



jözesan-
bibliothek
köln

Zc

1544

(1970/71)



HEILIGER DIENST

1
1970

Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter,
Salzburg – Österreich

Aus dem Inhalt:

Dr. Rupert Berger, Bad Tölz Eine Nacht des Wachens für den Herrn Materialien und Erwägungen zur Erneuerung der Osternacht	3
Prof. Dr. Klemens Tillmann, München Die Schweigepausen bei der Kindermesse	11
Vorschläge für den Wortgottesdienst mit Kindern im Rahmen der Meßfeier	13
Mons. Klaus Gamber, Regensburg Es fehlt der Mut zur wirklichen Reform Kritik am neuen Ordo Missae	16
Dr. John Hennig, Basel Rangordnung in der Liturgie	19
Dr. Philipp Harnoncourt, Graz Das deutsche Kirchenlied im Jahrhundert der Reformation	25
Dr. Hansjakob Becker, München Woher kommt die Kartäuserliturgie? Kritische Untersuchung der bisherigen Forschungsergebnisse über die Herkunft des Antiphonars der Kartause	32
Querschnitt Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	42
Berichte	43
Buchbesprechungen Musik und Altar	45
Büchereingänge	48

Neuerscheinung

Hans Bernhard Meyer SJ

Liturgie und Gesellschaft

132 Seiten, Paperback, ca. S 68.—

Inhalt: Hans Bernhard Meyer, Liturgie und Gesellschaft: Die Aktualität des Themas — Gottesdienst und Mitmenschlichkeit — Person und Gesellschaft im christlichen Gottesdienst — Kritik am Gottesdienst — Versuche und Stellungnahme — Liturgiesoziologische Probleme.

Julius Morel, Zur Soziologie des Gottesdienstes: Liturgie und Gesellschaft — Sinn und Funktion der Liturgie in religionssoziologischer Sicht — Innerkirchliche Gesetzgebungen — Fragen der Liturgiereform — Schlußfolgerungen.

Pius Sbandi, Gruppenpsychologie und liturgische Feiern im kleinen Kreis: Die Gruppe — Das „feedback“ in Gruppen — Einige praktische Hinweise.

Herlinde Pissarek-Hudelist, Die Reform des Gottesdienstes aus der Sicht des Laien: Sachliche Schwerpunkte — Situationsanalyse — Bemerkungen vom Standpunkt der Familie aus.

Angelus Häußling, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft: Was ist Liturgiewissenschaft? — Die bisherige kritische Funktion der Liturgiewissenschaft — „Ideologiekritik“ der Liturgiewissenschaft — Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft gegenüber der neugestalteten Liturgie — Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft innerhalb der Theologie und im kirchlichen Leben.



Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. — Preis: Einzelheft: S 20.—, DM 3,20, sFr. 3,50 — Ganzjahr: S 78.—, DM 12.—, sFr. 13.— (zuzüglich Porto + Versandkosten).

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 192.271; Deutschland: Postscheckkonto München 120.046; Schweiz: Postscheckkonto 80-47.078.

Abbestellungen nur schriftlich zu 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, Salzburg.

Herstellung: Druckhaus Nonntal, Salzburg.

HEILIGER DIENST

1970

Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter,
Salzburg — Österreich

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

24. Jahrgang

Herausgeber, Eigentümer und Verleger: Verlag St. Peter, 5010 Salzburg, Postfach 113,
Telefon 83 5 66; Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: Dr. P. Anselm Schwab
OSB, Salzburg.

HEILIGER

1970

DIENT

1970

1970

1970

1970

1970

1970

1970



Akz.-Nr. i Z 1975. 1544

Eine Nacht des Wachens für den Herrn (Num 9, 13)

Materialien und Erwägungen zur Erneuerung der Osternacht

Dr. Rupert Berger, Bad Tölz

3

Nach übereinstimmenden Berichten nehmen in den meisten Gemeinden die Gläubigen am Nachmittagsgottesdienst des Karfreitags zahlreicher und interessierter teil als an der Feier der Osternacht. In der Bundesrepublik mag das auch damit zusammenhängen, daß der Karfreitag als staatlicher Feiertag arbeitsfrei ist und darum die Allgemeinheit auf einen Gottesdienstbesuch eingestellt ist. Allgemein mag es auch mit der Häufung vieler und langdauernder Gottesdienste in der Karwoche zusammenhängen, so daß viele Menschen von der Osternacht sich einfach überfordert fühlen. Aber die eigentlichen Gründe dürften doch tiefer liegen, in der Erwartung der Gläubigen und der irgendwie anders gestalteten Struktur der Feier.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, das verschiedene Schicksal des Karfreitags und der Osternacht in den Reformen der letzten zwei Jahrzehnte zu beobachten. Die Karwochenreform von 1956 hat die Gestalt des Karfreitagsgottesdienstes kaum angerührt (bedeutsam war eigentlich nur die Rückführung der Praesanktifikatenmesse zu einer schlichten gemeinsamen Kommunionfeier), obwohl die Karfreitagsliturgie dem kritisch sondierenden Auge sich als eine mehr oder minder zufällige Aneinanderreihung und äußerliche Verknüpfung dreier verschiedener Feiern darstellt. Die Struktur der Osternachtfeier dagegen erfuhr schon beim ersten Reformschritt 1950 beträchtliche Eingriffe, obwohl selbst die frühere Feier am Karsamstagmorgen dem kundigen Auge die klare und eingängige Struktur einer gemeinsamen Nachtwache, einer Vigilia, darbot. Die Ritenkongregation versuchte auch in den folgenden Jahren, die Struktur der Osternachtfeier im Sinne größerer Volkstümlichkeit und Eingängigkeit zu verbessern. Erst recht sah der Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution eine entscheidende Aufgabe darin, diesen zentralen Gottesdienst der Anweisung des Artikels 34 gemäß zu gestalten: Die Riten mögen „knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“. Das vorläufige Ergebnis dieser Arbeit wurde 1968 im französischen Sprachgebiet erstmals erprobt, im vergangenen Jahr in verbesserter Form auch in Österreich und weiteren Teilen des deutschen Sprachraums. Heuer werden wohl noch mehr Gemeinden diese neue Fassung der Osternachtfeier zugrundelegen.

Doch ist vielen diese Umformung viel zu wenig gründlich. Sie wünschen letztlich statt der Nachtwache, statt der „Vigilia“, an der das römische Reformprojekt festhält, einfach eine durch ein paar österliche Zutaten bereicherte normale Meßfeier. Zum Ausdruck kommt das zugrundeliegende Unbehagen etwa in der Umfrage „Osternacht nach 17 Jahren — Erfahrungen und Wünsche“, wie sie Heft 42 der Laacher Reihe Liturgie und Mönchtum (Ostern — Fest der Auferstehung heute) wiedergibt. Genauer präzisiert werden die gegenwärtigen Vorstellungen in einem Artikel von Bruno Kleinheyer: Überlegungen zur Weiterführung der Reform der Osternachtfeier (in: Liturgisches Jahrbuch 18, Münster 1968, 98—105) und in praktischen Vorschlägen, wie sie nach holländischen Vorbildern vor allem im Westen und Nordwesten des deutschen Sprachraums vielfach schon gebraucht werden.

Es empfiehlt sich darum, daß dieser Beitrag sich zuerst der Frage nach der grundsätzlichen Struktur des Osternachtsgottesdienstes zuwendet und erst von dieser Basis aus die gegenwärtige Reform zu verstehen und zu bewerten sucht.

1. Zur Struktur der Osternachtsfeier

Bei allem Fragen hin und her — in einem sind sich die Frömmigkeit des Kirchenvolkes, die konstante Praxis der Kirche und die Überzeugung der theologischen und praktischen Seelsorger einig: den Kern der Osterfeier bildet die Eucharistie, das österliche Siegesmahl, in dem Christus den Seinen Anteil gibt an seinem Opfer und seinem Sieg.

Diese These ist so selbstverständlich, daß sie wirklich eigens ins Bewußtsein gehoben werden muß. Wenn man etwa Kinder im Unterricht nach der Osterfeier fragt, bekommt man meist eine Menge Details aufgezählt über Feuer und Kerze und Taufe, die Meßfeier als das Gewohnte und Normale wird dagegen kaum einmal genannt. Und doch ist die Mahlgemeinschaft mit dem Herrn das eigentliche Ostererlebnis für die Apostel. Den Vorgang der Auferstehung haben sie ja nicht gesehen. Das Verständnis für den Lebensweg Jesu, daß der Messias dies alles leiden mußte und so erst in seine Herrlichkeit eingehen konnte, wurde in den Aposteln erst geweckt, als der Herr nach der Auferstehung mit ihnen redete und das Brot brach, dankte und es ihnen reichte (Luk 24). Sie sind die von Gott bestimmten Zeugen für die Auferstehung Jesu, nicht weil sie am Grab gestanden wären, sondern „weil (sie) mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten“ (Apg 10, 41). In einem der ältesten Zeugnisse für die christliche Osterfeier überhaupt, in dem apokryphen Hebräerevangelium aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, wird diese Grundstruktur bereits deutlich herausgestellt: „Jakobus (hatte) geschworen, er werde kein Brot essen von jener Stunde an, als er den Kelch des Herrn getrunken hatte, bis er ihn von den Schlafenden auferstehen sähe ... ‚Bringet‘, sagte der Herr, ‚einen Tisch und Brot herbei!‘ ... Er nahm das Brot und sprach das Dankgebet und brach's und gab's Jakobus dem Gerechten und sprach zu ihm: ‚Mein Bruder, iß dein Brot! Denn der Menschensohn ist von den Schlafenden auferstanden.‘“ (Hebr-Ev 4; Michaelis S. 138.)

Die Eucharistie als die Teilhabe an Christi Opfer und Sieg gibt von Anfang an in der christlichen Gemeinde jedem Sonntag sein österliches Gesicht; diese allwöchentliche Begehung von Christi Rettungstat ist wohl die älteste Form christlicher Osterfeier; die alljährliche hervorgehobene Feier des ersten Sonntags nach dem Frühlingsvollmond scheint erst im zweiten Jahrhundert aufgekommen zu sein. Es ist darum ganz natürlich, daß die Eucharistie am Jahresfest genauso den Mittelpunkt bildet wie bei der allwöchentlichen Feier. Es ist ebenso natürlich, daß die Kirche gerade bei dieser österlichen Eucharistie auf die volle Teilnahme aller dränge, auf den Kommunionempfang; der Kodex verlangt noch heute Kommunionempfang „in Paschate“, und das heißt zunächst: bei der Osternachtsfeier.

Der obige Text des zweiten Jahrhunderts arbeitet deutlich eine besondere Akzentsetzung heraus, die das Jahresfest vor der allwöchentlichen Feier auszeichnet: Die Einbeziehung der vorausgehenden Tage durch ein Trauerfasten. Auch dieses Motiv ist schon in den Schriften des NT grundgelegt, in der synoptischen Perikope von der Fastenfrage: „Die Jünger des Johannes und die Pharisäer hatte gerade Fasten. Da kamen einige und sagten zu ihm: Warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht? Jesus sprach zu ihnen: Können denn die Freunde des Bräutigams fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten. Es werden aber Tage kommen, da ihnen der Bräutigam genommen ist; dann werden sie fasten an jenem Tag“ (Mark 2, 18—20). Eine

neuere Untersuchung hat gezeigt, daß die Väter wenig auf den eigentlichen Skopus der Perikope eingegangen sind, sondern mehr auf den letzten (wohl von der Gemeinde später zugefügten) Satz geblickt haben: An den beiden Kartagen, da ihnen der Bräutigam genommen ist, kann die Gemeinde keine Eucharistie begehen, das messianische Mahl nicht feiern; hungernd, fastend schauen sie sehnsüchtig darnach aus, wann der Herr wiederkommt und die Seinen an den hochzeitlich gedeckten Tisch läßt. So ist die Osterfeier ein zusammenhängender Komplex, in dem wirklich das ganze „Pascha“ gefeiert wird, der *transitus*, der Hindurchgang durch den Tod ins Leben, der rettende Durchzug durchs Rote Meer ebenso wie die Taufe, die innere Sinnverwandlung des Todes am Kreuz des Herrn. Die Kalenderreform hat ja inzwischen diesen Zusammenhang wieder hergestellt: es werden nicht mehr, wie im volkstümlichen Bewußtsein, die drei Kartage von Ostern abgesondert, sondern Freitag, Samstag und Sonntag zusammengefaßt zum *triduum paschale*, zu den drei österlichen Tagen vom Leiden, Sterben und Aufstehen des Herrn.

So tritt zur Eucharistiefeier der Osternacht das Element des Hungerns und Wartens hinzu, des Wachens auf die Stunde, da Christus kommt, das Ostermahl mit den Seinen zu begehen. Das Motiv darf aber nicht eng gefaßt werden. Schon das AT verordnete über die Osternacht: „Am Ende der 430 Jahre, an eben diesem Tag, zogen alle Scharen des Herrn aus dem Ägypterland fort. Eine Nacht des Wachens war das für den Herrn, als er sie aus dem Ägypterland fortführte. Diese Nacht gehört darum dem Herrn als eine Nachtwache für alle Israeliten durch alle Geschlechter“ (Ex 12, 40—42). Diese Nachtwache begeht die christliche Gemeinde weiterhin in Treue, weil Gott in seiner Treue weiterhin an seinem Volk rettend handelt.

Das Judentum erwartete für diese Nacht, da der Herr und Israel wachten, das Eintreten der eschatologischen Ereignisse, wie vor allem eine spätere Zufügung zu Jer 31, 8 zeigt, die durch die Septuaginte bezeugt wird. Die christliche Gemeinde erwartet ebenso für diese Nacht das versprochene Kommen des Herrn zum Gericht, mit dem der Ostersieg erst seine weltweite Dimension erhält (vgl. Apg 17, 31). Hieronymus schreibt darum von den Volksscharen in der Osternacht, die auf das Kommen Christi warten (*expectantes adventum Christi*), das in einem nicht auflösbaren Ineinander in der Parusie und in der mitternächtlichen Eucharistie erfahren wird. So hält sich die Gemeinde an die immer wiederkehrende Mahnung des Herrn: Seid wachsam, wachet und betet! Sie liest in den langen Stunden der Nacht in den Schriften und betet darum, daß das darin verkündete Werk der Erlösung und Befreiung in der ganzen Welt wirksam werde und vollendet werde. Erst damit gewinnt die alte Bezeichnung „*Vigilia Paschalis*“, Osternachtwache ihre eigentliche Dimension.

Die römische Liturgie unterstreicht diese Grundstruktur, indem sie der näheren Gestaltung zwei Parabeln vom nächtlichen Kommen des Herrn zurgrundelegt: die Parabel von den wachsamen Knechten Luk 12, 35—38 und die von den klugen Jungfrauen Matth 25, 1—13. Das brennende Licht bereits in Händen haltend, warten die Glieder der christlichen Gemeinde, bis der Herr zurückkommt, damit sie ihm, wenn er kommt und klopft, sogleich öffnen können; die wachenden Knechte, die bereiten Mägde bittet der Herr beim Kommen an seinen Tisch und reicht ihnen selber die Speise. So entwickelt sich der Lucernarritus, das Entzünden des Lichtes, mit dem die Nachtwache naturgemäß überall eröffnet werden muß, zu einem relativ bedeutsamen Akt im Gefüge des Ganzen. Man begnügt sich nicht mehr mit einem kurzen dankenden Zuruf an das Licht, mit

einem *Χαῖρε, ὡς ἱλαρόν*, einem *Deo gratias*, sondern der Diakon stimmt einen jubelnden Lobpreis an, eine eucharistia lucernalis auf das Licht, das durch Gottes Güte die nächtliche Versammlung erhellt, und auf die Nacht, zu deren Feier die Gemeinde versammelt ist.

Es ist wichtig, diesen Platz der Laus Cerei im Funktionsgefüge der Osternachtwache deutlich zu erkennen: sie ist feierlicher Auftakt zur Nachtwache, Ouverture, die die Motive der ganzen Feier anklingen läßt. Wenn unter den verschiedenen Motiven dabei eines besonders zum Sprechen kommen wird, dann nicht die Auferstehung, sondern nach dem Gesagten das Motiv der eschatologischen Erwartung. Eine im sog. Missale Gothicum dem Exultet beigefügte Oration (GaG 226) mag die Funktion des Lobpreises auf die Kerze verdeutlichen: „Heiliger Herr, allmächtiger Vater, auf daß wir im Finstern zu sehen vermögen, hast du Lichter aufleuchten lassen im Dunkel dieser Welt: gewähre, daß wir in dieser Nacht, ohne an Sünde zu stoßen, dem Licht zuwandern, das du in der Finsternis bereitgestellt hast für diese Zwischenzeit, da wir schon dem Tag der Ewigkeit zueilen und der Begegnung mit deinem eingeborenen Sohn.“ Auch das Exultet selbst betet für die Kerze: „Unvermindert leuchte sie fort, in dieser Nacht zu vertreiben das Dunkel“, und ruft um das Kommen Christi, des „wahren Morgenstern“, der uns den bleibenden Tag bringt (2 Petr 1, 19; Offbg 22, 16).

Man wird unter diesem Aspekt den offiziellen Titel „Praeconium Paschale“ nicht mit „Osterbotschaft“ wiedergeben, wie das die Studienausgabe 1969 der deutschsprachigen liturgischen Kommissionen tut, sondern eher mit „Osterankündigung“. Wenn so die Funktion des Exultet richtig verstanden ist und der Einsicht gemäß vollzogen wird, kann man nicht sagen, die römische Osternacht beginne unpsychologisch mit einem Höhepunkt um dann mit den langen Lesungen wieder nach unten abzusinken, wie Br. Kleinheyer (a. a. O. 102) den Eindruck wohl vieler einfacher Leute richtig artikuliert: Lichtfeier ist Auftakt, nicht Höhepunkt. Noch weniger kann man sagen, die Osternacht begehe die Auferstehung mit einer Lichtfeier, einer Tauffeier und einer Eucharistie; in dieser Sicht würden ganz verschiedene gewichtige Dinge in eine Reihe gleichwertig gestellt und das für die Nachtwache entscheidende Element der Lesung völlig eliminiert. Das Licht will keinesfalls die Auferstehung symbolisieren, sondern die Nachtwache ermöglichen und im vielfarbig gebrochenen Spektrum das Ganze aufleuchten lassen. Das Exultet verkündet die Auferstehung darum nur en passant; Gegenstand des Lobpreises ist das ganze Pascha in seiner Fülle vom Auszug aus Ägypten über Christi Tod und Auferstehung und unsere Taufe bis hin zur vollen Erlösung durch das Kommen Christi, zusammengefaßt in seiner lebendigen Mitte: „Eingelöst hat er für uns die Schuld des Adam beim ewigen Vater, ausgelöscht den Schuldbrief der alten Sünde mit seinem Blute, vergossen aus Liebe.“

In diesen Überlegungen ist bereits Bezug genommen auf den letzten noch ausstehenden, auf den jüngsten Bestandteil der Osternachtwache: auf die Taufe. Inhaltlich hängt sie eng zusammen mit Tod und Auferweckung Jesu, wie Römer 6 lehrt. So lag es immer schon nahe, die Taufe mit Ostern zu verbinden. Um 200 hält Tertullian die fünfzig Tage der Osterzeit (noch nicht die Osternacht, die er schon kennt!) für einen guten Tauftermin. Das älteste Zeugnis für die Taufspendung in der Osternacht selbst, das bisher bekannt wurde, findet man bei Asterius dem Sophisten, fast 200 Jahre nach den ersten Zeugnissen für eine Osterfeier mit Nachtwache und Eucharistie. Allmählich aber hat sich dieser Termin allgemein durchgesetzt. Der Hauptgrund für diese Festlegung scheint dabei der Wunsch gewesen zu sein, für die entscheidende Eucharistiefeier des Jahres, die österliche Eucharistie, die Gemeinde vollständig versammelt zu sehen. Man

darf nicht vergessen, daß in den alten römischen Kirchen die versammelte Gemeinde der Taufe selber gar nicht beiwohnen konnte; sie betete die Litanei, während die Taufe im Baptisterium begangen wurde; sie erlebte vielmehr, wie die neuen Glieder im festlichen Zug hereinkamen, der Gemeinde sich einfügten zur ersten gemeinsamen Eucharistie.

Die Struktur der Osternachtfeier läßt sich also nicht in dem üblichen Dreischritt darstellen: die Auferstehung des Herrn werde begangen in einer Lichtfeier, einer Tauffeier und einer Meßfeier. Sie wird auch nicht treffend gezeichnet in der verbesserten Darstellung: Auferstehung des Herrn im Licht, im Wort, im Sakrament. Die Osterfeier muß vielmehr begriffen werden als eine Nachtwache, zu deren festlichen Beginn das Licht entzündet wird, deren Kernstück die Verkündigung und Meditation des Gotteswortes bildet, und die dann in die Eucharistie mündet, wenn der Herr seine Gemeinde mit den in der Tiefe neu geborenen Gliedern an seinen Tisch lädt, den er durch seinen Tod und seine Auferstehung uns bereitet hat.

II. Zur Reform der Osternachtfeier

Der Entwurf des neuen Karwochenordos, wie ihn der Liturgierat vorbereitet hat und wie er heuer wieder erprobt werden soll, hält sich an diese überkommene Grundstruktur der Osterfeier. Er kennzeichnet in Nr. 54 den Charakter der Kartage als „Fasttage“ ohne Eucharistie; er beschreibt in Nr. 95 die Osternacht in biblischen Wendungen als eine Nacht des Wachens, in der der Herr wiederkommt und seine treuen Knechte an seinen Tisch ruft; Nr. 96 gliedert die Feier auf dieselbe eben beschriebene Weise. Solche grundsätzliche und strukturelle Darlegungen, durch die sich Rubriken nachkonziliarer liturgischer Ausgaben von bisherigen Rubriken unterscheiden, werden im allgemeinen noch zu wenig beachtet, obwohl sie über die Neufassung jeweils meist mehr aussagen als die beschreibenden Rubriken selber.

Dasselbe gilt von den admonitiones die in der Osternacht zu Beginn (Nr. 101), vor dem Wortgottesdienst (Nr. 112) und der Tauffeier (Nr. 125), eventuell auch vor der Kommunion (Nr. 138) vorgesehen sind; vor dem Hochgebet der Eucharistiefeier ist sie im neuen Ordo Missae ja auch sonst empfohlen. Sie konstruieren die Struktur der Osternacht gleichfalls in dem hier beschriebenen Sinn.

Mit Recht ist deswegen der bisherige Zeitansatz (so beginnen, daß die Messe um Mitternacht anfängt) fallen gelassen. Die Betonung der Mitternacht, die vor allem dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen entstammt, besagt uns noch weniger als früheren Zeiten. Sicher ist heute jeder Zeitansatz ein Kompromiß, weil die volle Feier am Abend beim Anzünden der Lichter beginnt und erst mit dem Aufleuchten des Morgensterns endet; dem jeweils notwendigen Kompromiß werden jetzt die richtigen Grenzen gesteckt mit Rubrik 97: nicht vor dem Beginn der Nacht anfangen, nicht nach der Morgendämmerung des Sonntags schließen. Konsequenz führt das auch zur Streichung des Laudes am Ende der Meßfeier: die Laudes gehören nie zur Nacht: sie sollen als die typische österliche Hore des Tages den Ostermorgen eröffnen.

Kein reiner Gewinn scheint mir der Wegfall des Farbenwechsels. Sicher ist es grundsätzlich zu begrüßen, wenn der früher in den Kartagen übliche ständige Paramentenwechsel abgeschafft wird und ein und dasselbe Parament beim ganzen Gottesdienst getragen wird; am Palmsonntag und Karfreitag wird dem niemand nachtrauern. In der Osternacht wäre es dagegen aus strukturellen und aus praktischen Gründen (Taufspendung) richtiger, Meßgewand und Dalmatik erst für

den Zug zum Altar anzulegen, bei der vorausgehenden Nachtwache dagegen sich mit der Albe zu begnügen.

Die Eucharistie tritt in ihrer entscheidenden Funktion in der Neugestaltung vor allem durch zwei wenig auffällige Rubrikenänderungen hervor: Die Messe ist Ostersonntagsmesse, gleichgültig zu welchem Zeitpunkt genau sie gefeiert wird; sie mußte ihre zentrale Stellung ja völlig einbüßen, wenn neben ihr ein zweiter Meßbesuch am Ostersonntag rechtlich verlangt wurde. In dieser österlichen Ur-eucharistie können (mit Genehmigung des Bischofs) die Gläubigen weiter die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen; diese Erlaubnis ist für die Osternacht noch wichtiger als für den Gründonnerstagabend; denn gerade im Kelchempfang kommt einerseits der Opfer- und Bundesschlußcharakter des eucharistischen Mahles stärker zum Vorschein und andererseits ihr Charakter als Sieges- und Freudenmahl. Die zentrale Meßfeier des ganzen Jahres kann so in ihrer vollen christusgestifteten Gestalt und Fülle empfangen werden. Daß sie durch die Zufügung früher fehlender Gesangsteile der normalen Gestalt der Meßfeier heute angeglichen wurde, sei nur nebenbei erwähnt.

Für Praxis und Volksbeteiligung am wichtigsten ist sicher die Neuordnung des Wortgottesdienstes in der Osternacht. Er wird nicht mehr durch die Taufe unterbrochen, epistolische und evangelische Lesung schließen sich vielmehr kontinuierlich an die alttestamentlichen; dadurch gewinnt der Wortgottesdienst ohne Zweifel an Gewicht. Man sollte von der bisherigen Ordnung aber nicht sagen: „Sowohl die Tauffeier wird durch einen Wortgottesdienst eingeleitet als auch die Eucharistiefeier“ (Kleinheyer, a. a. O. 100); abgesehen davon, daß die alttestamentlichen Lesungen an ihrem Platz älter sind die als Tauffeier „leitet“ das Wort der Verkündigung nicht etwas „ein“, sondern ist selber ein zentrales Ereignis, ein „Kernstück“ der Nachtwache. Die alte gelasianische Zwölfzahl ist aufgegeben, ein rechter Ausgleich zwischen der notwendigen Breite des Leseteils in einer Nachtwache und den praktischen Erfordernissen der Kürze und Intensität je nach der Situation im konkreten Einzelfall ist möglich geworden.

Allerdings entzündet sich an dem Festhalten an wenigstens drei Lesungen im Normalfall eine beträchtliche Kritik. Es sei auch gar nicht bestritten, daß im Einzelfall weniger mehr sein kann, wenn eine Lesung durch Homilie und Meditation wirklich gründlich aufgeschlossen wird. Den meisten geht es aber nur darum, die lange Zeitdauer der ganzen Feier zu kürzen, und dieses berechtigte Anliegen darf nicht durch falsche Einsparung an einem Wesensstück der Nachtwache erreicht werden. Eine gewisse Länge der ganzen Feier ist ja wohl auch richtig; es ist einfach falsch, wenn in vielen Kirchen der Karfreitagsgottesdienst länger dauert als die zentrale Gottesdienstfeier des ganzen Jahres in der Osternacht. Kürzung ist berechtigt und darum auch geschehen im Eröffnungsteil (vor allem im Exultet), bei der Litanei und der Wasserweihe. Wenn dagegen E. Walter in der eingangs genannten Umfrage (a. a. O. 107) das Exultet in voller Länge belassen möchte („an einer Stelle ist diese Länge auch tragbar, sie darf sich nur nicht drei- oder viermal wiederholen“) und dafür nur eine alttestamentliche Lesung vorschlägt, werden die Akzente in der Osterfeier doch wohl falsch gesetzt.

Das Angebot an alttestamentlichen Lesungen im einzelnen kann natürlich niemals jeden zufriedenstellen. Man vermißt sicher den Sintflutbericht, man stellt einen gewissen Überhang zugunsten der prophetischen Bücher fest und auch hier ein Vorherrschen abstrakter, wenig volkstümlicher Texte (es fehlen die altüberlieferten und plastischen Lesungen vom Jonaszeichen, vom Leichenfeld des Ezechiel, von den drei Männern im Feuerofen). Doch sind diese Fragen ebenso

sekundär wie die Zahl der Lesungen gegenüber dem Haupterfordernis: die Gemeinde muß wirklich zur Ruhe und Besinnung kommen können, in mühsamem Wachen sich hineinhorchen in das Wort Gottes. Besinnliches Lesen, Stille vor, nach oder statt dem Antwortpsalm, kurze Ausdeutung, echtes Beten, das sind die wesentlichen Faktoren, die durch die Reform gefördert werden sollen.

Die Wahl von Römer 6 als epistolischer Lesung leuchtet ohne weiteres ein; sie liegt besonders nahe dadurch, daß die Taufe jetzt erst nachfolgt. Im Taufteil ist die Vorstellung der Täuflinge ausdrücklich vorgesehen, die Litanei wie sonst auch verkürzt, die Taufwasserweihe gestrafft und neu geordnet. An die Täuflinge werden nicht mehr bloß die drei Glaubensfragen gerichtet, sondern entsprechend dem neuen Taufritus auch die Absagefragen. Um die volle Gestalt der christlichen Initiation wieder herzustellen, sieht der Ordo auch vor, daß Erwachsene nach der Taufe in der Osternacht sofort auch (gegebenenfalls also durch einen Priester) die Firmung empfangen. Während die Neugetauften noch in weißen Kleidern und brennenden Kerzen den Priester umstehen, erneuert die Gemeinde ihre Taufe im wiederholten Taufversprechen und in der Besprengung mit Taufwasser; dabei wurde die schöne alte Oration der Karsamstagsmesse erhalten als Abschlußwunsch; das bisher damit verbundene Herrengebet entfällt, um eine Verdoppelung in der sofort anschließenden Eucharistiefeier zu vermeiden.

Ein ähnliches Problem besteht für das Gläubigengebet (die „Fürbitten“): Werden nur Kinder getauft, begnügt man sich mit der Litanei, in die gegebenenfalls einige Anliegen eingefügt werden; werden Erwachsene getauft, beginnt die Eucharistie trotz vorausgehender Litanei mit dem Gläubigengebet, wie schon Justin für die Taufeucharistie bezeugt, weil die Neugetauften darin zum erstenmal dieses Vorrecht der Getauften ausüben dürfen.

Noch nicht befriedigend gelöst scheint die Stellung des Gloria. Es darf in der Osternacht nicht fehlen, weil es ein österlicher (nicht, wie man wegen des vorangestellten biblischen Einleitungsspruches meinen könnte, ein weihnachtlicher) Hymnus ist. Nach vielen Diskussionen ist das Gloria schließlich als Übergang zwischen den at und nt Lesungen in den Wortgottesdienst eingeschaltet worden. Doch lehrt die Erfahrung der beiden Experimente, daß es an dieser Stelle (zumal nicht unmittelbar eine Lesung, sondern ein Psalm mit Gebet vorausgeht) abrupt wirkt, selbst bei einer kurzen Einführung (die vor einem Hymnus immer ein wenig prosaisch wirkt) unerwartet kommt. Ob das Gloria vielleicht günstiger nach der Taufe oder nach der Kommunion als Danklied gesungen würde und dabei auch seiner ursprünglichen Funktion als Morgenhymnus wieder näherkäme, kann nur eine weitere Erprobung lehren.

Schließlich zum feierlichen Beginn: Er ist vereinfacht, auf seine weniger gewichtige eröffnende Funktion zurückgebracht. Die fingierte Zurüstung der Osterkerze entfällt; das Feuer kann entfallen; wenn es bleibt, wird das erste Lumen Christi mit Recht bereits nach dem Entzünden der Kerze, noch am Feuer gesungen. Die Verwendung des Weihrauchs bleibt empfohlen; er gehört seit je zum „abendlichen Lobopfer“, zur Lichteucharistie, und erinnert mit der Kerze an die lichte Wolkensäule, die Israel auf dem Weg durchs Rote Meer voranzog. Die Verkürzung des Exultet ist geradezu notwendig; der antike Mensch konnte schwelgen in der melodischen Schönheit rhetorischer Sprache, wenn ein Gedanke in immer neuen Formulierungen aufleuchtete; wir haben die innere Ruhe nicht mehr, uns an solchen Kunstformen zu freuen. Wir haben kaum mehr die Geduld, die verkürzte Form anzuhören; Paraphrasen, in die das Volk immer wieder akklamierend einfallen kann, scheinen hier der bessere Weg zu sein (Nr. 107). Zumin-

dest sollte die Gemeinde mit einer anschließenden Liedstrophe und nicht bloß mit zwei Zurufen und einem Schlußamen den Lobpreis auf Licht und Nacht sich zu eigen machen.

Vielfach wird vorgeschlagen, das Entzünden der Osterkerze und das Exultet hinter das Evangelium zu verlegen, als symbolische Verkündigung der Auferstehung und als „Osterhomilie“ (so auch Kleinheyer, a. a. O. 102 f.). Dahinter steht wie hinter dem Wunsch nach nur einer alttestamentlichen Lesung wohl die Vorstellung, die Grundstruktur der Osterfeier als einer Nachtwache sei überholt, „Wacheschieben, das tut man nur als Soldat“ (Umfrage, a. a. O. 94). Die Osternachtfeier soll darum umstrukturiert werden zu seiner Meßfeier, die durch eine vorgeschriebene alttestamentliche Lesung und das Osterlicht ausgezeichnet ist. Nun merkt man schon bei Tertullian an der Formulierung, daß auch ihm Wacheschieben nur beim Militär geläufig war; das sollte also kein Hindernis sein, der christlichen Osterfeier diese Struktur zugrunde zu legen. Natürlich ist auch Osterfeier denkbar, die unter Verzicht auf das hungrige Warten nur aus einer durch Sonderelemente bereicherten Meßfeier besteht. Ob das aber wirklich ein „Gewinn“ ist? Käme darin noch die ganze Breite und Tiefe des österlichen Heilshandelns Gottes zum Austragen, von der Rettung des alten Gottesvolkes bis zur vollen Durchsetzung seiner Heilsherrschaft am Ende der Tage? Ist dieser Spannungsbogen christlicher Hoffnung nicht ein so entscheidendes Element christlichen Lebens, daß er einmal im Jahr zum erlebnismäßigen Ausdruck kommen sollte?

Es ist bei einer solchen Umstrukturierung auch kein Grund mehr ersichtlich, warum die Feier in der Nacht gehalten werden sollte. In der schon mehrfach genannten Umfrage wird (S. 98) mit Recht die relativ geringe Resonanz der Osternacht auch mit dem Fehlen von Gemütswerten erklärt, wie vor allem der Vergleich mit der Weihnachtsmesse lehre. Der Hinweis ist zwar problematisch, wenn man sich die Frage vorlegt, ob die Gemütswerte im Weihnachtsgottesdienst auch dazu beitragen, die Botschaft des Festes besser zu verstehen oder ob sie das nicht eher verhindern. Aber ohne Zweifel gehört zum Feiern die Wärme des Gemütes wesentlich hinzu. Diese ist in der Osternacht für den empfänglichen Menschen durchaus gegeben, gerade auch in dem eröffnenden Lichtbrauch. Ob das durch die Rationalisierung einer Osterkerzenentzündung nach dem Evangelium gefördert wird? Die Verlegung bringt zugleich eine falsche Höherwertung des Lichtbrauches mit sich: statt der mehr oder minder absichtlosen Freude, mit der zu Anfang der nächtlichen Feier das Licht entzündet wird, geschähe eine bewußt symbolische Darstellung der Auferstehung, man möchte fast sagen: eine magische Darstellung. Ostern wird es durch die Verkündigung der Frohbotschaft von der Auferstehung und durch die Feier der österlichen Sakramente; das Anzünden der Osterkerze kann die Botschaft unterstreichen, aber man darf es wohl nicht zwischen diese beiden Faktoren stellen, weil es dann ihnen gleichwertig wirkt.

Natürlich läßt sich durch eine solche radikale Umstrukturierung eine sehr eindrucksvolle Feier zusammenstellen, die gar nicht lange dauert und zunächst gute Resonanz finden wird. Ob sie aber für das Leben der christlichen Gemeinde auf die Dauer mehr bedeuten kann als eine Sonntagsmesse am Vorabend sonst auch, ob sie wirklich die österliche Grundstruktur christlichen Lebens, den Spannungsbogen christlicher Hoffnung erlebnismäßig faßbar machen kann, daß Kreuz und Leid sinnvoll werden durch Gottes Heilswillen, daß der Tod durch Gottes Macht verwandelt ist zum Leben, das scheint doch sehr fraglich. Darum hält der Entwurf für die Erneuerung der Osterfeier bei aller wünschenswerten pastoralen Modifikation und Verkürzung doch an der Grundstruktur der Osternacht als einer Nachtwache fest, in der wir voll Vertrauen auf das Kommen Christi warten.

Die Schweigepausen bei der Kindermesse

Prof. Dr. Klemens Tillmann, München

11

Wer heute Sonntag für Sonntag an den Eucharistiefiern einer Gemeinde teilnimmt, wird sich darüber freuen, daß die Gottesdienste, die früher oft mit einer pausenlosen Abfolge von Aktivitäten besetzt waren, nun Zeiten der Stille bekommen haben für ein persönliches Zu-sich-Kommen und Vor-Gott-Kommen, für ein Nachklingenlassen oder ein Sich-Bereiten für ein wichtiges Kommendes. Während vorher manches die Mentalität eines Leistungschristentums oder eines stark formalen Denkens widerspiegelte, ist jetzt ein Schritt vollzogen zu einer Haltung, die meditativer ist, auf Innerlichkeit mehr Wert legt, und das Eigentliche nicht vom eigenen Tun, sondern von der Gnade Gottes erwartet.

Diese Form der Schweigepause ist zunächst für Erwachsene gewählt. Damit erhebt sich die Frage, was an dieser Stelle mit den Kindern geschehen soll, sei es, daß es sich um eine Kindermesse handelt, sei es, daß Kinder an einer Erwachsenenmesse teilnehmen.

Sicher sind Kinder nicht in gleicher Weise fähig wie Erwachsene, eine solche Stille sinnvoll und fruchtbar mitzuvollziehen, womit nicht übergangen sei, daß auch Erwachsenen, von denen viele im Umgang mit der Stille, in der nichts „getan“ wird, ungeübt sind, hierfür eine Anleitung oder Erschließung hilfreich ist. Kinder aber brauchen hier mehr Hilfe.

Solche sind uns schon lange aus den Kindermessen bekannt, in denen die Kanonschritte oder das stille Beten vor der Kommunion irgendwie für sie gestaltet werden mußten. Dort hatten wir folgende Formen: das Lied, das Vorbeten mit gemeinsamen Antworten, die Gebetsanleitung mit nachfolgendem stillen persönlichen Beten und schließlich das stille Beten eines Textes, den sie in der Hand hatten. Sollen wir davon bei den jetzigen Schweigepausen etwas verwenden?

Das Wichtigste scheint, überhaupt den Sinn für das Schweigen vor Gott zu wecken. Wir können sagen: Man braucht nicht immer etwas zu tun. Es ist schön, vor seinem Blick zu verweilen und ihm nahe und einfach still zu sein. Er möchte uns etwas Gutes ins Herz geben, einen guten Gedanken oder Freude und Liebe. — Solche Anleitung ist vor allem dort wichtig, wo Kinder beim Erwachsenengottesdienst sind. Machen es die Erwachsenen wirklich gut, warten sie also nicht nur nervös, bis wieder etwas passiert, sondern werden sie selbst innerlich still, so werden die Kinder von dieser Atmosphäre mit beeinflusst und richtig gestimmt.

Handelt es sich aber um eine Kindermesse, so können die Pausen für die Kinder eigens gestaltet werden. Bei der Bußbesinnung am Anfang wird der Priester in der Einladung zur Besinnung den Kindern eine Hilfe geben. Er ist ja an den Wortlaut nicht gebunden. Die Kinder sollen zum Beispiel überlegen, was wohl Gott an ihnen nicht gefällt und ihn um Verzeihung bitten. Bei der Pause nach der Epistel — falls noch zwei Lesungen in der Kindermesse gebraucht werden — können wir die Kinder anleiten oder sie unmittelbar dazu einladen, darüber nachzudenken, was sie eben gehört, verstanden, behalten haben und was sie davon für sich gewinnen könnten. Bei der Gabenbereitung kann ein Vorbeter die Kinder einladen, den Opfergang und das Geschehen am Altare anzuschauen. Er kann auch einige Worte hinzufügen, durch die ihnen der Sinn des Geschehens für den innerlichen Nachvollzug aufgeschlossen wird. Eine andere Möglichkeit wäre eine Liedstrophe oder ein passendes Antwortgebet nach der Art, wie sie bisher verwendet worden sind. Doch ist die erstgenannte Form bei der jetzigen Kürze der Handlung näherliegend. Bei der Pause nach der Kommunion braucht keine neue Lösung gefunden zu werden. Schon immer mußten wir uns darum kümmern, daß es bei den Kindern zu einem sinnvollen Vollzug der Kommunion, zu einer persönlichen Begegnung mit

dem Herrn kommt, die sich im Gebete ausdrückt. Das Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr gibt dafür in dem Lehrstück „Was wir nach der Kommunion beten“ sehr schöne Hilfen: einmal die Anleitung zum freien Gebet unter den drei Stichworten „danken — schenken — bitten“; dann die kleinen Gebetssätzchen zum Gebrauch als Wiederholungsgebet; ferner der Gebrauch fertiger Gebete und Lieder, die zur Kommunion passen; schließlich ein Gebet zum Auswendiglernen, das jeder stets bereit hat und für sich gebrauchen kann. Wir merken, daß die Schweigepausen für die Kindermessen etwas so Neues nicht sind. Neu aber ist die Haltung, um derentwillen sie eingeführt sind und die von nun an mehr gepflegt werden muß: das innerste Ruhigwerden, Stillwerden, Zusichkommen als Voraussetzung dafür, wahrhaft vor Gott und bei ihm zu sein. Diese Haltung müßte in kleinen Besinnungspausen vor jedem gemeinsamen Gebet geübt und gepflegt werden; sie zu bilden ist eine elementare Aufgabe und Form christlicher Gebetserziehung und eines gläubigen Lebens mit Gott.

Bischöfe und ihre priesterlichen Mitarbeiter sollen ihre gesamte Seelsorgsaufgabe, welche in der Liturgie ihre Mitte hat, von Tag zu Tag höher schätzen. Dann werden auch die Gläubigen durch eine vollkommene Teilnahme an den heiligen Feiern göttliches Leben in Fülle schöpfen; Sauerteig Christi und Salz der Erde geworden, werden sie dieses Leben verkünden und auf andere überströmen lassen.

(Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie, Vorwort, 8)

Im vergangenen Jahr hat sich eine gemischte Kommission aus Liturgikern und Katecheten des deutschen Sprachraumes gebildet, die sich zur Aufgabe gesetzt hat, die Feier der Eucharistie für Kinder zu gestalten. Es wurden auf mehreren Tagungen folgende Richtlinien erarbeitet, die wir Ihnen zur Information und Überlegung zur Kenntnis bringen wollen.

Diese Richtlinien wollen den für Erwachsene gedachten Ordo Missae den Erfordernissen eines kindgemäßen Wortgottesdienstes innerhalb der Meßfeier anpassen. Auf diese Weise soll der Meßritus vereinfacht und für Kinder durchsichtiger gestaltet werden. Auch sollte hier Raum geschaffen werden für kindliche Aktivität.

1. Eröffnungsritus

Der neue Ordo Missae sieht eine Vielfalt von Möglichkeiten vor, den Wortgottesdienst zu eröffnen: Eingangsgesang, Begrüßung, Bußakt, Kyrie, Gloria und Tagesgebet. Die angestrebte Durchsichtigkeit würde jedoch darunter leiden, wenn man stets alle hier aufgeführten Formen der Eröffnung verwendet. Daher kann man sich in einem Kindergottesdienst je nach Alter und Situation auf ein Element beschränken, so daß die Kinder im Lauf der Zeit mit allen Formen vertraut gemacht werden. Von dieser Regelung soll das Tagesgebet ausgenommen sein, weil es ein wesentliches, nicht austauschbares Element im Wortgottesdienst ist.

Folgende Funktionen fallen dem Eröffnungsritus im Kindergottesdienst zu:

- a) Begrüßung der Kinder durch den Vorsteher und der Kinder untereinander.
- b) Sammlung der Kinder, die von draußen kommen und noch ganz erfüllt sind vom Lärm und von der Unruhe der Straße.
- c) Sammlung einer Gemeinschaft, die sich aus Kindern zusammensetzt, die sich vorher noch kaum oder gar nicht kennen.
- d) Einstimmen auf den Gottesdienst und Einführung in die Thematik, dabei können bestimmte Einzelakte der Liturgie betont werden, wie das Hören, Beten oder Singen ...
- e) Buße, Bitte um Vergebung gegenüber Gott und den Mitmenschen.

Daraus ergeben sich eine Fülle von Gestaltungsmöglichkeiten, von denen man abwechselnd Gebrauch machen kann je nach Situation der Kindergruppen und entsprechend dem Festcharakter des Tages:

- a) Einführendes Gespräch im Vorraum der Kirche (bzw. Gemeindesaal) oder in einer nahegelegenen Kapelle.
- b) Einzugsprozession, z. B. mit dem Evangelienbuch oder mit brennenden Kerzen.
- c) kurzes Spiel (bei kleinen Gruppen).
- d) Kurzberichte der Kinder von einem Erlebnis.
- e) Einsammeln der Opfergaben der Kinder.
- f) Ein Lied oder ein instrumentales Spiel mit Orffschen Instrumenten.
- g) Ein Einführungsdialog mit verschiedenen Sprechern (bei älteren Kindern).
- h) Bereiten des Altares.
- i) Einüben der Rufe und Gesänge.
- j) Anhören des Orgespieles oder einer Schallplatte.
- k) Eine kurze Bildmeditation.
- l) Kurze Lesung oder Erzählung einer Kurzgeschichte.

m) Ein kurzer Bußritus mit einer Anleitung zur Gewissenserforschung.

n) Wenn das Gloria gebetet wird, kann der Priester oder der Vorbeter einige Sätze in Anlehnung an das Gloria sprechen, dazwischen singen oder sprechen die Kinder einen Leitvers.

Die im Ordo Missae vorgesehenen Texte übersteigen das kindliche Fassungsvermögen und sollten daher durch kindgemäße Fassungen ersetzt werden. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen:

Priester: Lasset uns beten zu Gott, unserem Vater. — Stille. — Vater, alles hast Du gemacht. Du bist der Schöpfer des Himmels und der Erde. Was Du machst, ist gut. Wir danken Dir dafür. Uns Menschen hast Du Deine Schöpfung anvertraut. Laß uns davon guten Gebrauch machen. So bitten wir Dich durch Christus unseren Herrn.

Alle: Amen.

2. Wortgottesdienst

In einer Meßfeier für Kinder kann die Verkündigung des Wortes folgende Funktionen erfüllen:

- a) Heilszusage des Gotteswortes.
- b) Erhellung der Daseinssituation der Kinder.
- c) Deutung des Lebens Jesu.
- d) Einführung in das Festgeheimnis.
- e) Deutung eines Heiligenlebens.
- f) Hinführung zur Eucharistiefeier.

Bei der *Gestaltung* des Wortgottesdienstes bieten sich entsprechende *Formen* an, zwischen denen eine Auswahlmöglichkeit besteht. Hier ist besonders das Alter und die geistige Aufnahmefähigkeit der Kinder zu berücksichtigen. Es ist ein großer Unterschied, ob die Kindergottesdienstgemeinde sich aus normal begabten und geistig aufgeschlossenen Kindern zusammensetzt oder ob der Gottesdienst sich vornehmlich an geistig behinderte Kinder wendet.

Dementsprechend muß zwischen den sich anbietenden Möglichkeiten eine Wahl getroffen werden:

a) Eine Lesung anstelle der zwei bis drei Lesungen, die der neue Ordo Missae vorsieht. Die Beschränkung auf eine Lesung empfiehlt sich im Kindergottesdienst mit jüngeren Jahrgängen. Wenn ältere Kinder angesprochen werden sollen, kann man auch eine 2. Lesung verwenden. Dabei sollte man dann auch stärker als bisher auf das Alte Testament zurückgreifen. Die 2. Lesung braucht nicht immer unbedingt biblischen Charakter zu haben. An ihre Stelle kann ein Gedicht, eine Heiligenlegende, eine Bildmeditation oder sogar ein Spiel treten.

Solange keine eigene Perikopenordnung für den Kindergottesdienst vorliegt, was jedoch dringend erforderlich wäre, wird die vorgeschriebene Lesung den bischöflich approbierten Perikopenordnungen entnommen (s. besonders: Schriftlesungen für die werktägliche Meßfeier mit Kindern und Jugendlichen, in: Perikopenordnung für die Meßfeier an Wochentagen, Trier, 1966, S. 63—69). Die Auswahl könnte sich auch an dem 1967 von den deutschen Bischöfen herausgegebenen Rahmenplan für die Glaubensunterweisung orientieren.

b) Erzählen statt Vorlesen. Diese Form legt sich im Gottesdienst mit jüngeren Kindern nahe. In diesem Fall könnte die Erzählung auch die Homilie ersetzen.

c) Vorlesen mit verteilten Rollen (s. Leseszenen).

d) Bildmeditation, sie ist besonders für die Kinder gedacht, denen die gewohnte Weise der Wortverkündigung besondere Schwierigkeiten bereitet.

Als Vorlage für die Schriftverkündigung kann man die Schulbibeln, Glaubensbücher und andere textgetreue, aber kindgemäße Übersetzungen verwenden, vorausgesetzt, daß diese nicht der Gefahr des Psychologisierens, Moralisierens und Ausmalens erliegen.

Die Verkündigung und Auslegung des Gotteswortes braucht nicht ausschließlich in den Händen der Geistlichen zu liegen. Eltern, Katecheten, Kindergärtnerinnen und andere Erzieher können damit vom Pfarrer beauftragt werden. Diese Personen haben einen unmittelbaren Kontakt zum Kind und sind daher besser vertraut mit der Sprache und Eigenart des Kindes. Auf diese Weise wird auch das Glaubenszeugnis der Laien für die Kinder anschaulich erfahrbar.

3. Die Antwort

Die Antwort der Kinder kann in verschiedener Weise erfolgen. Der Ordo Missae sieht lediglich zwei Weisen vor: das Glaubensbekenntnis und das allgemeine Gebet (Fürbitten). Andere Weisen überschreiten bereits den Rahmen des Wortgottesdienstes und haben ihren Platz in der Eucharistiefeier. (Gabenprozession mit gespendetem Geld oder Spielzeug und Empfang des Mahles.) Auch hier muß eine Auswahl vorgenommen werden:

a) Das an Sonn- und Feiertagen vorgesehene Glaubensbekenntnis kann entweder entfallen oder durch kindgemäße Formen des Bekenntnisses ersetzt werden.

b) Bei der Formulierung der Fürbitten soll der kindlichen Spontaneität Raum gewährt werden. Diese kann sich inhaltlich an die Predigt anlehnen, sie kann aber auch erwachsen aus dem Leben der Kinder und der aktuellen Situation (z. B. Unwetterkatastrophen, Verkehrsunfall, Kriegsgefahr usw.). Im anderen Fall können die Kinder die Fürbitten vorher schriftlich formulieren und im Gottesdienst vortragen.

c) Spielen einer biblischen Szene oder eines Ereignisses aus dem Leben eines Heiligen (z. B. Martin teilt seinen Rock mit einem Armen).

d) Gesang.

e) Musizieren mit Orffschen Instrumenten.

f) Gesten: Die Kinder reichen sich z. B. die Hände; andere Gesten drücken eine Bestätigung oder Bereitschaft aus.

g) Bildmeditation.

h) Prozession mit dem Evangelienbuch oder mit der Osterkerze.

i) Vorsätze formulieren.

j) Sammlungen und Hilfsaktionen anregen, die über den Rahmen des Gottesdienstes hinausführen und den Bezug zum Alltag herstellen.

Bei einer großen undifferenzierten Kindergottesdienstgemeinde könnte man, wenn die entsprechenden Möglichkeiten vorhanden sind, die Kinder in Gruppen nach Alter, Interessen und geistig-geistlicher Reife aufteilen. Dazu bedarf es mehrerer geeigneter Räume und eines Mitarbeiterstabes, der für diese Aufgabe vorbereitet und ständig geschult werden muß. Hier bietet sich ein reiches Aufgaben- und Betätigungsfeld für pädagogisch begabte und liturgisch interessierte Laien an.

Gelegentlich kann man auch den Wortgottesdienst in einem der Kirche nahegelegenen Raum (Gemeindesaal oder Gruppenraum) feiern und anschließend mit den Kindern zur Eucharistiefeier in die Kirche einziehen.

Es fehlt der Mut zur wirklichen Reform

Kritik am neuen Ordo Missae

16

Mons. Klaus Gamber, Regensburg

So manches, was in den letzten zwölf Jahren an liturgischen Neuerungen promulgiert wurde — angefangen vom Dekret der Ritenkongregation vom 3. September 1958 und dem „neuen“, inzwischen überholten Rubrikenkodex vom 25. Juli 1960, über ständige kleinere Änderungen bis zur Reform des Ordo Missae vom 6. April 1969 — hat sich bereits jetzt als für die Dauer unbrauchbar erwiesen.¹⁾

Was den Ordo Missae betrifft, so hat das Vaticanum II in der Konstitution über die hl. Liturgie unter n. 50 zwar ausdrücklich eine Überarbeitung verlangt und Vorstellungen dazu geäußert, ohne sich jedoch auf Einzelheiten festzulegen oder gar einen Termin zu nennen. Es spricht lediglich davon, der Beginn der Arbeiten solle „quam primum“ erfolgen (n. 25).

Es waren jedoch seit dem Vaticanum II kaum fünf Jahre vergangen, da hatte man bereits einen neuen Ordo Missae fertiggestellt und dem Papst zur Approbation vorgelegt. Die Promulgation der Vorlage erfolgte — nach einigen Änderungen, wie man weiß — in der gleichen autoritären Form, in der seit dem Konzil von Trient durch die Ritenkongregation immer wieder kleinere Änderungen am offiziellen römischen Ritus vorgenommen worden waren. Dabei scheinen wenigstens einige der Väter des neuen Meßritus ganz bewußt den von ihnen in ihren Schriften an sich abgelehnten Rubrizismus benutzt zu haben, um dadurch ihre Ideen durchsetzen zu können.

Seitdem wächst der Widerstand in der Kirche gegen den neuen Ordo missae. Selbst bekannte Kardinäle haben sich dagegen ausgesprochen. Es kann hier nur an einigen Punkten Kritik geübt werden.

Das Interessanteste scheint zu sein: Nicht nur die Konservativen, nein auch die sog. Progressiven sind mit dem neuen Meßritus in keiner Weise zufrieden. Letztere vor allem deshalb, weil einige ihrer Wünsche unberücksichtigt geblieben sind und das Ganze offensichtlich einen wenig glücklichen Kompromiß darstellt.

Die sich zu den Progressiven rechnen, vor allem auch die jüngeren Geistlichen, werden sich in Zukunft kaum streng an den neuen Ritus halten. Sie werden weiter experimentieren. Das liturgische Durcheinander wird dadurch nur noch größer werden.

Die Konservativen wiederum verstehen nicht den Sinn all dieser Neuerungen, die eine alte Tradition zerstören, ohne etwas wesentlich Neues, geschweige denn etwas Besseres an die Stelle zu setzen. Sie werden aus Gewissenhaftigkeit recht und schlecht die neuen „Rubriken“ beachten.

Was hier als neuer Ordo missae vorgelegt wird, ist in keiner Weise neu. Die Ähnlichkeit zum Ritus der Altkatholiken im deutschen Sprachraum ist geradezu verblüffend; angefangen von der „kleinen Bußfeier“ zu Beginn über die Form der Fürbitten nach der Predigt und das jetzt nur mehr einmalige „Domine non sum dignus“, das bereits vor der Priesterkommunion zum Volk hin gesprochen wird, bis zum „Gehet hin in Frieden!“ erst nach dem Segen des Zelebranten.²⁾ Es sind dies lauter „Errungenschaften“, die neben anderem der altkatholische Ritus schon seit etwa zehn Jahren besitzt.

¹⁾ Vgl. mein Büchlein „Liturgie heute. Zur Problematik der gegenwärtigen Reformen“; zu beziehen durch: Institutum Liturgicum Ratisbonense, 84 Regensburg, Roter Brachweg 75.

²⁾ Vor mir liegen zwei Büchlein: „Die Feier der heiligen Eucharistie“ Erste Meßordnung, Zweite Meßordnung, herausgegeben von der Bruderschaft St.-Andreas-Mission e. V., 8 München 13, Türkenstraße 104/0.

Die altkatholische Kirche verwendet heute bekanntlich zwei Formen des Ordo Missae. Diese wurden i. J. 1960, also noch vor dem Vaticanum II, vom damaligen Bischof Demmel eingeführt. Sie konnten sich jedoch noch nicht in allen Gemeinden durchsetzen. Es wird von der Kirchenleitung aber auch keine Gemeinde gezwungen, die neuen Altarbücher einzuführen.

Während demnach die altkatholische Eucharistiefeier den Bearbeitern des neuen Ordo Missae mit als Vorlage gedient haben dürfte — die Übereinstimmungen sind zu auffällig! —, scheint man in dogmatischer Hinsicht bei der Definition der Messe in n. 7 der dem Ordo vorausgehenden „*Institutio generalis Missalis romani*“ den Protestanten zu viele Zugeständnisse gemacht zu haben. Man definiert hier die Messe als das „Herrenmahl“, „die heilige Versammlung, die Zusammenkunft des Volkes Gottes, um unter Leitung des Priesters das Gedächtnis des Herrn zu begehen“³⁾.

Eine solche Definition kann fast jeder gläubige Protestant, gleich welcher Kirche er angehört, unterschreiben. Sie deckt sich aber nicht mit der Meßopferlehre der Frühkirche und des Mittelalters, noch weniger mit den dogmatischen Aussagen des Konzils von Trient. In katholischer Sicht ist eben die Messe mehr als nur eine „Gedächtnisfeier“. Sie ist zugleich das von Malachias vorausgesagte Opfer des Neuen Bundes (vgl. Didache c. 14).

Das Wort Opfer wird im Text der „*Institutio generalis Missalis romani*“ bewußt vermieden. Es erscheint nur noch so nebenbei, so in n. 2 (*sacrificium eucharisticum*). Dagegen spricht noch die Konstitution über die hl. Liturgie immer wieder deutlich vom „*sacrificium missae*“ (so n. 49, ähnlich n. 55), während jetzt nur noch von „*Eucharistia*“ (n. 282, n. 285) oder „*celebratio eucharistica*“ (n. 5, n. 284) die Rede ist.

Es ist kaum anzunehmen, daß hier ein Zufall vorliegt, vielmehr die bewußte Absicht einer Gruppe progressiver Liturgiker, den Opfercharakter der Messe in den Hintergrund zu drängen und dafür den Mahlcharakter umso mehr zu betonen. Dies wird allein schon dadurch deutlich, daß in n. 262 direkt verlangt wird, den Hauptaltar von der Wand zu trennen, „damit man ihn leichter umschreiten und an ihm der Gemeinde zugewandt die Messe feiern kann“.

Nochmals sei es hier gesagt: Es hat in der Frühkirche nie eine Zelebration versus populum im heutigen Sinn gegeben⁴⁾. Auch wenn der Altar ohne Aufbauten war und frei im Presbyterium stand — wie heute noch in den orientalischen Riten — hat der Priester bei der Eucharistiefeier stets vor dem Altar, also mit dem Rücken zum Volk, seinen Platz gehabt.

Es ist nämlich bei der Feier des Gottesdienstes nie der Mensch der Beziehungspunkt, sondern allein Gott. Nicht das Zustandekommen der Gemeinschaft ist primär entscheidend, sondern der Dienst vor Gott durch diese Gemeinschaft. Auch in der Urkirche, als man das Herrenmahl noch gemeinsam am Tisch sitzend feierte, war der Beziehungspunkt stets der erhöhte und wiederkommende Herr, den man als Teilnehmer betrachtet hat⁵⁾, und nicht der zelebrierende Priester, der den Ehrenplatz „in cornu dextro“ der halbkreisförmigen Bank innehatte⁶⁾.

Vielen dürfte unbekannt sein, daß das Verlangen nach einer Zelebration versus populum auf Martin Luther zurückgeht, der in seiner Schrift „*Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes*“ v. J. 1526 schreibt: „Aber in der rechten Messe unter

³⁾ Zitiert nach der deutschen Übersetzung in: Heiliger Dienst 23 (1969) S. 61.

⁴⁾ Vgl. K. Gamber, *Domus ecclesiae* (Pustet-Regensburg 1968).

⁵⁾ Vgl. K. Gamber, Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft IX, 2 (1966) 375—382.

⁶⁾ Vgl. *Domus ecclesiae* S. 86—93.

eitel Christen müßte der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volk kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl getan hat. Nun das harre seiner Zeit . . .“ Nun war aber, wie wir wissen, die Sitzordnung beim Abendmahl Jesu wesentlich anders, als sie Luther von zeitgenössischen Darstellungen her bekannt war.

Weiterhin sei bemerkt: In den neuen Ordo Missae hat sehr viel Unerprobtes, wie ein Teil der „Ritus ininitiales“, Aufnahme gefunden, was ganz gegen die bisherige Gewohnheit der Ritenkongregation ist. Und dieses Unerprobte wurde sofort zementiert, ohne daß es sich zuerst einmal bewähren konnte. Der Grund dafür ist darin zu sehen, daß man letztlich doch nicht weit genug in der Reform gegangen ist und vor allem das autoritäre Denken in der liturgischen „Gesetzgebung“ nicht aufgegeben hat. Das wäre aber die erste Aufgabe einer Reform gewesen. Doch dazu fehlte anscheinend der Mut.

Anstelle neuer Rubriken hätte man Normen setzen sollen, die auf keinen Fall überschritten werden dürfen, jedoch innerhalb dieser Normen dem Zelebranten eine gewisse Freiheit in der Gestaltung lassen sollen, so etwa in der Auswahl der (werk täglichen) Lesungen oder in der Begehung der Heiligenfeste.

Vor allem wird aber durch das neue Meßbuch in absehbarer Zeit eine echte und beständige Reform des Gottesdienstes im Sinn des Vaticanum II verhindert. Wie nach meinen Vorstellungen der neue Ritus beschaffen sein könnte, habe ich in meinem Buch „Liturgie übermorgen“ eingehend dargelegt⁷⁾. Dabei wurde ausdrücklich betont, daß eine solche Reform noch nicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt möglich ist, weil verschiedene Voraussetzungen dazu noch fehlen.

Der neue Ordo missae ist wie eine kleine Eruption eines Vulkans, die sofort wieder erkaltet und erstarrt. Was wir in der Kirche heute dringend brauchen, ist vielmehr ein fluktuierendes geistiges Leben, wodurch die Glaubenskrise überwunden wird, die zugleich eine Autoritätskrise darstellt.

Leben schließt Ordnung, Autorität, nicht aus. Leben kann nur in Ordnung gedeihen, vor allem geistiges Leben. Es kann sogar in einer Ordnung gedeihen, die auf den ersten Blick veraltet zu sein scheint, wie der bisherige Ritus. Um ihn in der Gegenwart zu aktivieren, hätte es wahrlich nicht den neuen Ordo Missae gebraucht.

Wir dürfen auch nicht vergessen: nur eine glaubensstarke und geistig fruchtbare Kirche hat die Fähigkeit, etwas wirklich Neues und Bleibendes zu schaffen. Alles andere ist Fabrikation, oft ohne Berücksichtigung der wirklichen Bedürfnisse einer modernen und weltweiten Seelsorge, vor allem aber ohne psychologische Einfühlung in die Mentalität des Volkes, besser gesagt, der Völker und Rassen auf der Erde.

Wenn sich in der weiteren Zukunft in den verschiedenen Ländern neue Riten herauskristallisieren sollten, dann wäre dies nur zu begrüßen. Man darf dieses Neue dann aber nicht wieder in alte Formen gießen, wie es im neuen Meßbuch geschehen ist. Hier hat man Unerprobtes zementiert, ohne damit den Wildwuchs verhindern zu können, ja man fördert ihn dadurch noch, zum mindesten indirekt.

Da aber bis jetzt noch keine allgemein befriedigende Lösung in Sicht ist, sollte die Kirche den bisherigen Ritus belassen und zugleich einige seelsorgerisch bedingte Reformen, die sich bereits bewährt haben, wie die Lesungen in der Landessprache und so manches andere, vorläufig ad libitum gestatten. Auf keinen Fall aber sollte man das bisherige Missale Romanum, dem man nur noch eine zweijährige Gnadenfrist zugebilligt hat, außer Kraft setzen. Dies wäre ein kaum wieder gut zu machender Fehler, sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft.

⁷⁾ Liturgie übermorgen. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes (Herder, Freiburg, 1966), vor allem S. 174 ff.

Durch den Titel seiner Studie der „theologiegeschichtlichen Hintergründe und möglichen Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch“ *Hierarchia Veritatum* hat der evangelische Theologe Ulrich Valeske (München 1969) angegeben, was ihm — im Anschluß an O. Cullmann — als das „meistversprechende Wort des Konzils“ erscheint, nämlich der Satz aus dem Ökumenismusdekret Art. 11: *In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu „hierarchiam veritatum“ doctrinae catholicae*. J. Feiners Kommentar zu diesem Dekret erklärt, wie es dahin kommen konnte, daß die getrennten Brüder den Eindruck gewannen, diese Lehre sei im katholischen Bereich in Vergessenheit geraten. Daß sich im Zeitenlauf die Akzente in jener Rangordnung verlagern, bestätigt die Existenz der Rangordnung statt sie in Frage zu stellen. Insbesondere ergibt sich eine Rangordnung durch die Unterscheidung zwischen der *pars immutabilis, utpote divinitus instituta* und den *partes mutatione obnoxiae* (Liturgiekonstitution Art. 21). Der *Rahmenplan für die Glaubensunterweisung*, herausgegeben von den katholischen Bischöfen Deutschlands (1967) fordert für den katechetischen Bereich, daß man „die einzelnen Glaubenswahrheiten und die verschiedenen biblischen Texte nicht in einem nivellierenden Nebeneinander und Nacheinander „abhandeln“, sondern sich „auf die tragenden und existentiell bedeutsamen Lehraussagen der Kirche beschränken“ soll.

Daß es eine entsprechende Rangordnung der einzelnen Teile der Liturgie, insbesondere innerhalb der hl. Messe gibt, wird wiederum gerade dann anerkannt, wenn man sich über gewisse Akzentsetzungen in der Vergangenheit beklagt, bzw. diese berichtigen möchte. So wird etwa hinsichtlich des Wortgottesdienstes unter Bezug auf eine patristische Lehre von den „zwei Tischen“ gesprochen, und, da gefühlt wird, daß man an Tischen eher speist als liest, wird nach der Interpretation der Eucharistie als Mahl von einem „reichlicheren Decken“ des Worttisches gesprochen unter Berufung darauf, daß der Mensch nicht vom Brot (hier: der Leib Christi) allein lebe.

Die Liturgie der hl. Messe hat schon hinsichtlich der Bibeltexte stets eine Rangordnung anerkannt. Das lateinische weibliche Singularwort *Biblia* kommt m. W. in der Liturgie nicht vor; es wurde im Mittelalter dem gleichlautenden sächlichen Plural im Griechischen, wo es einfach „Bücher“ bedeutet, nachgebildet. Der griechische Begriff schließt ebenso wie seine ältere lateinische Wiedergabe durch *bibliotheca divina* (Hieronymus) oder (*sacrae*) *scripturae* die Anerkennung der Tatsache ein, daß es sich um eine Sammlung handelt. Es war bewußt, daß die Schriften nicht nur nach Entstehung in Zeit und Raum, sowie nach Inhalt und Form so verschieden sind, daß die summarische Anwendung des Begriffs „biblisch“ fragwürdig ist, sondern auch hinsichtlich ihres Ranges verschieden sind, selbst nach Fixierung des Kanons.

Hinsichtlich der biblischen Texte hat die Lehre von der Rangordnung eine alte Tradition. In den Diskussionen über den Kanon der Heiligen Schriften hat neben der Abgrenzung gegen andere Schriften (Barnabasbrief, *Pastor Hermae*, Paulusakten, bei Clemens Alex. auch die *Didache*) die etwa von Julianus Afric. und Augustin vertretene Lehre von der *auctoritas media*, etwa der katholischen Briefe, eine Rolle gespielt. Luther erkannte diese Lehre in gewisser Weise an, wenn er gegen den Jakobusbrief als „strohern“ zu Felde zog.

In der Liturgie wird bei den Schriftlesungen klar ein Rangunterschied gemacht. Die Anordnung: alttestamentliche Lesung, apostolische Lesung, Evangelium ist deutlich aufsteigend, vergleichbar der absteigenden Ordnung der Lesungen aus Torah und Propheten im jüdischen Gottesdienst. Wie die Torahlesung ist die

Evangeliumlesung ausgezeichnet: Nur das Evangelium wurde auf der linken Seite des Altars verlesen. Im feierlichen Hochamt ist die Verlesung des Evangeliums das besondere Amt des Diakons gemäß dem Auftrag, der ihm bei seiner Weihe erteilt wurde, wie überhaupt die bei den Weihen anvertrauten Aufgaben bereits eine Rangordnung in der Liturgie begründen (die Konsekration ist noch immer dem Priester vorbehalten). Das Evangelienbuch wird in feierlicher Prozession zum Lesepult getragen (wie die Torahrolle zum Bema), begleitet von zwei Lichtträgern, die nach mittelalterlicher Auslegung das Gesetz und die Propheten darstellen (die Unterordnung der alttestamentlichen Lesungen andeutend). Vor der Lesung des Evangeliums wird ein besonderes Gebet gesprochen für seine „kompetente“ Verkündigung¹). Das Evangelienbuch wird geküßt, wie überhaupt ihm die Verehrung zukommt, die die Juden der Torahrolle erweisen (etwa wenn diese durch die Synagoge getragen wird und Gläubige sie ehrfurchtsvoll — womöglich nur mit dem Zipfel des Gebetsmantels — berühren).

Angesichts der heute vielerorts befolgten Sitte, die bisher vom Tabernakel eingenommene Stelle nach evangelischem Vorbild einem Pult mit darauf, an beliebiger Stelle, aufgeschlagener Bibel einzuräumen, muß man fragen, ob die Bibel *als Ganzes* ein liturgisches Buch ist und ob in der Liste der Gegenwarten Christi nach Liturgiekonstitution Art. 7 bei der dritten: *In verbo suo, siquidem ipse loquitur, dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur* nicht zu unterscheiden wäre. Zwar wird heute für alle die in Liturgiekonstitution Art. 7 genannten Gegenwarten gesagt, sie seien real, aber von der unter den eucharistischen Gestalten heißt es doch *maxime*²). So darf man doch wohl auch die Gegenwart Christi innerhalb „des Bibelwortes“ abstufen: Sie ist in den alttestamentlichen Lesungen vermittelt durch die heute — nicht immer ganz im Einklang mit der kritischen Bibelwissenschaft — hervorgehobene geistliche, d. h. christliche Interpretation. Etwa in den (bisherigen) Lesungen aus Leviticus am Quatembersamstag im September ist sie unzweifelhaft weniger direkt als etwa im Evangelium vom Pfingstsonntag. Wenn man nicht zögert, daß sie in den unmittelbaren Herrenworten (welchen Wert auch immer die kritische Exegese ihnen zuerkennt) größer ist als in den paulinischen Briefen, löst man den Begriff „Gegenwart“ völlig von seinem Sprachsinne und vergrößert den Abstand zwischen äußerer und innerer Wirklichkeit ins Ungemessene.

Aus der Rangordnung der biblischen Texte wäre abzuleiten, daß das Verändern des Textes durch paraphrasierende Wiedergabe, nicht nur bei der Lesung sondern auch bei der Benutzung z. B. als Antiphonen, bei den Evangelien und insbes. den Herrenworten bedenklicher ist als bei anderen Bibeltexten, von der Problematik der Erstellung liturgischer Versionen neben den schon sonst allzu vielfältigen Übersetzungen ganz zu schweigen. Die Bestimmung: *Indulgentiae penitus cessant ob quamlibet additionem, detractationem vel interpolationem, quae earumdem substantiam alterat* (die vier letzten Worte wurden allerdings in der neuesten Ausgabe des *Enchiridion Indulgentiarum* [1968] gesperrt gedruckt) setzen hier vielleicht auch einen Maßstab. Eine Auslassung der Lesung des Evangeliums in der Messe könnte keinesfalls ins Auge gefaßt werden.

Die ebenfalls in den Vorschriften über Ablassgebete enthaltene Vorschrift: *Mentalis tantum oratio non sufficit, oratio autem vocalis poterit arbitrio fidelium deligi* weist auf ein weiteres Kennzeichen auch der liturgischen Rangordnung hin. Zwar sagen die Richtlinien für die Übersetzung liturgischer Texte allgemein: *Textus liturgicus, ut signum rituale, medium est communicationis oralis*, aber die Unter-

¹) S. meine Arbeit „The office of lector“, in *Clergy Review* 26 (1946), 518—527.

²) S. meine Arbeit „Zur Stellung des Begriffs ‚gegenwärtig‘ in Religions- und Geistesgeschichte“, *Z. f. Religions- u. Geistesgesch.* 17 (1965) 193—206.

scheidungen in der Oralität sind wenigstens rudimentär noch in Kraft. Auch hier ist weniger entscheidend, daß sich der Bezugspunkt der Rangordnung von der Sekretheit auf die Vokalität verlagert hat, als daß überhaupt noch die Bedeutung der Unterschiede in der Lautstärke anerkannt wird, insbes. der Abweichung von der normalen Lautstärke oder Sprechweise, z. B. langsame oder *attente*.

In der *Institutio generalis* wird dieser Punkt als besonders bedeutsam für die Rangordnung der liturgischen Texte herausgestellt. Der nunmehr für den bislang als Kanon bezeichneten Text gebrauchte Begriff „Hochgebet“ bezeichnet deutlich eine Rangstufe. In einem Pfarrblatt wurde in der Übersicht der Teile der Messe nach der neuen Ordnung das Wort „Eucharistisches Hochgebet“ richtig als einziges in großen Buchstaben gedruckt. In der *Institutio generalis* rangieren jedoch zunächst an erster Stelle die biblischen Texte unter Berufung auf den oben zitierten Satz aus Art. 7 der Liturgiekonstitution. Allerdings ist zu bemerken, daß die Liturgiekonstitution Art. 33 schon gesagt hatte: „Gott spricht zu seinem Volke *in liturgia*“ allgemein; *Christus adhuc Evangelium annuntiat* (deutsche Übersetzung: „in ihr verkündet Christus immer noch die Frohe Botschaft“).

Zwischen den biblischen Texten und den nichtbiblischen Texten fügt die *Institutio* eine Bezugnahme auf die Predigt (9, 2) ein, die hier nicht im einzelnen behandelt werden kann. In der Konstitution 35,2 hieß es *Sermo pars actionis liturgicae* und 52: *Homilia pars ipsius liturgiae*. Die *Institutio* wiederholt die zweite Aussage, welche allgemeiner ist als die erste, aber auch noch die Frage offen läßt, ob das einzelne Predigtwort selbst liturgisches ist, wie heute im Bezug auf die Predigt verwandte Ausdrücke wie „Verkündigung“ und „Wortgeschehen“ nahelegen³⁾. Während man sich in dieser neuen Bewertung der Predigt den evangelischen Brüdern nähert, unterscheiden sie sich heute deutlichst durch die in ihrem Bereich übliche Gegenüberstellung von Liturgie und Predigt. Jungmanns Kommentar besonders zu Liturgiekonstitution 52 macht es deutlich, daß der Satz: *Homilia pars actionis liturgicae* eher postulativ als doktrinär zu verstehen ist: Es wird eine Predigt gefordert „aus dem Bewußtsein, daß sie, obwohl vom Liturgen (was vielfach nicht der Fall ist), selber Liturgie ist“. Was das bedeutet, bleibe dahingestellt.

Hinsichtlich der nichtbiblischen Texte nennt die *Institutio* zunächst die Amtsgebete des Priesters und andere ihm zukommende Worte, wobei „an erster Stelle das Eucharistiegebet, der Höhepunkt der ganzen Feier, steht“. Eingebettet in einen nichtbiblischen Text, haben wir hier den aus biblischen Texten adaptierten Einsetzungsbericht mit den Herrenworten, denen im Hinblick auf die Lehre der Konstitution 7 von den Gegenwarten unter allen biblischen Texten die höchste liturgische Bedeutung zukommt. Man sieht an dieser Stelle, daß die Rangordnung nicht konstruiert und entsprechend einsinnig, sondern ganz aus der Sache selbst bestimmt ist.

Nach dem Hochgebet werden die klassischen drei Sakramentargebete genannt. Ordinariumstexte sind daher nicht automatisch höheren Ranges als die Propriumstexte. Hierbei ist allgemein zu bemerken, daß neben der Personenhierarchie die Festhierarchie das Bewußtsein für die Rangordnung deutlichst zum Ausdruck brachte. Auch hier gilt, daß Akzentverlagerungen im Zeitenlauf die Existenz der Rangordnung unterstreichen, nicht nur die Änderungen im Rang einzelner Feste sondern auch die weit entscheidenderen Wandlungen in der relativen Bewertung von Temporale und Sanctorale, welche auf fundamentalen Wandlungen

³⁾ S. meine Arbeit „Sprachliche Aspekte des gegenwärtigen kirchlichen Gebrauchs des Wortes ‚Verkündigung‘“, Z. f. deutsche Sprache 21 (1965) 92–100.

gen im Zeitbewußtsein beruhen. Es genügt keineswegs zu sagen, daß heute wieder die Herrenfeste von Überlagerungen befreit werden. Vielmehr stehen wir mitten in einer Kontroverse zwischen dem lunaren Zeitbewußtsein, auf dem das Temporale beruht (zyklische Zeit), und dem solaren, auf dem das Sanctorale beruht (lineare Zeit der Geschichte⁴). Die sog. Festlegung (d. h. Übersetzung aus der lunaren in die solare Ordnung) des Osterfestes, die (meist aus praktischen Gründen erfolgte) Verlegung von Festen auf Sonntage, das Aussterben der einzelnen Wochentagen zugeordneten Votivmessen stehen zu der Aufwertung des Temporale in einem weit problematischeren Verhältnis, als es scheint.

An die genannten Amtsgebete schließt die Institutio (11) andere Worte an, „die der Priester als Vorsteher der versammelten Gemeinde spricht“, „Hinweise“ (dieser deutsche Ausdruck bedarf noch mehr als *admonitiones* [Konstitution 36,2] der Klärung), Einleitungs- und Abschlußworte und Schlußsegen. Hier wird noch einmal die „Verkündigung des Wortes Gottes, wenn nötig“ erwähnt. Es folgt der Satz: „Außerdem kann der Priester mit kurzen Worten die Gläubigen zu Beginn der Feier in die Tagesmesse, vor den Lesungen in den Wortgottesdienst, vor der Präfation in die Eucharistiefeier einführen, wie auch vor der Entlassung ein Schlußwort zur Eucharistiefeier sagen.“ Mit der Tätigkeit eines separaten Kommentators hat man offensichtlich keine allzu guten Erfahrungen gemacht. Ein ökumenisch höchst verantwortungsbewußter evangelischer Betrachter⁵) des neuen *Ordo Missae* hat aus seiner Erfahrung von der „Gefahr einer die Liturgie zerredenden Schwatzhaftigkeit“ gesprochen. Wie hinsichtlich der Predigt ist hinsichtlich dieser weiteren Worte zu fragen, ob sie im einzelnen liturgisch sind (und nicht vielmehr katechetisch), ja, ob nicht hier noch eine weitere Überforderung des Liturgien-Predigers zu befürchten ist.⁶)

Die Frage der Stellung (der Homilie und) der „kurzen Worte“ in der Rangordnung der liturgischen Texte oder Verlautbarungen stellt sich besonders angesichts des oben angedeuteten Gesichtspunktes der Vokalität. Der Satz der Institutio (12): „Von ihrem Wesen her verlangen die Worte, die der Priester als Vorsteher spricht, daß sie laut und vernehmlich vorgetragen werden“, ist doch wohl mehr als eine praktische Selbstverständlichkeit, denn das „nur“ im folgenden Satze scheint eine gewisse Rangordnung anzudeuten: „Manchmal betet der Priester nur in seinem Namen ... Diese Gebete werden still verrichtet.“ Die erwähnte Umfunktionierung der Rangordnung der Lautstärken statt auf die Sekretheit auf die Vokalität hin ist hier deutlich.

Die Institutio spricht zweitens von „weiteren Texten innerhalb der Meßfeier“. Während bei den Amtsgebeten, soweit sie überhaupt der Priester nicht nur in seinem Namen spricht, die Gemeinde passiv bleibt, steht nun ihre aktive Teilnahme im Vordergrund. Ebenso wie unter den biblischen Texten nehmen unter den liturgischen Gesangstexten die Psalmen eine Sonderstellung ein, die wiederum die Einsinnigkeit der Rangordnung sachgerecht unterbricht. Es ist offenbar nicht die Absicht der Institutio, die Amtsgebete generell als höheren Ranges hinzustellen als die Gebete, an denen die Gemeinde aktiv beteiligt ist. Allerdings auch nicht umgekehrt. Das Hochgebet ist auch hier die Nahtstelle: Durch die Akklamation zur Anamnese wird dem Volk eine Beteiligung unmittelbar nach dem Höhepunkt der Feier eingeräumt.

⁴) S. meine Arbeit „Kalender und Martyrologium als Literaturformen“, *Archiv f. Liturgiewissenschaft* 7 (1961) 1–44.

⁵) Markus Jenny, „Ein Markstein in der römischen Liturgiereform“, *Neue Zürcher Zeitung*, 29. November 1969, S 37.

⁶) S. meinen Artikel „Die Einstellung zur Predigt“, *Schweizer Kirchenzeitung* 137 (1969) 731 f.

Vergleichbar ist die Beteiligung des Volkes, durch die Fürbitten, nach Evangelium (und Credo). Wie bei dem Wort „Bibel“ ist hier die Singularisierung in *oratio communis seu fidelium* (früher: *plebis*) aus griech. *koinai euchai* (die Pluralform liegt noch in dem am Karfreitag erstangeführten Namen *Orationes sollemnes* oder in unserem „Fürbitten“ vor) zu beachten. *Communis* ist dieses Gebet durch seinen Bezug einerseits auf der jeweiligen Gemeinde am Herzen liegende Dinge (bedeutsam durch den Entfall der Namensnennungen in der *Commemoratio pro vivis* in den entsprechenden Teilen der neuen Hochgebete), anderseits auf die Gesamtkirche und die Welt. Natürlich sind, mindestens virtuell, alle liturgischen Gebete *orationes communes*, aber um ihrer Konkretheit willen werden die Fürbitten als besondere Ausdrucksmöglichkeit für die Anliegen der Gemeinde betrachtet. Sie sind die ersten liturgischen Gebete, für die nur die Grundthemen (Institutio Par. 46) nicht aber der Wortlaut vorgeschrieben sind (die vorliegenden Fürbittenbücher sind private Vorschläge, vergleichbar Predigtsammlungen), und daher von Hause aus volkssprachlich, d. h. es liegt kein für die ganze Kirche verbindlicher Originaltext vor (wie am Karfreitag). Es erhebt sich die grundsätzliche Frage, welchen Ort solche Texte in der Rangordnung der Liturgie haben, zumal bereits für mehrere andere Texte (Eröffnungsworte, Einleitung zum Schuldbekenntnis, Kyrierufe, Abschlußworte des Lektors u. a.) „Freistellung“ gefordert wird. Bei den Fürbitten kommt hinzu, daß sie „von einem einzelnen (auch Laien?) vorgetragen“ (verfaßt?) werden, aber (warum dann noch?) „vom Priester eingeleitet und abgeschlossen werden“ sollen. Welche Texte, das wäre hier der Maßstab, sind für die hl. Messe unabdingbar?

Wir haben gesehen, daß Ordinariumstexte nicht automatisch höheren Ranges sind als Propriumstexte. Ist aber nicht Universalität ein so wesentliches Kennzeichen der Liturgie, daß hier Partialtexte (vergleichbar Lokalfesten) und improvisierte Texte (allenfalls vergleichbar den *Orationes diversae*) minderen Ranges sind als die für die ganze Kirche vorgeschriebenen und überall gebrauchten? Auch die Verfechter des Subsidiaritätsprinzips müssen doch wohl zugeben, daß bei den Fürbitten, besonders angesichts des geforderten Engagements⁷⁾, Gefahren für die Katholizität nicht auszuschließen sind. Das Problem, das sich in heute verachteten Zeiten in Kriegsnoten stellte, wiederholt sich jetzt auf zahlreichen Gebieten, mit denen sich Fürbitten befassen. Es wurde oben angeregt, die *admonitiones* als katechetisch eher denn liturgisch zu verstehen. Dir Fürbitten mögen missionarisch oder paränetisch sein; ihr liturgischer Charakter bedürfte strenger Hütung.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß es kaum möglich sein wird, eine sinnige Skala aufzustellen, in der man die einzelnen liturgischen Texte (oder auch Handlungen) hierarchisch einreihen kann, aber es wurden eine Reihe möglicher Gesichtspunkte angedeutet. Es ist jedenfalls wünschenswert, daß die Rangordnung soweit wie irgend möglich geklärt wird, um ein „nivellierndes Nebeneinander und Nacheinander“ zu vermeiden. Maßstab darf nicht eine dogmatische Konzeption, etwa bezüglich des Verhältnisses zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer, Gemeinschaft und Individuum, *caritas* und *adoratio*, sein, sondern eine klare liturgische Konzeption, wie sie durch die Konstitution gegeben ist⁸⁾. Es ist wenig

⁷⁾ S. meine Arbeit „Engagement in der Liturgie“, *Katholische Kirchenmusik* 94 (1969) 274–277.

⁸⁾ Wohin die Außerachtlassung dieses Maßstabs führt, kann man exemplarisch an dem Absatz „Liturgie“ in H. Schroer, *Der Pfarrgemeinderat als gesamtkirchliche Aufgabe* (Trier 1967) 43 f. sehen. In ihm ist nur von der Mitwirkung der Laien am Lektorendienst, bei der Auswahl der Lieder und bei der Diskussion (auf Grund von Tonbandaufnahmen!) der Predigt die Rede. S. auch meinen Artikel „Liturgische Kurzformen“ in *Musica sacra* 89 (1969) 193–196.

sinnvoll, hier mitzureden, wenn man von vornherein den Eigenstand der Liturgie bestreitet, sie nicht als den Gipfel, dem das Leben der Kirche zustrebt, betrachtet, sie in etwas anderem aufgehen lassen will, denn in solchem grundsätzlichen Einwand wird natürlich die Frage der innerliturgischen Rangordnung⁹⁾ zu einer unwichtigen Abgelegenheit, deren detaillierte und sachgemäße Behandlung sich nicht lohnt. Wer hingegen zur Liturgie das sachgerechte Verhältnis hat, muß dieser Frage große Bedeutung zuerkennen, denn die Rangordnung — ich wiederhole, nicht eine im einzelnen fixierte, sondern grundsätzliche — ist einer der Maßstäbe, die eine Kontinuität der Liturgie durch alle notwendigen Wandlungen hindurch und insbesondere in Zeiten der Unsicherheit gewährleisten. Kontinuität ist aber, wie für Leben überhaupt, für die Liturgie der Boden, ohne den auch neuer Same keine Wurzel schlagen kann.

⁹⁾ Zur Geschichte und gegenwärtigen ökumenischen Bedeutung des Grundbegriffs *hierarchia* s. Paul Verghese, in *Eastern Churches Review* 1 (1967) 261.

Wesen und Bedeutung der Seelsorge, welche die Liturgie zur Mitte hat, bestehen darin, daß das Leben geprägt wird vom Pascha-Mysterium: Der Gottessohn, der Fleisch angenommen hat, ist gehorsam geworden bis zum Tod am Kreuze und ist in der Auferstehung und der Himmelfahrt so erhöht, daß er die Welt teilhaben läßt an seinem eigenen göttlichen Leben, durch das die Menschen, der Sünde abgestorben und Christus gleichförmig geworden, „nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist“ (2 Kor 5, 15).

(Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie, Vorwort, 6)

Das deutsche Kirchenlied im Jahrhundert der Reformation¹⁾

Dr. Philipp Harnoncourt, Graz

25

Die vorliegende Untersuchung ist in französischer Sprache und in gestraffter Fassung unter dem Titel „Le KIRCHENLIED dans les Eglises d'Allemagne“ erschienen in: *La Maison Dieu* 92 (1967)/4, 79–102. Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion veröffentlichen wir die ungekürzte deutsche Fassung mit allen Beispielen.

Unter der Bezeichnung „deutsches Kirchenlied“ fassen wir jene strophisch gebauten volkssprachlichen Gesänge mit geistlichem Text zusammen, welche für breite Schichten des einfachen Volkes sangbar sind und mit Beteiligung des Volkes im Gemeindegottesdienst gebraucht werden. Das deutsche Kirchenlied unterscheidet sich also einerseits vom solistisch oder vom Sängerkhor vorgetragenen Kunstlied geistlichen Inhalts und andererseits vom geistlichen Volkslied, das außerhalb des Gemeindegottesdienstes im alltäglichen Leben gepflegt wird.

Diese Unterscheidung ist freilich im einzelnen Fall oft schwer zu treffen, ist aber prinzipiell gültig und notwendig. Es gibt einzelne Kunstlieder, vor allem unter den geistlichen Gesängen der Minne- und Meistersinger, aber ebenso in allen späteren Epochen, die im Volk überaus beliebt geworden sind und jahrhundertlang ihren festen Platz in den Gemeindegesangbüchern und im Gottesdienst hatten. Und es gibt typische geistliche Volkslieder, dem außergottesdienstlichen Bereich entstammend, die doch später in die Gemeindeliturgie Aufnahme gefunden haben; vielleicht wurden sie später, in einer Epoche strengerer Auffassungen, wieder aus dem Gottesdienst verbannt, um bald darauf wieder in den Gemeindegesangbüchern zu erscheinen. Wenn auch die Grenzen schwer genau festzulegen sind, so darf doch auf die Abgrenzung nicht verzichtet werden, wenn das Kirchenlied in seiner besonderen Eigenart erkannt werden soll.

Das deutsche Kirchenlied und seine Verwendung im Jahrhundert der Reformation, das den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung darstellt, ist kein eigenständiges Phänomen, sondern resultiert in Herkunft und Funktion aus einer konsequenten Weiterführung von Entwicklungslinien aus dem Mittelalter, führt diese zu einem Höhepunkt und zu einem gewissen Abschluß. Wir haben daher zunächst einen Blick auf das Werden des deutschen Kirchenliedes im Mittelalter zu werfen und versuchen, es knapp zu skizzieren.

¹⁾ Die wichtigste *Literatur* zum Thema: K. Ameln, Artikel: Das Kirchenlied — Name, Wesen und Abgrenzung des Begriffs, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (MGG) VIII, 781–783; ders., Artikel: Das evangelische Kirchenlied in Deutschland, in: MGG VIII, 797–810; W. Baumker, *Das katholische deutsche Kirchenlied*, 4 Bde., Freiburg 1886 ff.; W. Blankenburg, *Der gottesdienstliche Liedgesang der Gemeinde*, in: *Leiturgia — Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Bd. IV (Die Musik des evangelischen Gottesdienstes), 559–660; ders., Artikel: Evangelischer Gemeindegesang, in: MGG IV, 1649–1680; F. Blume, *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel 1965; P. Gabriel, *Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luther bis zur Gegenwart*, Berlin 1956; F. Gennrich, *Grundriß einer Formenlehre des mittelalterlichen Liedes*, Halle 1932; A. H. Hoffmann v. Fallersleben, *Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit*, Hannover 1861; M. Jenny, *Die Geschichte des deutsch-schweizerischen evangelischen Gesangbuches im 16. Jahrhundert*, Kassel 1962; ders., *Der Genfer Psalter*, in: *Musik und Altar* 18 (1966), 157–167; W. Lipphardt, *Johann Leisentrits Gesangbuch von 1567* (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, Bd. 5), Leipzig, 1963; ders. Artikel: Das Kirchenlied im Mittelalter, in: MGG VIII, 783–796; ders., Artikel: Das katholische Kirchenlied seit der Reformation, in: MGG VIII, 846–856; Chr. Mahrenholz, *Handbuch zum evangelischen Kirchengesangbuch*, Göttingen 1956 ff. (noch unvollständig); ders., Artikel: *Gesangbuch*, in: MGG IV, 1876–1889; W. Nelle, *Die Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes*, Leipzig 1928; P. Pidoux, *Le Psautier Huguenot*, 2 Bde., Basel 1962; O. Ursprung, *Katholische Kirchenmusik* (Handbuch der Musikwissenschaft, Bd. 11), Potsdam 1931; Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts*, 5 Bde., Leipzig 1864 ff.; ders., *Bibliographie des deutschen Kirchenliedes*, Leipzig 1855; J. Zahn, *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder*, 6 Bde., Gütersloh 1889 ff.

Fachzeitschrift: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, herausgegeben von K. Ameln, Chr. Mahrenholz u. K. F. Müller, Kassel 1955 ff.

I. Das deutsche Kirchenlied im Mittelalter

Die Anfänge der Geschichte des deutschen Kirchenliedes im frühen Mittelalter liegen fast vollständig im Dunkel, ebenso wie die Ursprünge anderer Formen des gottesdienstlichen Volksgesangs. Das hat seinen Grund darin, daß man schon lange zu singen pflegte, ehe man begann, solche Gesänge schriftlich aufzuzeichnen. Und das gilt in ganz besonderem Maß von einfachen und volkstümlichen Formen des Gesanges.

Eine lebendige Gemeinde von Christen, die sich durch Christus erlöst und im Glauben mit ihm eins weiß, kann nicht schweigen oder sich mit gesprochenen Worten begnügen, sondern sie muß ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihren Dank gemäß der Erfahrung des Apostels Paulus (Eph 5, 19 und Kol 3, 16) in immer neuen Gesängen ausformen und ausrufen, darin den Vater preisend und sich selbst im Glauben stärkend. Hier haben wir den existentiellen Grund jedes christlichen und somit auch des deutschen Gemeindegesanges, der so alt sein muß, als es Christen deutscher Sprache gibt. Daß dieses jeder Zeit eigene Schaffen kirchlicher Gemeindegesänge nur in den verschiedenen Volkssprachen erfolgen kann, ist selbstverständlich. Wir haben dabei zunächst an ganz einfache Rufe, litaneiarartige Akklamationen, zu denken, mit deren schriftlicher Überlieferung nur selten gerechnet werden kann. Erste Dokumentationen reichen ins 8. und 9. Jahrhundert zurück: Die „Murbacher Hymnen“ mit eingefügten Akklamationen des Volkes, aufgezeichnet im Kloster Reichenau²⁾, und das berühmte „Freisinger Petruslied“, das älteste neumierte überlieferte deutsche Kirchenlied³⁾.

Die einzelnen Epochen der Kirchengeschichte, die religiös stark sind, können sich nicht damit begnügen, ihren Gottesdienst als ein vorgegebenes, abgeschlossenes und dekretiertes Ritual zu vollziehen, sondern sie müssen sich auch selbst ihre eigenen zeitgemäßen, gottesdienstlichen Formen schaffen. Das hat auch das Mittelalter getan.

Nachdem durch die strenge karolingische Liturgie-Ordnung der Ritus des offiziellen Gottesdienstes der abendländischen Kirche, vor allem Messe und Stundengebet, zu einem gewissen Abschluß und einer Fixierung gekommen war, konnten die typisch und genuin mittelalterlichen Gottesdienstformen in der Regel nur außerhalb von Messe und Stundengebet ihren Platz finden, so vor allem in Prozessionen, besonderen Andachten, liturgischen Dramen usw. Innerhalb der Meßliturgie gab es nur ganz wenige Ansatzpunkte für additive, rituelle Entfaltung: die Tropierung einzelner Meßgesänge, vor allem des Kyrie, des Agnus Dei und des Alleluja. Aus diesem letzteren ist die während des ganzen Mittelalters blühende *Sequenzendichtung* entstanden, in welcher eine ganz wichtige Quelle für die Kirchenliedentwicklung zu erkennen ist. Eine spätere, an der klassischen römischen Liturgie der voregregorianischen Zeit orientierte Wertung hat freilich diese mittelalterlichen Entwicklungen als ungesunde Wucherungen abgeurteilt und bis auf wenige Reste aus der Meßliturgie entfernt.

Die mittelalterlichen Riten außerhalb von Messe und Stundengebet blieben zwar erhalten, wurden aber nicht als „liturgische“ Feiern angesprochen, sondern lediglich als Formen der „Volksfrömmigkeit“. Demgegenüber müssen wir festhalten, daß dem Mittelalter die Unterscheidung zwischen offizieller Liturgie der Kirche und Volks-Andachten noch unbekannt ist. Die Unterscheidung von „actus liturgici“ und „pia exercitia“, die in der *Instructio de Musica sacra et sacra Liturgia* vom

²⁾ E. Sievers, Die Murbacher Hymnen, Halle 1874.

³⁾ Bayerische Staatsbibliothek München, clm 6260 fol. 158v; vgl. O. Ursprung, Das Freisinger Petruslied, in: Die Musikforschung V., Kassel 1952.

3. September 1958 in aller Schärfe getroffen ist, erscheint in der Konzilskonstitution de sacra Liturgia vom 4. Dezember 1963, also nur fünf Jahre später, durch Einführung der neuen Kategorie das „sacra exercitia Ecclesiarum particularium“ (art. 13) schon wieder stark gemildert.

Die Prozession, die Predigt und die Nachmittagsandacht gehören ebenso zum sonntäglichen Gemeindegottesdienst wie Messe und Vesper. Die Feststellung ist wichtig, weil ohne sie die liturgische Bedeutung des Kirchenliedes im Mittelalter und in der Reformationszeit nie richtig erkannt werden kann. Das, was die Gemeinden in ihrem vielfältigen Gottesdienst tatsächlich tun, mag es aufgeschrieben sein oder nicht, ist die Liturgie des Mittelalters, nicht nur das, was in nachtridentinischen Büchern später als offizielle Liturgie vorgeschrieben wurde.

Tropen, Sequezen, Prozessionen, liturgische Dramen, also gerade jene gottesdienstlichen Bereiche, die wir als typisch mittelalterlich zu bezeichnen haben, sind die wichtigsten Anknüpfungspunkte für die Entstehung des deutschen Kirchenliedes. Dieses hat im Gottesdienst der Gemeinde seinen Ursprung und seinen eigentlichen Lebensraum und ihm ist daher originär liturgischer Charakter zuzusprechen.

Die oft und weit verbreitete Meinung, daß der mittelalterliche Gottesdienst eine reine *Klerus-Liturgie* gewesen sei, an dem nur Zelebrant, Assistenz und Klerikerchor aktiv beteiligt waren, das Volk aber zur Untätigkeit verurteilt war, trifft nicht ganz zu. Sicher war der in den „liturgischen Büchern“ enthaltene und vorgeschriebene Ritus nur für den Kleriker vollziehbar, aber das gläubige Volk schuf sich und entwickelte seine eigenen Formen *aktiver Beteiligung* am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde, und das geschah nicht ohne Mitwirkung ihrer Seelsorger und nicht ohne wenigstens stillschweigende Zustimmung der kirchlichen Autorität. Hierher gehört außer dem *Hören* der Predigt und dem *Schauen* vor allem das *Singen* deutscher Lieder.

Für die *Melodien* des mittelalterlichen deutschen Kirchenliedes sind vor allem zwei Quellen zu erkennen: der *gregorianische Choral* und *bodenständiger Volksgesang*. Das Kirchenlied als Komposition eines namhaften Musikers ist im Mittelalter selten. Auch hier ist freilich festzustellen, daß die beiden genannten Quellen sich gegenseitig beeinflussen haben und nicht immer klar voneinander zu scheiden sind. Einerseits erfuhr der gregorianische Gesang nördlich der Alpen eine typisch fränkisch-germanische Ausprägung, andererseits wurde auch die Entwicklung der Volksmusik durch den gregorianischen Gesang nachhaltig beeinflusst.

Ebenso wie die Melodien sind auch die *Texte* der mittelalterlichen Kirchenlieder aus den beiden Quellen: *offizielle Liturgie* und *Volks Glaube* hervorgegangen. Es handelt sich dabei entweder um Übertragungen lateinischer liturgischer Texte oder um Produkte volkstümlicher Frömmigkeit, in welcher sich die eigentümliche Spiritualität der Gotik dokumentiert. Neben den Texten, die aus Liturgie oder Volksfrömmigkeit stammen, spielen Kunstgedichte aus der Hand namhafter Autoren nur eine untergeordnete Rolle. Deren Schöpfungen wurden eher in den kleinen Gemeinschaften der Familie oder mancher Klöster gesungen.

Besonderer Vorliebe erfreuten sich weihnachtliche Themen; Fronleichnamsgesänge, Marien- und Heiligenlieder nehmen stark zu und in vielstrophigen Wallfahrtsliedern werden oft sonderbare Wundergeschichten ausführlich beschrieben. Zentrale Heilswahrheiten erscheinen von peripheren Belangen häufig in den Hintergrund gedrängt. Das Thema unserer Erlösung im Tod und in der Auferstehung des Herrn bleibt zwar immer beachtet, doch geht ihr innerer gegenseitiger Zusammenhang mehr und mehr verloren.

In der mittelalterlichen Betrachtungsweise von Advent, Weihnachten und Passion des Herrn darf man aber sicher auch eine echte Bereicherung über die in der

klassischen Liturgie gesetzten Akzente hinaus erkennen. Dasselbe gilt von einem zunehmenden Bewußtsein der eigenen menschlichen Schwachheit und Sündhaftigkeit, die den Zorn des künftigen Richters fürchtet. Bei der gegenwärtigen Erneuerung der Liturgie sollte diese Bereicherung und thematische Ausweitung nicht aus einem kleinlichen Historismus preisgegeben werden.

Die volkstümlichen geistlichen Lieder des Mittelalters lassen sich etwa in folgende fünf Gruppen einordnen:

1. *Rufe*

Das sind volkstümliche litaneartige Zweizeiler, die vor allem bei Prozessionen zeilenweise von Vorsängern vorgesungen und vom Volk wiederholt wurden. Sie waren fast alle nur mündlich überliefert, daher ist wohl der größere Teil für immer verloren; viele begegnen uns aber im 16. und 17. Jahrhundert in Gesangbüchern des süddeutschen Raumes.

2. „*Leisen*“

Hier handelt es sich um eine Gruppe von meist vierzeiligen Liedern, die immer mit „Kyrieleis“ (daher der Name) schließen und in der Regel einstrophig sind. Sie sind höchstwahrscheinlich als volkstümliche Interpolationen zu den bekannten Sequenzen der wichtigsten Feste geschaffen worden, wie sich aus Melodienvergleichen leicht zeigen läßt (Bild 1). Diese „Leisen“ sind der wichtigste und nachhaltigste Beitrag des Mittelalters zur Geschichte des Kirchenliedes und leben fast alle bis in die Gegenwart fort. Die Osterleise „Christ ist erstanden“ war vom 13. bis ins 17. Jahrhundert im gesamten deutschen Sprachgebiet der österliche Festgesang schlechthin und K. Young (*The Drama of the Mediaeval Church*, Oxford 1933) weist mehr als 130 handschriftliche Quellen dafür nach. In der frühesten Überlieferung dieses Osterliedes kommt den Handschriften salzburgischer, steirischer und österreichischer Klöster hervorragende Bedeutung zu⁴). Zahlreiche Dokumente bis ins 16. Jahrhundert unterrichten uns, wie diese Leisen im Gottesdienst verwendet worden sind: Im Anschluß an die vom Chor oder vom Kantor vorgetragene Sequenz oder nach jedem Vers derselben stimmt das Volk mit dem Lied ein. Folgende Leisen waren im ganzen deutschen Sprachgebiet verbreitet:

<i>Fest:</i>	<i>Sequenz:</i>	<i>Lied:</i>
Weihnachten	Grates nunc omnes	Gelobet seist du, Jesu Christ
Ostern	Victimae paschali	Christ ist erstanden
Himmelfahrt	Summi triumphum	Christ fuhr mit schallen
Pfingsten	Veni Sancte Spiritus	Komm Heiliger Geist, Herre Gott
Fronleichnam	Lauda Sion	Gott sei gelobet

Außer diesen gibt es noch viele weitere von mehr oder weniger lokaler Verbreitung.

3. Übersetzungen von lateinischen *Hymnen*

Bevorzugt waren jene der Weihnachts- und der Osterzeit sowie der Karwoche. Überliefert sind sowohl Übertragungen einzelner Hymnen wie auch ganze Hymnare, meistens ohne Noten; daß aber diese Übertragungen dennoch häufig zum Singen bestimmt waren, ergibt sich aus der getreuen Wiedergabe des Versmaßes, aus gelegentlichen Rubriken und aus da und dort beigegebenen Melodien. Welche tatsächliche Verbreitung der Gesang dieser deutschen Hymnen gefunden hat, läßt sich schwer feststellen, einige waren jedenfalls verbreitete Kirchenlieder und fanden daher Aufnahme in spätere Gesangbücher.

⁴) W. Lipphardt, Christ ist erstanden — Geschichte des Liedes, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 5 (1960), 96—114.

4. Übersetzungen beliebter lateinischer *Cantiones*

Das waren geistliche Volkslieder in lateinischer Sprache, die in ganz Europa ungeheuer beliebt waren und vor allem durch Lateinschüler und Studenten verbreitet wurden. Die Melodien sind fast immer weltlichen Ursprungs und verwenden Dreiertakt. Am bekanntesten waren die Weihnachts-Cantiones „Puer natus in Bethlehem = Ein Kind geboren zu Bethlehem“, „Resonet in laudibus“, „Puer nobis nascitur“, die auch in vielen Gesangbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts aufscheinen, während die größere Zahl dieser geistlichen Kontrafakturen (geistlicher Text auf weltlicher Melodie) nicht in gottesdienstlicher Verwendung stand. Neben Übersetzungen dieser Cantiones waren auch lateinisch-deutsche Mischformen sehr beliebt, wie das noch heute gern gesungene „In Dulci iubilo, nun singet und seid froh“.

5. Antiphonen-Lieder

Das sind liedhafte deutsche Bearbeitungen von bekannten und beliebten mittelalterlichen lateinischen Antiphonen oder Responsorien, wie etwa „Media vita in morte sumus“ und der marianischen Schlußantiphonen des Officiums. Von diesen Gesängen gab es zwar nur wenige, aber sie waren besonders beliebt und blieben wie die Leisen über Jahrhunderte lebendig.

Ein schwieriges Problem ist die *schriftliche Überlieferung* des Kirchenliedes im Mittelalter und die Urteilsbildung über die tatsächliche *Verbreitung des Volksgesanges* aus den schriftlichen Quellen. Die schriftliche Aufzeichnung hatte vor der Erfindung und Verbreitung des Buchdruckes eine wesentlich andere Bedeutung für den Gottesdienst als nachher. Während nunmehr die schriftliche Aufzeichnung benützt wird, um bestimmte Formen neu einzuführen und zu verbreiten, geht in der Zeit der Handschriften die Entstehung und der Vollzug gottesdienstlicher Riten der schriftlichen Fixierung in der Regel voraus; man schrieb auf, um festzuhalten, was schon vorher in Übung war. Später aber benutzte man den Buchdruck, um neue Formen anzuordnen und einzuführen. Im Mittelalter war daher sicher vieles in lebendiger Übung, was schriftlich nie aufgezeichnet wurde — das gilt vor allem für die volkstümlichen und sehr einfachen Prozessionsrufe, die jahrhundertlang nur mündlich überliefert wurden —, während seit dem Druck von Gemeindegesangbüchern sicher vieles gedruckt worden ist, was niemals zu verbreitetem Gebrauch gekommen ist. In mittelalterlichen Ritualien (Agenden, Obsequialien) und Gottesdienstordnungen (Breviarien) finden sich häufig Hinweise auf deutsche Kirchenlieder, deren textliche und musikalische Gestalt nirgends vollständig aufgezeichnet ist.

Wir besitzen wohl aus dem späteren Mittelalter eine größere Zahl von kostbaren Liedersammlungen⁵⁾, aber gerade hier handelt es sich nicht um Gesangbücher im heutigen Sinn, das heißt um die Aufzeichnung der verbreitetsten Kirchenlieder für den gottesdienstlichen Gebrauch, denn diese waren ohnehin allgemein bekannt und die überwiegende Mehrheit der Gläubigen konnte ja nicht lesen. Es handelt sich hier fast immer um besondere geistliche Gesänge bzw. Gedichte, häufig kostbare Dokumente der Literatur, die man schriftlich sammelte, weil sie wenig bekannt oder schwierig waren. Fast alle diese Sammlungen stammen aus Klöstern. In jüngster Zeit hat Walther Lipphardt eine Reihe von Handschrif-

⁵⁾ Einige der bekanntesten Liedersammlungen: Die im Jahre 1870 in Straßburg verbrannte Lauffenberg-Handschrift B 121 (um 1410); die Hohenfurter Liedersammlung (1410); die Pfullinger Liederhandschrift (15. Jahrhundert), Bibl. Stuttgart ms. theol. 4^o 190; das Liederbuch der Anna von Köln (um 1500), Staatsbibl. Berlin, Ms germ. 8^o 280, herausgegeben W. Salmen, Düsseldorf 1954; die Klosterneuburger Liederhandschrift (Anfang 16. Jahrhundert), Klosterneuburg cod. 1228.

ten aus dem Raum um Lüneburg erfaßt und bearbeitet, die unser Wissen um den gottesdienstlichen deutschen Kirchengesang im Mittelalter wesentlich bereichern. Auch diese Handschriften stammen aus Klöstern und sind im 14. und 15. Jahrhundert entstanden. Sie enthalten insgesamt 28 deutsche Kirchenlieder, teilweise mit vollständigem Text, teilweise nur mit Incipit, teils mit und teils ohne Aufzeichnung der Singweise.

Daß das deutsche Volk schon immer gern und viel gesungen hat, ist vielfach bezeugt. Sie singen eher laut als schön, bemerkten schon die Römer, und Johannes Diaconus weiß im Kapitel 6 der Vita S. Gregorii über den ungezügelter Sanges-eifer der Germanen und Gallier zu berichten. Für den kirchlichen Bereich bezeugt Abt Gerhoh von Reichersberg (1093—1169) deutschen Volksgesang: „Tota terra iubilat in Christi laudibus etiam per cantilenas linguae vulgaris, maxime in Teutonicis, quorum lingua magis apta est concinnis canticis.“ (Comment. aur. in Psalmos, Ps. 49). Für die folgenden Jahrhunderte mehren sich die Zeugnisse.

Für das 15. und das beginnende 16. Jahrhundert dürfen wir weiteste Verbreitung und begeisterte Verwendung deutscher Kirchenlieder im Gemeindeleben annehmen. Im Predigtritus, in den Sequenzen der Hochfeste, zu Prozessionen und Wallfahrten gehören ganz bestimmte Kirchenlieder zum festgelegten liturgischen Verlauf und sind daraus nicht wegzudenken. Darüberhinaus muß es häufig und in zunehmendem Maße vorgekommen sein, daß auch im sonntäglichen Hochamt da und dort deutsche Kirchenlieder anstelle der vorgeschriebenen lateinischen Meßgesänge verwendet worden sind, denn verschiedene Diözesan- und Provinzialsynoden (z. B. Basel 1435, Eichstätt 1446, Schwerin 1492 und wieder Basel 1502) weisen darauf hin, daß lateinische Meßgesänge weder verstümmelt noch ausgelassen werden dürfen, um dafür deutsche Lieder zu singen. Das Singen deutscher Kirchenlieder im Gemeindegottesdienst ist der deutlichste Ausdruck eines starken Willens zur *actuosa participatio populi* an der Liturgie der Kirche. Das Singen lateinischer Choralordinarien scheint hingegen im deutschen Sprachgebiet niemals im Volk wirklich verankert gewesen zu sein.

Philipp Wackernagel (1800—1877), einer der bedeutendsten evangelischen Hymnologen, weist im zweiten Band seines Sammelwerkes „Das deutsche Kirchenlied“ (Leipzig 1864—1877) für die Zeit vom 9. Jahrhundert bis zum Beginn der Reformation 1448 Texte von deutschen Kirchenliedern und geistliche Gedichte nach. Wenn darunter sicher auch viele Stücke sind, die niemals im Volke verbreitet waren, und andere, die überhaupt nicht gesungen worden sind, so gibt diese Zahl doch Zeugnis von einem beachtlichen Umfang jenes Schatzes an deutschen Kirchenliedern, den das Mittelalter hervorgebracht hat und dem andere Länder in Europa nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen haben.

Parallel zur ständig zunehmenden Freude am deutschen Kirchengesang scheint es auch ein ständig wachsendes *Interesse an Übersetzungen* von nur lateinisch gehörten liturgischen Texten (Lektionen, Gesänge und Orationen der Messe, Hymnen und Antiphonen der Vesper) gegeben zu haben. Die Zahl solcher gedruckter volkssprachlicher Ausgaben, die aber leider bisher von der liturgiegeschichtlichen Forschung viel zu wenig beachtet werden, ist an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert überraschend hoch. Abgesehen von den zahlreichen deutschen Plenarien und Postillen (seit 1470), welche alle Sonn- und Festtagsperikopen mit Erläuterungen und oft noch weitere Liturgietexte enthalten⁶⁾, erschien schon 1514 bei Adam Petri in Basel ein vollständiges deutsches Missale mit Glossen, das wegen der gro-

⁶⁾ P. Pietsch, *Ewangely und Epistel Teutsch* — Die gedruckten hochdeutschen Perikopenbücher (Plenarien) 1473—1523, Göttingen 1927; W. Kämpfer, *Studien zu den gedruckten mittel-niederdeutschen Plenarien*, Münster-Köln 1954.

ßen Nachfrage 1516, 1518 und 1522 nochmals aufgelegt werden mußte; es bringt bezeichnenderweise auch zwei alte und weitverbreitete deutsche Kirchenlieder. 1526 erscheint in München das erste vollständige deutsche Taschenmissale, herausgegeben vom Tiroler Bürger Joseph Piernsieder in Schwaz, und 1529 gibt Christoph Flurheym sein mit vielen vorzüglichen Holzschnitten ausgestattetes deutsches Meßbuch in Taschenformat⁷⁾ heraus — mit der Bemerkung des Autors, damit man es bequem in den Gottesdienst mitnehmen könne —, das dann 1558, 1563, 1571 und 1626 nachgedruckt wurde. Hier fehlt in jedem Meßformular die *Secreta*, weil sie ja im Hochamt nicht gesungen wurde. 1572 brachte Rutger Edinger in Köln seine „Teutsche Evangelische Messen“ heraus, ein Meßbuch, in das zusätzlich auch noch sämtliche Vesperhymnen zwischen die Meßformulare eingeordnet sind. Diese Bücher wurden offensichtlich gerne gekauft. Man darf ohne Übertreibung von einer „Liturgischen Erneuerung am Vorabend der Reformation“⁸⁾ sprechen, die freilich in dem Zeitpunkt zum Scheitern verurteilt und für Jahrhunderte blockiert war, als die Reformatoren sich dieser Bestrebungen nachdrücklich angenommen haben. Einzelne weitschauende Männer der katholischen Kirche versuchten zwar noch, das Reformanliegen nicht aus der Hand zu lassen, sondern im eigenen Wirkungsbereich zu verwirklichen und so die Kirchenspaltung zu verhindern, aber diese Tendenzen waren ganz allgemein suspekt geworden und damit zum Scheitern verurteilt.

Das also ist die liturgische Situation in der Kirche des beginnenden 16. Jahrhunderts und die Stellung, welche das deutsche Kirchenlied darin einnimmt.

Fortsetzung folgt

⁷⁾ Faksimile-Ausgabe, herausgegeben von Th. Bogler, Maria Laach 1964.

⁸⁾ Th. Bogler, Einführung zur Faksimile-Ausgabe von Flurheym's Deutschem Meßbuch, S. 102—106.

In der irdischen Liturgie nehmen wir voraus-kostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.

(Konstitution über die heilige Liturgie, 8)

Woher kommt die Kartäuserliturgie?

Kritische Untersuchung der bisherigen Forschungsergebnisse über die Herkunft des Antiphonars der Kartause.

Dr. Hansjakob Becker, München

32

Das Antiphonar der Kartause steht, ähnlich dem Homiliar, völlig isoliert in der ganzen Tradition und kann zusammen mit Metz, Lyon und St. Peter als „original“ und als „bâtard“ bezeichnet werden.¹⁾ Das schließt dennoch nicht aus, daß es seine Texte fast ausschließlich aus bereits vorhandenen Quellen geschöpft hat. Leider herrscht in der Frage, um welche Quellen es sich handelt, sehr viel Unklarheit. Schlimmer als die Tatsache, daß die bisherigen Ergebnisse recht dürftig sind, ist der Umstand, daß überhaupt noch keine historisch-kritische Untersuchung über die Quellen des kartusiensischen Antiphonars vorliegt, dafür aber um so mehr vage Vermutungen das Feld beherrschen.

Die wohl älteste Bemerkung über die Herkunft der Kartäuserliturgie stammt von SUTOR, bei dem sich die berühmt gewordene Stelle findet: „Creduntur enim Cartusiani ipsa ab illa vetustissima *Lugdunensi* ecclesia primate Galliarum exemplaria descripsisse, quibus propterea magis imputandum foret.“²⁾ Leider sucht man vergeblich eine weiterführende Quellenangabe, die die schon sehr vage formulierte Tradition des „Creduntur“ stützen könnte.³⁾ Ob nicht die nicht zu leugnende Ähnlichkeit zwischen beiden Liturgien oder die offenkundige Abhängigkeit des Kartusiensischen Prologs von Agobards *De Correctione Antiphonarii* zur Entstehung der Tradition Anlaß gaben, die Kartäuser hätten ihre liturgischen Bücher von Lyon übernommen?

Von Sutor abhängig ist SEVERTIUS, der ohne nähere Begründung über die „exemplaria“ hinaus ausdrücklich die Übernahme des *Lyoner* Chorals behauptet und hierfür das Jahr 1126 angibt.⁴⁾ Gegen die letztgenannte These wendet sich LE COUTEULX, der jedoch seinerseits über Sutor nicht hinausgeht, wenn er schreibt: „... in hac parte morem sequimur Ecclesiae *Lugdunensis*, cujus archiepiscopus Agobardus in restituendo vetere Antiphonario multum laboravit, in quo praeter divinam Scripturam admittere in sacris Officiis nihil voluit. Creduntur enim Cartusiani ipsi (ut ait Sutor...) ab illa vetustissima *Lugdunensi* Ecclesia, Primate Galliarum, exemplaria Sacrorum Librorum desumpsisse. Quod et alios fecisse probabile est.“⁵⁾

Der erste Forscher, der kritisch der Frage nach den Quellen der Liturgie der Kartause nachgegangen ist, ist DEGAND. Von Sutors These beeinflusst⁶⁾, versuchte er die Herkunft der Kartusiensischen Meßliturgie von Lyon zu beweisen, ohne da-

¹⁾ René-Jean Hesbert (OSB), *Corpus Antiphonalium Officii* (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior VII ff.*), Rom 1963 ff., I, XXIII, Anm. 4.

²⁾ Petrus Sutor (O'Cart), *De Vita cartusiana*, Paris 1522, Köln 1609 II/IV, 5 (fol. 273v°).

³⁾ „On a répété docilement et sans vérification depuis quatre siècles l'affirmation de Sutor... : la liturgie cartusienne viendrait de la liturgie lyonnaise; or Sutor avait écrit cela sur la foi d'un vague on-dit qui n'avait aucun fondement. Cette opinion a pourtant influé même sur des auteurs sérieux, comme... Degand.“ Maurice Laporte, (O'Cart), *Aux sources de la vie cartusienne*, unveröffentlicht, Grande Chartreuse 1960 ff., V, 253.

⁴⁾ Iacobus Severtius, *Chronologia historica*... Lyon 1628, I, 78 § 3, (238, 239).

⁵⁾ Charles Le Couteulx (O'Cart), *Annales Ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429*, Montreuil 1887 ff., I, 308.

⁶⁾ „D'après une tradition généralement admise c'est principalement de l'Eglise de Lyon, qu'ils (les chartreux) ont reçu et leurs livres liturgiques et la plupart de leurs rites... : Creduntur enim Cartusiani ipsi ab illa vetustissima *Lugdunensi* Ecclesia, Primate Galliarum, exemplaria desumpsisse. Et cette tradition, dont les historiens de l'Ordre se sont fait l'écho, se trouve également conservé à Lyon, paraît-il.“ Amand Degand (O'Cart), *La Liturgie dans l'Ordre des Chartreux*, unveröffentlicht, Autograph: Grande Chartreuse 3 Dega 1 (= Degand I) 4; vgl. ders. Artikel: Chartreux (Liturgie des), in: DACL III, 1045—1071 (= Degand II) 1045; Benoît Lambres (O'Cart), Brief vom 27. Juni 1961 an Laporte. Daß die Tradition, die Kartäuser hätten sich an dem Vorbild von Lyon orientiert, auch in Lyon selbst anzutreffen ist, dafür gibt Degand (I, 4. 5, Anm. 4) ein 1838 er-

bei Einflüsse anderer benachbarter Kirchen auszuschließen.⁷⁾ Über die Quellen des Antiphonars finden sich folgende Ausführungen: „Du missel passons à l'antiphonaire. Ici notre tâche est plus ardue et nous devons nous garder de tirer des conclusions prématurées au sujet de la provenance.“⁸⁾ Nach der Feststellung, daß die Kartäuser von Anfang an Mönche waren und aus diesem Grunde das Lyoner Antiphonar nicht unverändert übernehmen konnten⁹⁾, wendet sich der Autor dem Prolog zum Antiphonar zu, aus dem er die Prinzipien abliest, nach denen Guigo das Antiphonar der Kartause zusammengestellt habe.¹⁰⁾ Dann fährt er fort: „*Mais dans tout ceci, nous n'avons que le principe négatif ou mieux éliminatif qui a présidé à la constitution de l'antiphonaire. Le lecteur s'attend à ce que nous lui donnions quelque chose des plus positif, en lui disant sur quel fond Guignes a travaillé en appliquant ce principe d'élimination, et où il a pris les pièces de l'antiphonaire qu'il substitua à celles qu'il supprimait comme non authentiques. Nous devons avouer de suite que nous ne saurions rien affirmer de certain à ce sujet. Les remaniements paraissent avoir été opérés sur une si grande échelle que ce n'est que par des rapprochements très multipliés que l'on pourra retrouver, si jamais on la retrouve la source d'où sont venus les principaux emprunts. ... Le fond de l'antiphonaire est certainement romain avec quelques particularités gallicanes. Disons tout d'abord qu'une étude comparative faite sur l'antiphonaire du bienheureux Hartker de Saint-Gall conduit à rejeter aussitôt toute idée de parenté entre le recueil cartusien et celui de la célèbre abbaye. Avec l'antiphonaire de Lucques, de provenance camaldule, les points de contact sont certainement plus nombreux, mais les divergences sont encore trop considérables. Après ce que nous avons constaté pour le missel, il était tout naturel de se tourner du côté des livres lyonnais. ... Or un premier examen assez rapide, il est vrai, ne permet guère de supposer que l'antiphonarie lyonnais ait servi de base au travail du compilateur chartreux. Il y a évidemment entre les recueils de chacune des deux provenances de nombreux points de contact, et il ne saurait en être autrement; mais ces rapprochements ne sont pas caractéristiques pour qu'il soit permis de conclure à une parenté d'origine. Il faut donc réserver ses conclusions sur cette question et attendre qu'une étude plus approfondie ait pu en être faite.*“¹¹⁾ Aus dem ganzen Abschnitt wird deutlich, daß das Problem der Quellen des Antiphonars der Kartause um vieles schwieriger ist als das der übrigen liturgischer Bücher, ja daß allen Ernstes damit gerechnet werden muß, daß eine Lösung überhaupt nicht mehr möglich ist.¹²⁾ Was die Einzelangaben angeht, so treffen sie zu: Im wesentlichen besteht das kartusien-sische Antiphonar aus Texten der „allgemeinen“ Tradition, die Degand als „romain“ bezeichnet; hinzu kommen die „particularités gallicanes“, also Texte, die zur

schienenen Lyoner Zeremoniale an, in dem es heißt: Lorsque saint Bruno se rendait, en 1084, de Reims à Grenoble, il passa par Lyon et fut si édifié des cérémonies de cette Eglise que lorsqu'il voulut donner à son Ordre ses Constitutions, il envoya à Lyon deux de ses religieux pour étudier les cérémonies de cette église, et leur enjoignit d'y séjourner quelque temps pour en méditer l'esprit. C'est pour cela que l'on trouve dans les cérémonies des Chartreux plusieurs rapports avec les nôtres.“ Leider finden sich für diese kühnen Theorien keinerlei historische Anhaltspunkte.

⁷⁾ Vgl. Degand I, 15. 16; ders. II, 1046.

⁸⁾ Vergl. ebd. I, 26. 27.

⁹⁾ Vergl. ebd. I, 27; II, 1048.

¹⁰⁾ Vgl. ebd.

¹¹⁾ Ebd. I, 29. 30; vgl. II, 1049. Die unterstrichenen Stellen wurden in Degand II aufgenommen.

¹²⁾ „En résumé, pour l'antiphonaire, Dom Amand (Degand) n'a rien trouvé et a abandonné ses recherches.“ Laporte II, 180.

französischen Tradition gehören. Wichtiger als die Tatsache, daß weder Hartker noch Lucca als Quelle für die Kartäuser in Frage kommen, ist Degands Bemerkung über Lyon: Ein eingehender Vergleich des kartusiensischen mit dem Lyoner Antiphonar führt in der Tat zu der sicheren Erkenntnis, daß Lyon in keinem Fall als die Quelle, aus der der Grundstock des Antiphonars der Kartause gebildet ist, in Frage kommt. Ja, es ist sogar sehr unwahrscheinlich, daß ein Lyoner Antiphonar eine der Nebenquellen der Kartäuserliturgie darstellt, da es zahlreiche Quellen der Gegend gibt, die nicht nur die Lyoner Eigentexte ebenfalls aufweisen, sondern darüber hinaus weit weniger Abweichungen von den Texten des Kartäuserbreviers enthalten. Eine indirekte Einwirkung von Lyon liegt somit näher als eine direkte.

Unter besonderer Berücksichtigung der musikalischen Überlieferung hat sich Degands „Nachfolger“¹³⁾ LAMBRES eingehend mit der Frage des Ursprungs der Kartäuserliturgie befaßt. Während er für das Graduale Grenoble als Hauptquelle angibt¹⁴⁾, ist er in der Frage des Antiphonars zurückhaltender. Zunächst steckt er den Raum ab, der von den ordensgeschichtlichen Gegebenheiten als Ursprungsraum in Frage kommt: „Where did the liturgical texts and melodies of the first Carthusians before Guigo's priorate come from? Saint Bruno set out from Rheims where he had been scholaster of the Cathedral School; two of his first companions had been Canons Regular of *Saint-Ruf*; a third one, Hugh, called the Chaplain, was a priest; before coming to Chartreuse, Saint Bruno had been a hermit at Sèche-Fontaine under the protection of the abbot of *Moslesme*, Saint Robert. His final settlement at the Chartreuse had various relations with the Benedictine abbey of *Chaise-Dieu* and its priory of Mount-Cornillon. So there are quite a number of possibilities as to where the early liturgical books might have come from, even without mentioning the new protector of the group of hermits, bishop Saint Hugh of *Grenoble* who might have provided them with books for Mass and Office. All this ground is still insufficiently explored.“¹⁵⁾ In verschiedenen Aufsätzen und Briefen hat Lambres zu einzelnen Punkten Stellung genommen. So schreibt er zu den ersten vier genannten Möglichkeiten: „Es ist möglich, daß Bruno in der Kartause ohne ein monastisches Brevier beginnen mußte und daß ihm nur das Brevier, das er aus der Kathedrale von *Reims* mitbrachte, das Diözesanbrevier (aus *Die*?) seines Gefährten Hugo, das der beiden Kanoniker von *St. Ruf* und das ihm vom Bischof Hugo mitgegebene Brevier von *Grenoble* zur Verfügung standen. Mit einem, einigen oder sogar allen von diesen wird man dann nach und nach das eigene Kartäuseroffizium zusammengestellt haben, das aufgrund der Zusammenarbeit zwischen Guigo und Bischof Hugo seine endgültige Gestalt bekommen hat.“¹⁶⁾ Aus dem Text geht deutlich hervor, daß die vorgetragenen Thesen nicht aus liturgischen Quellen abgeleitet sind, sondern sich von der Ordensgeschichte her als Möglichkeiten ergeben. Ferner ist zu bedenken, daß es sich um

¹³⁾ Vgl. Lambres, Brief vom 24. Jänner 1953 an Corbin.

¹⁴⁾ „1) Notre Graduel dans ses mélodies a été fortement marqué par Grenoble; 2) la liste alléluatique post Pentecosten des chartreux est pratiquement celle de Grenoble; 3) Guigues signale la collaboration de S. Hugues de Grenoble dans le Prologue de son Antiphonaire (qui selon l'habitude des compilateurs d'une Liturgie particulière, était très probablement un Antiphonale Missarum et officii). De ces 3 faits on peut légitimement conclure à une influence de fond de Grenoble, directement sur nos mélodies et indirectement sur nos textes.“ Lambres, Brief vom 1. August 1963 an Cluzet; ders., Brief vom 16. Oktober 1963 an Laporte (vgl. Laporte V, 252); vgl. auch Lambres, Brief vom 5. April 1962; ders., Brief vom 9. Juli 1964; ders., Brief vom 5. September 1961 an Cluzet.

¹⁵⁾ Lambres, Artikel: Carthusians, The chant of the, Unveröffentlicht (= CC) Manuskript S. 4.

¹⁶⁾ Ders., Brief vom 15. Juli 1966.

eine Antwort auf einen Brief handelt, in dem ich die Ergebnisse meiner Arbeit und die auftauchenden Probleme zur Diskussion gestellt hatte. Wenn Lambres auch konzidiert: „Es ist möglich“, so heißt das noch nicht, daß er in allen Punkten dieser Meinung ist. Das geht aus der anschließenden Frage hervor: „Aber was haben die beiden (Guigo und Bischof Hugo) denn dann eigentlich getan? Nach dem Prolog zum Antiphonar würde man sagen, daß erst Guigo das Schriftprinzip endgültig durchgesetzt hat.“¹⁷⁾ Lambres antwortet hier auf die in meinem Brief dargelegte These, daß die Zusammenstellung des Antiphonars nicht auf Guigo, sondern auf einen seiner Vorgänger zurückzuführen sei, und er spürt die nicht zu leugnende Spannung zwischen dieser These und dem Zeugnis des Prologs zum Antiphonar.

Schon zwei Jahre zuvor hatte Lambres eine ähnliche Konzeption in der Quellenfrage vorgetragen, wenn er schrieb: „Ich stelle mir den Ursprung der Kartäuserliturgie so vor: Bruno mußte in der Kartause völlig neu beginnen; vielleicht hatte er zunächst nur das Brevier seines Gefährten des Priesters Hugo von Die. Zunächst wird man ein Offizium zusammengestellt haben, in dem nebem dem Brevier von *Die* das Antiphonar und das Graduale von *Grenoble* (beide vom Bischof Hugo zur Verfügung gestellt) die Hauptquellen bildeten; wahrscheinlich wird auch etwas von *Lyon* mit verwertet worden sein.“¹⁸⁾ Auch bei diesem Text darf man das „Ich stelle mir so vor“ nicht übersehen. Entscheidend ist, daß *Die* und *Grenoble* als die Hauptquellen angesprochen werden. Hierfür sind zunächst ordensgeschichtliche Tatsachen entscheidend. Daneben spielt jedoch im Fall von *Grenoble* die kritische Untersuchung der Melodien des Graduale cartusiense eine entscheidende Rolle: „In the 17th c. Petrus Sutor (O. Cart.) recalls an ancient tradition that the Carthusians would have taken their liturgical books mainly from the primatial church of *Lyons*. In so far as the chant is concerned, a detailed comparison of the Carthusian Gradual with that of *Lyons* — the best witness existing is still the in — fol^o printed at *Lyons* in 1738 in 2 vols. — clearly shows that the Carthusians have a considerable number of melodie variants in common with *Lyons*, but much more frequently still they are to be found in mss. deriving from the rival metropolis of *Vienne*, such as 801 which in its non-Carthusian part is either of *Valence* or perhaps of *Grenoble*... Most often the variants of the Carthusian Gradual agree with those of the gradual ms. U 886 (133) of *Grenoble*, dated 1497, the only gradual of *Grenoble* that has come down to us. Hence we may safely conclude that even more than the *Lyonese* version the version of *Vienne* has influenced the chant of the Carthusians and has done so chiefly through *Grenoble*, the episcopal see closest to the *Chartreuse*, of which St. Hugh, the then bishop of *Grenoble*, was the confounder and all his life long the protector. At any rate, it is significant that the Carthusian lists of gradual responsories and Alleluias after Pentecost are practically identical with those of the *Grenoble* ms.“¹⁹⁾ Aus der Erkenntnis über den Ursprung des kartusiensischen Graduales

¹⁷⁾ *Ebd.*

¹⁸⁾ *Ders.*, Brief vom 9. Juli 1964. Für die im Brief vom 9. Juli 1964 noch mit einem Fragezeichen versehene Bemerkung, der als „capellanus“ (*Guigo*, Vita S. Hugonis [PL 153, 769]) bezeichnete Gefährte Brunos, Hugo, stamme aus *Die*, konnte ich keine historische Begründung finden. Handelt es sich etwa um eine Verwechslung mit Stephanus von *Die*? (vgl. *ebd.*) Wenn nicht, würde sich *Lambres* Bemerkung: „Ich finde jetzt mehr und mehr sehr auffallende melodische Übereinstimmungen mit *Lyon* 537, 1./12. Jh.“ (Brief vom 9. Juli 1964; vgl. *ders.* 5; *ders.*, Brief vom 30. Oktober 1967) leicht aus der Tatsache erklären, daß *Die* als Suffraganbistum von *Lyon* die Liturgie der Metropolitankirche übernommen hatte. Ein Vergleich der Responsorien der Breviere von *Lyon* und *Die* bestätigt diese Annahme.

¹⁹⁾ *Lambres* 4. 5; vgl. *ders.*, Brief vom 1. August 1963 an Cluzet.

aus Grenoble zieht Lambres den Schluß, daß dann wohl auch das Antiphonar von dort stammen werde: „The lack of documents from Grenoble is much to be regretted, since the results of our investigations into the origin of the Carthusian Gradual would seem to suggest that for the Antiphonary we should seek in the same direction, all the more so because, as will be seen, St. Hugh of Grenoble had a hand in the definitive compilation of the Carthusian Antiphonary by Guigo.“²⁰) Auf den ersten Blick ist Lambres Theorie bestechend. Bei näherem Zusehen muß man allerdings Bedenken erheben, wenn allzu sorglos vom Graduale auf das Antiphonar geschlossen wird. Beide Bücher unterscheiden sich wesentlich voneinander:²¹) Während das Graduale fast ausschließlich Schrifttexte enthält, von der Einfügung von Tropen und Sequenzen abgesehen kaum erweitert wurde und in den verschiedensten Kirchen bis auf geringfügige Varianten in der gleichen Form verwendet wurde, besteht das Antiphonar aus zahlreichen frei komponierten Texten, war weit mehr durch sekundäre Elemente überwuchert und existierte in viel stärker voneinander abweichenden Formen. Bestand die Anwendung des Schrift- und Einfachheitsprinzips beim Graduale im allgemeinen nur in ein paar Kürzungen, so mußten aus dem Antiphonar viele nicht geeignete Texte entfernt und durch andere ersetzt werden. Über die grundsätzlichen Bedenken eines Schlusses vom Graduale auf das Antiphonar hinaus zeigt der Vergleich des Kartäuserbreviers mit dem Lambres nicht bekannten Brevier von Grenoble, daß schon von den Texten her Grenoble als Hauptquelle für das Antiphonar ausscheidet.

Endlich muß noch über Molesme und *Chaise-Dieu* ein Wort gesagt werden. Während Lambres ein Brevier von Chaise-Dieu nicht zugänglich war, konnte er später zu Molesme in aller Klarheit sagen: „Das Brevier von *Molesme*, das Beysac mir geliehen hat, ist ganz und gar vom kartusiensischen verschieden und kennt das Schriftprinzip nicht. Bruno hat also kein Brevier von Molesme mitgenommen.“²²)

Zur Frage, ob nicht vielleicht mehrere Quellen bei der Zusammenstellung des Antiphonars benützt wurden, bemerkt Lambres: „Fast keiner hat bis jetzt einen so belangreichen Faktor wie die Melodien untersucht. Ich glaube gern, daß unsere Väter verschiedene Quellen benützt haben. Aber das Faktum, daß das alte Kartäuser-Repertoire, musikalisch gesehen, erstaunlich homogen ist, verlangt *auch* eine Erklärung. Hat es schon am Anfang eine musikalische Überarbeitung gegeben, bei der die verschiedenen Elemente vereinheitlicht wurden, oder kommt das alles von einer Hauptquelle?“²³)

Faßt man die verschiedenen Ausführungen zusammen, so kann man sagen:

1. *Hartker*, *Mont-Renaud* und *Lucca* scheiden als Quelle für die Kartause aus.²⁴)
2. Auch *Molesme* kommt hierfür nicht in Frage.²⁵)
3. Es bestehen unbestreitbare Lyoner Einflüsse; da diese sich jedoch in noch stärkerem Maße in anderen regionalen von *Lyon* abhängigen Quellen nachweisen lassen, ist ein direkter Einfluß von seiten Lyons nicht wahrscheinlich.²⁶)

²⁰) *Lambres* 5; vgl. *ders.*, Brief vom 16. Oktober 1963 an Laporte (s. *Laporte* V, 252).

²¹) Vgl. *Degand* I, 26. 27; *Hesbert* I, XI. XII.

²²) *Lambres*, Brief vom 15. Juli 1966. Was Chaise-Dieu angeht, so ist es mir bis zur Stunde noch nicht gelungen, das der Kathedrale von Clermont-Ferrand gehörende 1553 in Lyon gedruckte Breviarium monasterii Casae-Dei einzusehen, das, soweit mir bekannt, der einzige noch erhaltene Zeuge für das Offizium dieser Abtei ist.

²³) *Ders.*, Brief vom 9. Juli 1964; vgl. *ders.*, Brief vom 21. Jänner 1967.

²⁴) Vgl. *Lambres* CC 5.

²⁵) Vgl. *ders.*, Brief vom 15. Juli 1966.

²⁶) Vgl. *Lambres* 4. 5; *ders.*, Brief vom 27. Juni 1961 an Cluzet; *ders.*, Brief vom 9. Juli 1964.

4. Musikalisch gesehen, stehen die Kartäuser *Vienne*, *Valence* und *Grenoble* näher als Lyon und St. Ruf.²⁷⁾

5. Das kartusiensische Antiphonar ist fest in der *aquitänischen Tradition* verwurzelt²⁸⁾ und weist eine erstaunliche musikalische Einheitlichkeit auf.²⁹⁾

Während Lambres von den Quellen des Kartäuserchorals aus das Problem der Herkunft der liturgischen Bücher angeht, bleibt dem Ordenshistoriker LAPORTE nur der a-priorische Weg, der, von geschichtlichen Fakten ausgehend, fragt, in welcher Richtung eine Suche erfolgreich sein könne.³⁰⁾ So kommt er in dem großen Abschnitt über das Verhältnis zwischen den *Consuetudines* und der Benediktregel auch auf die Frage nach der Herkunft der Kartäuserliturgie zu sprechen. Dabei betont er ausdrücklich, daß zwischen der Zeit der Anfänge und der ein halbes Jahrhundert später liegenden Abfassung der *Consuetudines* sorgsam unterschieden werden müsse und daß es bei der Frage: „D'où viennent les usages liturgiques cartusiens?“³¹⁾ nur um Bruno gehe: „Il fallait organiser l'office. Cette organisation fut-elle l'apport de saint Bruno ou de l'un ou l'autre de ses compagnons? D'où sont venus les premiers livres dont se sont servi nos Pères?“³²⁾ Zunächst stellt Laporte die Forschungen Degands dar, von denen er, was das Antiphonar angeht, kurz und bündig sagt, sie hätten zu keinem Ergebnis geführt. Darauf geht er die einzelnen Möglichkeiten durch. Zu *Molesme* als möglicher liturgischer Quelle sagt er: „... on ne peut guère supposer... des préoccupations d'organisation liturgique dans un groupe aussi restreint, et le départ de saint Bruno avant que ce groupe ne se constitue en communauté ne donne pas à penser qu'il ait puisé de cette première expérience des apports concrets pour l'avenir dans le domaine de la liturgie.“³³⁾ Da Bruno nur kurze Zeit mit zwei Gefährten in Sèche-Fontaine als Einsiedler lebte und nie Mönch in Molesme war, kommt schon rein ordensgeschichtlich Molesme als Quelle kaum in Frage. Die Richtigkeit dieser Behauptung hat sich durch einen Vergleich des Breviers der Kartause mit dem von Molesme bestätigt.³⁴⁾

Auch *Reims* scheint für Laporte in der Frage des Ursprungs keine Rolle gespielt zu haben. Das mag zwar richtig sein; die vorgebrachte Begründung jedoch, die Lebensweise der Kanoniker unterscheide sich tiefgreifend von der der Mönche, vermag für die Frage nach der Herkunft des Offiziums kaum zu überzeugen. Leider ist Laporte hier allzusehr der unbewiesenen Meinung von Degand verpflichtet, nach der die Kartäuser von Anfang an Mönche waren und deshalb von Anfang an ein monastisches Offizium hatten. Seiner eigenen Warnung zum Trotz, nach der zwischen der Zeit Brunos und der Guigos streng zu unterscheiden sei, beschränkt er sich ausschließlich auf monastische Quellen: „... le lieu d'origine de nos rites

²⁷⁾ Lambres 4.5; ders., Brief vom 9. 7. 1964; ders., Brief vom 16. 10. 1963 an Laporte (s. Laporte V, 252). Ein detaillierter Vergleich zwischen der Kartause und der Kopie (Novaly) des aus dem 14. Jh. stammenden Antiphonars von St. Ruf zeigt, daß neben zahlreichen Übereinstimmungen ebensoviele Verschiedenheiten textlicher und musikalischer Art zu finden sind.

²⁸⁾ Lambres 5; ders., Brief vom 9. Juli 1964.

²⁹⁾ Lambres 10; ders., Brief vom 9. Juli 1964.

³⁰⁾ „On peut se poser la question a priori sous la forme suivante: de quel côté est-il raisonnable de croire que nos Pères aient emprunté des informations sur les usages liturgiques... A qui ont-ils pu pratiquement demander le prêt de leurs premiers livres?“ Laporte II, 180. 181.

³¹⁾ Ebd. II, 178.

³²⁾ Ebd. II, 179.

³³⁾ Ebd. II, 181.

³⁴⁾ Laporte II, 180.

de provenance monastique (= l'office) est inconnu.³⁵⁾ Daraus folgt dann: „Les apports de provenance monastique dans le rite cartusien ne peuvent donc avoir une origine rémoise, ni être le fait de saint Bruno; seuls un ou deux détails liturgiques pourraient se recommander de cette source.“³⁶⁾

Große Bedeutung hingegen mißt Laporte der Abtei *Chaise-Dieu* zu, die in der Nähe der Kartause ein Priorat Mont-Cornillon besaß und von der Bruno das Land der Chartreuse geschenkt bekam. Hinzu kommt, daß der Bischof Hugo ein Jahr Noviziat in La Chaise-Dieu gemacht und dort die Liturgie dieser Abtei kennengelernt hatte, eine Liturgie, die im Unterschied zu der von Cluny sich um ein einfaches Offizium bemühte: „... les Chartreux, à cause de leur vocation de solitude, se montrèrent opposés aux trop longues offices, et réduisirent beaucoup la liturgie bénédictine des coutumiers de l'épouse. Pour ce motif aussi, il est normal de penser qu'ils s'informèrent de préférence des choses monastiques auprès du prieuré d'obédience casadienne voisin de Chartreuse, plutôt qu'auprès d'une maison clunisienne. Les circonstances de personnes, de lieux et d'observances favorisent donc l'hypothèse selon laquelle saint Hugues de Grenoble et le prieuré du Mont Cornillon furent les informateurs des Chartreux. A tout le moins une telle hypothèse pourrait constituer une base de départ pour des recherches.“³⁶⁾

Neben Chaise-Dieu weist Laporte besonders auf *St. Ruf* als mögliche Quelle hin. Wenn Guigo von zwei der sechs Gefährten Brunos sagt, sie seien aus dem Orden von *St. Ruf* gekommen, so ist es leicht verständlich, daß diese ihre liturgischen Bräuche in die Kartause mitbrachten. Profeß- und Totenliturgie zeigen auch deutlich, daß die ersten Kartäuser das Gebräuchebuch von *St. Ruf* kannten. Darüber hinaus kommt diese Abhängigkeit nicht nur in zahlreichen liturgischen Details, sondern sogar in manchen Wendungen der *Consuetudines* zum Ausdruck.³⁷⁾ Von daher ist es auch wahrscheinlich, daß über das Gebräuchebuch hinaus auch ein *Brevier* von *St. Ruf* von der ersten Kartäusergeneration benützt wurde: „... les Chartreux, comme moines, ont adopté l'office monastique à 12 leçons, tandis que les chanoines avaient 9 leçons: C'est là une des grandes différences entre les moines et les chanoines. Mais il est assez remarquable que la manière dont les 9 leçons et répons de matines ont été complétés à 12 par les Chartreux n'est pas structurée comme à Cluny . . . Aucun de ceux qui ont étudié la liturgie cartusienne n'a songé jusqu'à présent à celle-ci (*St. Ruf*.) Il se pourrait que cette voie, conjointement à celle de la Chaise-Dieu, soit féconde.“³⁸⁾

Zweifellos wollen die beiden Abschnitte über La Chaise-Dieu und *St. Ruf* Hinweise für die Erforschung der Quellen der ganzen kartusiensischen Liturgie geben. Sie gelten damit auch für das Antiphonar; da sie sich aber nicht auf dieses beschränken, sind sie entsprechend weit und allgemein. Eine direkt auf das Antiphonar zugeschnittene Stelle findet sich nur einmal. Sie ist in ihrer Argumentation nicht in erster Linie ordensgeschichtlich, d. h. a-priorisch, sondern stärker liturgiewissenschaftlich, d. h. a-posteriorisch orientiert. Inhaltlich gesehen bringt sie nichts Neues, sondern paraphrasiert nur einen Brief von Lambres: „... le graduel cartusien a sa source principale dans un graduel grenoblois. Pour l'antiphonaire, on ne peut faire de vérification, puisqu'on ne possède pas d'antiphonaire grenoblois ancien; mais l'antiphonaire cartusien présente, comme le graduel, une

³⁵⁾ *Ebd.* II, 181; vgl. auch 182.

³⁶⁾ *Ebd.* II, 183, 184.

³⁷⁾ Vgl. *Laporte* II, 355—357.

³⁸⁾ *Ebd.* II, 355. 356.

telle homogenität musicale que cela suppose l'existence d'une source principale. Cette source principale n'est pas dans les manuscrits de Saint-Ruf, ni dans des manuscrits lyonnais, et ne s'explique pas suffisamment par le fait que nos manuscrits de chant se placent dans la tradition aquitaine (appelée aussi provençale). Il reste donc qu'une source principale, plus spécifiée que la tradition aquitaine considérée en général, doit exister: si pour le graduel il est prouvé que cette source est Grenoble, il est bien probable que pour l'antiphonaire il doit en être de même.³⁹⁾ Wichtiger als der schon behandelte fragwürdige Schluß vom Graduale auf das Antiphonar ist die Bemerkung, daß St. Ruf aus musikalischen Gründen nicht als Hauptquelle in Frage kommt.

Auf die übrigen Forscher braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, da keiner von ihnen ausdrücklich über den Ursprung des Antiphonars handelt. HÜSCHEN⁴⁰⁾, KING⁴¹⁾ und KLEIN⁴²⁾ beschränken sich im wesentlichen darauf, die traditionellen Theorien über den Ursprung der Kartäuserliturgie zu wiederholen, und SOCHAY'S Bemerkung: „S. Bruno s'est contenté de la liturgie qu'il avait pratiquée jusque là à Reims, et qui était aussi celle de Lyon, de Grenoble, celle de Cluny... C'était la liturgie de la France entière, la liturgie romaine carolingienne, la liturgie de s. Grégoire, à laquelle avait été incorporé le génie de la Gaule qu'elle s'était annexé“⁴³⁾ ist, wenn nicht falsch, so doch sicher zu global, als daß sie weiterführen könnte. Auch bei dem Kartäuser Emmanuel CLUZET sucht man vergeblich nach direkten Angaben über die Quellen des Kartäuserantiphonars; dennoch sind seine unveröffentlichten Forschungen über das Missale und damit auch zum Antiphonale Missarum in vielfacher Hinsicht für das Offizium von Bedeutung. Ähnliches gilt von den Untersuchungen von ETAIX über das Homiliar.⁴⁴⁾ Wenn sie sich auch an keiner Stelle mit dem Problem der Herkunft des Antiphonars direkt berühren, so sind doch die Parallelen hinsichtlich der Entstehung beider liturgischer Bücher von nicht zu übersehender Deutlichkeit und von kaum zu überschätzender Wichtigkeit.

Versucht man eine *zusammenfassende Stellungnahme* zum bisherigen Forschungsstand zu geben, so läßt sich die Vielfalt der verschiedenen BEHAUPTUNGEN auf folgende Punkte zurückführen:

1. Der Grundstock des kartusiensischen Antiphonars stimmt mit der „allgemeinen“ Breviertradition überein; hinzu kommen Einflüsse regionaler Art.⁴⁵⁾
2. Als Quellen scheiden Hartker, Mont-Renaud und Lucca aus.⁴⁶⁾
3. Auch ein Vergleich mit Molesme führt sowohl ordensgeschichtlich als auch liturgisch zu einem negativen Ergebnis.⁴⁷⁾

³⁹⁾ Laporte V, 252 (Lambres, Brief vom 16. Oktober 1963 an Laporte).

⁴⁰⁾ Heinrich Hüschen, Artikel: Kartäuser, in: Musik in Geschichte und Gegenwart VII, 706–714 (Tafel 30).

⁴¹⁾ Archdale A. King, Liturgies of the Religious Orders, London/New York—Toronto 1955, 1–61.

⁴²⁾ Johann Baptist Klein, Der Choralgesang der Kartäuser... (Diss.), Berlin 1910.

⁴³⁾ Arthaud (OCart) Sochay, La Liturgie Cartusienne, unveröffentlicht, Autograph: Grande Chartreuse S. 1. 2.

⁴⁴⁾ Raymond Etaix, L'Homiliaire Cartusien, in: Sacris Erudiri 13 (1962) 67–112.

⁴⁵⁾ Vgl. Degand I, 29; ders. II, 1049; Lambres CC 5.

⁴⁶⁾ Vgl. Lambres CC 5.

⁴⁷⁾ Vgl. Lambres, Artikel: Kartuziers (Liturgie der K.); in: Liturgisch Woordenboek, Roermond 1958 ff., I, 1242; ders., Brief vom 15. Juli 1966; Laporte II, 181.

4. Ordensgeschichtliche Zusammenhänge, die für die Frage nach der Herkunft der Kartäuserliturgie aufschlußreich sein könnten, bestehen zu: Grenoble, Die, St. Ruf und Chaise-Dieu.⁴⁸⁾

5. Vom Choral her steht das homogene, der aquitanischen Tradition angehörende Kartäuserantiphonar der Metropole von Vienne und den hiervon abhängigen Bistümern Grenoble und Valence am nächsten. Trotz vieler Übereinstimmungen, die sich aber auch meist in den oben genannten Quellen nachweisen lassen, bestehen zu Lyon und St. Ruf größere Divergenzen.⁴⁹⁾

Für eine positive Beantwortung der Frage nach der Herkunft der Kartäuserliturgie bedeuten die meisten Punkte nicht allzu viel.⁵⁰⁾ Am wichtigsten ist zweifellos das Ergebnis der Choralforschungen von Lambres, sind doch gerade die Melodien ein sehr bedeutsamer, wenn auch leider meist vernachlässigter Faktor in der Frage nach den Quellen. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß die musikalische Untersuchung allein durchweg nur dazu ausreicht, einen bestimmten größeren Raum⁵¹⁾ abzustecken, nicht aber eine einzelne Quelle innerhalb dieses musikalisch homogenen Raumes zu bestimmen.⁵²⁾ So muß neben die Analyse der Melodien die Beschäftigung mit den den Melodien zugrunde liegenden Texten treten. Nur mit einer Vielzahl verschiedener sowohl textlicher als auch musikalischer und struktureller Kriterien ist es möglich, zu einem einigermaßen ausgewogenen Gesamturteil in der Frage der Quellen zu kommen.

Daß die Lösung dieser Aufgabe unübersehbare Schwierigkeiten mit sich bringt, hat schon die Forschung klar erkannt: „Le problème (des sources de l'antiphonaire cartusien) est très difficile... la solution... demanderait... l'érudition de spécialistes et une étude très minutieuse... Il se peut donc que la recherche soit, non seulement très difficile, mais impossible.“⁵³⁾ Trotz dieser Warnung habe ich in meiner in nächster Zeit in den Liturgiewissenschaftlichen Quellen und For-

⁴⁸⁾ Vgl. *Lambres*, Brief vom 9. Juli 1964; *ders.*, Brief vom 15. Juli 1966; *Laporte* II, 183. 355—357. — Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß sich, rein ordensgeschichtlich gesehen, einige weitere Möglichkeiten angeben lassen. Einzelne von ihnen wurden von vorneherein fallengelassen (so z. B. Köln und besonders Reims [vgl. *Laporte* II, 181. 182]), da es sich bei ihnen um kanonikale Quellen handelt, die Kartäuser aber als Mönche von Anfang an ein monastisches Offizium gehabt haben. Die Widerlegung dieses A-priori hat gerade den Quellen nicht-monastischer Struktur eine besondere Bedeutung zukommen lassen. Wenn es auch sehr wahrscheinlich ist, daß die Kartäuser, ausgehend von einem Brevier kanonikaler Struktur, ihr eigenes Antiphonar zusammengestellt haben, so sollen doch die monastischen Quellen, die von der Ordensgeschichte her in Frage kommen, nicht ausgeschlossen werden. — Daß keiner der Forscher die von der Ordensgeschichte her ebenfalls vorhandene Möglichkeit eines Einflusses von St. Chaffre ins Auge gefaßt hat, ist erstaunlich (vgl. *Guigo*, Vita S. Hugonis (PL 153, 770); *Laporte* I, 176. 210—213. 221. 222). Das erst 1100 gegründete Chalais (vgl. *Laporte* II, 314—320) dürfte jedoch wohl kaum mehr auf die Entwicklung der Kartäuserliturgie eingewirkt haben.

⁴⁹⁾ Vgl. *Lambres* 4. 5; *ders.*, Brief vom 9. Juli 1964; *ders.*, Brief vom 16. Oktober 1963 an *Laporte* (s. *Laporte* V, 252).

⁵⁰⁾ Punkt 1 ist zu allgemein, die Nummern 2 und 3 stellen negative Ergebnisse dar, und 4 ist eine bloße von der Ordensgeschichte her sich anbietende Möglichkeit.

⁵¹⁾ In unserem Fall handelt es sich um die Kirchenprovinz Vienne, zu der auch Grenoble und Valence gehörten.

⁵²⁾ Ferner muß damit gerechnet werden, daß sich die Eigenschaften der Choralüberlieferung des Wiener Raumes auch in noch nicht näher untersuchten Quellen außerhalb dieser Kirchenprovinz finden (z. B. Avignon/St. André; Montmajour; Marseille/Kathedrale und St. Victor mit den abhängigen Abteien [z. B. Ripoll, St. Savin, vielleicht auch Dijon/St. Bénigne]), ganz abgesehen von der Möglichkeit einer späteren vereinheitlichenden Überarbeitung, in der Quellen eines anderen Raumes der Wiener Choraltradition angeglichen worden sein könnten.

⁵³⁾ *Laporte* II, 180; vgl. *Degand* I, 29.

schungen erscheinenden Arbeit: „Die Responsorien des Kartäuserbreviers. Untersuchungen zur Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause“ mit der Frage nach dem Ursprung der Kartäuserliturgie befaßt und rund 600 handschriftliche oder gedruckte Breviere und Antiphonare auf einige in der Tradition wenig verbreitete Eigentümlichkeiten des kartusiensischen Responsoriales hin untersucht.⁵⁴⁾ Dabei konnten nicht nur die Ergebnisse der musikalischen Forschungen von Lambres im wesentlichen bestätigt, sondern auch der als Ursprung in Frage kommende Raum genauer bestimmt und eine Reihe der Kartause besonders nahe verwandter Breviere und Antiphonare ermittelt werden. Aus ihnen geht hervor, daß die Quellen des Antiphonars der Kartause in der Provence und im Languedoc zu suchen sein dürften.

⁵⁴⁾ Z. B. seltene Responsorien, Versikel, Textvarianten, Melodien und Verwendungen.

In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, „vollzieht sich“ nämlich „das Werk unserer Erlösung“, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet, voll Eifer der Tätigkeit hingegeben und doch frei für die Beschauung, in der Welt zugegen und doch unterwegs; und zwar so, daß dabei das Menschliche auf das Göttliche hingeeordnet und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen. Dabei baut die Liturgie 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.

(Konstitution über die heilige Liturgie, 2)

Nur mehr Volkssprache erlaubt im neuen *Ordo Missae*? Da viele Zeitschriften berichten, daß der Hl. Vater verfügt habe, daß nach der Einführung des neuen *Ordo Missae* nur mehr die Volkssprache verwendet werden dürfe, soll hier vollständigkeithalber auch die andere Seite dieser viel zitierten Papstansprache zu Worte kommen. Er sagt, daß wir zum Teil auf das Latein verzichten müssen: „... Für einen, der die Schönheit, die Kraft und die ausdrucksvolle Heiligkeit des Lateins kennt, wird es ein großes Opfer sein, daß dies nun durch die Landessprache ersetzt wird... Das Verständnis des Gebetes ist wertvoller als dessen seidenes und altherwürdiges Gewand, in das es sich wie eine Königin gekleidet hat... Wenn das Latein die Kinder, die Jugend und die Welt der Arbeiter und des öffentlichen Lebens von uns getrennt halten würde, wenn es eine undurchsichtige Linse und nicht ein durchscheinender Kristall wäre, würden wir dann als Menschenfischer gut daran tun, ihm die abschließliche Vorherrschaft in Gebet und religiösem Leben zu bewahren?...“ Dann aber stellt er sich ausdrücklich zu den Beschlüssen des Konzils und sagt: „... Übrigens setzt der neue Meßritus auch fest, daß die Gläubigen „gemeinsam in lateinischer Sprache wenigstens die Teile des Ordinariums der Messe singen können und vor allem das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser...“

Apostolische Katechese Papst Pauls VI., vom 26. November 1969. (Aus Beilage der „Deutschen Tagespost“ vom 16. Dezember 1969.)

*

Schlagwort von der „Kulturfähigkeit“ Breucha geht in seinem Aufsatz „Unsere Sorge für den Gottesdienst u. a. auf die heute kursierenden Schlagworte ein. Er schreibt: „Schlagworte sind gefährlich, sie scheinen einleuchtend und gehen daher leicht von Mund zu Mund. Man stellt an sie nicht mehr die Wahrheitsfrage, besonders wenn sie sich in das Gewand der Wissenschaftlichkeit kleiden und gar von Vertretern der Wissenschaft vorgetragen werden. Man fragt nicht mehr, ob ihre Aussage überhaupt zutrifft...“ In seinen Ausführungen geht er auf ein Schlagwort, nämlich von der Kulturfähigkeit des heutigen Menschen, näher ein. Er schreibt: „Während die Schule in ihren Methoden und die Lehre der Anthroposophen an die Fähigkeit des Menschen zum Verständnis von Zeichen und Sinnbildern glaubt und mit ihr in ihrem Erziehungssystem rechnet, halten wir Christen oft an einem

längst fragwürdig gewordenen Rationalismus in der Unterweisung fest. Ein einseitiger Kult des Menschen verengt den Blick für die Sinnhaftigkeit der menschlichen Natur. Gewiß, wenn ein Mensch nicht mehr weiß, was „ein Mahl halten“ heißt, und er in seinem Leben dazu keine Gelegenheit hat, fällt es ihm schwer, die Eucharistie als eine Mahlfeier mitzuvollziehen. Heißt das aber, daß wir dann das Mahl des Herrn dem deformierten Menschen unserer Tage zuliebe zu einem „Schnellimbiss“ degradieren sollen? Oder sollen wir nicht alle Mühe aufwenden, die Voraussetzungen für das Verständnis des Herrenmahles im Menschen zu schaffen und so den Menschen zu seinem eigentlichen Menschsein zurückzuführen? Das ist nur ein Beispiel, wie eine sinnvolle liturgische Erziehung den Menschen zu sich selbst, zur Entdeckung und Entfaltung aller seiner menschlichen Kräfte führen kann. Das mag allerdings manchmal ein weiter und mühsamer Weg sein...“

(Hermann Breucha: Unsere Sorge für den Gottesdienst in „Lebendige Seelsorge“ 1/2 1970, S. 21/22.)

*

Ein vergessenes Gnadenmittel: die Einzelbeichte. Es ist bemerkenswert, daß, was bei uns Katholiken verloren zu gehen scheint, nämlich das Wissen um den Wert der Einzelbeichte in der protestantischen Kirche allmählich wieder erwacht. In einem Buch „Die Kirche Christi“ des lutherischen Bischofs Bo Gieritz wird unter obigem Untertitel berichtet: „... Es ist in unserer Kirche aufs neue begonnen worden zu beichten, besonders in gewissen Zweigen der Jugendbewegung hat die Einzelbeichte sich einfach durchgesetzt. Erfreulicherweise wird nicht viel darüber gesprochen. Das Siegel der Beichte, das den Schleier des unverbrüchlichen Schweigens über alle legt, was geäußert wurde, bewirkt, daß die Beichte keine ‚kirchliche Arbeitsform‘ wird, die man in der gleichen Weise diskutiert wie Evangelisationswochen oder Konfirmandentage. Es ist indessen Zeit, nachdrücklich klar zu machen, daß die Einzelbeichte in unserer (schwedischen) Kirche besteht... Die Unwissenheit hierüber ist ebenso allgemein wie verhängnisvoll!“ Er berichtet dann, wie eine Frau einer Freundin geklagt habe: „... Wenn es in unserer Kirche so etwas gäbe, was die Katholiken in der Beichte haben!... einen Menschen, zu dem man mit dem Gefühl gehen könnte, daß er die Vollmacht besäße, zu lösen und zu binden, so daß er einem an Stelle Gottes vergeben könnte... Wenn man hier zu

einem Pfarrer geht ... dann ist das so eine halbe Sache ...“ Er fragt sich dann in seinem Buch, warum Menschen, die nach dieser Hilfe rufen, einsam sein müssen, oder die Hilfe bei Homöopathen der Seele suchen müssen. „...oder legt noch der flache Rationalismus aus den Tagen der Aufklärungsphilosophie seine grobe Hand auf unsere Kirche? In kirchlich lebendigen Gegenden ist die Beichte nie verschwunden. Und in den Gegenden und Städten, wo sie verschwunden ist, schreit heute die Not der Seelen ihre fürchterliche Anklage gegen uns Pfarrer, die doch ordiniert worden sind ...“, um für die Seelen zu sorgen, die unser Herr und Auftragsgeber mit seinem eigenen Blut erkaufte hat und um deretwillen die heilige Absolution in unsere Hände gelegt ist.

Hier muß aufs neue mit Ernst und Eifer gesagt werden, daß Jesus uns auch das geschenkt hat, was die Väter das Amt der Schlüssel nannten, die Macht zu lösen und zu binden, auf daß ein armer Mensch wisse, wohin er gehen möchte, um von seinen Sünden frei zu werden.

Es muß auch gesagt werden, daß die Einzelbeichte nicht nur für große Sünder bestimmt ist. Auch für recht gewöhnliche Alltagssünder ist sie ein Weg aus der Sünde heraus zu verstärktem Glaubensleben, zu notwendiger Heiligung und Frieden mit Gott. Auch recht kleine und banale Alltagssünden können zu Mauern zwischen der Seele und Gott werden, zu Bergen drückender Probleme, mit denen man vergeblich auf eigene Faust zurechtzukommen versucht. Aber auch die gewaltigsten Mauern fallen wie einst in Jericho vor den Posaunenstößen, wenn Gottes eigene Stimme die Freisprechung eines bedrückten Sünders verkündet ...“

Aus: „*Münchner Kath. Kirchenzeitung*“, Nr. 38/1969, Seite 6/8.

Orthodoxer Liturgiker zu den neuen katholischen Messkanones. „Orthodoxe und Katholische Liturgie einander ebenbürtig“. Athen, 17. Jänner 1970 (Kathpress). — Als beachtliche liturgische Reform bezeichnet der griechisch-orthodoxe Theologe Prof. Panagiotis Trembelas, Athen, die Einführung von drei neuen katholischen Messkanones in seiner neuesten Studie „Die neuen eucharistischen Hochgebete der römischen Kirche“. Der Wert der Erneuerung besteht nach seinem Fachurteil nicht nur in der Zulassung der Muttersprache der Gläubigen auch für den Kanon der hl. Messe, sondern vor allem in der Rückbesinnung auf die eucharistischen Anaphoren der alten Kirche, die in den weiteren drei zugelassenen Hochgebeten festzustellen ist. Damit seien orthodoxe und katholische im zentralen Teil der Meßfeier wieder einander ebenmäßig geworden. Gleichzeitig betont aber Prof. Trembelas, daß die neuen römischen Meßkanones auf bester abendländischer Tradition beruhen, da ihre Reformen auf die alexandrinische Markusliturgie zurückgehen, aus der die liturgischen Texte und Zeremonien der lateinischen Kirche ihren Ursprung nahmen. Besonders begrüßt der orthodoxe Liturgiker die klare Wiedereinführung der Epiklese (Herabrufung des Hl. Geistes) im römischen Ritus, bei der nach orthodoxer Lehre die Wandlung der Opfergaben vollendet wird. Abschließend weist Prof. Trembelas darauf hin, daß die neuen katholischen Meßkanones nicht nur das Erbe des römischen Ritus, sondern auch ambrosianische und mozarabische Liturgieelemente verwerten, die bisher nur in Mailand und Toledo museal bewahrt blieben, nun aber in ihrer Eigenart und Schönheit der Gesamtheit der lateinischen Kirche zugute kommen.

Aloisia Sint

Berichte

Sakralität und „Entsakralisierung“

Der bekannte Philosoph und Thomas-Interpret Josef Pieper untersucht in seinem ausgezeichneten Aufsatz die Begriffe „sakral“ und „profan“ und zeigt auf, „daß gewisse empirisch vorfindbare Dinge, Räume, Zeiten und Handlungen die besondere Eigentümlichkeit besitzen, auf eine aus der Reihe des Durchschnittlichen herausfallenden Weise der göttlichen Sphäre zugeordnet zu sein ...“

In seiner weiteren Abhandlung sagt er, daß nicht nur wer die Realität einer übermenschlichen göttlichen Sphäre leugnet, sondern auch wer diese „Präsenz Gottes“ in der Welt bestreitet, blind ist für die Wirklichkeit des Sakralen. „Und vermutlich ist vor allem diese Blindheit im Spiel, wann immer die ‚Entsakralisierung‘ ... zum Programm erhoben wird.“

Diese Präsenz Gottes ereignet sich besonders bei der heiligen Handlung. Voraussetzung aber für das Verständnis des Sakralen ist der Glaube an die Sakramente, der Glaube, „daß die im leibhaftigen Tun und hörbar gesprochenen Wort realisierten ‚Symbole‘ nicht

nur etwas *bedeuten*, sondern daß in ihrem Vollzug genau *das objektive Realität* wird, was sie bedeuten: Reinigung, Tilgung der Schuld, Speisung durch den wahren Leib des Herrn...“

Nun zeigt er deutlich die tiefste Wurzel aller Entsakralisierungsbestrebung auf und den Zusammenhang mit der Krise des Priesterbildes heute: „Wäre die heilige Handlung, vor allem die christliche Eucharistie *nicht* in solchem Sinne Sakrament, das heißt, fände in ihrem Vollzug die besondere Präsenz des Göttlichen nicht wirklich statt — dann wäre in der Tat die ganze Rede vom Sakralen im Grund gegenstandslos, und seine Erscheinungsformen, an erster Stelle die liturgisch-kultische, wären nichts weiter als ein möglicherweise respektables, aus ästhetischen Gründen vielleicht erhaltenswertes Stück frommer Folklore, ohne standhaltende Realität, das dem härtesten Zugriff der fortschreitenden Geschichte mit Recht zum Opfer fallen wird. — Und in aller ‚Entsakralisierungs‘-Programm, gerade in der sich ‚theologisch‘ begründenden, ist, wie ich überzeugt bin, die letzte gedankliche Wurzel nichts anderes als eben diese Leugnung der Sakramentalität, die Meinung also, daß die vielleicht immer noch so genannte ‚heilige Handlung‘ in Wahrheit eine rein menschliche Veranstaltung sei, in welcher — objektiv und ‚bewußtseinsunabhängig‘ — *überhaupt nichts passiert*, am wenigsten die reale Präsenz des Göttlichen.“

Die unvermeidbare Konsequenz aus alledem ist deutlich genug. Nicht nur ist es dann unsinnig geworden in der Kirche (als Bau) etwas anders zu sehen als einen, wie Harvey Cox das nennt, ‚humanen Raum‘; es besteht auch und vor allem nicht der geringste Anlaß, den Priester als einen ‚Geweihten‘ als eine ‚Sakral-Person‘ zu betrachten. Und ich werde es mir nicht so leicht ausreden lassen, daß die tiefste und vielleicht sogar die alleinige Ursache der vielberedeten ‚Krise des Priesterbildes heute‘ etwas anderes sei als wiederum die Weigerung oder auch die Unfähigkeit, den Zusammenhang zwischen dem sakramental-konsekrationen Akt des Priesters und dem Gegenwärtigwerden Gottes im Mysterium des eucharistischen Opfers zu erkennen und zu akzeptieren...“

Wer anders dessen gewiß ist, daß im Vollzug der heiligen Handlung, konkreter gesprochen, in der eucharistischen Mysterienfeier... das ganz und gar Exzeptionelle, das im absoluten Sinn Unalltägliche geschieht: Gottes leibhaftige Gegenwart unter den Menschen — für den ist es eine blanke Selbstverständlichkeit, daß zugleich die *Grenze* gegen die Region des durchschnittlichen Lebensvollzuges besonders klar vor den Blick und in Kraft tritt, hingerissen und entrückt werden aus dem Hier und Jetzt — das ist, wie die Kirche selber es formuliert, für den Menschen gerade der Sinn dieser göttlichen Anwesenheit. Nicht, als werde damit das Hiesige abgewertet; wir sind weder aufgefordert, es zu ignorieren noch es zu vergessen; aber wir sollen es durchschreiten und übersteigen...“ — Nun geht er auf die konkreten „Entsakralisierungs“-Tendenzen in der Liturgie ein: „Im Gegensatz dazu schlagen, wie man weiß, die Propagandisten der ‚Entsakralisierung‘ vor, die Eucharistiefeier ohne sakrale Sprache wie sonst eine gemeinsame Mahlzeit im normalen Wohnraum zu begehen; der ‚Vorsitzende‘ möge die Teilnehmer begrüßen und seine Freude über ihr Erscheinen ausdrücken; einander Unbekannte sollten sich vorstellen — und so fort. Bei alledem soll es zwar ‚feierlich‘ zugehen, aber keinesfalls ‚sakral‘. Bekanntlich werden solche Vorschläge auch praktiziert. So gilt es als besonders fortschrittlich, daß der Priester, wie er die Gläubigen zu Beginn der Messe mit dem sonst verkehrstüblichen Gruß willkommen heißen hat, sie zum Schluß nicht, wie die Kirche es ihm aufträgt, mit dem Wort ‚Gehet hin in Frieden‘ entläßt, sondern indem er Ihnen vom Altar her, genau wie die Fernseh-Ansagerin, noch weiter einen schönen Abend wünscht. Mit aller Gewalt und um jeden Preis soll die heilige Handlung ohne ‚störende‘ Abgrenzung in den durchschnittlich-praktischen Tageslauf eingefügt und so, wie es heißt, ‚vermenschlicht‘ werden.“

Dabei beruht das hier zugrunde liegende Konzept — von seiner beschämenden Dürftigkeit und Primitivität ganz abgesehen — auf einer schmählischen Mißkennung gerade des wirklichen Menschen, dem es wider die Natur ist, auf das bloß ‚Menschliche‘ eingeschränkt zu sein... Der wahrhaft humane Daseinsraum umfaßt noch ganz andere Bereiche und ihre Atemluft ist gerade nicht die Wohnzimmer-Atmosphäre. In diesen Bereichen mögen mir an meinem Nachbarn weit weniger seine privaten und zivilen Lebensumstände von Interesse sein als vielmehr die Tatsache, daß wir gleichermaßen, er wie ich, auf den Tod hin existierende Menschen sind, erschaffen — gefallen — erlöst, und jetzt im Begriff, gemeinsam am Tische Gottes das Brot des Lebens zu empfangen...“

Aus: Josef Pieper: Sakralität und „Entsakralisierung“ in „Hochland“, 61. Jg., Nov./Dez. 1969. Auch als Sonderdruck erhältlich.

Giselbert Deussen: DIE NEUE LITURGISCHE GEMEINDE. 126 S., DM 9,80. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. (3179).

Um die christliche Gemeinde geht es ja in allem Bemühen, in ihr und mit ihr die heiligen Geheimnisse in rechtvollzogenem liturgischen Tun zu feiern. Verfasser gibt eine Analyse des heutigen Menschen, der sich weithin von Gott entfernt hat und somit auch das Verständnis für die Symbole einer liturgischen Feier verlor. Die Hinführung des modernen Menschen ist daher ein Zentralanliegen. Deussen läßt es keineswegs mit einer notwendigen Kenntnisnahme der vorgegebenen Schwierigkeiten auf sich beruhen, sondern weist Wege zu einer von *inneren* Erneuerung der heiligen Gemeindeliturgie. Gerade weil der Verfasser dort ansetzt, von woher solche erneut verlebendigte Liturgie erst möglich wird, ist sein Buch beachtenswert.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Franz Enzler (Herausgeber): PRIESTER — PRESBYTER. Beiträge zu einem neuen Priesterbild. 138 S., lam., sfr./DM 9,80. Rex-Verlag, Luzern (3224).

Für Manchen oder für Viele eine Überraschung. Wir sind es gewohnt, das Amt des Priesters vordringlich in seiner Eigenschaft als Zelebrant der heiligen Meßfeier zu sehen. Doch in der ältesten Urkirche war dem Presbyter, wie dieses Buch ausführt, eigentlich nur die Leitung einer Gemeinde, die Lehr- und Hirtenaufgabe zugeteilt. Erst wesentlich später hatte er kultische Funktionen, die Zelebration der heiligen Meßfeier und wurde mit dem Namen Sacerdos bezeichnet. Daher sind die kultischen Aufgaben nur *eine* Seite seiner Tätigkeit. So sprechen auch konziliare Dokumente nicht mehr vom Sacerdos, sondern vom Presbyter. — Ein gewiß lesenswertes Buch, das uns hier vorliegt.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Jean Orchamp, André Polaert: LITURGIE MIT KINDERN. Wortgottesdienst zur Einführung. 232 S., Kart., DM 11,80, S 89,70, sfr 13,90. Verlag Pfeiffer, München (3229).

Ja, als wir noch vor fünfzig oder weniger Jahren noch Kinder waren, da hatten wir noch Kindermessen, in denen es mit den damals üblichen Meßgesängen, die man uns eingelehrt hatte, sein Genügen finden müssen. Aber wir hatten vor dem heiligen Geschehen, das sich vorne am Altar vollzog eine Ehrfurcht, die einfach selbstverständlich war.

Nun aber hat sich die Situation vollauf gewandelt. Daher ist die Gestaltung eines Kindergottesdienstes ein ganz ernst zu nehmendes Anliegen geworden. Das vorliegende Buch bietet Texte für einen Kinder-Wortgottesdienst, der die jungen Leuten zum rechten Verständnis und Mitvollzug der Meßfeier hinführen soll. Besonders wertvoll erscheinen uns dabei jene Wortgottesdienste, welche die Hauptgeheimnisse des Heilsmysteriums im Lauf des Kirchenjahres, wie z. B. Weihnachten und Ostern, den Kindern deutlich und verständlich machen wollen. Die Art und Weise, wie solches versucht wird, kann allen, die mit Kinderseelsorge zu tun haben, reiche Anregung bieten.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Waldemar Molinski: DIE VIELEN WEGE ZUM HEIL. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen. Verlag J. Pfeiffer, München; 180 S., kart., ca. DM 10,80, S 82,10, sfr 12,80. Pfeiffer Werkbuch Nr. 81 (3311).

Von den vielen „Wegen zum Heil“ werden drei einzeln dargelegt. Prägnant und doch differenziert gibt H. Lassalle einen vorzüglichen Überblick über den Buddhismus. Etwas einschränkend behandelt R. Parent den Islam unter den Aspekten der Heilsbotschaft und des Heilsanspruches. Die Darstellung des Judentums (eine mehr religionsphilosophische) durch H. Levin-Goldschmidt weist nur gelegentlich auf die Schriften des Alten Testaments. Wenn sich seine Ansicht und jene Parets über die Heilsbedeutung dieser Religionen mit der katholischen Bewertung von H. Waldenfels nicht decken, ist zu bedenken, daß selbst die katholische Sicht verschiedene Schattierungen aufweist. Unklar bleibt die Meinung W. Molinskis, der die Mission als Einladung zum Leben in der christlichen Gemeinschaft betrachtet, aber doch sich zufrieden geben möchte, wenn der Hindu ein besserer Hindu wird. Der Anhang mit Texten über Buddhismus, Koran, Judentum und Vaticanum II sowie ein Literaturverzeichnis bieten die Möglichkeit, sich selbst mit gewissen Fragen auseinanderzusetzen und seinen eigenen Standpunkt zu erarbeiten.

Ivo Auf der Maur

Maurus Neuhold OSB: DAS OFFIZIUM DER SCHWESTERN IM GEIST DES II. VATIKANISCHEN KONZILS. 112. S., Kart., DM 6,80, Verlag Butzon u. Bercker, Kevelaer (3313).

Der Verfasser, Benediktiner des Steirischen Klosters Seckau und langjähriger Mitarbeiter des verstorbenen P. Fleischmann, hat sich der überaus dankenswerten Aufgabe unter-

zogen, in vielen Werkwochen, Exerzitien etc. den Schwestern Einführungen ins heilige Offizium zu bieten. Die dort über den ganzen deutschen Sprachraum hin gehaltenen Vorträge sowie zwei Predigten von Weihbischof Karl Gnädinger (Freiburg i. Br.) und P. Vinzenz Stebler OSB (Maria Stein/Schweiz) sind hier in einem Buch zusammengefaßt. Diese Ansprachen sind als eine echte Bereicherung der liturgischen Literatur zu bezeichnen, die gerade den Ordensleuten, im besonderen den weiblichen, die geistlichen Werte des heiligen Offiziums eröffnen wollen. Zu sagen wäre noch, daß die Vorträge, wie sie uns hier schriftlich vorliegen, in einer klaren und durchsichtigen Form sind.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Thierry Maertens — Jean Frisque: KOMMENTAR ZU DEN NEUEN LESUNGEN DER MESSE. Band 1: Erster Adventsonntag bis Sonntag nach Erscheinung. Oktav 332 S., Kart., lam., DM 23,—. Verlag Herder, Freiburg (3318).

Band 2: 1.—8. Woche, 2.—8. Sonntag, 392 Seiten, kart. lam., DM 25,— (3344)

Band 3: Aschermittwoch bis Ostern. 360 S., kart. lam., DM 25,— (3345), Verlag Herder Freiburg—Basel—Wien.

Für die deutsche Übersetzung dieses Werkes dürfen wir wirklich dankbar sein. Es bedeutet in der Tat eine beachtliche Hilfe für den Priester, der seine feiernde Gemeinde in den Inhalt der neuen Lesungen jeweils einführen soll. Sind es doch an die tausend neuer Perikopen, die auf uns „zukommen“. Der heutige so allseits ausgelastete Priester wäre ja — was den Durchschnitt anlangt, gar nicht imstande, den Inhalt dieser Lesungen seiner versammelten Gemeinde auszulegen und zu deuten. Er sei denn ein Fachexegetiker. Und die sind ja bekanntermaßen dünn gesät. So sind wir alle miteinander dafür dankbar, daß uns eine solche Hilfe dargeboten wird.

Das Buch bringt zu jeden einzelnen Perikopen zuerst einen Abschnitt über den exegetischen Zusammenhang und hernach die thematische Auslegung. Hieran schließt sich dann die „Kritische Vergegenwärtigung“. Die jeweiligen Ausführungen sind durchaus auf die betende Gemeinde bezogen. Wir erwarten mit Freude die nächsten Bände dieses Werkes. Wenngleich es schon allenthalben ähnliche Publikationen gibt, so halten wir doch diese als sehr wertvoll. Wir möchten diese auch sehr empfehlen.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Musik und Altar

CHRISTOPHORUS-SCHALLPLATTE, 30 cm—33UpM; SCGLX 75 929

Messe l'Arbresle von Michel Puig. Ein Experimental-Ensemble, Leitung: Michel Puig

Die Verzögerung der hier vorgestellten, bereits 1968 eingelangten Platte, ist nicht allein die Schuld des Rezensenten. Weil heutzutage der uralte Satz: „ANIMA FORMA CORPORIS“ vergessen, ja verfemt ist, wie Josef Pieper sagt, darum ist unseren Zeitgenossen der Zugang zur Welt des Sakralen versperrt! Daher ist es auch möglich, daß uns hier eine Schallplatte „zur Liturgiereform“ (danke sehr für eine solche Reform) präsentiert werden kann, deren Inhalt ein Hohn ist auf alles was heilig, hoch und erhaben! Eingangs vernimmt man ein jedem Gotteshaus unwürdiges Geheul und Lärmen einer Trompete und Trommeln, wie wenn vor der Kirche Kriegslärm ausgebrochen wäre. Ein geradezu unerträgliches Geheul menschlicher oder tierischer Stimmen bricht los, einmal Grunzen, dann wieder Gewinsel. Manchmal ein Gekreische völlig verstörter — vielleicht masochistischen Orgien hingegebener Individuen.

Das soll den beklommenen, verstörten, in das Irdische allzusehr versunkenen Menschen helfen, heiler zu werden? — Nie und nimmer! Ich möchte sagen, mit einer solchen Art pseudoreligiöser Musik ist das Diabolische vollends in das Heiligtum des Herrn eingebrochen! Die Entsakralisierung ist vollkommen! Wenn dergleichen im Konzertsaal dem Publikum vorgesetzt wird, so wette ich, daß die meisten Besucher den Konzertsaal fluchtartig verlassen. Aber in der Kirche wagt man es mit derlei infernalischen Kreisch- und Lärmorgien die gläubigen Menschen zu „bereichern“. Daß dabei die Ausführenden und die Hörenden nur leerer, bedrückter, unruhiger, abgestandener, ja ärmer werden, wundert mich keineswegs.

Wenn es auf der Plattentasche heißt, der Komponist ging nicht davon aus eine moderne Musik zu schreiben, so muß gesagt werden, daß diese Art „Musik“ weder von alten Vorbildern herkommen kann, noch modern ist! Sie ist nichts, als ein Getöse, einmal schrill, einmal leise! Sie hängt einfach in der Luft. Wer sich ihrer bedienen will, der bediene sich! Sie taugt höchstens für ausgelaugte Hirne aller Weltanschauungen, die man heute auch bedenkenlos in der katholischen Kirche vereinen will, und noch mehr für gänzlich abgestumpfte Gemüter! Die Qualität der Platte ist mittelmäßig!

P. Berthold Flachberger, Organist

PSALMENLIEDER für den Gemeindegottesdienst.

Auswahl und Textgestaltung von Albert Höfer. Vertonung von Peter Planyavsky; Volksausgabe, 68 Seiten, kartoniert, 20 S, DM/sfr 3,30; ab 50 Exemplaren 18 S, DM/sfr 3,—.

Wenn zum Beispiel beim sonntäglichen Pfarrgottesdienst eine volle Kirche aus ebenso vollen Kehlen aus diesen hier vorgestellten Psalmenliedern singen würde, so wäre das ein erhebendes Erlebnis. Allerdings braucht es dazu schon etwas Übung mit der Gemeinde, denn sie ist eben die vielfach „ausgesungenen“ Kirchenlieder allzusehr gewohnt.

Der neubestellte Domorganist von St. Stephan in Wien, Peter Planyavsky, hat sehr gute, den Text ausdeutende Melodien geschaffen, die nicht schwer einzuprägen sind, dennoch ist für das Kirchenvolk öfterer Taktwechsel und manchmal ein bißchen eigenartiger Rhythmus nicht so einfach zu verkraften. Und trotzdem wäre eine Erziehungsarbeit in dieser Hinsicht eine sich lohnende!

P. Berthold Flachberger, Organist

Schallplatten zum Kirchenlied — Zweiter Teil. SCK 70.100, 6×17 cm, 45 UpM, Sonderpreis DM 30,—.

Nachdem vor einiger Zeit im Christophorus-Verlag Herder der 2. Teil des „Kirchenlied“ erschienen ist, legt nun derselbe Verlag sechs kleine Schallplatten in der Reihe „Musik und Altar“, zur Einführung der neuen Lieder zu einem Sonderpreis vor.

Man ist manchesmal skeptisch, wenn sich ein renommierter Verlag auch an die Herstellung von Schallplatten wagt; aber die vorliegenden Platten sind in ihrer Qualität gut. Keinerlei unangenehme Geräusche sind wahrnehmbar.

Der Kirchenchor St. Ludger, Wuppertal-Vohwinkel singt mit Ambition unter der Leitung von Franz Hörstmann und Adolf Lohmann.

Der Erwähnung wert sind die interessanten Vor-, Zwischen- und Nachspiele an der Orgel, ausgeführt von Paul Heuser.

Zum Abhören der Schallplatten wird das Textbüchlein mit dem Titel „Kirchenlied 2“ empfohlen. Die Schallplatten können einzeln und in der Kassette bezogen werden.

Weiters legt der Christophorus-Verlag in der Reihe „Musik und Altar“ eine kleine Schallplatte mit dem deutschen Proprium von Mariä Himmelfahrt von Karl Marx vor. Er deutet in moderner Tonsprache und tiefer Einfühlung den herrlichen Text aus.

Im Kammerchor der Staatlichen Hochschule für Musik, München, unter Leitung von Fritz Schieri, an der Orgel Franz Lehnrdorfer, steht dem Komponisten zu dieser Ausdeutung ein überaus homogener Klangkörper zur Verfügung.

Ich kann sagen, daß dieses Proprium in seiner Prägnanz von großer Schönheit und Eindringlichkeit ist.

P. Berthold Flachberger, Organist

In der Reihe „Musik und Altar“ werden hier zwei 25 cm, 33-UpM-Schallplatten vorgestellt.

Heino Schubert: *Cantica zur Osternacht*. An sich eine gut gelungene Platte, die aber ihrer Aufgabe, in die Osternacht exemplarisch einzuführen, doch nicht ganz gerecht wird, denn die Cantica werden mit Orgelbegleitung ausgeführt. Dazu ist zu sagen, daß die Orgel erst stahlend hervortreten soll, wenn das Gloria feierlich angestimmt wird. Auch gilt bislang noch die Vorschrift, daß die Orgel erst mit dem Gloria in Aktion tritt. Ferner wird man doch nicht annehmen müssen, daß der Kammerchor der Volkshochschule Dülken, unter der Leitung von Hans-Josef Roth, nicht a-capella singen könnte.

Der Psalm 46 (47) von Richard Rudolf Klein mit einer grandiosen Orgelintrada, gespielt von Hans-Josef Roth, ergänzt die trotzdem interessante Schallplatte.

Hier noch eine *Deutsche Messe mit Gemeinderufen* von Erhard Quack und ein *Deutsches Ordinarium*, „WIR LOBEN DICH“, von Erna Woll; ausgeführt vom Kammerchor der Volkshochschule Dülken und dem Kirchenchor St. Cornelius, Dülken, unter Leitung von Hans-Josef Roth.

Zwei interessante, in „gemäßigter Moderne“ gehaltene, erbauliche Werke. Eine erfreuliche Bereicherung des Repertoires deutscher Proprien und Ordinarien.

Es scheint mir berechtigt zu sein, eine Frage aufzuwerfen: Wer soll in Zukunft diese, meist vierstimmigen Werke singen, wenn man vielerorts die Kirchenchöre abschafft? Wenn sie nicht einstimmig, mit Orgelbegleitung, geschrieben sind, sind sie also wieder nicht für das Kirchenvolk bestimmt, das man nun berechtigt zu einer aktiven Teilnahme an Gebet und Gesang heranziehen will. So bleiben denn diese Kompositionen doch nur Kirchenchören, zumeist in den Städten vorbehalten, die man um des Renommées einer bestimmten Kirche willen nicht abschaffen kann und will. Darum sollte man beides fördern: Den Kirchenchor und den Volksgesang; und die Komponisten sollten sich beider annehmen: Der Kirchenchöre und des Volkes in den Kirchenbänken!

P. Berthold Flachberger, Organist

Albert M. Besnard: EIN GEWISSE JESUS. Eine Bilanz des Glaubens. 96 Seiten, Ln., S 78,—, DM 13,80. Cura Verlag, Wien (3326).

Albert Plé OP: FREUD UND DIE RELIGION. 128 Seiten, kart., S 78,—, DM 13,80. Cura Verlag, Wien (3327).

Herausgegeben von *Gottfried Hierzenberger*, unter Mitarbeit von Lambert Koch, Engelbert Weirer, Richard Bauer, Helmut Griesß und Alexander Unger: PRIESTER GESTERN, PRIESTER MORGEN. 160 Seiten, kart., S 85,—, DM 14,80. Cura Verlag, Wien (3328).

Hans Jensen: NUR ADLER HERRSCHEN, NICHT DIE EULEN. Roman über Abraham à Santa Clara. 222 Seiten, Ln., DM 14,80. Badenia Verlag, Karlsruhe (3329).

Huib Oosterhuis: IM VORÜBERGEHEN. 372 Seiten, Plastik, S 73,—, DM 11,80. Herder, Wien (3330).

Hans Steffens: ... DEN WEG ZU BEREITEN. Homilien zu den Evangelien. Lesejahr B. 320 Seiten, kart., DM 12,80. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn (3331).

Herausgeber: *Fr. S. Rothenberg* und *G. Thurmair*: SINGE, CHRISTENHEIT. Ein ökumenisches Liederbuch für das gemeinsame Gotteslob. 132 Seiten, DM 5,80. Christophorus-Verlag, Herder Freiburg und Verlag E. Kaufmann, Lahr (3333).

Klaus Gamber: MISSA ROMENSIS. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum. Reihe: Studia Patristica et Liturgica. Fasc. 3, 209 Seiten, geb. DM 32,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3334).

Ferdinand Holböck: CREDIMUS. Kommentar zum Credo P. Pauls VI. 228 Seiten, brosch., S 176,—, DM 25,50. Verlag Anton Pustet, Salzburg (3338).

Konrad Musalek: DAS LIED IN DER KATECHESE. 170 Seiten, kart., S 78,—, DM/sfr. 13,—. Wiener-Dom-Verlag, Wien (3339).

Hans B. Meyer — Julius Morel, Herausgeber: Universität Innsbruck: ERGEBNISSE DER LITURGIREFORM. Reihe: Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 52. 72 Seiten. Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck (3343).

Aus dem Verlag Ars Sacra, München:

Lucien Cerfaux, Übersetzung von Abt R. Tschudy: ER REDET IN GLEICHNISSEN. 160 Seiten, in Balacron, DM 14,80 (3322).

J. Andreas Jungmann: CHRISTLICHES BETEN IM WANDEL UND BESTAND. Reihe: „leben und glauben“, hrsg. von Otto Karrer und Bernhard Häring. 200 Seiten, in Balacron, DM 14,80 (3323).

Jean Daniélou: DIE ZUKUNFT DER RELIGION. Reihe: „leben und glauben“. 144 Seiten, Balacron, DM 14,80 (3340).

Sr. M. Monika Hemmes (Karmel Köln): JOHANNES VOM KREUZ. WORTE UND BRIEFE. Sammlung Sigma. Jap. geb., 32 Seiten, DM 3,60 (3332).

Kleinschriften, jedes Heft 32 Seiten, farb. Glanzumschlag, DM 1,—: *Ruth Haehnel*: WOHER BIN ICH GEKOMMEN, MUTTER? Erste Aufklärung (3335).

M. Franziska Zantl: VIER FROHE WOCHEN VOR DER ERSTKOMMUNION (3336).

Elisabeth Dusch: VOM SEGEN DES ALTARS (3337).

Wie oft werden derzeit Text und Ritus der heiligen Messe als unzeitgemäß und museal gescholten und an ihrer Statt neue und neuzeitliche Formen gefordert und allzu kühn gestaltet! Lohnt es sich noch, das Vorhandene zu erklären, zu verteidigen, zu begründen? Soll man nicht mutig neu bauen?

Die Volksmeßbücher und liturgischen Handbücher aller Art sind den Weg geschichtlicher Aufhellung und Durchdringung gegangen. Geschichtliches Wissen und geschichtliche Methoden werden heute so abgelehnt, daß man mit ihrer Hilfe etwas verderben könnte. Doch beobachtet man, vor allem im Gespräch mit jungen Menschen, wie gut und rasch sich die Riten der heiligen Messe aus schlichten menschlichen Verhaltensweisen und Erscheinungsformen des alltäglichen Lebens ableiten lassen. Der Ritus ist ja nicht vom Himmel gefallen. Ebenso wenig ist er in heiligen Hainen und in magischen Zauberküchen erdacht worden. Vielmehr stammt er aus dem religiösen Brauch der Familie, aus dem Verlauf einer Versammlung, aus der Kultur eines festlichen Mahles, die durch die Hineinnahme in die kultische Versammlung der Gottesfamilie zum Gottesdienst erhoben werden. Man müßte also zu seinem Verständnis eine phänomenologische Erhellung vorziehen.

Die Phänomenologie allein kann nicht genügen, denn sie beantwortet die religiöse Frage noch nicht. Darum muß sie ergänzt werden durch die Schau der Heiligen Schriften. Wir müssen die Bücher des Alten und Neuen Testaments befragen. Sie verraten sehr oft, welche religiösen Gedanken hinter diesem oder jenem Text und Ritus der Liturgie stehen. Nur so wird die Horizontale der menschlichen Bedingtheiten zur Vertikale der theologischen Aussage erhoben.

Wir möchten uns an dieser Stelle bemühen, der Katechese und Predigt und der persönlichen Erfassung zu dienen. Eine phänomenologische Aufschlüsselung soll die moderne Lieblingsfrage nach dem „Sitz im Leben“ beantworten, die skripturistische den Sitz im religiösen Leben angeben. — Die hier und später ausgewählten Kapitel stammen aus den Vorarbeiten für einen Gesamtkommentar zur heiligen Messe.

1. Der Weihrauch

Der neugestaltete Ordo Missae scheint selber ein schlechtes Gewissen gegenüber dem Gebrauch des Weihrauchs zu haben. Nach dem Altarkuß *kann* die Bräucherung des Altares vorgenommen werden — *pro opportunitate* —, wo es *tunlich* erscheint! Sogleich möchte der Moderne den ganzen Passus durchstreichen: Hierzulande und heute ist der Weihrauch immer untunlich, sicherlich in einer Gemeinde junger Christen.

Doch dann begegnen uns die modernsten Kinder der Moderne, die Hippies und Beatles: Sie tragen brennende Räucherstäbchen vor sich her. Mit den Rauschgiften ließen sie sich vom Orient auch den Duft der Räucherwerke kommen. Diese große Mode gehört zu ihrer „Romantik“ und „Mystik“. Vielleicht steckt ein Rest Hygiene dahinter: Wenn man sich schon nicht zu waschen liebt, dann soll wenigstens der Räucherstab besseren Geruch vermitteln! War nicht ähnlich das Zeitalter der Perücken und Zöpfe, des Puders und der Badefeindlichkeit vor hundert und zweihundert Jahren der Ursprung von 4711 und Eau de Cologne und Lavendel? Die Freude an Duftstoffen blieb bis auf den heutigen Tag. Wieviele Sorten Raumspray und Raumdesinfizierer und Rauchvertilger mag es wohl geben —, wieviele Sorten Desodorierer und Parfüms! Die modernen Wohnungen mit ihren engen Räumen, die modernen Menschenansammlungen in den Verkehrsmitteln und anderswo, die hygienische Empfindsamkeit fordern das alles heraus. Man sage nicht zu früh, Weihrauch sei museal; er ist eine alte Form des allermodischsten Raumspray.

Unsere Frage ist noch nicht beantwortet. Warum kann der Weihrauch einen Platz im Gottesdienst haben? Fragt nicht gerade seine urmenschliche und alltägliche Phänomenologie, wie fremd er dort ist? Aber der Ritus will sich, bevor und indem er Gott dient und anspricht, zunächst einmal an den Menschen oder an die Gemeinde wenden und ihr in der Sprache des Zeichens eine Predigt halten, um zu diesem oder jenem inneren Verhalten gegenüber Gott zu mahnen.

Eigentlich kann jedes Zeremoniell nicht anders gemeint sein. Man sieht es am Beispiel des Altarkusses: Wir können nicht durch den äußeren Vorgang des Altarkusses unsere Liebe zu Gott betätigen. Der körperhafte und zeremonielle Vorgang will vielmehr den inneren Menschen aufwecken, sich geistigerweise Gott zu weihen.

So auch der Weihrauch. Er ruft den Menschen an: Schaff ein gutes Klima im Raume, laß Frische und Freudigkeit, Rücksicht und Liebe die Gemeinschaft durchwehen! Das ist nur möglich, wenn echte, lautere, klare und wahrhaftige Gesinnung herrschen. So wird der Weihrauch zu einem Bußakt, zu einer Läuterung des Herzens, zu einer Gesundung und Hygiene des Menschen. Dadurch gestalten wir einen geistigen Raum, der für Gott bereitet ist. So hieße denn die Gleichung: Weihrauch = gutes Raumklima = geläuterte Gesinnung = Bereitschaft für den Herrn!

Ist solche Gedankenfracht nicht so schwer, daß sie fast zum Gedankensport wird? Müßte sich nicht der Gottesdienst spontaner, unbeschwerter, unreflektierter gestalten? Da kommt uns die *Heilige Schrift* zu Hilfe.

Das Neue Testament *beginnt* mit einem Weihrauchopfer. Während Zacharias im Heiligsten des Tempels turnusgemäß das Rauchopfer darbringt, kündigt ihm Gabriel die Botschaft von der bevorstehenden Ankunft des Vorläufers, vom Anbruch der messianischen Zeit und von der Nähe des Erlösers. Wer noch schauen und betrachten, nicht nur „fernsehen“ kann, dem wird der Weihrauchgruß am Beginn der Messe zur Ikone: Der Herr kommt! Denn er erinnert sich daran, daß einmal über den Wölklein des Weihrauchs die erste Botschaft von der Ankunft des Messias klang.

Das Neue Testament *endet* mit dem Weihrauchopfer. Die vierundzwanzig Ältesten bringen, wie es die Gesichter der Apokalypse schauen, in ihren goldenen Schalen dem, der auf dem Thron sitzt, Weihrauch dar. Der geheimnisvolle Engel legt Weihrauch auf den goldenen Altar vor das Antlitz Gottes. Die Geheime Offenbarung kann sich die Liturgie des Himmels und die Wiederkunft des Herrn nicht ohne Weihrauch vorstellen. — So gehört er auch in die Feier der heiligen Messe, denn hier wird die Wiederkunft des Herrn bereitet. Hier wird die Parusie ausgerufen. Hier kommt der Himmel auf die Erde: „... bis du kommst in Herrlichkeit!“

„Und das Haus wurde von Wohlgeruch erfüllt“, als der Herr in Bethanien gesalbt wird „auf sein Begräbnis hin“. Als man ihn vom Kreuze abnimmt und in das Grab des Joseph von Arimathäa bringt, werden hundert Pfund Salböl verwendet. Dem Geschändeten und Gekreuzigten wird ein königliches Begräbnis bereitet. Die Verherrlichung beginnt. So wird der kostbare Duft des Weihrauches im Hause Gottes zur Ikone der Ankunft, der Wiederkunft, des Todes und der Verherrlichung Jesu Christi. Er sagt uns, was hier in der Messe geschieht.

Wird fortgesetzt

Erneuerung des Geistes oder nur der Form?

Dr. Walter von Arx, Bern

Gedanken zu fünf Jahren Liturgiereform¹⁾

51

Der 7. März 1965 wird als ein bedeutsames Datum in die Liturgiegeschichte und in die Geschichte der Kirche eingehen. An diesem Tag hat sich das äußere Bild des Gottesdienstes stark verändert. Das war umso denkwürdiger, als die Liturgie bei den Reformen des Konzils von Trient stehengeblieben war.

Seit dem Auftrag Christi „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ ist die christliche Liturgie allmählich und organisch aus dem Leben heraus gewachsen. Sie paßte sich der jeweiligen Zeit an. Das brachte aber mit sich, daß sie immer undurchsichtiger wurde. Zur Zeit der Reformation herrschten in der liturgischen Praxis und in den liturgischen Büchern teilweise unhaltbare und chaotische Zustände. Vor allem hatten sich viele abergläubische Dinge und Mißbräuche eingeschlichen. Darum veranlaßte das Konzil von Trient eine Reform der liturgischen Bücher. Eine eigene römische Behörde, die Ritenkongregation, mußte diese Liturgie genau überwachen und sie vor Neuerungen bewahren, damit nicht wieder ähnliche Mißbräuche einreißen konnten. Diese Unbeweglichkeit führte aber zu einer Erstarrung. Das starre Festhalten am Überlieferten hat der Liturgie zu einem großen Teil die Lebenskraft genommen.

Reformbewegungen gab es trotzdem immer. Besonders in unserem Jahrhundert wurden vermehrt Anstrengungen unternommen, die Liturgie wieder dem Volk zurückzugeben.²⁾ Das Zweite Vatikanische Konzil hat 1962 seine Beratungen begonnen mit der Frage der Liturgie. Am 4. Dezember 1963, auf den Tag genau 400 Jahre nach der Schlußsitzung des Konzils von Trient, wurde als erstes Dokument des 2. Vatikanums von Papst Paul VI. die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ feierlich verkündet. Diese Liturgiekonstitution enthält die allgemeinen Grundsätze für die Erneuerung des Gottesdienstes. Das Dokument bildet also die Grundlage der Liturgiereform. Deshalb ist an sich der 4. Dezember 1963 ein viel entscheidenderes Datum als der 7. März 1965.

7. März 1965

Der 7. März 1965 — es war der erste Fastensonntag — ist bloß der Stichtag, an dem äußerlich ein erster Schritt in dieser Reform getan wurde. Viele Gläubige sahen mit Angst und Sorge diesem Datum entgegen. Wohl der größte Teil aber erwartete mit Sehnsucht diesen ersten Schritt. Ein Pfarrer der älteren Generation pries in seinem städtischen Kirchenblatt mit überschwänglichen Worten diesen 7. März: „Das ist ein Ereignis von unabsehbarer Tragweite, etwas so Mutiges, Hoffnungsvolles, Zukunftsfreudiges, daß wir nur staunen und uns freuen können. Wer hätte das vor einem Menschenalter für möglich gehalten? ... Daß wir das erleben dürfen! Der Glaube an die Lebenskraft der Kirche hat sich bewährt. Wie ein großer Baum ist sie, der im Frühling wieder anfängt aus allen Zweigen zu blühen und zu grünen. Und wir dürfen einen solchen Frühling miterleben. Es ist doch schön, daß wir gerade in dieser Zeit leben und diesen neuen Aufbruch miterleben können. Viele Generationen haben sich danach gesehnt, jetzt haben wir es.“

¹⁾ Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung eines Radiovortrages, den der Verfasser unter dem Titel „Fünf Jahre Liturgiereform — Wurden geweckte Hoffnungen erfüllt?“ im Schweizer Radio gehalten hat.

²⁾ Eine kurze Zusammenfassung der liturgischen Reformbewegungen findet sich in: Emil Joseph Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Reihe Lebendiger Gottesdienst, Heft 5/6 (Münster i. W. 1964) S. 38* — 46*. Vgl. auch Johannes Wagner, Stand und Aufgaben der liturgischen Erneuerung, in: Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 44/1968, S. 669—671.

Nicht überall wurden die Neuerungen so begeistert aufgenommen. Die vier Jahrhunderte unveränderter Liturgie hatten das Denken vieler Gläubigen zu sehr in einer Richtung geformt. Man kann es niemandem verargen, der guten Glaubens meinte, der Gottesdienst müsse als ein Stück unveränderlicher Ewigkeit erhalten bleiben. Sonst werde die Kirche ihrer Sendung untreu.

Papst Paul hatte sich jedoch eindeutig und klar hinter diese Reform gestellt. An die Pfarrer Roms sagte er an jenem 7. März in einer Ansprache: „Es müssen viele Gewohnheiten, die in mancher Hinsicht doch achtenswert und teuer waren, geändert werden. Es gilt, fromme und gute Gläubige zu stören und ihnen neue Formen des Betens nahezubringen, die sie nicht sogleich verstehen werden. Es geht darum, viele Leute, die in der Kirche beten, für einen persönlichen, kollektiven Ausdruck des Betens zu gewinnen, der ihnen noch nicht liegt. Es handelt sich darum, aus jeder Versammlung der Gläubigen eine tätige Gruppe des Betens und der Gottesverehrung zu machen, ihr neue Auffassungen, Gebärden, Gebräuche, Formen, Gefühle nahezubringen, kurz das Gottesvolk mit der liturgischen Aktion des Priesters zu verbinden. Das ist eine schwierige Aufgabe, die Takt verlangt“.³⁾

In der Tat, es war eine schwierige Aufgabe. Schwierig auch deshalb, weil die Reform zu unvorbereitet eingeführt wurde. „Man glaubte, diese Reformen von größter Tragweite in gewohnt administrativer Weise durch römische Dekrete einführen zu können. Wohl wurde schon bald ein internationaler Liturgierat eingesetzt. Doch dieser hatte nicht das letzte Wort. Die Veröffentlichung besorgte wie bisher bei allen römischen Erlassen die Vatikanische Zentralverwaltung. Das sollte sich bitter rächen. Damit begann das Malaise. Man glaubte irrtümlicherweise, daß so schwerwiegende Änderungen, wie es der Eingriff in den Messordo oder die Einführung der Volkssprache darstellen, einfach vom Bürotisch aus angeordnet werden können. Man hat nicht einsehen wollen, daß zuerst der Boden bereitet werden muß, wenn eine Neuerung Frucht bringen soll“.⁴⁾

Neuer Liturgiebegriff

Die Priester waren in einem ganz anderen Geist erzogen worden. Sie kannten einen anderen Liturgiebegriff als er dem Konzilsdokument zugrunde liegt. So war es für Priester und Gläubige schwierig, die Änderungen anzunehmen und innerlich mitzuvollziehen.

Seit ungefähr dem 12. Jahrhundert und dann vor allem nach der Reformation hat man die Liturgie als ein vom täglichen Leben getrenntes Tun gesehen, ein Werk zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gläubigen. Die Liturgie wurde dem Volk zur Pflicht gemacht. Gewiß ging es auch dabei um die Begegnung des Menschen mit Gott. Aber im Mittelpunkt stand die religiöse Pflicht, die Verherrlichung Gottes um ihrer selbst willen. Man sah in der Liturgie nicht mehr ein Tun, in dem die Gemeinschaft Gott verherrlichen kann.

Der Aspekt des Gottesdienstes wohnt der Liturgie auch heute noch inne, aber er wird nicht mehr in dieser absoluten Form gesehen. Die Liturgie will die Heiligung des Menschen. In ihr verherrlicht der Mensch Gott, indem er Antwort gibt dem Gott, der ihn beschenkt. Immer müssen beide Richtungen gesehen werden, die von Gott zu den Menschen und von den Menschen zu Gott.

Erst wenn diese Betrachtungsweise allen bewußt wird, können die Erwartungen, die man in die Liturgiereform gelegt hat, erfüllt werden. Solange der Gottesdienst als Erfüllung einer religiösen Pflicht gesehen wird, die man lustlos und un-

³⁾ Zitiert nach: Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 10/1965, S. 114.

⁴⁾ Leo Walter, Liturgiereform in der Krise?, in Civitas, Monatsschrift des Schweizerischen Studentenvereins. Jahrgang 24 (Luzern 1969) 550—554 (Zitat S. 551).

beteiligt erfüllt, oder nur deshalb um von Gott belohnt zu werden, solange wird jede Reform der Liturgie wirkungslos bleiben.

Außere Bilanz

Es wäre leicht, die äußeren Erfolge der Reform aufzuzählen. Man kann genau Bilanz ziehen und sagen, welche Riten erneuert wurden und welche nicht. Im Mittelpunkt stand die Meßfeier, die man schrittweise erneuerte. Man hat nicht einfach alles Bisherige abgeschafft, sondern man hat bewußt auf dem Bestehenden aufgebaut. Abschaffen ist etwas Negatives. Man wollte behutsam vorgehen. Ob es allerdings klug war, immer wieder kleinere Änderungen einzuführen und so Unruhe in den Gottesdienst zu bringen, wird die Zukunft zeigen. Es seien einige wichtige Schritte aufgezählt: 7. März 1965: Erster großer Einschnitt in die Messe. 29. Juni 1967: weitere kleine Änderungen. 1. Adventsonntag 1969: einige weitere Änderungen. Die wichtigsten Reformpunkte waren: Die Volkssprache wurde erlaubt, der Volksgesang gefördert, für bestimmte Fälle die Kelchkommunion gestattet, der Kirchenbau den neuen Erfordernissen angepaßt. In der Messe wurde mit einer über Jahrtausendalten Tradition gebrochen und neue Hochgebete eingeführt. Man vergrößerte die Auswahl der Schriftlesungen. Die Liturgie des Tauf-, Firm- und Weihesakramentes wurde erneuert. Und dazu kamen noch viele kleinere Reformen.

Auf der anderen Seite können Postulate angeführt werden, die noch nicht in Erfüllung gegangen sind: Man wartet auf die Erneuerung des Bußsakramentes und der Liturgie der Krankensalbung. Man wünscht eine Karwochenliturgie, die nicht nur mit Symbolen aus der früheren Zeit auskommen will, sondern die Elemente von heute aufnimmt. Man erwartet die Möglichkeit von besonderen Eucharistiefeiern im kleineren Kreis. Man hofft auf eigene Meßfeiern für Kinder und Jugendliche, auf Gottesdienste, die nicht nur die Erwachsenenmesse verkindlichen, sondern auf die Psychologie und Aufnahmefähigkeit des Kindes eingehen. Schließlich wäre eine Brevierreform dringend, welche die tatsächliche Lage der Seelsorger berücksichtigt und für das Gebetsleben der Priester wirklich eine Hilfe ist.

Nun, so kann und darf man über die vergangenen fünf Jahre nicht Bilanz ziehen. Denn die liturgische Erneuerung ist nicht etwas Äußeres, sondern sie ist ein geistiger Vorgang. Es ist leicht, Bücher und Riten zu ändern. Ob aber damit die innere Gesinnung auch geändert wird, ist eine andere Frage. Es darf nicht um eine Erneuerung der Form gehen, sondern im Mittelpunkt muß die Reform des Geistes stehen.

Die Erneuerung des kirchlichen Lebens und die Reform des Gottesdienstes müssen Hand in Hand gehen. Erst so kann das von Papst Johannes XXIII. immer wieder genannte Anliegen des Konzils verwirklicht werden. Dieses Ziel des Konzils ist im ersten Artikel der Liturgiekonstitution genannt: „Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen.“ Diese vier verschiedenen Ziele sind eigentlich alle in dem einen enthalten: Vertiefung des christlichen Lebens unter den Gläubigen.

Alle liturgischen Reformen geschahen aus dieser Absicht heraus. Das sei an zwei Hauptanliegen der Reform gezeigt: an der tätigen Teilnahme aller Mitfeiernden am Gottesdienst und in der Einführung der Volkssprache.

Tätige Teilnahme

Früher war in der Liturgie der Priester der einzig Handelnde, im Idealfall kam noch ein Kirchenchor dazu. Die Liturgiekonstitution aber betont, es dürfe im Gottesdienst keine „Außenstehenden und stummen Zuschauer“ (Art. 48) geben. Das Konzil wünscht in mehreren Artikeln die volle und bewußt tätige Teilnahme aller Gläubigen: „Die Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt . . . Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten“ (Art. 14).

Liturgie ist also nicht bloß eine feierliche Zeremonie, sondern eine Gemeinschaftsfeier. Das erste Ziel ist nicht die Gläubigen durch schöne Riten zum Beten zu bringen, sondern die Begegnung Gottes mit seinem Volk zu feiern. Deshalb dürfen nicht Priester oder Chor allein die Liturgie tragen, sondern alle Glieder der Kirche müssen sich beteiligen. Darauf sind alle Reformen abgestimmt.

In einer Ansprache vom 17. März 1965 wurde dies von Papst Paul unterstrichen: „Die neue Ordnung wird anders sein müssen. Sie wird bei den Gläubigen, die an der Messe teilnehmen, die Untätigkeit überwinden müssen. Früher genügte die Anwesenheit, heute sind innere Anteilnahme und Aufmerksamkeit gefordert. Früher konnte jemand untätig herumstehen oder vielleicht sogar schwatzen, heute muß man hinhören und beten“⁵⁾

Diese tätige Teilnahme muß das Hauptziel der Reform sein. Sie war denn auch das Ziel aller Reformbestrebungen. Schon um das Jahr 1800 beklagte der bekannte, um Liturgiereform besorgte Generalvikar von Konstanz, Ignaz Heinrich von Wessenberg, die verständnislose Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst: „Ein großer Teil der Gläubigen wohnt der Messe bei, gleichsam wie leblose Statuen. Im Grunde haben wir eigentlich gar keinen öffentlichen, allgemeinen Gottesdienst mehr. Der Priester, der Chor, das Volk beschäftigen sich ja für sich und manchmal so widersinnig, daß Geist und Wahrheit dabei gänzlich verloren gehen.“⁶⁾ Da Wessenbergs Klagen und Wünsche beeinflusst waren vom erzieherischen Ethos der Aufklärungszeit, wurden sie bekanntlich von der Kirche nicht angenommen.

Heute ist erreicht, wonach sich die Seelsorger so vieler Jahrzehnte gesehnt haben: die Liturgie ist eine Gemeinschaftsfeier. Alle Hoffnungen sind zwar noch nicht erfüllt. Tätige Teilnahme wird zu oft gleichgesetzt mit äußerer Betriebsamkeit. Zu oft unterliegt man der Gefahr, nur das als tätige Teilnahme gelten zu lassen, das einen feststellbaren Effekt hervorbringt. Die äußere Teilnahme muß ausgehen von einem inneren Verstehen und einer inneren Anteilnahme. Stille und stilles Zuhören kann auch tätige Teilnahme sein.

Kirchenmusik

Man wird bei der musikalischen Gestaltung der Gottesdienste daran denken müssen. Selbst im feierlichsten Gottesdienst soll das Volk mitwirken können, wie umgekehrt in der Volksmesse auch der Chor. Es rächt sich heute, daß das Volk während Jahrhunderten von der Kunstmusik ausgeschlossen war.

⁵⁾ Ganze Ansprache im deutschen Wortlaut in: Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 12/1965, S. 137—138.

⁶⁾ Zusammengestellt nach: Erwin Keller, Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg. Freiburger Diözesanarchiv 85. Freiburg i. Br. 1965. Vgl. auch den Artikel des Verfassers „Anliegen der Liturgiereform“, in: Katholische Kirchenmusik Heft 3/1969, S. 131—133.

Bei den Protestanten ist dieser Fehler vermieden worden. In der Höchstform evangelischer Kirchenmusik, der Kantate, gab es den Gemeindechoral. Heute muß in der katholischen Liturgie dieses Miteinander von Chor und Volk erst wieder gefunden werden. Dazu werden vermehrt Anstrengungen unternommen. Doch fünf Jahre sind wohl zu kurz, um schon von erfüllten Hoffnungen sprechen zu können. Neue Kompositionen, die auch wirklich sangbar sind und ankommen, besitzen wir noch zu wenige. Auch wäre grundsätzlich zu überlegen, ob unserer Zeit die Sangesfreudigkeit früherer Epochen fehlt. Und ob nicht gerade dadurch das Zuhören als tätige Anteilnahme ganz neue Bedeutung gewinnt.

Oft sieht man in der rhythmischen Musik, in den sogenannten Jazzmessen, eine Patentlösung, um vor allem die Jugendlichen in den Gottesdienst zu locken. Leider unterliegt man nicht selten der Gefahr, nur gerade die äußere Form zu sehen. Die Worte des Wiener Musikprofessors Franz Krieg sind beachtenswert: „Jede Zeit hat ihre Mittel, auch die weltlichen, eingesetzt und sie der gottesdienstlichen Musik dienstbar gemacht. Auch die rhythmischen und — mit Vorsicht — die instrumentalen Elemente der Jazzmusik können dem Heiligen dienen, wenn ein *Meister* sie gekonnt ins Gleichgewicht von Wort und Weise, von Rhythmus und Akzent setzt und der harmonische Unterbau nicht Primitiv-Schablone, sondern Eingebung ist. Töne, Rhythmen, Instrumente sind unschuldige Dinge in des Menschen Hand und ihm zu hohem oder niederem Wirken anheimgegeben. Krampf und Effekt werden immer profane Dinge bleiben, auch in der Kirche. Das Kirchenlied ist Erhebung und Sammlung, nicht Zerstreuung und Unterhaltung. Und wenn der Mensch mit Gott in *seiner* Sprache redet, — der Sprache von heute, so hat doch auch diese Sprache — und mit ihr die Musik — tausend Nuancen, richtige und falsche. Zweifellos wird das neue Kirchenlied auch vom Jazz Impulse empfangen, doch nicht von dorthier allein, sondern von seiner eigenen großen Vergangenheit vor allem. Man kann nicht Jahrhunderte einer Entwicklung auslöschen. Sie leben in uns und werden für alles Kommende das Maß bleiben, wenn wir es nicht durch starre Engherzigkeit ungültig machen. Das Lied der Väter bedeutet Reichtum; das Lied der Väter *allein* bedeutet Armut. Erbschaft ist nur so viel wert, als wir uns fähig erweisen, über sie hinauszuschreiten und Neues zu schaffen, das späteren Generationen wieder Erbe wird.“⁷⁾

Es geht in der Liturgiereform im allgemeinen und in der gottesdienstlichen Musik im besonderen darum, Altes und Neues miteinander zu verbinden und klug gegeneinander abzuwägen. Der Leitgedanke muß immer derselbe sein: Wie steht es mit der bewußten und tätigen Teilnahme der Gläubigen?

Volkssprache

Eine andere bedeutende Reform ist die Einführung der Volkssprache. Wurden hier die geweckten Hoffnungen erfüllt? Man wird ohne Zögern antworten: Die Erwartungen wurden bei weitem übertroffen. Vor dem 7. März 1965 mußten alle liturgischen Texte in der lateinischen Sprache gesprochen werden. Heute wird der ganze Gottesdienst in der Muttersprache gefeiert. Das ist entschieden mehr als selbst Optimisten gehofft hatten.

Und doch mischt sich in diese Freude ein Wermutstropfen. Wir spielen nicht auf die ganze Kontroverse um die Volkssprache in der Liturgie an. Es ist ja bekannt, daß gerade diese Neuerung die heftigsten Reaktionen ausgelöst hat. Lassen wir diese Diskussion beiseite, die nur deshalb aufkommen konnte, weil man von der Liturgie eine falsche Auffassung hatte. Man glaubte, sie sei nur zur Anbetung und

⁷⁾ Franz Krieg, Kirchenmusik zwischen gestern und morgen, in: Katholische Kirchenmusik Heft 2/1968, S. 82—84 (Zitat S. 84).

Verherrlichung Gottes da und begriff nicht, daß sie zunächst den Menschen Gottes Heilswirken mitteilen will.

Es ist ein anderes Moment, das die volkssprachliche Liturgie problematisch macht und deutlich zeigt, daß es nicht nur um eine Änderung der Form gehen darf. Denn mit dem Wechsel von Latein zur Muttersprache ist noch nicht alles erreicht. Ein nicht unserem Sprachempfinden angepaßter Text vermag den Glauben der Zuhörer ebenso wenig zu nähren und ihr Herz zu Gott hin zu erwecken (vgl. Liturgiekonstitution Art. 33) wie ein nicht verstandener lateinischer Text.

Auf den ersten Fastensonntag 1965 wurden nicht neue Texte eingeführt. Vielmehr wurden die sehr wertvollen Gebete aus dem reichen Schatz der Tradition übernommen und übersetzt. Es genügt aber nicht, nur alte lateinische Texte zu übersetzen. Sie müssen nicht nur übersetzt, sondern auch übertragen werden in die Eigentümlichkeit und Denkart der jeweiligen modernen Sprache. Übersetzungen sollen dem Volksempfinden und der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt sein.

Wie aber ist das möglich, wenn sich die Übersetzer an die lateinische Vorlage halten müssen? Ein Mitglied der Übersetzergruppe des deutschen Sprachraumes, P. Vinzenz Stebler, meint dazu: „Alle Feinheiten der lateinischen Diktion beibehalten und dennoch ein gangbares Deutsch herstellen heißt die Quadratur des Kreises anstreben.“⁸⁾ Diese Schwierigkeit ist nicht neu. Schon der heilige Hieronymus, auf diesem Gebiet zweifellos eine hervorragende Autorität, hat erfahren, wie schwierig dieses Unternehmen ist. Er bekennt: „Übersetze ich wörtlich, klingt es sinnwidrig, ändere ich am Text oder am Satzgefüge, so scheint es, als würde ich der Übersetzeraufgabe nicht gerecht.“⁹⁾

Das Problem liegt nämlich darin, daß wörtlich übersetzte lateinische Texte in der Volkssprache oft kaum verständlich sind. Augustinus, der vollendete Rhetoriker, benützte in der Verkündigung des Wortes Gottes nicht das klassische Latein, sondern das damalige umgangssprachliche Latein. Er gesteht: „Es ist besser, daß die Grammatiker uns tadeln, als daß das Volk uns nicht versteht.“¹⁰⁾

Auch Martin Luther hat auf diese Schwierigkeit hingewiesen: „Man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll deutsch reden, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf den Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markte drum fragen und denselben aufs Maul sehen, wie sie reden — und danach dolmetschen. So verstehen sie es dann und merken, daß man Deutsch mit ihnen redet.“ Nach diesem Gesichtspunkt übersetzte der Reformator die Bibel ins Deutsche, nicht zuletzt für den liturgischen Gebrauch.

Hier dürfen auch die Äußerungen von Papst Paul VI. vom 26. November 1969 über Latein und Muttersprache in der Messe angeführt werden: „Das Verständnis eines Gebetes gilt mehr als sein seidenes und altherwürdiges Gewand, in das es königlich gekleidet ist. Mehr gilt die Teilnahme des Volkes. Dieses Volkes von heute, das nach einem klaren, verständlichen Wort hungert, nach einem Wort, das übersetzbar ist in seinen Alltag.“¹¹⁾

Daraus ergibt sich eine weitere Folgerung: Bei den liturgischen Texten müßte man noch einen Schritt weitergehen. Übersetzen, sogar gut übersetzen kann nicht genügen. Die Gebete der Liturgie sind aus einer Geisteshaltung heraus entstanden, die uns heute fremd ist und die wir heute nur schwerlich nachvollziehen können. Nicht selten findet sich in den Gebeten ein Niederschlag der Lehrstreitigkeiten der Zeit, in der sie entstanden sind. Warum müssen wir heute noch so beten, wie

⁸⁾ Gottesdienst Nr. 15—16/1968, S. 113.

⁹⁾ Zitiert nach: Heiliger Dienst, Jahrgang XIX/1965, S. 154.

¹⁰⁾ André Aubry, Ist die Zeit der Liturgie vorbei? Mainz 1969, S. 94.

¹¹⁾ Gottesdienst Nr. 3/1970, S. 19.

etwa im 6. Jahrhundert? Warum soll unsere Zeit mit ihren Problemen kein Recht haben, sich im Gottesdienst auszudrücken?

Es sollten daher heute neue Texte geschaffen werden. Das wird auch getan. Aber diese Texte werden von einer zentralen Stelle aus für die ganze Weltkirche am grünen Tisch verfaßt, und zwar in lateinischer Sprache. In jedem Land müssen sie dann in die Volkssprache übersetzt werden. Durch diese Übertragung geht viel Spontaneität verloren. Jede Sprache hat ihre eigene Ausdruckskraft. Man sollte daher die Texte direkt aus der eigenen Sprache heraus formulieren dürfen. Das wäre in der Kirchengeschichte nicht einmal etwas Neues.

Als man im 4. Jahrhundert in Rom von der griechischen Kultsprache zur lateinischen Volkssprache übergang, hat man nicht die griechischen Texte ins Lateinische übersetzt, sondern man hat neue lateinische Gebetsformulare geschaffen.

Wäre das nicht auch heute möglich? Ein praktisches Beispiel möge den Unterschied deutlicher machen. Es seien zwei Gebete einander gegenübergestellt. Zuerst eine alte Oration aus dem Missale, die im lateinischen Original eine große Aussagekraft aufweist, während die offizielle deutsche Übersetzung an der heutigen Zeit und an der heutigen Sprache vorbeigeht. Danach folgt ein Gebet mit ungefähr demselben Inhalt, das von Laien verfaßt wurde und von den Problemen spricht, die uns heute beschäftigen: „Sanctificationibus tuis, omnipotens Deus, et vitia nostra curentur, et remedia nobis aeterna praeveniant.“ „Allmächtiger Gott. Heile in der himmlischen Gabe die Wunden der Seele und gib uns in dieser Speise die Arznei der Unsterblichkeit.“¹²⁾

Und jetzt das Gebet aus der heutigen Zeit: „Herr, wir bitten dich: Stärke uns und gib uns die Kraft, allen Streit, allen Zwiespalt zu überwinden. Denn wir möchten auch in der Familie, mit unseren Kollegen und all den Menschen rund um uns, ja mit allen, die uns in nächster Zeit begegnen, in Frieden leben. Du bist der lebendige Gott, der uns Menschen liebt, der uns nicht allein läßt, sondern immer mit uns ist. Schenke uns deinen Frieden und deine Freude.“¹³⁾

Erneuerung des Geistes

Zwar ist heute die Gefahr groß, daß man alles nur auf die Mitmenschlichkeit ausrichtet. Wenn aber zwischen Liturgie und Leben eine echte Verbindung zustande kommt, wird das christliche Volk es lernen, an Jesus Christus *und* an den Menschen von heute zu denken. In der Schlußsitzung des Konzils hat Papst Paul auf diesen Zusammenhang hingewiesen: „Um Gott zu kennen, muß man den Menschen kennen. Das Konzil hat seine unermüdliche Aufmerksamkeit hauptsächlich den Menschen gewidmet. Könnte also dieses Konzil nicht der modernen Welt den Weg eines befreienden Aufstieges aufzeigen? Wäre es nicht schließlich eine einfache und hohe Aufgabe, den Menschen zu lieben um Gott zu lieben.“¹⁴⁾ Gerade dazu will der Gottesdienst verhelfen. Unter diesem Gesichtspunkt müssen alle Neuerungen gesehen werden.

Wenn die gottesdienstliche Versammlung in der Welt nicht gegenwärtig wird, werden alle Erneuerungen nur Strohfeuer bleiben, die vortäuschen, es würde etwas getan. In Wirklichkeit aber wären sie nutzlos.

Darum muß zur Erneuerung der Form auch die Reform des Geistes treten. Der neue Eröffnungsritus der Messe bietet für einen persönlicheren und innerlichen Gottesdienst einen guten Ansatzpunkt.

¹²⁾ Postcommunio vom 17. Sonntag nach Pfingsten.

¹³⁾ Albert Höfer, Modelle einer pastoralen Liturgie. Vorschläge zur Reform. Graz—Wien—Köln 1969, S. 242.

¹⁴⁾ Ganze Ansprache im deutschen Wortlaut, in: Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 50/1965, S. 637—641.

Es ist für den Priester sehr angenehm, wenn er die Gläubigen zu Beginn des Gottesdienstes begrüßen kann mit persönlichen Worten, wie es dieser konkrete Gottesdienst gerade verlangt. Und für die Gläubigen ist es wohltuend, wenn sie spüren, daß sie persönlich angesprochen werden und mit einem aufmunternden Wort wieder in den Alltag hinausziehen können, um dort den Gottesdienst weiterzuführen. Diese Freiheit zur persönlichen Gestaltung kann ein Beitrag sein zur Erneuerung des Geistes.

Das setzt aber voraus, daß der Priester selber eingedrungen ist in den Geist der Liturgie. In der erneuerten Liturgie ist es nicht mehr damit allein getan, daß man jedes Detail des Ritus kennt. Der Priester darf nicht das ganze Augenmerk darauf verlegen, den Ritus richtig zu vollziehen und dabei vergessen, daß es seine Aufgabe wäre, seine Gemeinde zur Gemeinschaft zu führen. Wer Liturgie feiert, darf nicht in erster Linie fragen, *wie* der Ritus zu vollziehen sei. Er muß fragen, *was* er in diesem ganz konkreten Gottesdienst tun muß, damit die Gemeinde den Zugang zur Liturgie findet und damit sie die Liturgie bewußt mitfeiert.

Das wird nicht durch äußere Änderungen der Riten erreicht, sondern nur durch ein gläubiges sich Hineinvertiefen in den Sinn und Geist der Liturgie. Wenn die Änderungen nur etwas Äußeres bleiben, dann ist jede liturgische Reform umsonst. Es kommt im Gottesdienst darauf an, daß der Liturge die äußere Handlung von innen her beseelt und ins Leben übersetzt. Ein Priester, der sich nicht um dieses Anliegen bemüht, kann nicht richtig Liturgie feiern, auch wenn er den letzten Buchstaben und die letzte Geste genau ausführt. Wenn der Priester ganz vom Geist der Liturgie durchdrungen ist, dann wird er ohne viel Worte die Gläubigen zu einer Erneuerung des Geistes führen können.

Wie wenig durch die Liturgiereform der Geist der Mitfeiernden sich gewandelt hat, mag *ein* rein äußerer Faktor zeigen. Ein großer Teil der Gläubigen kommt heute noch — wie seit eh und je — zu spät in den Gottesdienst. Trotz aller Erneuerung konnte dieses Zuspätkommen nicht ausgerottet werden. Was deutlich vor Augen führt, wie wenig die äußeren Reformen die innere Erneuerung mit sich bringen konnten.

Das ist auch ganz natürlich. Wenn jahrhundertlang die Liturgie ausgerichtet war auf die Erfüllung einer religiösen Pflicht, kann man nicht erwarten, daß von einem Moment auf den anderen sich die innere Gesinnung ändern kann. Und fünf Jahre sind eine viel zu kleine Zeitspanne, als daß dieser Gesinnungswandel hätte durchdringen können. Die Frage sei allerdings aufgeworfen, ob nicht viele Priester in dieser Beziehung zu wenig taten und sich nur für die Erneuerung der äußeren Form einsetzten, nicht aber für eine Reform des Geistes.

Ausblick

Am 7. März 1965 geschah nicht die Reform, sondern es war der Beginn einer sich immer wieder erneuernden Liturgie. In der Liturgiereform wird es keinen Schlußpunkt geben. Der Gottesdienst muß sich immer jene Ausdrucksmöglichkeit schaffen, die den Menschen einer bestimmten Zeit eigen ist. Man wird diese zukünftigen Reformen viel weniger spüren als den großen Einbruch vor fünf Jahren, weil in Zukunft die Liturgie organisch aus dem Leben herauswachsen wird.

Dann darf man die Hoffnung hegen, daß der Gottesdienst das christliche Leben befruchten wird. So wie er es in den ersten Jahrhunderten getan hat. Der Wegbereiter der liturgischen Erneuerung, Professor Josef Andreas Jungmann, schrieb von dieser Wechselwirkung der Liturgie: „Wenn wir das gottesdienstliche Leben überschauen, wie es auf die Christen des 4. oder des 5. Jahrhunderts ein-

wirkte, werden wir verstehen, welche Wirkung von ihm ausgehen konnte. Es fehlten damals wichtige Einrichtungen, die eigentlich zu jeder Seelsorge gehören. Aber es gab eine lebendige Liturgie. Die Liturgie war zugleich christliche Schule und Unterricht. Die Liturgie hat die Eltern innerlich so reich gemacht, daß sie ihre Kinder unterweisen konnten. Die Liturgie hat die Christen zu einer Gemeinschaft zusammenwachsen lassen. Die Liturgie hat mit dem Worte Gottes, das in ihr enthalten war, und mit der Kraft der Sakramente, die von ihr umschlossen wurde, bewirkt, daß eine heidnische Gesellschaft zu einer christlichen Gesellschaft geworden ist.“¹⁵⁾

Wenn die erneuerte Liturgie diese Aufgabe wieder übernehmen könnte, die heutige Gesellschaft zu einer christlichen Gesellschaft zu formen, dann wäre der Gottesdienst — wie es die Liturgiekonstitution ausdrückt — „Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (Art. 10).

¹⁵⁾ Josef A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit. Freiburg/Schweiz 1967, S. 162.

„Sancti estote — Ihr sollt heilig sein“ (Lev. 11, 44). Dies ist die Parole, die wir euch anvertrauen: die Kirche braucht heute vor allem Heilige. — Heilige die sich selbst als erste aufmachen, auf den Weg zur Heiligkeit. Die Heiligkeit, die im Grunde nur eine und dieselbe ist: die von Christus, die heute wie gestern in der Gottesliebe besteht, im Gebet, in der Hingabe seiner selbst im Dienst an den Nächsten, im Kampf gegen die Leidenschaften, im Gehorsam und in der Liebe des Kreuzes Christi.

Dies ist die Erneuerung, deren die Kirche heute dringend bedarf, und wenn sie vorhanden ist, kommen alle anderen Reformen nach und werden sich als nützlich für das Reich Gottes erweisen.

Aus der Ansprache Papst Pauls VI. an den Sardinischen Klerus am 24. April 1970

Spontaneität und Formel

Dr. Walter Heim SMB, Immensee/Schweiz

60

Der neue *Ordo Missae* hat einen beträchtlichen Einbruch in die bisherigen rubrizistischen *Mußvorschriften* der Meßfeier gebracht. Ganz abgesehen von den Kapiteln VII und VIII des *Ordo* über die Wahl des Meßformulars und seiner einzelnen Elemente, finden wir auf Schritt und Tritt Formulierungen, die dem Leiter der gottesdienstlichen Handlung diese oder jene Lösung, zwei oder noch mehr Gestaltungsmöglichkeiten vorschlagen. „Wenn es angebracht scheint“, „gegebenenfalls“, „man kann“, „nötigenfalls“: solche und ähnliche Wendungen treffen wir wieder und wieder. Ein Beispiel: Nach dem Eingangsgruß *könne* der Priester oder ein anderer geeigneter Minister mit kurzen Worten die Gläubigen in die Tagesmesse einführen (Nr. 86). Das gleiche Prinzip ist auch im neuen Ritus der *Kindertaufe* festzustellen und dürfte wohl inskünftig bei der gesamten Sakramentenspendung zur Geltung kommen.

Der Freiburger Liturgiewissenschaftler Jakob Baumgartner schreibt dazu: „Während die alten Rubriken jede Anpassung an die vorgesehenen Verhältnisse ausschlossen und der Eigenverantwortung und Initiative des Priesters keinen Spielraum gewährten, hebt mit der *Institutio* wirklich eine neue Ära liturgischer Gesetzgebung an. Manche Geistliche, die im starren Rubrizismus früherer Zeiten groß geworden sind, fühlen sich wohl angesichts eines derartigen „Laxismus“ verwirrt, wenn nicht gar verärgert. Doch besteht eher Anlaß zur Freude, denn man nimmt uns Liturgen wieder als denkfähige, mit Intelligenz begabte Wesen. Es scheint uns bisweilen an „Fantasie für Gott“ zu gebrechen, wo sie sich doch, freilich stets im Rahmen des Erlaubten, fruchtbar auswirken müßte. Gehorsam in Liturgicis besagt künftighin nicht mehr bloß, unpersönliche Rubriken rigoros anwenden, sondern aus der Kenntnis der verschiedenen Möglichkeiten heraus und im Wissen um die Bedürfnisse der konkreten Gemeinde die Feiern durchzuführen. Die Rubriken sind abgelöst durch Direktiven, welche Reflexion und Einsatz der Verantwortung des Seelsorgers verlangen“ (in *Forum SMB* 3 [1970] 23).

Damit ergeben sich aber auch eine Reihe von Problemen für den Liturgen. Wann soll er z. B. die im Taufritus formulierten „Fragen an Eltern und Paten“ wörtlich übernehmen oder frei bilden? Wann übernimmt er die Formeln des Schuldbekenntnisses in der Meßfeier oder gestaltet sie selber?

Beides hat seine Vor- und Nachteile, sowohl für den Liturgen, wie für die Gottesdienstteilnehmer.

Die Spontaneität — natürlich innerhalb der erlaubten Grenzen — ist für den Vorsteher der Liturgie als denkfähigem und intelligentem Wesen anregender, wohlthuender und interessanter, als wenn er ein Leben lang dieselben Formeln sprechen muß. Die menschliche Gestaltungsfähigkeit kommt hier zu ihrem Recht.

Der Liturge gerät weniger in die Routine hinein, indem er die Möglichkeit hat, aus dem Geiste der betreffenden liturgischen Partien heraus immer neu und frisch zu formulieren. Wobei allerdings zu sagen ist, daß eine gute Meditation den gleichen Texten immer wieder neuen Glanz abgewinnen kann. Die Texte der Hl. Schrift bleiben ja auch immer dieselben.

Der Priester ist veranlaßt, sich die Gestaltung des Gottesdienstes rechtzeitig und stets neu zu überlegen. Dazu sagt Baumgartner: „Im letzten Moment in der Sakristei auftauchen und rasch in den Büchern blättern und Kommandos erteilen, solchen Methoden gelingt es sicher nicht, den Geist der neuen Weisungen zu verwirklichen. Eucharistiefeiern wird anspruchsvoller, bestimmt, ruft nach mehr Vorbereitung“ (l. c.).

Schließlich hat der Leiter des Gottesdienstes so auch bessere Möglichkeiten, auf die aktuelle Lage der Gemeinde einzugehen, Freude und Schmerz aufzu-

nehmen, ja die Fülle seines eigenen Herzens und seines Charismas sprechen zu lassen.

Für die Gemeinde bringt das Spontane in der Liturgie ebenfalls mehr Abwechslung, was die Aufmerksamkeit erhöht, besonders bei den Jugendlichen. Gleichbleibende Texte, die man immer wieder hört, werden stumpf und erreichen den Zuhörer oft nicht mehr recht.

Außerdem wird der Gläubige gewahrt, daß in der Liturgie keine „Sakramentemagie“ herrscht, wo es auf die Formel ankommt; daß es keine sakrosankten Formeln gibt, sondern der Geist entscheidend ist. Das wird ihn vielleicht veranlassen, ebenfalls nicht in einem Gebetsformalismus zu erstarren, sondern zum spontanen Gebet vorzudringen. Jede Formel steht ja durch ihren stereotypen Gebrauch in Gefahr, zu verharschen und zu versteinern und schließlich zu einer leeren Hülse zu werden.

Die Gottesdienstteilnehmer werden auch dankbar dafür sein, daß der Liturge immer wieder auf besondere Ereignisse, Nöte, Schwierigkeiten und Freuden Bezug nehmen kann, welche die Gemeinde und die Welt beschäftigen. Der Priester wird solche Dinge kommemorieren können, ohne daß er seine wohl vorbereitete Predigt im letzten Augenblick noch umstellen muß, was nicht jedermanns Sache ist. Und der Gläubige wird finden, die Liturgie sei nicht einfach etwas „Sakrales“ außerhalb und neben der Welt.

Die Spontaneität hat aber auch ihre Nachteile und Fußangeln, während die feststehende Formel über ihre Qualitäten verfügt.

Nicht jeder Priester ist ein liturgischer Gestalter, sozusagen ein Künstler des Gottesdienstes. Und viele haben in dieser Hinsicht auch nicht die geringsten Ambitionen. Nicht jeder gehetzte Seelsorger hat Muße und Zeit für eigene Worte, die passender oder besser sind als die im Ordo Missae verzeichneten Richttexte. Mit unbeholfenen oder mißratenen Formulierungen aber ist nichts gewonnen. Der Zuhörer wird stutzig, unwillig und spottanfällig.

Besonders in Zeiten der Dürre, der Müdigkeit und der Krankheit ist es oft schwierig, wenn nicht unmöglich, persönlich gestaltete Worte zu finden. Das Herz ist verkrampft, die Seele verschlossen, bleierne Schwere drückt Geist und Körper nieder. Wie wohltuend ist es da, zu einer Formel Zuflucht nehmen zu können! Die Intimsphäre bleibt dann gewahrt, man braucht andere nicht in sein Inneres blicken zu lassen.

Es ist überhaupt nicht jedermanns Sache, sein Herz auszuschütten und seine Seele nach oben zu kehren. Die Formeln des täglichen Lebens — z. B. Grußformeln, Wünsche zur Mahlzeit, Frage nach dem Wohlbefinden — gehen ja darauf zurück, daß das Stereotype der Wendungen die Intimsphäre wahren soll. Was Arnold Gehlen einmal von der Tradition allgemein sagte, gilt auch für traditionelle Formeln: Sie sind eine gewaltige Entlastung unseres psychischen Lebens. Wenn wir uns beständig spontan verhalten und geben müßten, wäre das wohl bald kaum mehr zum Aushalten!

Die Formel verhindert außerdem, daß der Liturge seinen Stimmungen und Emotionen, seinem Herzen und seinen Seelenwitterungen allzu bewegt und lautstark Ausdruck gibt. Das kann sehr bald abstoßend wirken. Denn schließlich ist die Liturgie Gemeinschaftshandlung, und nicht jeder Teilnehmer wird dadurch beglückt, wenn am Altar ein himmelhoch jauchzender oder zu Tode betrübter Priester agiert!

Überdies ist zu vermuten, daß die schöpferische Kraft des Liturgen nicht ein Leben lang durchhält. Schon bald kann er in Lieblingsgedanken und stereo-

type Wendungen verfallen, so daß dann einfach andere Formeln entstehen als die in den liturgischen Büchern verzeichneten.

Das spontane Formulieren von liturgischen Texten kann schließlich auch sehr heikel werden. Man kennt ja die Empfindlichkeit der Leute, die z. B. bei einer „Abdankungsansprache“ jedes Wort auf die Goldwaage legen und sich von bestimmten Nuancierungen betroffen fühlen. Warum sprach der Priester bei jener Taufe frei und begeistert, bei uns aber las er aus dem Buch oder hielt er nur eine kurze, trockene Ansprache? Warum sprach er das einmal von „lieben Freunden“, das andere Mal nur von „lieben Christen“? Man begreift, daß in Theaterberichten, Gratulationen, Nekrologen usw. oft stereotype Wendungen gebraucht werden, obwohl sie abgenutzt und nichtssagend tönen, wie etwa die „ausgezeichnete Stabführung des Dirigenten XY“, „die allzeit bereite Feuerwehr“, „der nimmermüde Lehrer“. Der betreffende Zeitungsschreiber weiß, daß man seine Wertungen mit Luchsäugen verfolgt und sich über jede Abweichung von der Regel Gedanken macht. Gesellschaftlich gesehen, ist die festgeprägte Formel eine Zauberformel für das gleiche Recht und die gleiche Behandlung aller.

Die Spontaneität im Gottesdienst kann den Gläubigen auch verwirren. Nicht nur der gelegentliche Gottesdienstbesucher findet vielleicht, es sei „alles wieder anders“, sondern auch der regelmäßige Teilnehmer fühlt sich oft von den beständigen Änderungen beunruhigt und unangenehm berührt. Die stereotype Form gibt ein Gefühl des Vertrauten, der Sicherheit und Geborgenheit. Beständiger Wechsel kann als Anarchie, als Unrast und als „Geschäftshudelei“ empfunden werden; namentlich wenn das Pathos und die Herzensergüsse des Priesters aufsässig und abstoßend wirken. Selbst der Junge will sich im Grunde genommen an eine bestimmte Form anlehnen, und durch sie gesichert fühlen. Schon der Wechsel der Eucharistischen Hochgebete kann in einer liturgisch nicht geschulten Gemeinde eher verwirrend als sammelnd wirken.

Man wird sich dieser verschiedenen psychologischen und sozialpsychologischen Gegebenheiten bewußt sein müssen, um das Verhältnis von Spontaneität und Formel richtig zu dosieren. Damit der Priester persönlich formulieren kann und nicht mit mißlungenen Improvisationen strandet, braucht es eine systematische Schulung in der Ausbildung. Man muß vor allem auch lernen, frei zu gestalten, ohne überschwenglich und aufdringlich zu werden. Eine gewisse Objektivität, durch welche die Persönlichkeit allerdings hindurchscheinen darf, entspricht doch wohl nach wie vor dem Charakter der Liturgie. Soll die Gemeinde nicht durch die Spontaneität des Liturgen überrascht und kopfscheu gemacht werden, so braucht sie ebenfalls eine gute liturgische Schulung, die den Blick für die wechselnden Gestaltungsmöglichkeiten des Gottesdienstes öffnet, die Toleranz für den Pluralismus schafft. Priester und Volk müssen sich auf die gleiche „Wellenlänge“ einüben, damit sie nicht aneinander vorbeigeraten.

Für fast alle deutschen Meßtexte, einschließlich der Hochgebete, gibt es Melodien, Rezitations-, Lesungs- und Psalmodietöne. Was davon soll verwendet werden? Sollen, wenigstens bei Fest- und Hauptgottesdiensten, grundsätzlich alle zum lauten Vortrag bestimmten Meßtexte gesungen werden? Eine naheliegende, einfache Antwort wäre: Ja; dafür sind doch die Töne übernommen, neu geschaffen, approbiert und gedruckt worden, damit sie jetzt gesungen werden. Gewiß, diese Töne sind *angeboten*; sie sind kein „Soll“ keine Verpflichtung im strengen Sinn. Aber das intensive Bemühen um Vertonungen der deutschen Texte zielt im allgemeinen doch nicht nur auf ein mehr oder weniger beliebiges Angebot, sondern auf die gesungene Messe als eine „Idealform“ der Eucharistiefeier. Im folgenden geht es darum, einige Grenzen zu markieren, auf die jener Anspruch beschnitten werden sollte, damit nicht das approbierte *Angebot* schließlich zu einer approbierten (und nichtsdestoweniger unzulänglichen) *Norm* wird. Den Zelebranten und den mitüberlegenden und beratenden Gemeindemitgliedern, die kritisch sichten und nicht einfach ohne weiteres alles annehmen, was neu auf sie zukommt, sollen im folgenden einige Auswahlkriterien vorgetragen werden. Dabei wird — neben Überlegungen für die Neufassung und fürs sinngemäße Sprechen einiger Texte — versucht, von den Texten her zu entscheiden, ob sie gesungen werden sollen oder nicht.

Es ist klar, daß neben dem Text auch andere Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind: die besonderen örtlichen Verhältnisse und nicht zuletzt die stimmlichen Möglichkeiten des Zelebranten. Nicht jeder hat eine gute Singstimme und ist musikalisch genug, um auch z. B. nur eine Präfation so zu singen, daß er damit die Gemeinde stärker in den Lobpreis einbezieht als beim schlichten sinnvollen Sprechen der Präfation. Dann soll er sie sprechen; denn der Gesang ist kein *opus operatum* und bewirkt nicht gleichsam zwangsläufig, unabhängig von der Stimme des Sängers, so etwas wie „Festlichkeit“ oder „Erbauung“. Umgekehrt möchte man manchen Zelebranten bitten, lieber zu singen als zu sprechen; ich erinnere mich an eine Sonntagsmesse, in der der Pfarrer beim Vaterunser die mitbetende Gemeinde durch Lautsprecher übertönte mit einem geradezu schamlosen Pathos und persönlichen Gefühlsüberschwang. Gewiß kann eine übertriebene, schablonenhafte oder sonstwie verkehrte Sprechweise durch Üben unter sachkundiger Anleitung verbessert werden. Aber gerade wo das besonders nötig wäre, fehlt es erfahrungsgemäß oft an der Möglichkeit und vor allem an der Einsicht und der Bereitschaft dazu. Wenn sich so ein Zelebrant dann wenigstens in die Zucht des Singens gebe, bei dem ihm Betonung, Satzmelodie u. a., was er nicht frei gestalten kann, weithin vorgegeben ist!

Von solchen besonderen Umständen abgesehen: Welche Texte sollen im „Normalfall“ gesungen werden? Für welche Texte ist die Sprechform vorzuziehen? Warum überhaupt so eine Unterscheidung vornehmen und nicht vielmehr je nach den Umständen (Sonntag, Hochzeit usw.) und der erstrebten Feierlichkeit weniger oder mehr singen, bis hin zu einer Meßform, in der es keine laut gesprochenen, sondern nur noch gesungene Texte gibt?

Zur letzteren Frage eine Vorfrage: Ist Singen „feierlich“? Die alten Orations- und Lesetöne sind nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, festlicher Aufschwung, sondern einfach Textvortrag. Man sollte nicht zu betont ideale und geistliche Primär-Motivationen für den Gesang bzw. die Rezitation dort suchen, wo es sich doch zunächst um praktische Funktionen handelte: „In einem großen Kirchenschiff mit einer zahlreichen Gemeinde war der Gebrauch des Sprechgesanges bei der Lesung (und bei anderen liturgischen Texten) eine wichtige akustische Notwendigkeit (wenigstens zu einer Zeit, da die Sprache der Lesungen von den

Gläubigen noch verstanden wurde). Heute ist es nicht mehr nötig, zu singen, um sich verständlich zu machen. Alle großen Kirchen und viele kleine sind — zu Recht oder Unrecht — mit Lautsprechern versehen... So kann mit dem gut gehandhabten Lausprecher der rechte Ton, die getreue Beachtung der verschiedenen literarischen Gattungen, die sakrale Einfachheit und die Lebensfülle des Textes gewährleistet werden, während der Sprechgesang die Aussage mehr neutral und uniformiert macht.“ (Gelineau.) Die technische Entwicklung korrespondiert der heute offenkundigen Tendenz zu einer versachlichten, ja unterkühlten, dabei aber keineswegs starren und leblosen Sprechweise. In ihr kann die Weihe und Würde des liturgischen Wortes uns unmittelbarer berühren als in einem triumphalistischen Sprechstil oder im Gesang. Ein Satz aus einem Feuilleton illustriert das in anderem Zusammenhang: „Gerade in der alles Pathos ängstlich meidenden Art Adornos, Lyrik zu deklamieren, schien sich ein fast kultischer Anspruch zu dokumentieren.“

Der alte Sprechgesang lag also einst viel näher beim freien Sprechen, während er heute scharf davon abgehoben und musikalisiert ist. Heute wird — aus zahlreichen Befürwortern einer deutschen Kantillation ist es zu belegen — der musikalisch gebundenen Vortragsweise eine besondere Feierlichkeit anempfunden. Dieses Empfinden darf und soll zu seinem Recht kommen. Aber nicht weniger verdient das andere bereits angedeutete Zeitempfinden, das Streben nach schlichten, ja nüchternen Ausdrucks- und Vortragsformen Berücksichtigung. Gerade in einer Zeit, wo sich im Gesang die Liturgie besonders ausgeprägt als „Fest“ und „Feier“ zeigt, müßte wohl in der deutschen Messe der Gesang stärker zurücktreten als in der alten lateinischen *missa normativa*. Wenn mit Recht bezweifelt wird, ob der heutige Mensch noch liturgiefähig sei (Guardini), dann betrifft das doch vor allem die Liturgie im reichen Feierkleid. Gerade wo wir die Liturgie besonders festlich gestalten wollen, entfremden wir sie vielen (vielleicht den meisten) Menschen; sie fühlen sich heute von einem ihnen zugesungenen Weihnachtsevangelium wohl weniger angerührt als von einem einfachen gesprochenen Bericht über die Geburt im Stall. Nicht nur die kirchlichen Feste werden weniger und glanzloser. In unserer Welt wird auch im Alltag weniger gesungen als früher. Zwar wird viel Musik gehört. Aber aus dem Habitus der Musik-Konsumenten kommt kein liturgisches Hören. Gesungene liturgische Texte werden in solchen Hörern eher Überdruß wecken; das gesprochene Wort kann sie im allgemeinen unmittelbarer treffen. Mehr als früher wird der Aufschwung des Gesanges für sie daran gebunden sein, daß die Sinnrichtung des Textes den Gesang fordert. Nicht in dem allgemeinen Sinn, wie man zuweilen sagt, daß eben alle Meßtexte auf die Vollgestalt des Gesanges hin ausgerichtet seien; das wäre ein zu vages Textverständnis, und zudem fehlt uns heute der lange Atem, um einen solchen Aufschwung derart durchzuhalten. Mit anderen Worten: Wo es bei den alten Orations- und Lesetönen primär um sinn- und situationsgemäßen Textvortrag ging (wobei „Feierlichkeit“ und „Aufschwung“ allenfalls ein Element der Situation sein mochte), legt sich heute ein Textvortrag durchs *gesprochene* Wort nahe. Dieses erhält natürlich nicht die Sprechform des Plauderns oder eines Rundfunkkommentars, aber es ist auch nicht so streng stilisiert wie das *gesungene* Wort.

Man mag das Sprechen von liturgischen Texten, die früher gesungen wurden, ähnlich wie die Hemmungen beim Vollzug der alten Vielzahl liturgischer Gebärden, als Verarmung, als einen Verlust an menschlicher Fülle bedauern. Darüber soll hier nicht gerechnet werden, und es soll nicht abgewogen werden, was durch die stärkere Abwendung von festen, gebundenen Formen (z. B. des Gesanges) an anderen menschlichen Möglichkeiten entbunden wird. Ganz gleich wie wir die

moderne Entwicklung bewerten, wir müssen uns damit abfinden; jedenfalls ist die Messe bestimmt nicht die rechte Gelegenheit, um den Menschen ein festlicheres Lebensgefühl oder eine andere von uns vielleicht gewünschte Haltung anzuerziehen. Es ist nicht die Aufgabe der Liturgie, Oasen einer bedrohten oder schwindenden Humanität zu schaffen. Bei der Versammlung der Gemeinde und ihrem Hintreten zu Gott in der Liturgie sind wir angenommen, wie wir nun einmal sind. Da braucht es keine liturgischen Masken; da brauchen wir uns nicht feierliche Töne anzuhören und anzuquälen. Gewiß kann — wie es P. Gelineau einmal formulierte — z. B. „die nur gesprochene Lesung ein Absinken der sakralen Stimmung in der Gemeinde verursachen“. Aber ist das ein Nachteil? Wie weit sind heute derartige durch Gesang hergestellte „sakrale Stimmungen“ noch echt, d. h. wie weit entsteht dabei übers bloß Gefühlhafte hinaus noch ein vertiefter Bezug zu der hier gefeierten Realität? Könnte nicht ein Zurückdrängen (ohne ein völliges Ausschließen) „festlicher“ Elemente andere zentrale Aspekte der Liturgie wieder stärker hervortreten lassen? Können wir das Gedächtnis Christi nicht in einer schlichten, unserem Alltag nahen Form erfüllter begehen als in durchgehend festlichem Gesang?

Im Singen und im Hören des Gesanges können wir eine gewisse Art des Preises, der Erhebung, der Lösung und Hingabe vollziehen. Das zugegeben, ist der Gesang damit noch keineswegs „die“ ideale Form des liturgischen Vortrags. Vom Sinn der einzelnen Texte und der ganzen Liturgie her brauchen besondere Ausdrucksmöglichkeiten des *gesprochenen* Wortes nicht verlorenzugehen und auch nicht bei bestimmten „festlichen“ Gelegenheiten ausgeschlossen zu werden. Denn gerade in ihm erfahren wir die *Nähe* dessen, was sich in der Liturgie ereignet, und seine Lebendigkeit, die sich nicht ausschließlich in strenge und feierliche Formen einfangen läßt.

Im einzelnen:

1. Die alten Gesangstexte zum Eingang, zwischen den Lesungen, zur Opferung und zur Kommunion verlangen auch in der deutschen Fassung nach gesungenem oder wenigstens chorisches-rezitativem Vortrag. Wo die Möglichkeit dazu fehlt (mangels geeigneter Vertonungen oder mangels Sängern), sollten diese Texte nicht vom Zelebranten laut „vorgebetet“, sondern ausgelassen, oder besser: durch meditative Pausen ersetzt werden. Bei den liturgischen Neuregelungen wurde ohnehin zu wenig Gewicht gelegt auf die Räume der Stille, aus denen erst das Wort seine Fülle gewinnt. Es ist bedrückend, heute katholische Gottesdienste zu erleben, in denen eine halbe Stunde lang fast pausenlos auf Gott und die Menschen eingeredet wird.

2. Für die Orationen, vom Priester als Repräsentant der Gemeinde an Gott gerichtet, ist wohl die Sprechform vorzuziehen. In ihnen ist vor den Elementen des Rühmens der Bittcharakter primär. Er erfordert heute nach allgemeinem Empfinden keinen gesanglichen Ausdruck. Zudem verfehlten die bisher erprobten Orationstöne sehr oft den deutschen Sinnakzent. Dem konnte auch eine Neuübersetzung der Orationen nicht abhelfen; sie wurden dabei lediglich, einer ebenso überflüssigen wie unzulänglichen Vertonung zuliebe, in grammatische Fügungen gebracht, die z. T. ein sinnvolles Sprechen erschweren und unnötig stilisiert wirken. Diese Übersetzung muß vielleicht beibehalten werden als Angebot für Zelebranten, die die Orationen unbedingt singen wollen. Fürs Sprechen dagegen muß eine andere Fassung erstellt werden. Sie sollte sich die Prägnanz der lateinischen Orationen zum Vorbild nehmen, aber die knappe, strenge Form nicht durch eine Wortstellung verfremden, die den jeweiligen Sinn eher verwischt als hervorhebt. Dieser Hinweis kann vielleicht manche anderswo geäußerte Kri-

tik an den deutschen Orationen zurechtrücken und schärfer artikulieren. Mir scheint, daß sich in einigen Kritiken das mißhandelte Sprachgefühl Luft schaffte, ohne daß dabei die eigentliche Ursache des vagen Unbehagens erkannt wurde, nämlich der gespreizte Stil. Statt dessen wollte man die Schwäche der neuen Übersetzung darin sehen, daß sie zu sehr versuche, die Prägnanz der lateinischen Orationen nachzuahmen. Genau das Gegenteil stört im deutschen Altarmissale m. E. am meisten — Geschwätzigkeit, die sich stilvoll zu geben versucht. Als Beispiel die Oration vom Freitag nach Aschermittwoch (in der dritten Spalte mein Verbesserungsvorschlag):

Inchoata jejunia, quaesumus, Domine, benigno favore prosequere: ut observantiam, quam corporaliter exhibemus, mentibus etiam sinceris exercere valeamus.

Da wir eingetreten sind in diese heilige Zeit, bitten wir dich, Herr unser Gott: begleite unsere Entsagung mit deiner gütigen Huld; und was wir auf uns nehmen dem Leibe nach, hilf uns, daß wir es auch üben mit lauterem Geiste.

Geleite gütig, Herr, die begonnenen Fasten, damit wir die Zucht des Leibes auch lauterer Geistes üben.

3. Epistel und Evangelium sind zu sprechen. Selbst wenn es Lesetöne mit formelhaften Melodiewendungen geben sollte, die der deutschen Sprache nicht zuwiderlaufen, wäre doch von ihrer liturgischen Verwendung abzuraten. Epistel und Evangelium wenden sich berichtend, mahnend, verkündigend an die Gemeinde. Sie soll in ihrer Sprache das lebendige Wort empfangen. Darum soll sie angesprochen, nicht angesungen werden.

4. Bei den Akklamationen ist darauf zu achten, daß sich ihre Schallform in den größeren Zusammenhang harmonisch einfügt. Man wird also z. B. „Der Herr sei mit euch“ vor der gesprochenen Oration sprechen, vor der gesungenen Präfation singen. Die musikalische Formel dieser Akklamation sollte korrigiert werden: Der Akzent „... mit eúch“ ist kaum sinnentsprechend. Außerdem wird dieser musikalische Akzent auch häufig in die Sprechform übernommen. Warum sollte „mit eúch“ betont werden? Wem sonst sollte der Segensgruß gelten als eben den Angeredeten? Und dabei darf sicher nicht so etwas wie ein Gegenpol zu „deinem Geiste“ hervorgehoben werden (nicht auf „deinem“, sondern auf „Geiste“ liegt die Sinnschwere). Auch wenn man sich nicht der Deutung anschließt, daß in dieser Akklamation das Mit-sein des Herrn die Sinnmitte bildet, sondern wenn man das Verständnis offenlassen will, müßte in dem Wortblock „sei mit euch“ der (Neben-)Akzent auf „mit“ kommen. Bei der Verbindung Präposition + Pronomen liegt im Deutschen der Akzent im allgemeinen auf der Präposition, wenn das Pronomen nicht ausdrücklich betont werden soll; der leichte Wortdruck wird nicht als besondere Betonung der Präposition verstanden (etwa „mít“ im Gegensatz zu „ohne“), sondern einfach als Wortblockakzent.

5. Die Präfation sollte gesungen werden (natürlich nicht immer und überall, aber in der Hochform der Gemeindemesse). Allerdings fehlen zur Zeit noch geeignete Melodien. Die approbierten und ins Missale aufgenommenen Melodien sind die gleichen wie bei den lateinischen Präfationen. An vielen Stellen widerstrebt ihnen die deutsche Sprachform. Solange die deutschen Präfationen nicht angemessen vertont sind, möge man sie lieber sprechen statt singen. Vielerorts, wo die jetzigen Präfations-Melodien gesungen werden, stößt sich zwar das Sprachempfinden nicht an ihnen; aber das dürfte kaum ein Argument für die

Qualität der Vertonung sein, sondern ein Beweis, wie leicht man sich an Minderwertiges gewöhnt und durch die Gewöhnung im Urteil verbiegen läßt. Im übrigen muß zugegeben werden, daß der zur Zeit approbierte Ton nicht bei allen deutschen Präfationen gleich störend wirkt. Bei der Passions-Präfation ist das z. B. weniger der Fall als bei der Josephs-Präfation. Bei dieser rührt manche Peinlichkeit auch vom Text her, dessen Schwächen durch den Gesang unnachlässig betont werden, während sie in der Sprechfassung „heruntergespielt“ und zurückgedrängt werden können.

6. Die gesungene Präfation geht über in den Gemeindegesang des „Heilig...“. Für diesen gibt es textlich und musikalisch befriedigende Fassungen. Von einer Mischung deutscher und lateinischer Elemente, wie sie da und dort praktiziert wird (z. B. deutsche Präfation, lateinisches Sanctus, deutsches Hochgebet, lateinisches Agnus Dei; oder gar: lateinisches Oremus, deutsche Oration mit lateinischer Konklusion), ist abzuraten. (Man feiere lieber von Zeit zu Zeit ein lateinisches Hochamt.)

7. Das Vaterunser soll gemeinsam gesprochen werden. Durch Gesang wird es unnötig stilisiert. Die Stilisierung wird zur Geschmacklosigkeit, wenn das Vaterunser auch noch mit der Orgel begleitet wird (was selbst in Benediktinerklöstern vorkommt). Musikalische Formeln können die Intention des Herrengebetes kaum unterstützen, sondern nur verengen. Schon die überladene Einleitung „Durch heilbringende Anordnung...“ drängt in eine diesem einfachen, großen Gebet heute kaum angemessene Haltung. Besser paßt die neuerdings approbierte Formel „Laßt uns beten, wie der Herr uns zu beten gelehrt hat“.

8. Nach dem Hochgebet und dem Vaterunser (evtl. mit unmittelbar angefügter Doxologie) sollte Stille sein; dann folgt der Friedensgruß und das „Agnus Dei“. Die laut gesprochene oder gar gesungene Ausweitung der letzten Vaterunserbitte verflacht das Vorhergehende; im Schweigen bleibt es besser stehen. Der neue Ordo missae hat wohl eine gewisse Straffung gebracht. Aber muß unbedingt auch noch die letzte Spanne zwischen Opferung und Kommunion derart laut und belegend (der Einleitungstext zum Friedensgruß!) verbraucht werden? Es gilt heute wie 1965: „Wo bleibt in unsern allerneuesten Gottesdiensten die Anbetung? In der Meinung, sie sei entweder überflüssig, oder das Kirchenvolk sei nicht mündig genug, sie zu leisten, bemüht sich die Phantasie des Klerus, die Zeit auf nützliche und abwechslungsreiche Weise auszufüllen, bis in die kleinsten Winkel. Ununterbrochen läuft die Geräuschkulisse... Man vergegenwärtige sich, daß fast keiner der Anwesenden während der Woche Zeit und Gelegenheit zu einer tieferen Sammlung hat, daß ihre Seelen im sonntäglichen Gottesdienst auch persönlich sich erholen und Atem schöpfen müssen...“ (H. U. v. Balthasar).

9. Der in dreimaliger Wiederholung sich steigernde Flehruf des Agnus Dei kann nach der bekannten Fassung „Christe, du Lamm Gottes“ (Wittenberg 1523) gesungen werden. Das „Herr, ich bin nicht würdig“ vor der Kommunion blieb leider auch im neuen Ordo missae erhalten. Ob „unter mein Dach“ oder „in mein Haus“ oder „in mein Herz“ — es ist ein Stilbruch, der jetzt zwar nicht mehr dreimal, sondern nur noch einmal pro Messe begangen wird, aber möglichst ganz verschwinden sollte. Statt dessen könnte der Priester die Hostie erheben: „Der Leib Christi“. Die Gemeinde antwortet „Amen“. Dann wird der Kelch erhoben: „Das Blut Christi“. „Amen“. Das bräuchte der Zelebrant dann nicht mehr hundertmal und öfter bei jedem einzelnen Kommunikanten zu wiederholen.

10. Die Schlußworte des Hochgebetes „Durch ihn...“ sind als eine von der ganzen Gemeinde bekräftigte Proklamation durch die Sprechweise oder durch Sprechgesang hervorzuheben. Dieser ist allerdings nach den approbierten Aus-

gaben mit so fragwürdigen musikalischen Akzenten versehen, daß ein sinn-gemäßes Sprechen unbedingt vorzuziehen wäre: „Durch ihn und mit ihm und in ihm“ (dagegen die derzeitige Notation: „Durch ihn und mit ihm und in ihm“). Es ist verfehlt, die Steigerung durch—mit—in sozusagen mit erhobenem Zeigefinger zu akzentuieren. Diese Steigerung soll nicht die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sondern sie soll dienen: Immer ist *Er* es, der hier in dreifacher Steigerung verkündet wird. Wenn die Präpositionen betont voneinander abgehoben werden, gleitet die Proklamation in eine Distinktion ab. Im übrigen ist nicht einmal das konsequent durchgeführt; man meinte offenbar (zu Unrecht), das Wort „durch“ lasse sich nicht betont von „mit“ und „in“ abheben, da diese ja erst hernach genannt würden. Oder ist etwa gar die jetzige musikalische Fassung lediglich ein Kompromiß zwischen widerstreitenden Kommissionsmeinungen im Verhältnis 2:1?

11. Abgesehen von der Präfation und der Schlußdoxologie ist für die Hochgebete das Sprechen dem Sprechgesang grundsätzlich vorzuziehen. An einigen Stellen sollte die Übersetzung im Hinblick auf leichteres sinngemäßes Sprechen verbessert werden. Z. B.:

a) Im Einsetzungsbericht des zweiten und dritten Hochgebetes heißt es vor den Kelchworten „dankte wiederum“. Die Sinnschwere liegt auf „dánkte“; das verlängerte und gewählte „wiederum“ ist daneben zu aufdringlich und zieht bei vielen Zehrenten den Akzent auf sich, weg von „dankte“. Das alltäglichere „wieder“ wäre hier leichter und passender.

b) Im Einsetzungsbericht des zweiten und dritten Hochgebetes steht vor den Kelchworten „dankte“, vor den Brotworten „sagte Dank“ (im Lateinischen immer „gratias agens“). Haben die Übersetzer hier halb zu halb einen Kompromiß geschlossen oder aus euphonischen Gründen auf eine konsequente Übersetzung verzichtet? Es ist keine besonders stilgerechte Euphonie: Bei „nahm er das Brot“ und „sagte Dank“ hat die ähnliche grammatische Konstruktion jeweils eine verschiedene Funktion und darum wirkt der Gleichklang eher störend. Besser hieße es, entsprechend zum Kelchwort: „nahm er das Brot und dánkte“. Es sei denn, man wolle die rituelle Form dieses Dankens besonders ausdrücken; dann wäre zu übersetzen „nahm er das Brot und sprach die Danksagung“ (oder statt dieser zwar sinngemäßen, aber häßlichen Wendung besser „und sprach den Dank“). Der Ausdruck „sagte Dank“ ist im einen wie im andern Fall ungeeignet.

c) „Nehmet und esset alle davon“. Der Satzgipfel ist „esset“. Der Aufbau des Satzes trägt nicht dazu bei, diesen Gipfel sprecherisch zu realisieren. In dem Wortblock stehen nach der Hauptschwere noch fünf Silben. Das erzwingt einen Nebenakzent auf „alle“; bei vielen ungeübten Sprechern gerät er auf „davon“; der so nachfolgende Nebenakzent überlagert den vorausgehenden Hauptakzent. Wie ist dem abzuhelpen?

— Das Wort „davon“ könnte im Deutschen ohne Sinnverlust weggelassen werden. So im lateinischen Text bei den Brotworten des zweiten Hochgebetes: „Accipite et manducate: hoc est...“; man wird kaum sagen wollen, daß hier „weniger“ steht als im dritten Hochgebet, wo „ex hoc omnes“ angefügt ist. In der deutschen Übersetzung wollte man das offenbar vereinheitlichen; statt nun aber „davon“ auch im dritten Hochgebet wegzulassen, fügte man es auch ins zweite Hochgebet ein, obwohl die theologische Aussage der Partizipation im Kontext so klar impliziert ist, daß sie des grammatischen Partitivs nicht bedürfte.

— Sodann sollte in den Imperativen, hier wie auch an anderen Stellen, das tonlose *e* ausfallen, wo keine akustischen Schwierigkeiten entgehen (große

Räume ohne Lautsprecher). Also: „nehmt und eßt“. Die gelängten Formen „nehmet“ und „esset“ rücken die Härte des Imperativs in eine archaisierte, weniger verbindliche Sphäre. Ist das Kultsprache? Nein, Sonntagssprache! Wie störend, wenn in ihr ein Imperativ — z. B. „sprich“ — vorkommt, den man nicht längen und schönen kann! Aber nicht doch, man kann: „Spreche doch, Israel... Spreche doch, Haus Aaron: Ja, in Ewigkeit währt seine Huld!“ (Gottesdienst 3. 1969, H. 4, S. 31).

— „alle“ kann unmittelbar auf „nehmt“ folgen, ohne daß damit sein Sinnbezug zum folgenden Imperativ gemindert würde. Also „Nehmt alle und eßt“, „Nehmt alle und trinkt!“.

So tritt der Hauptakzent des Satzes beim Sprechen richtig hervor.

d) „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Auch hier liegt die Sinnschwere auf dem Imperativ; „Gedächtnis“ hat den Nebenakzent; „meinem“ bleibt unbetont. Häufig hört man „Tut dies...“. Auch hier wieder im Text die bereits bemängelte Tendenz zur Längung, die dann leicht eine sinnwidrige Betonung mit sich bringt. Besser wäre „Tut das...“.

Von einem Mitübersetzer der approbierten deutschen Meßtexte wurde bemerkt, manche der vorhin notierten Änderungsvorschläge seien „melodisch unbrauchbar“, weil z. B. die „steile Fügung“ („nehmt alle und eßt“) schwer zu singen sei. Diesem Einwand liegt die Auffassung zugrunde, es solle für die deutschen Hochgebete nicht einfach eine möglichst gute Sprechfassung, sondern eine sangbare Fassung erstellt werden, selbst wenn diese fürs Sprechen gewisse Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten mit sich brächte. Dem ist zu widersprechen: Wenn man die Meßtexte auf Sangbarkeit hin konstruieren will, möge man das in einer eigenen Gesangsausgabe tun, nicht aber eine solche Version denen zumuten, die jene Texte *sprechen*. Neben dem jetzigen „Gesangstext“ (als solcher ist er hier nicht sprechkundlich zu beurteilen) sollte ein „Sprechtext“ erstellt und approbiert werden.

Der Priester muß neu entdecken, daß ihm als Priester in unserer Zivilisation eine lebenswichtige Rolle zufällt, daß er in der werdenden Welt die lebenswichtigste aller Funktionen zu erfüllen hat. Denn die große Leere der zeitgenössischen Welt rührt gerade von der mangelnden Anbetung Gottes her. Der Priester muß zutiefst davon überzeugt sein, daß die religiöse Dimension ein wesentlicher Bestandteil jeder Zivilisation ist.

Daniélou, Die Zukunft der Religion (Verlag Ars Sacra, München)

Der Verwunderte ist „Laie“ im doppelten Sinn: Nicht-Priester und Nicht-Theologe.

Das Zweite ist klarerweise insofern ein Handicap, als er nicht fähig und befugt ist, auf Grund einer aus Eigenem geleisteten Interpretation der heiligen Überlieferung, innerhalb ihrer vor allem des Neuen Testaments, über dieses Thema zu sprechen. Andererseits, man soll schließlich nicht allzusehr untertreiben, ist er nicht ganz unbekannt mit dem, was die große und legitime Theologie über das Priestertum gedacht und gesagt hat; er ist zum Beispiel lange meditierend umgegangen mit der klaren und tiefen Deutung des Priestertums, die Thomas von Aquin formuliert hat. Nun kennt zwar jeder das beschämende Faktum, daß es inzwischen einigermaßen genierlich geworden ist, diesen letzten großen Lehrer der noch ungeteilten abendländischen Christenheit auch nur zu nennen; man sollte aber auch nicht unterschlagen, daß immerhin das Zweite Vatikanische Konzil von den künftigen Priestern verlangt, unter seiner Führung, *S. Thoma magistro*, in die Mysterien des Heiles tiefer einzudringen.¹⁾ Übrigens wird behauptet, nie zuvor habe ein Ökumenisches Konzil auf solche Weise einen mit Namen genannten Theologen hervorgegestellt.

„Laie“ im erstgenannten Sinn zu sein, das heißt, nicht ein geweihter Priester (vielleicht sollte es ja sogar heißen: ein nicht geweihter Priester) — dies erscheint mir weit weniger als ein Handicap. Im Gegenteil, es kann nicht schaden, wenn die allenthalben von Theologen (Priestern) geführte Diskussion über das priesterliche „Selbstverständnis“ ergänzt und korrigiert wird durch das, was ein schlichter Christenmensch unter einem Priester versteht und wie er ihn sich wünscht und für notwendig hält.

Die Verwunderung aber, die hier einmal zur Formulierung gebracht sein will, bezieht sich im Grunde nur auf *einen* Punkt jener Theologen-Diskussion: daß in ihr nämlich so gut wie gar nicht von dem gesprochen wird, worin bisher einhellig das unterscheidend Priesterliche am Priester gesehen worden ist. „Bisher“ — das ist freilich schon ein nicht ganz präziser Ausdruck, jedenfalls muß er so verstanden werden, daß er die Dekrete von *Vaticanum II* ausdrücklich mit einbegreift.

Was also ist das Priesterliche am Priester? Was unterscheidet ihn vom Nicht-Priester? Es hat natürlich keinen Sinn, hierauf mit einer privaten Meinungsäußerung zu antworten, und sei sie noch so originell und noch so modern. Statt dessen zitiere ich drei „bisherige“ Auskünfte, alle von repräsentativem Rang.

Erste Auskunft: „Priester werden dazu geweiht, daß sie das Sakrament des Leibes Christi vollziehen.“ Der Priester hat zwei Akte; der eine und erstliche bezieht sich auf die Feier des Mysteriums der Eucharistie; der zweite, nachgeordnete, der in dem ersten gründet, bezieht sich darauf, die Menschen hinzuführen und zu bereiten zum Mitvollzug dieses Mysteriums.

Zweite Auskunft: „Daß im Priesteramt den Aposteln und ihren Nachfolgern die Vollmacht übertragen sei, Leib und Blut (Christi) zu konsekrieren, darzubringen und zu spenden, sowie die Sünden zu vergeben und zu behalten: das ist in den Heiligen Schriften deutlich gesagt und durch die Überlieferung der katholischen Kirche immer gelehrt worden.“

Dritte Auskunft: „Der Herr ... hat einige zu Amtsträgern eingesetzt, damit sie ausgestattet seien mit der heiligen Vollmacht der Priesterweihe, das Opfer darzubringen und die Sünden nachzulassen und öffentlich für die Menschen im Namen Christi des priesterlichen Amtes walten.“ „Am meisten (*maxime*) üben sie ihr heiliges Amt (*munus sacrum*) in der eucharistischen Feier (*cultu*) ... wobei

¹⁾ Dekret über die Ausbildung der Priester; Nr. 16.

sie in der Person Christi handeln und sein Mysterium verkünden . . . und das einzige Opfer des Neuen Bundes, das Opfer Christi nämlich . . . im Meßopfer bis zur Wiederkunft des Herrn vergegenwärtigen und zuwenden.“

Diese drei Auskünfte, im Kern völlig identisch, überspannen den Zeitraum von sieben Jahrhunderten bis in unsere gegenwärtige Zeit hinein. Die dritte Auskunft nämlich stammt aus den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils,²⁾ während die erste Thomas von Aquin³⁾ zum Autor hat; der an zweiter Stelle angeführte Text ist eine Formulierung des Konzils von Trient.⁴⁾ Natürlich macht keine dieser Äußerungen den Anspruch, die geschichtlich-konkreten Möglichkeiten priesterlichen Wirkens erschöpfend zu beschreiben. Auch mögen zu Recht die verschiedenen Aspekte der priesterlichen Existenz zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich akzentuiert werden. Wenn aber in einer theologischen Darstellung des „priesterlichen Dienstes“ oder des „priesterlichen Selbstverständnisses“ kaum ein Wort an jene drei Auskünfte erinnert, wenn darin schlechterdings geschwiegen wird von der konsekratorischen Vollmacht, von der Darbringung des Opfers, von dem Zusammenhang zwischen priesterlichen Tun einerseits und der sakramentlichen Präsenz des Herrn im heiligen Brote, das wir in der Kommunion empfangen, anderseits — dann kann mich weder freundschaftliche Verbundenheit noch persönliche Verehrung daran hindern, die zugrundeliegende Konzeption mit dem äußersten Mißtrauen zu betrachten. Es ist einfach unzutreffend, zu sagen, laut *Vaticanum II* sei „das Wort das Umfassende und Gründende“ — es sei denn, man meine mit dem „Wort“ den in Christus menschengewordenen Logos, dessen Fleisch und Blut wir in der Eucharistie verehren und empfangen. Und es ist nicht wahr, daß der ganze priesterliche Dienst wesentlich „Kerygma“ sei, auch die Eucharistiefeier im Grunde „Verkündigung des österlichen Geheimnisses“ oder „kultische Proklamation des Todes Christi“ und demnach der Priester primär ein „Verkündiger des Wortes“.

Niemand wird leugnen, daß im Vollzug der Eucharistie und des Sakramentes der Sündenvergebung natürlich zugleich *auch* Verkündigung geschieht, und daß mir, indem ich die Worte der Absolution oder das Wort vom Leibe Christi, „für euch hingegeben“, höre und mir gesagt sein lasse, eine mich möglicherweise völlig umwandelnde Einsicht zuteil werden kann. Ist aber nicht die reale Tilgung meiner Schuld und der reale Empfang des sakramentlichen Brotes etwas davon prinzipiell Verschiedenes? Wenn im Wortgottesdienst der Bericht des Matthäusevangeliums vom Letzten Abendmahl vorgelesen wird, dann geschieht zweifellos Verkündigung, sogar „kultische“ Verkündigung; aber damit kann jeder Christenmensch beauftragt werden; dazu bedarf es nicht des geweihten Priesters, noch nicht einmal des „Lektors“. Wenn dagegen der gleiche Bericht im Kanon der heiligen Messe gesprochen wird, *dann geschieht außer der Verkündigung noch etwas ganz anderes, nämlich das, wovon das Wort der Verkündigung spricht.*

Damit aber dies Reale sich wirklich ereigne — dazu bedarf es der konsekratorischen Vollmacht, die der Priester im Sakrament der Priesterweihe empfängt und wodurch allein er Priester ist.

Den wenig glücklichen Satz, wonach der Priester „nicht Kulthandwerker, sondern Wortbedenker“ zu sein habe, hat zwar sein Autor ausdrücklich als eine „drastisch“ zugespitzte Formulierung gemeint. Aber gerade dieser handlich-griffige Schlagzeilen-Charakter macht ihn auch gefährlich, wie sich im Gespräch mit Theologie-Studenten rasch feststellen läßt. Allzu leicht wird man durch die

²⁾ Dekret über das Priestertum; Nr. 2. Konstitution über die Kirche; Nr. 28.

³⁾ Summa Theologica III, 67, 2; Sentenzen-Kommentar 4 d. 24, 1, 3, 2 ad 1; Summa contra Gentes 4, 74.

⁴⁾ Sessio 23, cap. 1.

Formulierung dazu verführt, sich auf eine falsche Alternative einzulassen. Natürlich soll der Priester nicht „Kulthandwerker“ sein (obwohl ich nicht weiß, was das ist); aber er soll sein und er *ist* auch: ein durch das Weihesakrament zum kultischen Vollzug der göttlichen Mysterien auf einzigartige Weise Bevollmächtigter und Berufener. Und natürlich soll der Priester *auch* „Wortbedenker“ sein; niemand hat das je geleugnet. Wie sonst vermöchte er, wie Thomas es verlangt, die Menschen hinzuführen zur sinnvollen, in die ganze Existenz ausstrahlenden Mitfeier der Mysterien? — Aber „Wortbedenker“ und vielleicht sogar „Verkündiger des Wortes“ soll in gewissem Sinn jeder Christenmensch sein. Und dazu bedarf es zwar möglicherweise (in besonderem Fall) einer ausdrücklichen „Sendung“ (*missio*) durch die Kirche, aber keinesfalls der Priesterweihe; wie ja wohl auch anderseits niemand behaupten wird, der Priester empfangen in der Weihe das Charisma der Wortbedenkung oder der Verkündigung, der rechten Schriftauslegung — und so fort. Was er wirklich, und zwar er allein, kraft des Weihesakramentes empfängt, ist (vor allem anderen) die konsekratorische Vollmacht, *in persona Christi* und für die ganze Kirche die Eucharistie zu feiern.⁵⁾ Einzig hierin gründet auch die wahre Dignität des geweihten Priesters, kraft deren er sich laut *Vaticanum II* „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen unterscheidet.⁶⁾

Es ist für mich eine nicht nur verwunderliche, sondern tief erschreckende Erfahrung, diese Würde von priesterlichen Theologen ironisiert zu sehen — als habe sie irgend etwas zu tun mit dem, worauf einer sich etwas einbilden kann, und als mache ihre Objektivität, worauf Bischof Hermann Volk hingewiesen hat, den Nichtpriester nicht gerade unabhängig von der zufälligen Person des Priesters. Mögen volkstümliche Primizpredigten auch tausendmal in die allzu grobe Veranschaulichung geraten oder in die Sentimentalität: es macht mir nicht die geringste Schwierigkeit, einen jungen Kaplan, dessen Vater ich sein könnte, „Hochwürden“ zu nennen und sogar „Vater“ (*Pater, Father, Père*) — was mir freilich in der Begegnung mit einem noch so genialen „Wortbedenker“ (oder Sozialarbeiter oder Professor) sicher niemals in den Sinn käme.

Übrigens frage ich mich, ob nicht auch die besondere priesterliche Lebensform, an erster Stelle die Ehelosigkeit, sich am überzeugendsten, wenn nicht ausschließlich, aus jener alles andere fundierenden konsekratorischen Dignität als etwas mindestens innerlich Zugeordnetes und Sinnvolles plausibel machen läßt.

Dies alles wird, wie jeder weiß, neuerdings in Frage gezogen, und zwar unter Berufung auf „das neue Verständnis der Schrift, das unserer Generation zugefallen“ sei; von diesem Schriftverständnis her erscheint das hier Gesagte geradezu als ein Rückfall ins Alte Testament und ins Heidentum. Wenn ich nun auch davon überzeugt bin, daß sowohl die Kirchenväter wie die großen Lehrer der mittelalterlichen Christenheit gleichfalls biblisch gedacht und argumentiert haben, und daß sie weit „schriftnäher“ sind, als man es heute durchweg annimmt, so ist es doch, wie gesagt, mein Handicap, hiergegen nicht mit einer aus Eigenem geleisteten Interpretation argumentieren zu können.

Um so eindringlicher stellt sich mir allerdings, angesichts der enormen Widersprüchlichkeit der exegetischen Auskünfte, auch der „einleuchtenden“, die Frage nach dem *endgültig legitimierten Interpreten*. Und bei allem dankbaren Respekt

⁵⁾ Thomas von Aquin, *Summa Theologica* III, 22, 4; Sentenzen-Kommentar 4d. 24, 2, 2 ad 2. — Die Formulierung des heiligen Thomas „*in persona Christi*“ ist vom Zweiten Vatikanischen Konzil wörtlich übernommen worden (Konstitution über die Kirche; Nr. 28).

⁶⁾ Konstitution über die Kirche, Nr. 10.

vor der historisch-kritischen Mühsal, deren Früchte auch der Kirche unentbehrlich sind, bin ich glücklich, daß ich die wahre, die von ihrem Autor selbst inspirierte und verbürgte Auslegung der Heiligen Schrift nicht von der exegetischen Wissenschaft noch überhaupt von der Theologie zu erwarten habe, sondern eben von der Kirche, nicht nur freilich von ihren formellen Verlautbarungen, sondern zugleich von allem, was sie, auch als *ecclesia orans*, durch ihr kultisch-sakramentliches Tun und Leben selber sagt.

Dieser Artikel wurde mit freundlicher Genehmigung des Verlages der Arche, Peter Schifferli, Zürich, dem Band „ENTSAKRALISIERUNG?“ von Josef Pieper, „Arche Nova“, entnommen.

Wohl ist das ganze hl. Gottesvolk in Christus eine königliche Priesterschaft. Aber unser Hoherpriester Jesus Christus hat einige seiner Jünger auserwählt, in seinem Namen für die Menschen das priesterliche Amt auszuüben. Er selbst, der Abgesandte vom Vater, hat die Apostel in die Welt gesandt, um durch sie und ihre Nachfolger ununterbrochen das Amt des Lehrers, Priesters und Hirten fortzuführen.

Ihr, liebe Söhne, werdet nun in die Gemeinschaft der Presbyter aufgenommen. Ihr nehmt also teil am Lehramt Christi, unseres Meisters. Verkündet allen das Wort Gottes, das ihr selbst mit Freuden aufgenommen habt. Sinnt nach über das Gesetz des Herrn. Seht zu, daß ihr im Glauben ergreift, was ihr in den heiligen Schriften lest; verkündet, was ihr glaubt, und erfüllt im Leben, was ihr verkündet.

Eure Lehre sei Nahrung für das Volk Gottes, euer Leben Freude für die Christgläubigen; so erbaut ihr durch Wort und Beispiel das Haus, das die Kirche Gottes ist.

Ferner habt ihr teil am Priesteramt Christi, um die Menschen zu heiligen. Denn durch euren Dienst wird das geistliche Opfer der Gläubigen vollendet in Einheit mit dem Opfer Christi, das durch eure Hände bei der heiligen Eucharistie unblutig dargebracht wird. Erkennt also, was ihr tut, ahmt nach, was ihr vollzieht; da ihr das Geheimnis des Todes und der Auferstehung des Herrn begeht, müht euch, alles Böse zu überwinden und im neuen Leben zu wandeln.

Durch die Taufe gliedert ihr die Menschen ein in das Gottesvolk. Durch das Sakrament der Buße laßt ihr ihnen im Namen Christi und der Kirche die Sünden nach. Durch die Salbung mit dem heiligen Öl richtet ihr die Kranken auf. Beim Stundengebet lobt ihr den Herrn, sagt ihm Dank und bittet für das Volk Gottes und die ganze Welt. Darum seid euch bewußt, daß ihr aus den Menschen genommen und für die Menschen bestellt seid in ihren Anliegen bei Gott. Übt also das Priesteramt Christi aus in immerwährender Freude und Liebe und sucht nicht euch, sondern Christus.

Schließlich habt ihr teil am Hirtenamt Christi, der das Haupt der Kirche ist. Diesen Auftrag erfüllt ihr in Einheit mit dem Bischof und im Gehorsam gegen ihn. Seid bestrebt, die Gläubigen zu einer Gemeinde zu sammeln, um sie durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu Gott, dem Vater, hinzuführen. Habt immer das Beispiel des Guten Hirten vor Augen, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, der gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren war.

(Aus der Ansprache des Bischofs bei der Priesterweihe)

Die Messe als „Consecratio Temporis“

Raimondo Panikkar, Benares/Indien

Raymond Panikkar, geb. 1918 in Barcelona als Sohn eines indischen Vaters und einer katalanischen Mutter, studierte in Spanien, Deutschland und Italien; Dr. phil. (1945), Dr. chem. (1958), Dr. theol. (1961). 1946 zum Priester geweiht, bis 1953 Dozent für Philosophie am Institut „Luis Vives“, 1953–1960 Studium des Hinduismus und der indischen Philosophie in Benares und Mysore (Indien), z. Zt. Professor für Philosophie und Religionswissenschaft in Benares und an der Harvard-University (USA).

Werke: „Die vielen Götter und der eine Herr“ (Weilheim 1964); „Das Kultmysterium im Hinduismus und Christentum“ (Freiburg 1964); „Maya y Apocalisse“ (Roma 1966); „Offenbarung und Verkündigung. Indische Briefe“ (Freiburg 1967).

I. Die Messe und die Zeit

1. In mei memoriam

Die Messe, Sakrament und Opfer in untrennbarer Einheit, ist das gleiche Opfer, das Christus ein für allemal in der Zeit verwirklicht hat, und ist, trotz der zeitlich-räumlichen Teilungen, das Sakrament der Gegenwart eben dieses (einen) Christus.

Die Identität von Messe und Kreuzesopfer ist eine durch Schrift, Tradition und Lehramt gesicherte Wahrheit.¹⁾

Die Verschiedenheit kann jedoch ebenso wenig übersehen werden, wie dieselben theologischen Quellen versichern; zudem lassen uns Augenschein und gesunder Menschenverstand erkennen, daß die Messe als Opfer und Sakrament verschieden ist vom Kreuzesopfer nach Art und Weise, Zeit und Raum der Realisierung. Die Messe ist dasselbe Opfer Christi mit verschiedenem *sic, hic et nunc*. Es handelt sich also um ein und dasselbe *Sein*, um dieselbe Tat — theologisch-substantiell, das heißt: liturgisch — in dreifach verschiedenem Gewand: dem der Art und Weise, der Zeit und des Raumes.²⁾

Die Einheit ist das Grundlegende, denn das, worauf es ankommt, ist das einzige esse jenes einzigen Aktes. Die Einzigkeit gehört so entscheidend zur Tat Christi, daß eine „zweite“ — von uns „per impossibile“ erdachte — Erlösungstat Christi von der ersten nicht verschieden wäre (ähnlich wie ein „zweites“ höchstes Wesen notwendig mit dem einzigen Gott zusammenfielen). Genau genommen entstammt dieses Verschiedenheitsbewußtsein einer ganz bestimmten „forma mentis“, das heißt: einer bestimmten Mentalität, die an den vorübergehenden Erscheinungsformen interessiert ist und dabei dem *sic, hic et nunc* der Dinge eine solche Bedeutung beilegt, daß dadurch die Schau des Substantivum (des zugrundeliegenden Wesens) verschleiert wird. Diese Beachtung der Akzidentien, verbunden mit ihrer Überbewertung, hat es nicht zu allen Zeiten der menschlichen Geschichte gegeben. Die Geschichte der Religionen (einschließlich der christlichen) macht das sehr deutlich.³⁾ Doch auch der heutige Mensch hat einen einfachen Zugang zum Erfassen einer grundlegenden Selbigkeit im Wechsel: ich halte mich jetzt nicht für einen anderen, als der ich vor drei Jahren war, noch für wesentlich verschieden, obwohl Zeit, Ort, Lebensweise und Aussehen sich sehr verändert haben mögen.

Das Bewußtsein der Verschiedenheit hat sich im westlichen Denken seit einigen Jahrhunderten stark ausgeprägt. Die „moderne“ Kultur hat das *sic, hic et nunc* aller irdischen Ereignisse und der Dinge selbst mehr und mehr zu ihrer Grundlage gemacht. (Was ist die ganze sogenannte „Wissenschaft“ — um nicht zu sagen die

¹⁾ Vgl. irgendein Handbuch der Theologie, etwa M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik, IV, 1, § 254, München 1957⁵, S. 323–386.

²⁾ Vgl. Denz. 940.

³⁾ Vgl. z. B. A. BRUNNER, Die Religion, Freiburg 1956; G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956²; M. ELIADE, Traité d'histoire des religions, Paris 1949; M. ELIADE, Le mythe de l'éternel retour, Paris 149; M. ELIADE, Images et symboles, Paris 1952.

moderne Kultur anderes als eine fast ausschließliche Beschäftigung mit dem *sic, hic et nunc*? Sie hat freilich zu einer großartigen Vertiefung dieser drei Wirklichkeitsäußerungen geführt.) Daher ist auch das, was andere Kulturen fast als selbstverständlich ansahen (nämlich die dem akzidentellen Hin und Her zum Trotz feststehende substantielle Identität), der modernen Kultur und selbst der Theologie ernsthaft fraglich geworden.⁴⁾ Da liegt auch die Ursache dafür, daß das theologische Denken unserer Tage sich so anstrengen muß, um dieses Problem zu erhehlen.⁵⁾ Unsere Arbeit erhebt keinen anderen Anspruch, als nur einen ganz kleinen Teil der Frage untersuchen zu wollen. Nicht nur beschränken wir uns auf einen sehr speziellen Aspekt des Zeitproblems, sondern wir beabsichtigen, noch innerhalb dieses abgegrenzten Feldes lediglich den Begriff der „Zeitewigkeit“ zu skizzieren, der, wie wir glauben, die Grundlage bietet für ein bestimmtes Interesse an der Lösung des ganzen Problems, das wir hier jedoch beiseitelassen.

2. *Hodie*

Nach katholischer Lehre ist es so, daß die zeitliche Vervielfältigung des Opfers Christi in der Messe es doch nicht vervielfacht. Die Zeit erscheint somit als Akzidens, das keine Veränderung in der Substanz und in der Identität der Heilstat Christi hervorruft. Andererseits jedoch könnte man die zeitliche Weiterführung des Opfers in der Messe auch wieder nicht auf eine bloß äußere und dem Opfer fremde Gedenkfeier reduzieren.⁶⁾ Die Messe *heute* ist kein anderes Opfer, sie ist aber auch nicht eine bloße Wiederholung, die nichts hinzufügt, noch eine bloße Erinnerung ohne irgendwelchen objektiven oder realen Wert.⁷⁾ Das „hodie“ der Messe multipliziert das Opfer nicht, und doch, gerade jetzt geschieht das Opfer; es wird auf besondere Weise wirksame Gegenwart innerhalb dieser Zeitkoordinaten. Die Messe ist das Opfer des Erlösers in dem „nunc“, da das Sakrament wirklich ist. Wie in allen letzten Problemen der Theologie und Metaphysik sind auch hier Identität und Verschiedenheit zwei Schwesterkategorien, unterschieden, aber untrennbar.⁸⁾

Von hier aus zeigt sich uns das Problem der Zeit als ein fundamentales theologisches Problem. Ein Aspekt dieses Problems bildet den Gegenstand unserer Untersuchung.

Es ist nicht der Augenblick, in die nun schon jahrhundertalte und heutzutage fast erbitterte Diskussion über das Zueinander von Messe und Kreuzesopfer einzutreten.⁹⁾ Wir erlauben uns jedoch, eine einzige Bemerkung zu machen: ein guter Teil der gegenwärtigen Kontroverse scheint uns im Fundament zusammenzufallen, wenn man, statt des Versuches, die theologischen Gegebenheiten in Über-

⁴⁾ Vgl. als Beispiel für die welt-vergötzende Sicht der Wissenschaft etwa O. BARFIELD, *Saving the appearances*, London, 1957.

⁵⁾ Vgl. eines der ersten modernen Werke, die einen Überblick geben: M. LEPIN, *L'idée de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine à nos jours*, Paris (Beauchesne) 1926, — Außerdem: É. MASURE, *Le sacrifice du Corps mystique*, Paris (Desclée de Brouwer) 1950; J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Wien 1949.

⁶⁾ Vgl. Denz. 950.

⁷⁾ Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck 1955, S. 152.

⁸⁾ Man denke an die Grundprobleme der Dreifaltigkeitslehre, Christologie und Metaphysik. Auch bei unserer Fragestellung gibt es die „coincidentia oppositorum“. Vgl. innerhalb des Hinduismus die Isvara-Problematik (welcher „durch die Zeit nicht gebunden ist“, *Yogasûtra*, I, 26): gleich und doch verschieden von Brahman; dazu R. PANIKKAR, *Der Isvara des Vedânta und der Christus der Trinität: ein philosophisches Problem*, „Antaios“ II, 5 (1961).

⁹⁾ Vgl. z. B. die Zusammenfassung bei CH. JOURNET, *La Messe*, Brügge 19.. TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947. Außerdem

einstimmung zu bringen mit einem festliegenden Zeitbegriff¹⁰⁾ — newtonisch, säkularisiert, „modern“, vielleicht auch aristotelisch —, sich hinwendet zu der genuin religiösen Zeitauffassung, welche die Geschichte uns zeigt und die Theologie bestätigt.¹¹⁾ Unser Vorhaben hier ist jedoch bescheidener. Wir wollen nur ein wenig herausarbeiten, was der Sinn jenes *hodie* der Messe ist.

II. Die „Tempiternität“ (Zeitewigkeit)

1. *Praeteritis, praesentibus et futuris*

Wir brauchen hier nicht daran zu erinnern, daß „quotiscumque huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur“.¹²⁾ Auch müssen wir nicht die Funktion der Messe als Opfer und Sakrament ins Gedächtnis rufen, die darin besteht, daß sie die Vergangenheit mit der Zukunft vereinigt und die ontologische Zeitbrücke darstellt zwischen der ersten und zweiten Ankunft des Herrn.¹³⁾ Christus kam am Ende der Zeiten¹⁴⁾, und seine Tat vollendet sich,

die schon klassischen Arbeiten von O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960⁴⁾; O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Ecclesia orans, Freiburg 1923³⁻⁵⁾; O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium* (hsg. v. V. WARNACH), Salzburg 1968. Vgl. daneben G. SÖHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn 1938 B. NEUHEUSER, *Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs*, in: ALW III/1 (1953) 104—122. — J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1, Freiburg. 1955. E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique*, 2 Bd., Paris 1949. — K. RAHNER, A. HAUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Quaest. disp. 31, Freiburg 1966. — J. AUER, *Das eucharistische Opfer (Christi einmaliges Opfer)*, MThZ II/2 (1960) 97—105.

¹⁰⁾ Vgl. z. B. J. DUBOIS, *Trois interprétations classiques de la définition aristotélicienne du temps*, RThom LXI, 3 (1961) 399—429. — R. LABRIE, *Note sur la définition aristotélicienne du temps*, in: *Laval théologique et philosophique*; Québec 1 (1954). Beachtenswert auch die Kontroverse Ch. de KONINCK mit M. L. GUERARD DES LAURIERS, *Nature de l'instant*, RThom LXI, 1, 80—87.

¹¹⁾ Vgl. M. ELIADE, *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne*, *Eranos XX* (1951). — G. VAN DER LEEUW, *Urzeit und Endzeit*, ebd. XVII (1949). — A. K. COOMARASWAMI, *Time and Eternity*, Ascona (*Artibus Asiae*) 1947. — W. T. STACE, *Time and Eternity*, New Jersey (Princeton University) 1952. — L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, Paris (Aubier) 1945. — F. BEEMELMANS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, BGPhMA XIII, 5 (1915). — J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris (Boivin) 1933. — F. H. BRABANT, *Time and eternity in Christian Thought* (Bampton Lectures 1936) 1937. — L. BOROS, *Les catégories de la temporalité chez Saint Augustin*, in: *Archives de Philosophie* 21 (1958) 323—385. — G. QUISPEL, *Zeit und Geschichte im antiken Christentum*, *Eranos XX* (1951). — O. CULLMAN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon—Zürich 1952²⁾. — C. H. RATSCHOW, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems*, ZThK 51 (1954) 360—387. — P. MUS, *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique*, in: *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris (1938/39) 5—38. — H. CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit*, München 1954. — O. CLEMENT, *Transfigurer le temps (Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe)*, Neuchâtel (Dela-chaux & Niestlé) 1959. — W. C. KNEALE, *Time and Eternity in Theology*, in: *Proc. Arist. Soc.* 61 (1960/61) 87—108. — G. DUMEZIL, *Temps et mythes*, in: *Recherches philosophiques V* (1935/36) 235—251. — R. O. JOHANN, *Charity and Time*, in: *Cross Currents IX*, 2 (1959) 140—149. — H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez St. Augustin*, Montréal (Inst. Etudes Méd.) 1950. — *Das neue Werk von J. MOURoux, Le mystère du temps*, Paris (Aubier) 1962, konnte nicht mehr berücksichtigt werden. — Vgl. auch O. CASEL, „*Hodie*“ in: *La Maison-Dieu* 65 (1961) 127—132 (= *Das christliche Kultmysterium* 1960, 173—175; 97—99). — V. WARNACH, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, in: *Lit. Leben* 5 (1958) 9—39. — V. WARNACH, *Agape*, Düsseldorf 1951, bes. S. 391, Anm. 1.

¹²⁾ Vgl. Gebet zur Gabenbereitung am 9. Sonntag n. Pf.

¹³⁾ Vgl. M. SCHMAUS, a. a. O. IV, 2 § 233.

¹⁴⁾ Vgl. Hebr I, 2; Mt I, 15; Lk IV, 21 usw.

wenn die Fülle der Zeit erreicht ist.¹⁵⁾ Er ist das Ende der Zeit, und er ist selbst ihre Fülle.¹⁶⁾

Ebenso wenig brauchen wir zu betonen, daß unsere Einverleibung in Christus und in die Erlösungsfunktion des Herrn sich in der Messe und durch die Messe auf die Länge der Zeit und in die Weite des Raumes hinein verwirklicht.¹⁷⁾ Was wir innerhalb der allgemeinen Perspektive der „consecratio mundi“ unterstreichen möchten, ist, noch genauer, die Umformung der Zeitstruktur des Kosmos selbst, das heißt: die „consecratio temporis“. Mit anderen Worten, der Ruck dieser zeitlichen Welt hin zur neuen Erde und zum neuen Himmel vollzieht sich mittels der Wirksamkeit Christi in der Zeit, und zwar in der Messe — besser gesagt, die Messe ist nichts anderes als dieses wirksame Opfer und diese mächtige Gegenwart Christi durch die Zeiten hin.¹⁸⁾

Die Messe erstreckt sich in ihrer Wirksamkeit über die Zeiten hin, *praeteritis, praesentibus et futuris*, aber ihre Aktion ist nicht auf die irdische Zeit beschränkt. Ihre Wirkungen dringen durch bis ins Reich der Toten und bis hin zu allen „in Christo quiescentibus“. Die Zeit der Messe ist also nicht einfachhin die kosmische Zeit, auch nicht nur die historische Zeit. Ihre zeithafte Realität reicht bis ins Jenseits.

All das muß man sehr ernst und wörtlich nehmen. Die liturgische Erneuerung unserer Tage diene zu nichts und würde nicht der lichtvollen Enzyklika Pius XII. über dieses Thema gerecht¹⁹⁾, wenn man glaubte, mit dem Hinausgehen über den rituellen und ästhetischen Begriff der Liturgie sei schon alles getan. Die der Theologie geläufige These, wonach die Kirche ihren Seinsgrund im Kult besitzt, behält ihren ganzen Wert. Der Kult ist jedoch nicht der bloße Ritus, er ist die Mitwirkung des Menschen beim *opus divinum*, das ein einziges ist und doch — *quoad nos* — ein dreifaches als Schöpfung, Erlösung und Verherrlichung des Kosmos. Das Priestertum, das tatsächlich allen zugehört, die aufgrund ihrer ontologischen Initiation in den sakramentalen Stand durch die Taufe teilhaben am einzigen Priestertum Christi und dadurch befähigt sind, aktiv an dem Kult teilzunehmen, den der Mittler zwischen der Schöpfung und dem Vater Gott darbringt, dieses Priestertum steht in unmittelbarer Beziehung zu dem Problemkreis, den wir in unserer Studie zu umschreiben suchen, wobei freilich unsere Pflicht jetzt ist, uns dabei zu beschränken auf die Beschreibung des Begriffes „Tempiternität“.

2. *Per omnia saecula saeculorum*

Der größte Unterschied überhaupt ist der zwischen Gott und Geschöpf.²⁰⁾ Eine der Ausdrucksformen dieses Unterschiedes ist die Verschiedenheit zwischen der göttlichen Ewigkeit (*aeternitas*)²¹⁾ und der Zeithaftigkeit der Kreatur. Diese Zeitgebundenheit ist wieder je nach der Natur der Seienden verschieden.²²⁾ Je nach

¹⁵⁾ Vgl. Gal IV, 4.

¹⁶⁾ Vgl. SCHMAUS, a. a. O. § 293a.

¹⁷⁾ Vgl. neben den in Anm. 9 angeführten Werken: L. BOUYER, *Life and Liturgy*, London 1956. — L. BOUYER, *Le Mystère Pascal*, Paris 1950³. — G. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, Roma 1957 (deutsch: *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959).

¹⁸⁾ Vgl. M. SCHMAUS, *Der Kult als Erfüllung echten Menschentums in: Der Kult und der heutige Mensch. Beiträge zum eucharistischen Weltkongreß München 1960*, München 1961, 338—339.

¹⁹⁾ Vgl. Enzyklika „*Mediator Dei*“, AAS 39 (1947) 528—580. — Außerdem heute: *Constitutio de sacra Liturgia*, nn. 5—10; außerdem *Instructio „Inter oecumenici“* n. 6.

²⁰⁾ Vgl. Denz. 432.

²¹⁾ „*Aeternitas non est aliud quam ipse Deus.*“ Thomas v. Aquin, S. Th. I q 10 a 2 ad 3.

²²⁾ Vgl. die dichten Texte bei Thomas, S. Th. I q 10 aa 1—6.

der Gruppe von Wesen, um die es sich handelt, haben wir deshalb eine spezifische Existenzweise vor uns und ebenso eine besondere Weise, in der Existenz zu dauern. Die Zeithaftigkeit könnte dementsprechend eingeteilt werden in ewige Dauer (aevum)²³, Zeitlichkeit und (physikalische) Zeit, je nachdem, ob es sich um die Existenzdauer der Engel, des Menschen oder der physischen Dinge in unserem Universum handelt. (Selbstverständlich könnte man auch eine den Tieren eigene Zeitlichkeit unterscheiden, doch um der Einfachheit willen verzichten wir im Augenblick darauf.)

Uns kommt es auf eine andere Dimension des Problems an, die auf Grund eines vorwiegend humanistischen und „philosophischen“ Gesichtspunktes ziemlich vergessen worden ist. Die Hauptmerkmale der menschlichen Zeithaftigkeit, ihre Beziehung zur Geschichtlichkeit, ihre besondere Form, die Vergangenheit aufzuspeichern und auf die Zukunft hinzustreben usw., sind wirklich überreichlich erforscht, worden in unseren Tagen.²⁴ Doch bleibt, wenigstens für den Gläubigen, bestehen, daß, wiewohl die Zeitlichkeit als spezifische Form der menschlichen Dauer auf dieser Erde hier endet, dennoch das menschliche Sein auch jenseits dieser Zeitlichkeit weiterdauert und sich fortsetzt, auch dann, wenn es keine Zeit mehr gibt.²⁵ Hier fügt sich nun der Begriff „Tempiternität“ (Zeitewigkeit) ein und die Wirklichkeit, die mit diesem Begriff gemeint ist.

Was die christliche Terminologie das ewige Leben nennt, das ist die Existenz des Geschöpfes nach dem Tode und, genauer, seine Vereinigung mit Gott im Himmel. Das kann man aber nicht ohne weiteres als Ewigkeit bezeichnen, noch als ewige Existenz, ohne dadurch in eine unterscheidungslose Identifizierung mit Gott hineinzugeraten, da ja die Ewigkeit ein göttliches Attribut ist und als solches nicht übertragen werden kann.²⁶ Gott allein ist ewig.²⁷ Der Mensch kann höchstens eine „unsterbliche Zeit“ besitzen, sagt ein apokryphes Wort.²⁸)

²³) Vgl. eine weniger bekannte Beschreibung des Aevum, die seine Verschiedenheit von der Zeitewigkeit klar machen kann: „Proprie aevum est quod est *antiquum*, id est non de novo inceptum esse, et quod est *invariabile*, quia non est mensura motus, sed ipse esse intransmutabilis, et quod *totum secundum totum* metitur, per quod differt a tempore; totum enim tempus non mensurat totum secundum se totum, sed secundum diversas sui partes mensurat diversas partes motus.“ Thomas v. Aquin, In Dionys. De divinis nominibus lect. 3 (Ed. MANDONNET, Paris 1927, t. II, p. 598).

²⁴) Vgl. auch die drei interessanten Bände des „Archivio di Filosofia“ 1958, 59, 60 mit den Themen; Il tempo. Tempo e Eternità. Tempo e Intenzionalità; sowie J. LOTZ, Geschichtlichkeit und Ewigkeit, in: Scholastik XXIX, 4 (1954) 481—505. A. DONDEYNE, L'historicité dans la Philosophie contemporaine, RPhL 1956, 5—25; 456—477.

²⁵) Vgl. Apk 10, 6.

²⁶) *Hóthen semnón ho aión kai tautoñ tò Theò he énoia légei.* (Darum ist erhaben die Ewigkeit und dasselbe wie Gott, sagt der Verstand.) PLOTIN, Enneaden, III, 7, 5.

²⁷) Jene Formel des BOETHIUS: „Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem“ (De cons. phil. V, 6), die soviel Anklang gefunden hat, ebenso wie seine berühmte Definition der Ewigkeit („interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“; ebd.) muß vorsichtig verstanden und angemessen interpretiert werden. Vgl. MAXIMOS, der sagt: „Der Æon ist die unbewegte Zeit, während die Zeit der durch die Bewegung gemessene Æon ist“. De ambigu, PG 91, 1164 — bei W. LOSSKY, Essai sur la Théologie de l'Eglise d'Orient, Paris (Aubier) 1944, 97. Vgl. auch THOMAS, In Jo I, 1, wo er von der Gegenwart als Zeitform der Ewigkeit spricht (bei J. PIEPER, Glück und Kontemplation, München 1957, 77).

²⁸) Quid enim prodest nobis, si promissum est nobis *immortale tempus*, nos autem mortalia opera egimus? IV Esdras 7, 49.

Um die Zeitewigkeit zu beschreiben, grenzen wir sie zunächst nach unten gegen die Zeitlichkeit ab, sodann nach oben gegen die eigentliche Ewigkeit.²⁹⁾

Zeitlichkeit besagt wesentlich Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, während die Zeitewigkeit eher den kristallinen Niederschlag aller früheren Augenblicke im letzten Augenblick der zeitlichen Zukunft darstellt, jedoch ohne weitere zeitliche Risse und Unebenheiten. Die erstere bedeutet Wandel und Übergang von der Potenz zum Akt, die letztere schließt allen Wandel und jegliche unverwirklichte Möglichkeit aus; das heißt: es gibt nichts mehr zu aktualisieren. Das schließt an sich jedoch keineswegs Wachsen und Entfaltung „sui generis“ aus; nicht als würde erworben, was „vorher“ fehlte, auch nicht als Erweckung schlummernder Potenzen. Wohl aber ist das volle Sein nicht ein statischer Block, sondern Leben und Neuheit, ohne daß man deshalb von Erneuerung oder Wandel sprechen dürfte, weil für einen solchen Vergleich weder ein zeitlicher noch ontologischer Bezugspunkt vorliegt. Die Zeitewigkeit ist weder veränderlich noch unveränderlich; sie ist jenseits dieser Kategorien.³⁰⁾ Die Zeitlichkeit ist die Daseinsweise eines Werdenden, die Zeitewigkeit die eines Gewordenen. Die Zeitewigkeit ist die Zeithaftigkeit eines Seienden, der zum Sein gekommen ist, der, im Vollsinn, *ist*, der sozusagen alle Lücken seines Seins ausgefüllt hat und dem all seine Sehnsucht und Hoffnung, zum Sein zu gelangen, gestillt worden ist. Sein Sein ist ganz, total, absolut, er ist ans Ziel gekommen zum Sein; sein Sein ist Gott.³¹⁾

Andererseits unterscheidet sich jedoch die Zeitewigkeit von der Ewigkeit Gottes. Die tempiternale Existenz ist ein vergöttlichtes Sein, eine Existenz, die zum Gott-Sein gelangt ist. Gott hingegen ist nicht Gott geworden. Die Ewigkeit hat nicht eine Vergangenheit gehabt, wie sie die Tempiternität besessen hat, sie ist nicht die Existenzweise eines, der zum Sein gelangt ist, sondern sie ist selbst die Fülle *des* Seins, das eine Vergangenheit weder gehabt hat noch hat haben können. Gott wird nicht. Was wird, das ist die Kreatur, wenn auch das, was sie wird, — da es für ein wirkliches Werden kein anderes Endziel gibt — Gott ist (dank der göttlichen Fruchtbarkeit, die eine solche Vereinigung mit Gott und eine solch volle Teilhabe an ihm zuläßt, ohne daß dadurch seine absolute Souveränität vermindert würde). Man pflegt allgemeinverständlich zu sagen, daß das menschliche Sein kein Ende hat, wohl aber einen Anfang, während Gott weder Anfang noch Ende hat.³²⁾ Das zeitewige Sein ist ein vergöttlichtes Sein, ist Gott, aber durch Teilhabe, aus Gnade, wenn man so will. Es ist zum Sein gelangt als ein theandrisches, Gott gleiches Sein, unendlich identisch mit Gott, aber ebenso unendlich verschiedenen von ihm (analog der unendlichen Gleichheit der göttlichen Personen, die dabei noch unendlich voneinander verschieden sind). Einzig und allein innerhalb des trinitarischen und christologischen Mysteriums kann man etwas von der Eigen-

²⁹⁾ Vgl. die beredte Sprache Meister ECKHARDTs: „Nehme ich ein Stück Zeit, so ist das weder der heutige Tag noch der gestrige Tag. Nehme ich aber das Nun, so begreift das alle Zeit in sich. Das Nun, in dem Gott die Welt erschuf, das ist dieser Zeit so nahe wie das Nun, in dem ich jetzt spreche, und der jüngste Tag ist diesem Nun so nahe wie der Tag, der gestern war.“ Predigt 10 (Deutsche Predigten, hsg. J. QUINT, München 1955, 195).

³⁰⁾ Diese Unveränderlichkeit muß in ausschließlich negativem Sinn verstanden werden, als Fehlen der Bewegung. In diesem Sinn hat die Scholastik sie Gott zugeschrieben. Falsch wäre es jedoch, sie positiv zu fassen und somit dem Statischen einen Vorrang gegenüber dem Dynamischen zu geben!

³¹⁾ Bekannt sind die thomistischen — und christlichen — Redeweisen: „In Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus“, de pot., q 2 a 4 ad 7; „Et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina“, ebd. q 3 a 16 ad 24; „Quidquid est in Deo, Deus est“, ebd. q 8 a 2 c. Vgl. AUGUSTINUS, De Trinitate V, 25.

³²⁾ Vgl. THOMAS, S. th. I, q 10 a 5.

art — und Würde — der tempiternalen Existenz ahnen. Nur die Eingliederung in Christus, unser Einswerden mit IHM, Gott und Mensch in einem, ist der Schlüssel zur Zeitewigkeit.³³⁾ Das tempiternale Sein ist nicht potentiell, ist es aber gewesen. Dieses „Gewesensein“ bezeichnet jedoch nicht ein bloßes Tendieren der Vergangenheit auf die Zukunft hin, wie es bei der Zeitlichkeit der Fall ist: einmal deshalb nicht, weil keine Gegenwart als Grenzscheide zwischen einer Vergangenheit und einer Zukunft vorhanden ist, zum anderen nicht, weil das Emportauchen des Vergangenen in das Gegenwärtige — vom „gewesen sein“ in das „sein“ nicht eine einfache Gegenwart ist (also eher so etwas wie ein Element zur Konstituierung des zeitlichen Seins), sondern dieses Gewesensein ist so assimiliert, daß es seine ganze Individualität und Zeitlichkeit gelassen hat, und nur mehr ein einziges Sein besteht ohne Vielzahl von Teilen. Das zeithafte Sein „ist gewesen“, aber in der Zeitewigkeit gibt es kein „gewesen sein“ mehr, sondern nur noch ein „ist“. Die Vergöttlichung ist keine Glasur, die unsere Kontingenz (Zufälligkeit) wie eine Haut überzieht, ebenso wie die Rechtfertigung keine bloß juristische Fiktion ist, sondern eine reale Umwandlung. Der Unterschied Gott gegenüber bleibt trotzdem hier wie dort völlig gewahrt. Die Kratur, die „factura“ Christi³⁴⁾, ist zwar Gott, war es vorher aber nicht, während bei Gott das „vorher“ und das „war“ überhaupt keinen Sinn hat. Wer blind wäre für den Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeitewigkeit (der verewigten Zeit), der wäre notwendig Monist.³⁵⁾ Wollte man andererseits aus Furcht vor unserer Identifizierung mit Gott die Kategorie des Vergöttlichtseins ausbügeln und nivellieren, so könnte das zu einem unerträglichen Dualismus führen, der letzten Endes einmünden würde in den Atheismus oder in einen materialistischen Monismus. Die Narbe der Zeitewigkeit, das Mal des *Nicht-Gewesenseins* — wegen der Herkunft aus dem Nichts — und des *Gewesenseins* — wegen der Herkunft aus der Zeit — stellt das phänomenologisch hervorragendste Merkmal unserer Geschöpflichkeit dar.³⁶⁾

Nachdem wir die Zeitewigkeit nach beiden Seiten hin abgegrenzt haben, wollen wir sie kurz in ihrem eigenen Wesen beschreiben.

Die Philosophie als *opus rationis* verfügt über kein besseres Mittel, als die Dinge *von unten her* zu prüfen, das heißt, von dieser Erde her, und zwar im Licht unserer Erkenntnisfähigkeiten, die ihrerseits pilgerhaft und provisorisch sind.³⁷⁾ Die Theologie als *intellectus fidei* gestattet es, die Dinge *von oben her* zu beleuchten, das heißt, nicht von der Ebene dessen aus, was die Dinge jetzt sind, sondern im Hinblick auf das, was sie in ihrer Fülle sein werden.³⁸⁾ Das Zeitproblem bietet uns ein lehrreiches Beispiel für diese ganze Thematik.

Die Zeitlichkeit, d. h. die menschliche Zeit auf der Erde, zeigt sich uns als die dreifache Ausdehnung der menschlichen Existenz auf die Länge der von uns sogenannten Zeitlinie, ausgespannt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.³⁹⁾

³³⁾ Vgl. den von Christus betonten völligen und unverhohlenen Parallelismus zwischen unserer Selbigkeit mit Ihm — „Ich in ihnen“ — und der Seinigen mit dem Vater — „und Du in Mir“. Vgl. Jo VI, 57—58: „wie... Ich durch den Vater lebe, ... so wird er durch Mich leben“. Jo XVII, 21—23: „... wie Du, Vater, in Mir und Ich in Dir, daß auch sie in Uns eines seien“. u. a.

³⁴⁾ Vgl. Jo I, 3; Eph II, 10.

³⁵⁾ Bekannt ist der Ausspruch Spinozas: „Sentimus experimurque nos aeternes esse.“

³⁶⁾ Vgl. R. PANIKKAR, Le concept d'ontonomia, in: Actes du XI. Congres International de Philosophie, Brüssel 1953, vol. III, 182 ff.

³⁷⁾ Vgl. 1 Kor 13, 9—12.

³⁸⁾ Vgl. R. PANIKKAR, El concepto de naturaleza, Madrid (C.S.I.C.) 1951, 292.

³⁹⁾ Vgl. die Einsicht des ARISTOTELES, daß es ohne das Dasein der Seele unmöglich Zeit geben kann: *adýnaton éinai chrónon psychês mè úses*. Phys. IV, 14—223 a 26.

Wir sind nicht aus einem Guß; noch haben wir nicht jene Einheit des Lebens erreicht, die der Mensch seinem Wesen nach erstrebt. Das zeithafte Sein ist, genau genommen, nicht — schon — ein Sein, sondern ein *Noch-Nicht-Sein* das sich in der Ex-sistenz geduldet, da es ja — in Hoffnung — ausgerichtet ist (wörtlich: projiziert) auf das, was es wird (das Werde-Sein). (So gesehen wäre die echte mystische Ek-stase eine Erfahrung des Zieles.)⁴⁰⁾ Doch ist beim menschlichen Sein Einheit und Zusammenhalt größer als bei der physischen Welt.

Das Merkmal der Zeitlichkeit, im Unterschied zur physischen Zeit, ist eine gewisse Einheit der drei Zeitdimensionen, die den Menschen zu Einem — ihm selbst — macht, was ihm ermöglicht, seine zeitliche Pilgerschaft zu durchlaufen, ohne daß diese sich auflöst in eine bloße Folge von punktuellen Bewußtseinszuständen.⁴¹⁾ Wir gehen einher als Seiende, beladen mit unserer Vergangenheit und auf die Zukunft gerichtet. Der letzte Augenblick des menschlichen Lebens auf Erden trägt mit sich die Last seiner ganzen Vergangenheit; in gewisser Weise faßt er sie zusammen, und daher ist der Mensch eben das, was er in diesem seinem letzten Augenblick an Sein erreicht hat. Echte Metaphysik ist immer eschatologisch. Im Glauben wissen wir aber noch weit mehr: zwischen dem letzten zeitlichen Augenblick und dem „anschließenden“ zeitewigen Dasein findet sich das Geschehen von Tod und Auferstehung. Die Zeithaftigkeit des Menschen im Himmel ist nicht die ununterbrochene Fortsetzung der irdischen Zeitmomente, sondern bedeutet einen Sprung, eine Auferstehung hinein in eine neue — übernatürliche — Sphäre des Menschen, die im Laufe seiner Pilgerschaft im Leibe bereits irgendwie spiegelhaft und rätselhaft begonnen hat,⁴²⁾ ohne daß sie schon offenbar geworden wäre.⁴³⁾ Die Zeitewigkeit ist die Fülle der menschlichen Zeitlichkeit, jedoch in einem viel erhabeneren Sinn, als es die bloße Summe der Lebensmomente wäre. Genau genommen hat sie schon die Grenze überschritten und alle Zeit hinter sich gelassen.⁴⁴⁾

Der Mensch ist wahrhaft Mensch, wenn er anlangt bei jenem Sein, zu dem er berufen ist, das heißt zu Gott.⁴⁵⁾ Denn die Zeitewigkeit, die Ex-sistenz ohne Dis-tension, das Leben ohne Nacheinander, die Fülle ohne Wechsel noch Lange-weile, gehört nicht zur Zeit, sondern in die Ordnung der Göttlichkeit.⁴⁶⁾ Einzig und allein der Mystiker ist fähig, etwas zu stammeln über diesen Endzustand des Seins.⁴⁷⁾ Daß es ihn aber gibt, wissen wir im Glauben, und die Theologie hat sich ernsthaft darum bemüht, ihn zu erforschen und zu beschreiben. Die Theologie der visio beatifica bietet uns die Morph-ontologie des tempiternalen Seins.⁴⁸⁾

⁴⁰⁾ „For not what thou art, nor what thou hast been, doth God regard with his merciful eyes; but what thou wouldst be.“ The Cloud of Unknowing, C. 75 ed. McCANN, London (Burns Oates)⁶ 1952, S. 99.

⁴¹⁾ Das wäre das „proton pseudos“ das Buddhismus als Philosophie.

⁴²⁾ Vgl. 1 Jo III, 2.

⁴³⁾ Vgl. 2 Kor V, 6.

⁴⁴⁾ Vgl. den Text des Kölner Dominikaners und Mystikers aus der Zeit Meister ECKHARDTs: „Ein Heiliger sagt, das sei Heiligkeit, daß wir erkennen, was wir waren vor der Zeit und was wir sind in der Zeit und was wir werden nach der Zeit.“ JOHANN von STERNGASSEN, Von der Gottförmigkeit, in: Vom inwendigen Reichtum, hsg. A. DEMPF, Leipzig 1937, S. 23.

⁴⁵⁾ Vgl. Ps LXXXI, 6; Jo X, 34 f.

⁴⁶⁾ „Sicut in Ipso creaturae non per essentiam sed sicut in causa per similitudines ideales, quae secundum quod in Deo sunt creaturae non sunt“, sagt THOMAS, In III Sent., d 11 expos. Text 4 (et dicendum).

⁴⁷⁾ Vgl. z. B. die schöne Beschreibung, die der selige HEINRICH SEUSE vom Wirken „außer der Zeit“ gibt, in: Büchlein der Ewigen Weisheit, Kap. 5 u. 7.

⁴⁸⁾ Vgl. R. PANIKKAR, Die existenzielle Phänomenologie der Wahrheit, PhJ 64 (1956).

Wenn Gott alles in allem sein wird⁴⁹⁾, wenn alle Wesen durch Christus in Gott rekapituliert sein werden⁵⁰⁾ und unser Leben nicht mehr das „unsrige“ sein wird, sondern Christus in uns leben⁵¹⁾ und unser Leben mit Christus in Gott verborgen sein wird⁵²⁾; wenn wir in Wahrheit Gott sein werden⁵³⁾ und nicht nur *wie* Götter, so wie es dem vermessenen und ungeduldigen Verlangen Adams entsprechen würde⁵⁴⁾; wenn keine Zeit mehr sein wird⁵⁵⁾ noch Sonne noch Sterne⁵⁶⁾, und gleichwohl der neue Himmel und die neue Erde existieren werden⁵⁷⁾; wenn alles in dem Einssein vollendet⁵⁸⁾ und die Schöpfung nicht mehr Kreatur sondern Tochter sein wird, weil ihre Kreatürlichkeit gleich wie der Tod⁵⁹⁾ besiegt und überhört sein wird durch die vollendete Kindschaft⁶⁰⁾ des Sohnes, der uns sich einverleibt hat⁶¹⁾, er, der das Du des Vaters ist⁶²⁾, — dann wird auch unsere Niedrigkeit, unser humus, unendlich groß sein, weil unsere Zeitewigkeit, die der göttlichen Ewigkeit sozusagen in einer äußeren Schicht gleich ist, uns offenbaren wird, daß unser ganzes Sein ein einfacher Widerschein, eine lautere Gnade, eine vollendete — und würdige — Gabe des Vaters der Lichter ist, der das vollkommene Opfer seines Sohnes angenommen hat, als dieser an einem Tage unserer Zeit, jedoch mit tempiternaler Wirkung, sagen konnte: Consummatum est. Die Zeitewigkeit ist unsere letzte Bestimmung.⁶³⁾ In der Zwischenzeit sollen wir die Zeitewigkeit zu erlangen suchen durch die Vereinigung mit dem Opfer des einzigen Hohenpriesters, der sie für uns erworben hat.⁶⁴⁾

Die erste wichtige Folgerung für uns besteht darin, daß die wahre Struktur des Menschen nicht so sehr der Zeitlichkeit, die eines Tages verschwinden wird, als vielmehr der Zeitewigkeit angehört. Sehen wir nun die Dinge von dort her, dann sollten wir zunächst lernen, einen gewissen, man könnte sagen, „Egocronismus“ aufzugeben, jene Einschätzung der Zeit gemäß ihrer Bezogenheit auf meine Gegenwart (der Tod Napoleons gehört danach zur Vergangenheit, der Elisabeths II. von England zur Zukunft). Statt dessen gilt es, sich auf einen der Zeit innerlichen und sie begründenden Standpunkt zu stellen. Das ist Christus, in dem alle Äonen gesammelt sind⁶⁵⁾, Gott und König. Doch ist hier nicht der Ort, diese Gedanken weiterzuführen.

Die zweite Konsequenz verlangt von uns lediglich, daß wir die Beziehung anerkennen, die schon jetzt besteht zwischen diesem Leben in der Zeitlichkeit und der Zeitewigkeit. Und damit sind wir wieder beim Geheimnis der Messe angekommen,

⁴⁹⁾ Vgl. 1 Kor XV, 28

⁵⁰⁾ Vgl. Eph. I, 10.

⁵¹⁾ Vgl. Phil I, 21; Gal II, 20.

⁵²⁾ Vgl. Kol III, 3.

⁵³⁾ Vgl. Jo X, 35.

⁵⁴⁾ Vgl. Gen III, 5.

⁵⁵⁾ Vgl. Apk X, 6.

⁵⁶⁾ Vgl. Apk XXII, 5.

⁵⁷⁾ Vgl. 2 Petr III, 13; Is LV, 17.

⁵⁸⁾ Vgl. Jo XVII, 23.

⁵⁹⁾ Vgl. 1 Kor XV, 54—56.

⁶⁰⁾ Vgl. Mt III, 17; XIV, 33; XVII, 5; Mk I, 11; Lk I, 32; Jo VI, 40; XI, 27; 1 Jo III, 1; V, 15; 2 Petr., 17 usw.

⁶¹⁾ Vgl. Jo XVII, 1; Lk III, 22 usw.

⁶²⁾ Vgl. Gal IV, 6, 7; Kol I, 13 usw.

⁶³⁾ Das scheint die Mystik andeuten zu wollen, wenn sie mit unserer Selbigkeit und Verschiedenheit in bezug auf Gott geradezu spielt. Ein Beispiel unter vielen: „Wie werden wir wesenhaft mit Gott vereint werden? Es wird in der Schau geschehen und nicht in der Wesenheit. Sein Wesen kann nicht unser Wesen werden, sondern es soll unser Leben sein.“ JOHANN von STERNGASSEN a. a. O. 24. Vgl. Jo X, 28; XVII, 3 usf.

⁶⁴⁾ Vgl. 1 Kor VI, 20; 1 Petr I, 18; Hebr V, 1 f.

⁶⁵⁾ Vgl. Hebr I, 2; 1 Kor X, 11 usf.

der consecratio temporis. Diese „Weihe der Zeit“ steht in Beziehung zu dem, was die Religionsgeschichte „die heilige Zeit“ nennt.⁶⁶⁾ Die heilige Zeit folgt nicht dem von jeglicher sakralen Aktion unberührten naturhaften Rhythmus; sie gehört vielmehr der Ursprungszeit zu und übersteigt als solche die Zeitlichkeit, indem sie nicht mehr unabhängig ist von der dreifachen Ausdehnung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen. Ein Großteil der katholischen Aussagen über die Messe sind von diesem Standpunkt aus so gut wie selbstverständlich.⁶⁷⁾

Aus dem Spanischen übersetzt. Zuerst veröffentlicht in: Sanctum Sacrificium. Gesammelte Studien über das hl. Opfer der Messe, anlässlich des V. Eucharistischen Nationalkongresses in Saragossa.

Fortsetzung folgt

⁶⁶⁾ Vgl. M. ELIADE, Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957. — W. F. OTTO, Theophania, Hamburg 1956. — K. KERENYI, Umgang mit Göttlichem, Göttingen 1961. J. CAZENEUVE, Les rites et la condition humaine, Paris (P.U.F.) 1958.

⁶⁷⁾ Dazu vorsichtig und kritisch zu lesen: C. G. JUNG, Das Wandlungssymbol in der Messe, Eranos VIII (1940/41). — A. WATTS, Myth and Ritual in Christianity, London—New York (Thomas & Hudson).

Ich bin das Brot der Starken; wachse, genieße mich!
Doch nicht du wirst mich umwandeln in dich, gleich
leiblicher Nahrung; nein, du wirst umgewandelt in
mich (Conf. VII 10).

Christus nahm vom Fleisch Mariä Fleisch an; in
diesem Fleisch wandelt er auf Erden; und eben dieses
Fleisch gibt er uns als Nahrung des Heiles (in ps.
98, 5).

Die Eucharistie ist unser tägliches Brot: wir wollen
es aber so empfangen, daß es nicht nur Nahrung für
den Leib, sondern auch für die Seele sei. Seine
innere Kraft ist nämlich die Einheit: wir werden auf-
genommen in seinen Leib, werden seine Glieder
und sind so das, was wir empfangen (Sermo 57,7)

Hl. Augustinus

2. Folge

II. Das deutsche Kirchenlied in der Reformation

Die dargestellten Entwicklungslinien finden im Jahrhundert der Reformation ihre konsequente Weiterführung, gleichzeitig aber eine ungeheure Verdichtung und Intensivierung. Nahezu alle entwicklungsbestimmenden Impulse gehen aber in dieser Epoche von den Kirchen der Reformation aus, und nahezu jede den deutschen Kirchengesang betreffende Aktivität der katholischen Kirche ist als Reaktion auf Vorgänge im evangelischen Bereich anzusprechen.

Es ist aber wichtig, darauf hinzuweisen, daß in diesen Aktivitäten der reformatorischen Kirchen in „volksliturgischen“ Belangen eher von einer Weiterführung spätmittelalterlicher Pastoral zu sprechen ist, als von einem Neubeginn humanistischen Ursprungs. Der Humanismus war damals viel stärker in Rom beheimatet als etwa in Wittenberg oder in Genf. Ja es war gerade der florierende Humanismus in Rom, der eine Liturgiereform unter völlig anderen Gesichtspunkten und mit völlig anderer Zielsetzung realisieren wollte (Wiederherstellung bzw. Neueinführung einer klassischen Latinität usw.).

Die geradezu rasante Entfaltung des deutschen Kirchengesangs im 16. Jahrhundert hat aber neben den reformatorischen Initiativen auch eine rein technische Ursache, die diese ganze Entwicklung erst möglich gemacht hat: den *Buchdruck*. Seine zunehmende Verwendung und Wirtschaftlichkeit und vor allem die Erfindung des Notendrucks mit beweglichen Typen (um 1520, bis dahin mußten ganze Zeilen im Block geschnitten werden) vervielfachen die schriftlichen Quellen. Jetzt war die Herausgabe von Gesangsbüchern in großer Auflage möglich und damit eine weite und wirksame Verbreitung alter und neuer Lieder und deren planmäßige Einführung. Der heutigen Forschung ist eine Fülle von Dokumentation geboten; dabei ist es aber nicht immer leicht festzustellen, welche Gesänge erst im 16. Jahrhundert verfaßt, und welche schon lange vorher bekannt und mündlich überliefert waren, aber erst durch gedruckte Quellen nachweisbar geworden sind.

Die Kirchen der Reformation haben von Anfang an im beliebten deutschen Kirchengesang ein wichtiges Mittel gesehen, ihre Lehre und erneuerte Frömmigkeit unter das Volk zu bringen, mögen auch im einzelnen ihre Auffassungen über den Gesang im Gottesdienst unterschiedlich sein.

Dafür gibt es deutliche Parallelen in den ersten christlichen Jahrhunderten: Die Gnostiker und später die Arianer haben ihre speziellen Lehren durch muttersprachliche Gesänge (wahrscheinlich Akklamationen, Antiphonen und Hymnen) unter das Volk gebracht. Von daher kommt die Abneigung der abendländischen Kirche gegen die vordem blühende christliche Hymnendichtung und der fast ausschließliche Gebrauch des biblischen Psalters als liturgischen Gesangbuches der lateinischen Kirche. Im 15. Jahrhundert fand dann das tschechische Kirchenlied, das im Mittelalter eine dem katholischen Kirchenlied analoge Geschichte aufwies, eine kräftige Erneuerung und Pflege durch die Hussiten, und die aus ihnen hervorgegangenen Gemeinden der Böhmisches Brüder sind die ersten, die einen volkssprachlichen Gottesdienst feiern (seit etwa 1465) und ein offizielles Gesangbuch drucken lassen (1501 und 1505 in tschechischer Sprache). Über dem Umweg des ersten deutschen Gesangbuches der Böhmisches Brüder, das Michael Weiße 1531 in Jungbunzlau in Böhmen herausgab,⁹⁾ haben Gesänge der Brüdergemeinden auch Aufnahme in protestantische Gesangbücher gefunden. Inwiefern aber die liturgische Aufwertung des deutschen Kirchenliedes durch Luther in einem

⁹⁾ Faksimile-Ausgabe, herausgegeben von K. Ameln, Kassel 1957.

ursächlichen Zusammenhang mit derselben Erscheinung in Böhmen gesehen werden muß, ist noch nicht untersucht.

Die Bedeutung des deutschen Kirchenliedes für die Verbreitung der Reformation im Volk kann gar nicht überschätzt werden. Und das Liedschaffen im evangelischen Bereich hat im 16. Jahrhundert einen vielfachen Umfang im Vergleich zu katholischen Neuschöpfungen. Es gibt eine Reihe von katholischen und nicht-katholischen zeitgenössischen Zeugnissen dafür, daß dem Gesang lutherischer Lieder für die Verbreitung und Einwurzelung der protestantischen Lehre im Volk mehr Wirksamkeit zuzuschreiben ist als der Predigt.

Nach dem bisher gesagten kann aber leicht gesehen werden, daß es absolut unzutreffend ist, Martin *Luther* als den Vater oder den Schöpfer des deutschen Kirchenliedes zu bezeichnen, oder ihm die Einführung des deutschen Kirchengesangs im Gottesdienst zuzuschreiben, wie dies immer wieder geschah und auch heute noch da und dort geschieht.

Der speziell reformatorische Beitrag zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes ist 1. die Einführung seiner *substitutiven Verwendung im Gottesdienst*, das heißt die planmäßige Verwendung deutscher Gesänge anstelle der lateinischen Meßgesänge, und nicht mehr, wie es schon vorher üblich war, zusätzlich zu diesen; 2. die planmäßige Einführung und Pflege des deutschen Kirchenliedes *zur Verbreitung und Festigung des Glaubens* in seinem lutherischen Verständnis; 3. die *Entwicklung des Psalmenliedes*, als besonderer Gattung des deutschen Kirchenliedes; 4. die *Einführung von offiziellen Gemeindegesangbüchern* zur Verwirklichung der gesetzten Ziele.

Luther wollte keine neue Liturgie schaffen, sondern die bestehende und im Volk damals noch hochgeschätzte überlieferte Meßfeier gemäß seines Glaubensverständnisses reformieren und verbessern. Eigenmächtige Liturgiereformen seiner Schüler und Freunde haben ihn häufig erzürnt.

Es ist bezeichnend, aber es wurde meines Wissens bisher nirgends darauf hingewiesen, daß protestantische Agenden der ersten Jahrzehnte einen besseren Einblick in die tatsächliche Feier der Sonntagsgottesdienste der vorreformatorischen Kirchengemeinden geben als die offiziellen vortridentinischen Missalien.

Die frühen lutherischen Gottesdienstordnungen lassen wegen der völligen Ablehnung des Opfercharakters der Messe die Gabenbereitung und den Kanon aus, behalten aber im übrigen den vorreformatorischen Meßritus fast unverändert bei. Der Offertorialgesang entfällt, das Sanctus wird zum Kommuniongesang.

Die Volkssprache wird zuerst für die Lesungen und Orationen eingeführt; die „Formula Missae et Communionis“ von 1523 enthält noch fast alle Meßgesänge in lateinischer Sprache. Luther war als Pädagoge zu sehr Humanist, um den Gebrauch der lateinischen Sprache im Gottesdienst ganz abschaffen zu wollen, was die Hussiten in Böhmen damals längst getan hatten. Luther hätte aus pädagogischen Gründen sogar Freude daran gefunden, den Gottesdienst abwechselnd lateinisch, griechisch, hebräisch und deutsch zu feiern. So hat es tatsächlich länger als 150 Jahre gedauert, ehe lateinischer Gesang im evangelischen Gottesdienst völlig verschwunden ist (in der gegenwärtigen Liturgiereform der katholischen Kirche scheint sich derselbe Prozeß in wesentlich kürzerer Zeit abzuwickeln!). Man hatte keine Bedenken, lateinischen Chorgesang und deutschen Volksgesang nebeneinander zu verwenden. Am längsten hat sich der vom Chor gesungene lateinische Introitus erhalten, und noch heute sind im evangelischen Volk die lateinischen Sonntagsnamen „Invocabit“, „Reminiscere“, „Oculi“, usw. verbreitet.

Luther kannte aber auch das Volk und seine begrenzten Möglichkeiten zur aktiven Teilnahme am Gottesdienst. Lateinische Gesänge waren nur geschulten

Chören zumutbar. Und das verständnislose lateinische Gestammel mancher Kantoren in Landpfarreien oder vieler ungebildeter Mönche in kleinen Klöstern lehnte er energisch ab. Für das einfache Volk, für die Gemeinde der Gläubigen, die Luther als aktiven Mitträger des Gottesdienstes erkannte, wollte er daher viele deutsche Gesänge bereitgestellt sehen, „die das Volk unter der Messe sänge, oder neben dem Gradual, auch neben dem Sanctus und Agnus Dei“ (Ein weyse Christlich Meß zu halten, Wittenberg 1524.) Auch hier zeigt sich ganz deutlich das Anknüpfen an die vorreformatorische Praxis. Die in diesem Zusammenhang speziell empfohlenen oder zugestandenen Lieder sind alle vorreformatorischen Ursprungs und sehr verbreitet.

Luthers Maßstab bei der kritischen Bewertung deutscher Lieder war aber streng: Viele der alten Lieder lehnte er teilweise oder vollständig ab, weil sie seiner Lehre nicht entsprachen oder weil sie zu oberflächlich waren. Die alte Kirche hatte ja bisher diesen Liedern wenig Aufmerksamkeit geschenkt, so daß viel Wildwuchs vorhanden war, der als offizieller Liturgiegesang ganz ungeeignet erschien. Der Reformator wußte aber genau, daß neue Lieder an bekannte und verbreitete Weisen anknüpfen müssen, wenn sie vom Volk angenommen werden sollen. Wiederholt bat er seine Freunde und Mitarbeiter um gute deutsche Kirchenlieder, und er selbst schrieb Lieder und gestaltete vorhandene Lieder um. Dem Liedschaffen dieser Periode (1523—1545) kommt größte Bedeutung zu.

Bei den ersten Entwürfen zu einer deutschen Messe war der Versuch nahelegend, deutsche Texte unter die gregorianischen Melodien zu applizieren. Solche Versuche „deutscher Gregorianik“ wurden übrigens auch in den Anfängen der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts in der katholischen Kirche mit wechselndem Erfolg unternommen. Luther lehnte dieses Verfahren immer ab und bemerkte dazu: „Daß man den lateinischen Text verdolmetscht und lateinische Töne oder Noten behält, lasse ich geschehen, aber es lautet nicht artig noch rechtschaffen. Es muß beides, Text und Noten, Akzent, Weise und Gebärde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen. Sonst ist alles ein Nachahmen, wie die Affen thun.“ (Wider die himmlischen Propheten, Wittenberg 1524.) Luther selbst versteht es, mit großem Geschick gregorianische Weisen der deutschen Sprache gemäß zu modifizieren und zu guten deutschen Liedern umzugestalten. Auch seine Lektionstöne zeigen, daß er mit feinem Gespür für die Eigenart der deutschen Sprache neue Formeln aus gregorianischem Erbe zu schaffen verstand.

Dem starren römischen Rubrizismus in der Liturgie, der den einfachen Landgemeinden denselben Ritus und dieselben Meßgesänge vorschrieb wie den großen Kloster- und Bischofskirchen, wollte Luther eine sehr variable Gottesdienstregel gegenüberstellen. Dabei kann aber von einer Auflösung oder willkürlichen Veränderung der Strukturen keine Rede sein. Die vielfältigen Möglichkeiten der konkreten Gottesdienstgestaltung nehmen Rücksicht auf die sehr unterschiedlichen Verhältnisse der feiernden Gemeinden, bleiben aber alle innerhalb eines festen Rahmens, der im wesentlichen dem vorreformatorischen Ordo Missae entspricht.

Bezüglich der Meßgesänge läßt sich die ganze Breite dieses variablen Systems in sechs Sätzen umreißen: 1. Jeder Gottesdienst kann ganz lateinisch gehalten werden. 2. Jeder Gottesdienst kann ganz deutsch gehalten werden. 3. Für jeden lateinischen Meßgesang kann die deutsche Prosa-Übersetzung eingesetzt werden. 4. Jedem lateinischen oder deutschen Prosatext kann ein deutsches Lied hinzugefügt werden. 5. Jeder lateinische oder deutsche Prosatext kann durch ein deutsches Lied ersetzt werden. 6. An bestimmten Stellen (vor und nach der Predigt, unter dem Abendmahl) können deutsche Lieder frei hinzugefügt werden.¹⁰⁾ (Dieses

¹⁰⁾ So dargestellt bei F. Blume (vgl. Anm. 1), S. 38.

pastoralliturgisch vorzügliche System stimmt im wesentlichen sehr genau mit dem überein, was die bischöflichen Richtlinien im deutschen Sprachgebiet gegenwärtig an verschiedenen Gottesdienstformen gestatten.)

Im evangelischen Gottesdienst des 16. Jahrhunderts wird genau zwischen *Ordinariumsliedern* (nur eine kleine Auswahl!) und *Propriumsliedern* (de tempore- oder Psalmenlieder) unterschieden. Unter den *Propriumsliedern* kommt dem *Graduallied* zwischen den beiden Perikopen als „Hauptlied“ jedes Sonn- und Festtages bald die wichtigste Bedeutung zu. Hier wird die Reihe der mittelalterlichen Sequenzen, die sicher die populärsten *Propriums*gesänge darstellten und die auch von Anfang an in Beziehung zum deutschen Kirchenlied standen, durch eine Liedreihe abgelöst, in der jeweils das Sonntags- oder Fest-Thema im Mittelpunkt der Betrachtung steht.

Im Jahr 1545 erschien das sogenannte „Babst'sche Gesangbuch“¹¹⁾, das letzte Gesangbuch, dem Luther noch ein persönliches Vorwort mitgab. Mit diesem Buch ist die Periode des ersten reformatorischen Liedschaffens abgeschlossen. Von den bis dahin entstandenen Liedern stellen rund 80 den Bestand des eigentlichen „Reformationsliedes“ dar und bilden jenen Kanon von sogenannten *Kernliedern*, der in allen späteren Gesangbüchern erscheint und durch Anhänge ergänzt wird. Diese Lieder haben für die folgenden Jahrhunderte dasselbe Gewicht und denselben Rang wie die gregorianischen Gesänge des *Graduale Romanum*, wenn auch ihre Verwendung nicht so starr geregelt war. Diese Tatsache erklärt ihre spezielle und grundsätzliche Bedeutung für die spätere Geschichte der evangelischen Figuralmusik.

Für diese *Kernlieder* lassen sich vor allem vier Hauptgruppen feststellen, die wiederum unsere These bestätigen, daß der reformatorische Kirchengesang in konsequenter Fortführung der spätmittelalterlichen Praxis seine Gestalt gefunden hat.

1. *Übersetzungen von liturgischen Gesängen der vorreformatorischen Kirche.* Unter diesen spielen wiederum die Hymnen-Übersetzungen die wichtigste Rolle („Veni Redemptor gentium“, „A solis ortus cardine“, „Veni Creator Spiritus“, „Pange lingua“, „Christe, qui lux es“, „O lux beata Trinitas“, „Corde natus ex parentis“, „Jam lucis orto sidere“, „Te deum...“, um nur die wichtigsten zu nennen). Von den vorhandenen vorreformatorischen Übersetzungen werden aber nur wenige übernommen, die meisten ganz neu gemacht oder stark bearbeitet. Übersetzungen von Sequenzen sind selten, da die meisten inhaltlich von den Reformatoren abgelehnt worden sind.

2. *Übersetzungen beliebter lateinischer Cantiones.* Hier finden wir fast alles wieder, was im Mittelalter an volkstümlichen Weihnachts- und Osterliedern gern gesungen worden ist; manche dieser *Cantiones* leben auch in lateinischer Sprache weiter. Die Gruppe dieser Lieder entfaltet sich ständig.

3. *Vorreformatorische deutsche geistliche Lieder.* Hierher gehören nahezu alle alten Leisen, geistliche Meistergesänge, Wallfahrtslieder, Kreuzzugsgesänge usw. Bisher einstrophig überlieferte Lieder erhalten regelmäßig weitere Strophen hinzugefügt (Beispiel 2), andere werden bearbeitet und „christlich gebessert“, um beliebte Weisen dem evangelischen Kirchengesang zu erhalten. In dieser Gruppe fehlen aber die uralten „Rufe“ und litaneiartigen Akklamationen, die wohl dem humanistischen Empfinden der damaligen Zeit als zu vulgär erschienen sind.

4. *Kontrafakturen.* Um die neue Lehre rascher zu verbreiten und um die Gemeinde im Gottesdienst leichter zu aktivieren, wurden neue Texte zu bekannten und verbreiteten weltlichen Liedern geschaffen, wobei hin und wieder das Parodie-Verfahren (Umdeutung des alten Textes bei absichtlicher Anknüpfung) An-

¹¹⁾ Faksimile-Ausgabe, herausgegeben von K. Ameln, Kassel 21966.

wendung fand. Diese Verfahren von Kontrafaktur und Parodie waren schon im späten 15. Jahrhundert vor allem in der von den Niederlanden ausgehenden *devotio moderna*, aber auch in der lateinischen Messenkomposition sehr beliebt geworden. Bekannt ist Luthers Rechtfertigung für dieses Verfahren: Der Teufel braucht nicht alle schönen Melodien für sich allein zu haben. Die Kunst, nach bestimmten Modellen zu dichten, galt ja schon seit dem Minne- und Meistergesang als erlernbares Handwerk.

Die evangelischen Kontrafakturen waren ganz besonders beliebt und gern gesungen, aber in der Regel recht kurzlebig. Sie lebten von der Volkstümlichkeit ihrer Weisen und von der Aktualität der neuen Texte. Hierher gehören auch die meisten Spott- und Streitlieder, die als eine scharfe Waffe im Religionskampf nicht zu verachten waren (z. B. wurde das alte Volkslied „Nun treiben wir den Winter aus“ parodistisch kontrafaziert in „Nun treiben wir den Papst hinaus“).

In allen diesen Gruppen wurde die mittelalterliche Tradition des geistlichen Liedes geradelinig fortgesetzt. Auch wo ganz neue Lieder geschaffen wurden, geschah es in der Regel in einem Verfahren, das seit langem gebräuchlich war.

Unter den Kernliedern der Reformation spielen die im modernen Sinn originalen Schöpfungen, die in Wort und Weise von Modellen oder Vorlagen unabhängig sind, eine quantitativ untergeordnete Rolle. Aber gerade das andere Verfahren, an Bekanntes aus der Tradition der alten Kirche oder aus dem Volksbrauch anzuknüpfen, sicherte dem Reformationslied seinen unbestreitbaren Gebrauchswert. Und weil seine Schöpfer ihr Handwerk verstanden haben, sind auch so echte Kunstwerke von hoher Qualität entstanden. Sogar in den Neukompositionen dieser Gruppe finden wir immer wieder Anklänge an Vertrautes, sei es in kleinen Phrasen, sei es in ganzen Zeilen. Das Handwerk des „Componierens“ bestand in der Anwendung einer Arbeitstechnik, die geschickt mit Formeln und Modellen, tonartlich gebundenen typischen Wendungen, Initien und Finalklauseln, umzugehen verstand. So bleiben die Weisen mehr oder weniger selbständig in der Schöpfung und doch eingebunden in den Rahmen der Überlieferung. Sie waren neu und doch nicht fremd und daher für die Gemeinden sehr leicht erlernbar.

Besondere Bedeutung kommt den Liedern Martin Luthers zu, wenn auch in dieser Epoche die Frage des Autors kirchlicher Werke für deren Beurteilung noch fast bedeutungslos ist. Mit Sicherheit werden heute 36 Lieder dem Reformator zugeschrieben; davon stammen 23 aus den Jahren 1523 und 1524! — 12 davon sind Übersetzungen, Bearbeitungen und Erweiterungen oder Kontrafakturen vorreformatorischer Gesänge, weitere sechs sind bereits Psalmlieder (Psalmbereimungen zu Pss. 12, 14, 67, 124, 128 und 130), die übrigen fünf sind freie Dichtung. Mit den verhältnismäßig wenigen (13) späteren Liedern will Luther die Lücken ausfüllen, die sich im aufzubauenden Repertoire zeigten.

Luthers Lieder zeichnen sich durch eine kraftvolle, zugleich leicht faßliche Sprache aus und durch ein besonderes pastoralkerygmatisches und pastoral-liturgisches Engagement, das in jedem einzelnen spürbar ist. Die Aussage von allgemeiner Gültigkeit hat bei ihm den absoluten Vorrang vor der individuellen Reflexion des Dichters. Das sichert diesen Liedern eine optimale Angemessenheit für den Gemeindegebrauch, die es über Generationen hinaus zeitgemäß bleiben läßt.

Eine besondere Liedgattung, welche die Reformation hervorgebracht hat, ist das *Psalmlied*. In diesem hat man nicht eine bloße Paraphrase des Schriftwortes gesehen, sondern unmittelbaren Schrifttext. Durch die Liedform sollte der Psalter wieder zum Gesangbuch der Gemeinde werden. Während Luther nur einzelne Psalmen in Liedform herausgab, darunter 1523 den später auch in viele katho-

lische Gesangbücher aufgenommen Psalm 130 (129) „De profundis“ (Beispiel 3.), wollte Calvin im Gottesdienst grundsätzlich nur biblische Gesänge gelten lassen und veranlaßte daher die Schaffung des „Genfer Psalters“, auch „Hugenotten-Psalter“ genannt. Dieses Buch war nicht wie die lutherischen Gesangbücher, eine Sammlung von alten und neuen Liedern, sondern stellt eine planmäßige Neuschöpfung dar.

Clement Marot hatte schon nach 1520 aus eigenem Antrieb begonnen, Psalmen in Liedform zu übertragen, weil er diese Form als der hebräischen Dichtung am besten angemessen betrachtete. Calvin lernte diese Übertragungen in Straßburg 1538 kennen und gab den Auftrag, den vollständigen Psalter herauszubringen. Nach 1544 setzte Theodor Beza das Werk Marots fort, und 1562 war der Psalter vollendet. Unter den Komponisten der Melodien ist namentlich nur Loys Bourgeois bekannt. Dieser Psalter ist bis heute das liturgische Gesangbuch der Reformierten Kirche in der ganzen Welt. Die Einteilung der Psalmen, die vollzählig im Gottesdienst verwendet werden, ist genau festgelegt. Obwohl Calvin ausdrücklich verlangt hat, daß im Gottesdienst nur einstimmig gesungen werden soll, erschien bereits 1564 eine vierstimmige Ausgabe von Claude Goudimel. Durch die deutsche Übersetzung von Ambrosius Lobwasser, 1573 in Leipzig erschienen, hat der Genfer Psalter in seiner einstimmigen und in seiner vierstimmigen Fassung auch in viele lutherische Gemeinden Eingang gefunden.

Neben diesem weitaus bedeutendsten Liedpsalter der Reformationszeit finden wir noch eine überaus große Zahl von einzelnen Psalmliedern und einige vollständige Reihen. Unter diesen stellen die niederländischen „Souterliedekens“, 1540 in Antwerpen gedruckt, den ersten vollständigen Liedpsalter dar. Sie verbinden die Psalmbereimungen mit bekannten Volkslied-Melodien und wurden mindestens dreißigmal aufgelegt.¹²⁾ Der Reimpsalter des Cornelius Becker hat durch die Vertonung von Heinrich Schütz größere Beachtung gefunden.

Von größter Bedeutung für die Verbreitung und für die liturgische Verwendung der deutschen Kirchenlieder war die Herausgabe von Gesangbüchern. Freilich kann man in dieser Zeit nicht damit rechnen, daß das Kirchenvolk lesen kann, wenn auch heute feststeht, daß damals ein ungeheurer Bildungshunger bestand und weite Schichten des Volkes keine Mühe scheuten, lesen zu lernen. Die ersten Gesangbücher sind nicht für die Hand der Gläubigen bestimmt, sondern für die Pfarrer und Schulmeister, die dem Volk diese Lieder beibringen mußten. Luther wollte, daß die Gläubigen die Lieder auswendig konnten und war gegen die Verwendung von Gesangbüchern im Gottesdienst.

Das erste evangelische Gesangbuch ist das sogenannte „Achtliederbuch“, das 1523/24 in Nürnberg gedruckt wurde.¹³⁾ 1524 folgte in Wittenberg das erste von Luther autorisierte „Geystliche gesangk Buchleyn“ mit 38 deutschen und fünf lateinischen Liedern; es ist ein Chorgesangbuch, das zu allen Liedern dreis- bis fünfstimmige Sätze von Johann Walter enthält. Es folgen nun jährlich neue Liedersammlungen; viele entspringen der Initiative tüchtiger Verleger. Von besonderer Bedeutung sind die Straßburger Gesangbücher (1525, 1526, 1537, 1541 und 1545), die Augsburger Gesangbücher (1529—1539), das Konstanzer Gesangbuch (1533/34 und einige spätere Auflagen) und die ihm folgenden Züricher Gesangbücher (seit 1536/37 mehrere Ausgaben).¹⁴⁾ Von Luther autorisiert und daher

¹²⁾ S. J. Lenselink, De Nederlandse Psalmberijmingen in de 16e eeuw van de Souterliedekens tot Datheen, Assen 1959.

¹³⁾ Faksimile-Ausgabe, herausgegeben von K. Ameln als Beilage zum Jahrgang 1956 des Jahrbuches für Liturgik und Hymnologie, Kassel.

¹⁴⁾ „Nüw gsangbüchle... Getruckt zu Zürych“ 1540, Faksimile-Ausgabe herausgegeben von Jean Hotz, Zürich 1946.

von großem Gewicht war das im Jahr 1529 bei Joseph *Klug* in Wittenberg erschienene Gesangbuch, das viele Neuauflagen (1531, 1533, 1535, 1543 und 1545), teilweise mit Erweiterungen, erlebte.¹⁵⁾ Mit dem schon genannten *Babst'schen* Gesangbuch schließt diese Reihe vorläufig ab. Fast alle später erscheinenden Gesangbücher sind von überwiegend lokaler Bedeutung.

Es ist auffallend, daß alle diese Gesangbücher die Lieder nicht in der Ordnung des Kirchenjahres (de tempore) bringen, sondern nach anderen Gesichtspunkten geordnet, z. B.: Lutherlieder, Lieder anderer Reformatoren, Lieder aus vor-reformatorischer Zeit und Varia (so bei *Klug* und fast allen späteren). Diese Gesangbücher sind also nicht als Liturgiebücher im eigentlichen Sinn gemeint, sondern eher als Lehrbücher, bzw. als Sammlungen von Liedern für Gottesdienst und Hausgebrauch. Streng nach dem de tempore-Prinzip eingeteilte Gesangbücher tauchen erst um die Jahrhundertmitte auf. Die Zahl der neuen Lieder und der Gesangbücher nimmt nun so stark zu, daß weiter nicht mehr darauf eingegangen werden kann, zumal die grundlegende Entwicklung im wesentlichen abgeschlossen erscheint. Die Zahl der evangelischen Gesangbücher des 16. Jahrhunderts beträgt nahezu 500, die Zahl der darin enthaltenen Lieder beträgt weit über 4000. Es ist klar, daß nur ein Bruchteil davon weitere Verbreitung im gottesdienstlichen Gesang der Gemeinde gefunden hat.

¹⁵⁾ Das Klug'sche Gesangbuch, Wittenberg 1533, Faksimile-Ausgabe herausgegeben von K. Ameln, Kassel 1954.

Wir glauben, daß Gott überall zugegen ist und daß die „Augen des Herrn an jedem Ort auf die Guten und Bösen schauen“. Ganz besonders jedoch wollen wir das ohne Zweifel glauben, wenn wir am Gottesdienst teilnehmen.

Denken wir daher immer daran, was der Prophet sagt: „Singet weise“; und: „Im Angesicht der Engel will ich dir singen“.

Erwägen wir also, wie man sich im Angesicht der Gottheit und ihrer Engel verhalten muß; und stehen wir so beim Singen, daß unser Herz im Einklang sei mit unserem Wort.

Regel des hl. Benedikt, 19. Kapitel

„Die Parallelität zwischen Taufe und Ordination ist evident: beiden ist epikletischer Charakter gemeinsam, in beiden Fällen geht es um eine Weihe, Taufe wie Ordination legitimieren zu einem gewissen Sein und zu gewissen Taten, in beiden geht es um eine geistliche Zeugung. Die Kirche steht vor einer doppelten Versuchung: Die Ordination als ein Plus der Taufe zu verstehen und also den Kleriker als ein privilegiertes Kirchenglied anzusehen; oder den Schluß zu ziehen, daß die Taufe eigentlich genügen sollte. Beide Lösungen sind unannehmbar: Beide ziehen die Tatsache nicht in Betracht, daß die oben beschriebene Alternative nur da entstehen kann, wo Amt und Laientum in Konkurrenz geraten können, weil man sie daran hindert, das Verhältnis Apostel—Kirche nachzubilden. Nur wo man das Amt als Amt apostolischer Nachfolge versteht, kann es wirklich kirchenkonstitutiv sein, denn nur dann wird es verstanden von seiner messianischen Einsetzung her. Das Amt ist dafür notwendig, daß es durch Jesus Christus für die Kirche eingesetzt, der Kirche gegeben worden ist als eine Gnade. Wenn in der Kirche ordiniert wird, wird also nicht Höheres, Wichtigeres, Notwendigeres getan, als wenn getauft wird. In beiden Fällen handelt die Kirche ihrem Herrn gehorsam.“
(J. J. von Allmen, *Die Ordination in der Sicht und Praxis der Reformierten Kirche*, Th. pr. QuSchr. 1970/2, S. 153.)

*

„Die liturgische Zusammenkunft ist nicht einfach nur der traditionelle, konventionelle und nützliche, aber im übrigen zufällige Umstand des christlichen Daseins; sie ist vielmehr wesentliche, bleibend ursprüngliche Erfahrung und Offenbarung. Hier wird das kirchenschaffende Wort unaufhörlich gesprochen und gläubig empfangen; hier wird Christi lebenspendendes Tun in gläubigem Mitvollzug verwirklicht. Hier ist Christi Selbstmitteilung stets in origine. Hier wird der Weg geöffnet zu Gott, der lebt und der die Welt nicht allein läßt. In ihrem Gottesdienst ist die Kirche imstande, ohne Zweifel und ohne Vermessenheit, ohne Stottern und ohne Aufgeblasenheit über die Wirklichkeit Gottes zu sprechen. Das liturgische Bekenntnis beweist Gott nicht, sondern bezeugt seine Wirklichkeit als die eines Mysteriums, das keine ausdrückliche Verteidigung braucht noch trägt. Sie analysiert das göttliche Dasein nicht, sondern versteht es auf immer andere Art. Die Liturgie ist Erfahrung unseres eigenen Daseinsmysteriums als fragenden Hinweises auf eine antwortende Zustimmung zum Gottesmysterium.“
(Jos Lescauwae, *Konfessionelle Momente in der Liturgie*. Concilium 1970/4: S. 289.)

Kindgemäßes Musizieren: „Will man mit musikalisch ungeschulten Kindern musizieren, dann darf man nicht von Voraussetzungen ausgehen, die für einen Kinderchor gelten. Der Gesang einer Kinderschar lebt aus der Unbefangenheit und Spontanität der einzelnen. Man gehe aus vom Ruf. Dieser ist kurz und spontan, weitere Formen sollten aus ihm entwickelt werden. Wechselgesänge werden von Kindern mit lebendigem Eifer gesungen. Gesänge mit vielen Wiederholungen sind gut für das Anfangsstadium. Einer Einführung in den mehrstimmigen Gesang dient der einfache Kanon. Kinder sollten in einer Feier ihr Können voll einsetzen. Was sie überfordert, reizt sie zur Unaufmerksamkeit und Langeweile; was sie unterfordert, macht sie unruhig und zappelig. Die kontinuierliche Pflege des Gemeindegesanges beginnt bei den Kindern.“

(Gottesdienst Nr. 9, S. 70 f.)

*

Personale Gegenwart wird immer auch zu lokaler Objektivierung drängen, wenigstens im stellvertretenden Zeichen. Im Fall der eucharistischen Gegenwart des Herrn wird die personale Gegenwart — auf die es eigentlich ankommt — durch die Begriffe Transfinalisation und Transsignifikation ausgedrückt. Der Gottmensch hat den Gestalten von Brot und Wein durch die Wandlungsworte seines Priesters die Bedeutung von Gaben seiner Liebe, Zeichen seiner liebenden Anwesenheit bei den Menschen gegeben. Er hat sich mit den Gaben so identifiziert, daß er darin personal gegenwärtig ist. Das hat im Fall der Eucharistie aufgrund der gottmenschlichen Möglichkeiten Christi die Wirkung, daß er zugleich auch räumlich und körperlich gegenwärtig wird.“

(O. Semmelroth, *Eucharistische Wandlung*. Kevelaer 1967. S. 20/21.)

*

Beten ist kein Wortemachen: Ein jüdischer Rabbi weigerte sich eines Tages, in das Bethaus hineinzugehen: Ich kann nicht hinein, es ist von Wand zu Wand, vom Boden bis zur Decke übergewollt vom Gebet — wo wäre da noch ein Raum für mich?“ Und als er merkte, daß die Umstehenden ihn verständnislos anstarrten, da fügte er hinzu: „Die Worte, die über die Lippen der Beter gehen, und nicht aus einem zum Himmel gerichteten Herzen kommen, steigen nicht zum Himmel hinauf, sie füllen nur das Haus von Wand zu Wand und vom Boden bis zur Decke.“
(Aus den Erzählungen der Chassidim.)

„Durch Bußandachten versucht man den Öffentlichkeitscharakter des kirchlichen Bußwesens wiederherzustellen und die Reue und Umkehr wieder in den Vordergrund des Bußvorganges zu rücken. Die Ohrenbeichte, die dadurch in Diskussion geraten ist, könnte aber nur vom Papst oder einem Allgemeinen Konzil aufgehoben werden, um einer neuen Weise der Sündenvergebung Platz zu machen. Grundsätzlich ist gegen ein Abgehen der Kirche von der Ohrenbeichte nichts einzuwenden, zumal sicherlich dabei zwei wichtige Aspekte der christlichen Buße wieder ihr volles Gewicht bekämen, die durch ein bloß formalistisches privates Sündenbekenntnis nie ersetzt werden können. Dem Büsser muß aber dabei die aus der Sakramentalität der Buße erfließende alte Gewißheit bewahrt werden, daß er persönlich wieder den Frieden mit Gott in einer wahren Versöhnung gewonnen hat, und daß dem ganz persönlich-individuellen Bekenntnisverlangen des einzelnen die Möglichkeit der Ohrenbeichte erhalten bleibt, nicht als Pflicht für den Todsünder, sondern als Hilfe für jene, die sie brauchen und begehren.“

(A. Winkelhofer, *Klerusblatt München*, 8/1970, S. 136.)

*

„Eltern und Katecheten werden entdecken, daß die Perspektive, aus der heraus man heute Kinder zur Eucharistie hinführt, von der früher entwickelten sehr verschieden ist. Damals kam es dem Katecheten bedeutend mehr darauf an, die genaue Art und Weise der ‚physischen‘ Präsenz Christi darzustellen; als wichtig erschien es allgemein zu erklären, wie und wann Christus auf dem Altar, in der Hostie und im Tabernakel gegenwärtig ist. Heute ver-

sucht man vor allem, die Bedeutung und das Ziel der Eucharistie klarzumachen. Die Hauptfrage heißt: Weshalb ist Christus unter uns gegenwärtig und in uns bei der Messe? Welche Folgen hat seine Präsenz für das eigene Leben, das Leben der Gemeinde und das Leben der Welt? Wohin führt diese Präsenz den Menschen, die Menschheit, die Welt? Jedenfalls zwingt die Hinführung der Kinder (und ihrer Eltern) zur Eucharistie zu einer Perspektive, die nach dem Sinn der Dinge, des menschlichen Lebens und der Offenbarung fragt, die Christen jeden Alters zu einer theologischen Schulung und Weiterbildung.“
(Christiane Brusselmans, *Katechese für unsere Zeit und Hinführung der Kinder zur Liturgie*, Concilium 1970/3, S. 183.)

*

„Der ursprüngliche Raster der christlichen Liturgie besteht aus der Aufeinanderfolge von Schriftlesung, Psalm und Gebet: Verkündigung, Lobpreis und Fürbitte. Zunächst beginnt man damit, sich im Singen auf die Schriften hinzubewegen, man erwärmt sich, sammelt die Stimmen und die Herzen, singt sich zu einer Gemeinde zusammen. Sodann folgt das Wort, das proklamiert und ausgelegt wird. Die Antwort darauf erfolgt in einem Lied, in dem sich alle auf das Gehörte einstimmen und es singend in sich aufnehmen, dann in einer Fürbitte, durch die wir mit der ganzen Welt und mit jedem einzelnen Menschen zu einer Einheit werden, indem wir durch eine Vielfalt von Bitten immer wieder das eine zum Ausdruck bringen: Der du kommen wirst, um alles neu zu machen, mach uns zu Frieden und Gerechtigkeit!“
(Huib Oosterhuis, *Im Vorübergehn*, S. 150 f.)

Rafael J. Kleiner OSB

Leserbrief

„Soviele Köpfe — sovielen Sinne“ gilt für heute auf dem Gebiete der Liturgie. Ein letztes, entscheidendes Wort von hoher Warte wurde noch nicht gesprochen. Warum nicht? Jahre sind vergangen seit dem letzten Konzil, Erfahrungen genug gesammelt! Die bisherige Präzision in Haltung des Körpers, Aussprache jedes Buchstabens bei dem Canon der hl. Messe und dergleichen mehr ist weggefallen, jedermann kann sich nach Gutdünken für diese oder jene Einleitung der Meßfeier entscheiden, durch die Präfationen werden Heilige und heilige Zeiten ins Vorderlicht gestellt, mit dem Credo der Messe steht man auf „Kriegsfuß“, nicht einmal mehr den Aposteln und der Mutter Gottes wird es zugesprochen, obwohl es von ihr heißt: Selig, die Du geglaubt hast!?!

Gern würde ich mir Ihre Hefte behalten, allein sie werden mir förmlich aus der Hand gerissen ob ihres spannenden Inhaltes von meinen tschechischen Mitbrüdern, sofern sie nur irgendwie der deutschen Sprache mächtig sind. Gerade das letzte Heft bringt aufschlußreiche Themen zur Behandlung, so vor allem von Dr. Rupert Berger und Msgr. Gamber. Den Entwurf und Original des altkatholischen Meßbuches habe ich selbst beim Verfasser gesehen, auch die Korrespondenz mit Kardinal Bea, worin letzterer mitteilt, daß er es seiner Heiligkeit vorlegen wird. Bea tat es auch und nach Bonn ging als Entgelt eigens der Segen des Hl. Vaters.

Sakramentengemeinschaft mit russisch-orthodoxer Kirche

Als erster der orthodoxen Kirche hat — wie erst jetzt bekannt wird — die Kirche von Rußland die Sakramentengemeinschaft mit der katholischen Kirche wiederhergestellt. Die Synode des Moskauer Patriarchats faßte auf ihrer Sitzung vom 16. Dezember 1969 den Beschluß, daß den Katholiken, die sich an die russisch-orthodoxe Kirche wenden, „die Sakramente nicht verweigert werden sollen“. Die Regelung gilt für alle Sakramente mit Ausnahme der Priesterweihe. Eine entsprechende Instruktion hat die Synode allen orthodoxen Priestern zugestellt. Das Moskauer Patriarchat hat mit diesem Beschluß, wie das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen der KNA gegenüber mitteilte — jene „Gegenseitigkeit gewährt, die das 1967 auf der Basis der Konzilsbeschlüsse erlassenen Ökumenischen Direktorium als Voraussetzung für eine Sakramentengemeinschaft nennt. Nach Erfüllung dieser Voraussetzung ist es den Katholiken erlaubt, die Sakramente in der russisch-orthodoxen Kirche zu empfangen, wie auch der russisch-orthodoxen Gläubigen, die sich an die katholische Kirche wenden, die Sakramente gespendet werden. Das Sekretariat für die Einheit der Christen ist vom Moskauer Patriarchat durch Übersendung einer Kopie des Beschlusses unterrichtet worden.

Passauer Bistumsblatt Nr. 11/Seite 11, 1970

Gemeinsames Osterdatum der Christenheit bald in Sicht

Mit der Frage eines gemeinsamen Osterdatums für die Weltchristenheit befaßte sich kürzlich eine Expertengruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambesy bei Genf. Wie der Referent der Kommission für Gottesdienst und geistliches Leben des Lutherischen Weltbundes, Dr. Kühneth, im Anschluß an die Tagung erklärte, habe die Konferenz gezeigt, daß in absehbarer Zeit dieses uralte Problem bewältigt werden kann.

Die Teilnehmer der Tagung seien sich einig gewesen, daß die Festlegung eines gemeinsamen Osterdatums unabhängig von der Frage eines künftigen Weltkalenders — mit dessen Zustandekommen derzeit kaum gerechnet wird — erfolgen müsse. Auf der Konferenz stand weitgehend die Bereitschaft, den schon vom Konzil von Nicäa (im Jahre 325) gegebenen Richtsätzen Rechnung zu tragen. Ostern muß nach den Bestimmungen dieses Konzils am Sonntag nach dem 1. Frühlingsvollmond gefeiert werden.

Kathpress, 18. April 1970

Um die Jazz-Messe im Kanton Aargau

Der „Aargauische Verband für katholische Kirchenmusik“ führte am 22. März in Wettingen ein Podiumsgespräch über die „Jazz-Messe“ durch. Die meisten Organisten und Chorleiter stellten sich hinter den Stiftskapellmeister des Klosters Einsiedeln, P. Daniel Meier OSB, der dafür sprach, die konventionelle Kirchenmusik bei Gottesdiensten und Andachten beizubehalten. Bemerkenswerter Weise sprach sich auch der Unterhaltungsmusiker Peter Dubler, Boswil, eine bekannte „Stimmungskanone“, gleichzeitig aber auch Kirchenchordirigent, entschieden gegen die Versuche zur Einverleibung von Schlagern, Chansons oder allgemeiner Unterhaltungsmusik (z. B. Beat, Gospels, Blues und Spirituals) ins Meßopfer aus. Allgemein herrschte unter den Chorleitern die Ansicht, daß vom Gläubigen eine gewisse Haltung sakraler Art erwartet werden darf und nicht der Trend nach triebhaft-emotioneller Empfindung in der Form von „verrohender Lärm-musik“ gefördert werden darf, um den Weg zu Gott zu finden. Dagegen wies Pfarrhelfer Martin Koller, Wettingen, darauf hin, daß im Industriegebiet Wettingen—Baden—Brugg nur noch etwa 30 Prozent der Jugendlichen den Gottesdienst besuchen. Gespräche mit Jugendlichen zeigen, daß sie ihre Sprache zu Gott sprechen wollen und im fest etablierten Ausdruck konventioneller Kirchenmusik nicht heimisch fühlen. Sie fordern eine aktive Beteiligung an der Liturgie auf ihre Weise. Jazz-Messen hätten in der Region Baden—Wettingen bewiesen, daß die Jugend erscheint, sich angezogen fühlt und sogar anschließend in Pfarrheimen während Stunden über geistliche Texte diskutieren kann. „Ist die Musik ein Gradmesser auf dem Weg zu Gott; soll sie Mittel sein, mit oder ohne emotionelle Empfindungen?“

W. Heim

Allen unseren Abonnenten, die unserer Bitte nachgekommen sind ein Ost-Abonnement zu spenden, sagen wir unseren aufrichtigsten Dank!

Hermann Münzel: MINISTRANTEN. Werkbuch für den Altardienst. Hrsgg. von Otto Betz. 232 Seiten, kart., DM 11,80, S 89,70, sfr. 13,90. Verlag J. Pfeiffer, München (3275).

Es gibt ja schon eine Reihe von Ministrantenbüchern, die eine große Beliebtheit erlangt haben. Dieses hier verdient jedoch ebenfalls alle Beachtung. Es bringt alles Wissenswerte für den Dienst am Altar, für die Kleinen und die Gruppe der „Großen“ Ministranten. Vor allem aber bietet es eine sehr gute Einführung in die heilige Meßfeier und ihre rechte Mitgestaltung. Dabei betont es eines vom Wichtigsten: Die Ministranten sollen nicht eine isolierte Gruppe bilden, sondern in der pfarrlichen Jugendarbeit stehen. Das Buch ist in einer Art geschrieben, die den jungen Menschen anspricht. Man spürt es sozusagen auf jeder Seite: es kommt aus der Praxis eines tüchtigen Ministrantenseelsorgers, eines Priesters, der seine Buben nicht etwa „drillen“ will, sondern ihnen auch ein echter und besorgter Seelsorger sein möchte. So legt er u. a. gerade auf die Gewissensbildung ganz besonderen Wert. Alles in allem: Dieses Ministrantenbuch wird sich gewiß viele und dankbare Freunde erwerben. Auch seine Illustrationen, manchmal sehr humorvolle und treffende Zeichnungen, bereichern es in vielfältiger Weise. *Dr. P. Anselm Schwab OSB*

Theodor Blieweis: EIN PFARRER VOR 1000 TÜREN. GROSSTADTSEELSORGE. 196 Seiten, Ppb., S 112,—. Verlag Herold Wien—München, 1969 (3279).

Ein Pfarrer einer Großstadtpfarr mit 27.000 Einwohnern besucht seit Jahren systematisch Wohnhäuser, Betriebe, Fabriken und Büros seiner Gemeinde. Seine Berichte von Hausbesuchen aus den Jahren 1966—1968 zeigen die große Bedeutung eines persönlichen Kontaktes des Seelsorgers mit den Mitgliedern seiner Pfarre. In einem kurzen Nachwort faßt der Autor seine Erfahrungen zusammen und kommt zu der Überzeugung: „Moderne Pfarrseelsorge ohne persönliche Kontaktnahme durch systematische Hausbesuche ist undenkbar.“

Dieses Buch gibt den Priestern Mut für die Hausseelsorge, den Mitgliedern der Pfarre Einblick in die Seelsorgsarbeit des Priesters. *P. Bruno Becker*

Heinz G. Schmidt (Herausgeber), ZUM GOTTESDIENST MORGEN. EIN WERKBUCH. 272 S., Kart., DM 13,80, S 104,90, sfr. 16,20. Gemeinschaftsausgabe des Jugenddienst-Verlages Wuppertal mit dem Verlag J. Pfeiffer, München (3314).

Wenngleich gerade durch den neuen Ordo Missae der Vollzug der Meßfeier geordnet erscheint, so beschäftigt uns doch immer noch die Frage nach dem Gottesdienst von morgen. Hier bedarf es so mancher Überlegungen, vor allem, was die Gestaltung des Wortgottesdienstes anlangt.

Im vorliegenden Buch sind Autoren aus beiden Konfessionen, der evangelischen und, wenngleich erheblich weniger, der katholischen vertreten. Den einleitenden Aufsatz schrieb Heinrich Rennings vom Liturgischen Institut Trier über das Grundthema „Zum Gottesdienst morgen“. Die verschiedenen Modelle, besonders aus dem evangelischen Bereich, zeigen eine lebhaft und nicht selten wagemutige Experimentierfreudigkeit. Sie wollen Wege suchen, wie man mit neuen Formen vor allem die Jugend (vgl. die Versuche der Jungen Gemeinde Neu-Westend, Berlin. S. 187) für einen lebendigen und zeitnahen Gottesdienst gewinnen könnte.

Das Buch bringt ein ausführliches Register über Literatur, Lieder, Schallplatten, Namen, Erlässe und über Autoren bzw. Mitarbeiter. Es ist ein wagemutiges Werkbuch und will, aufs Ganze gesehen, Anregungen bieten. Wenn auch sein Inhalt mancherlei Kritik auf den Plan rufen wird, so ist dem, was hier vorgelegt wird, das ehrliche und aufrichtige Wollen keineswegs abzuleugnen. *Dr. P. Anselm Schwab OSB*

REGELBUCH FÜR DIE ORATIONS- UND LEKTIONSTÖNE IN DEUTSCHER SPRACHE. Erarbeitet von *Erhard Quack* und *Fritz Schieri*. Herausgegeben vom Liturgischen Institut Trier. 72 Seiten, Format 21 x 29,4 cm, 19,80 DM. Best.-Nr. 50.528, Christophorus-Verlag, Herder, Freiburg i. Br. (3315).

Die Tendenzmacher in der Liturgie wollen nun seit neuestem im gesungenen Amt auch die Oratorien nicht mehr singen. Epistel und Evangelium zu singen wurde schon längst verpönt, da man „Verkündigungstexte spricht und nicht singt.“ Dennoch singen z. B. die „Verpöner“ den Kanon in der Muttersprache, obwohl dieser in eminentem Maße Verkündigung ist. Dem möchte ich zur Überlegung gegenüberstellen was die *Mischna* sagt:

Wer die Schrift verliert, ohne sie zu „cantilieren“, ist ein Götzendiener. Deshalb, weil er sie einer bloßen Menschensprache gleichmacht. Er profaniert sie, wenn er sie der Musik, dem Insignum der Ehrfurcht, entkleidet, daran der Gläubige erkennen soll, daß dieses Wort von Gott stammt. (Gelineau: Die Musik im Christlichen Gottesdienst.)

Es ist also wohl berechtigt, daß auch in der deutschen Muttersprache Orationen und Lesungen gesungen werden. Man nehme sich an den ostkirchlichen Liturgien ein Beispiel!

Trotz dieses Für und Wider wagt es der Christophorus-Verlag ein „Regelbuch“, für die Orations- und Lektionstöne in deutscher Sprache, aufzulegen, welches vom Liturgischen Institut Trier herausgegeben wird.

Die Orationstöne sind in bekannter Weise und verlangen keine allzugroße Anstrengung; auch die Lesetöne sind meist freie Adaption von alten Tönen, wobei der Eigengesetzlichkeit der deutschen Sprache besonderes Augenmerk geschenkt wird.

Bei mäßiger Anstrengung wird also dieses „Regelbuch“ gute Dienst leisten zur Verschönerung der Liturgie.

P. Berthold Flachberger

Josef Andreas Jungmann: CHRISTLICHES BETEN IN WANDEL UND BESTAND.
200 Seiten, Balacuir, DM 14,80. Verlag Ars sacra, München (3323).

Das Thema ist von vornherein äußerst interessant und im echten Sinn des Wortes packend. Dankenswerter Weise gibt es eine vielfältige Reihe von Publikationen, die uns ins Verständnis der offiziellen liturgischen Gebete einführen wollen. Aber es ermangelte uns bis zur Stunde eine zusammenfassende Darstellung des privaten, persönlichen Betens. Die Aufgabe, die sich der Altpionier liturgischer, historischer Wissenschaft gestellt hat, war bestimmt nicht leicht. Aber die schwierige Aufgabe wurde wunderbar gemeistert. Wie wäre dies auch von P. Jungmann anders zu erwarten. Er führt uns durch die ganze Geschichte abendländischen privaten Gebetes. Der Verfasser fügte seinem jüngsten Buch noch eine reichhaltige Literatur zum Thema seiner Ausführungen an, die einen, der auf solchem Gebiet arbeiten will, wertvolle literarische Hinweise bieten können. Doch auch, so einer nicht wissenschaftlich weiterarbeiten will, ist ihm dieses Buch von höchstem Interesse und bietet ihm reiche Einsichten in diesem bisher noch in keiner Gesamtüberschau so klar dargebotenen Darstellung. Es sollte zum mindesten jeder Priester, aber auch jeder an diesem Gegenstand interessierte Laie, sich dieses Buch in seine Bibliothek einstellen. Er wird darin eine echte Bereicherung seines Bücherbestandes erwerben.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Bischof Dr. Paulus Rusch, AKTUELLE BIBELFRAGEN.
137 Seiten, kartoniert, S 36.—. Tyrolia-Verlag Innsbruck (3352)

Wer wollte leugnen, daß wir in der Exegese, der Deutung des Bibeltextes, in eine bedrohliche, ja geradezu heillose Situation geraten sind. Frage: Welchen objektiven und gültigen Aussagewert haben dann noch einzelne Stellen in der Bibel? Es gibt Leute, die rundheraus behaupten, daß kein einziges Herrenwort, das uns überliefert ist, authentisch sei! Wenn hier Bischof Rusch zu aktuellen Bibelfragen in wohlüberdachter Weise Stellung nimmt, dann ist ihm dies besonders zu danken. Seine Darlegungen lassen jedermann, der mit der Materie näher vertraut ist, erkennen, daß er mit der Exegese wohl vertraut ist. Das Bändchen stellt sich in einer ganz schlichten Aufmachung vor, aber sein Inhalt ist aller Beachtung wert.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Herausgegeben von *Joseph Klein, Heinrich Rohr* unter Mitarbeit von *Fritz Andrae*: 50 GESÄNGE ZU MESSFEIER UND WORTGOTTESDIENST MIT KINDERN: 64 Seiten, kart. DM 3,50, ab 50 Stück je 3,20, ab 100 Stück je 2,90. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. (3341).

Franz Jantsch: MAN KANN AUCH ANDERS PREDIGEN. 112 Seiten, Paperback, S 60,—, DM 9,80. Verlag Herder, Wien (3342).

Leo M. Schölzhorn O.P.: ALLEN VERPFLICHTET. 64 Seiten, brosch., S 18,60, DM 2,50, sfr. 3,10. Fatima-Verlag, Graz (3346).

Kurt Knotzinger: DIE ZWISCHENGESÄNGE DER MESSFEIER (für Kantor, Volk und Orgel:) Z 14, Palmsonntag — Karfreitag

Z 15, Gründonnerstag, dazu Gemeindesingblatt Nr. 5

Z 16, Osternacht, Gemeindesingblatt Nr. 6

Z 17, Ostersonntag

Z 18, Sonntag in der Osteroktav

Z 19, Christi Himmelfahrt

Z 20, Pfingstvigil und Pfingstsonntag, dazu Gemeindesingblatt Nr. 7.

Orgelpartitur, S 16,—, Gemeindesingblatt S —,90. Musik-Verlag Doblinger, Wien (3347).

SINGENDE GEMEINDE — Chorausgabe:

Singende Gemeinde III, 2 — Fastenzeit (51250)

Singende Gemeinde IV, 1 — Passionszeit (51251)

Singende Gemeinde V, 2 — Osterzeit 2. Teil (51252).

Je DM —,80. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. (3348).

Erna Woll: Partitur zu Woll-Kindermesse: DU HAST UNS GERUFEN (50694), DM 4,50. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. (3345).

Hans Bernhard Meyer: LITURGIE UND GESELLSCHAFT. 132 Seiten, Paperback, lam., S 68,—, DM 9,80, sfr. 12,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck (3350).

Hans Joachim Türk: ORIENTIERUNG. THEOL. REDEN VON GOTT, WELT UND GLÄUBIGER EXISTENZ. 260 Seiten, kart., DM 12,80, S 94,70, sfr. 16,—. Pfeiffer-Verlag, München (3351).

Aus dem Verlag Benziger, Einsiedeln, Schweiz:

Piet Schoonenberg: EIN GOTT DER MENSCHEN. 204 Seiten, Ln., DM/sfr. 19,80 (3346).

Reihe Kritische Texte, je Band sfr/DM 4,80:

Bd. 1: *Wilhelm Gössmann*: SENTENZEN (3347).

Bd. 2: *Ernst Ell*: SEXUALMORAL, VOREHELICHES GESCHLECHTSLEBEN (3348).

Bd. 3: *Carl Holenstein*: DER PROTEST DER PRIESTER (3349).

2. Die Händewaschung

Auf der schwarzen Liste der „unzumutbaren“ liturgischen Akte steht an erster Stelle die Händewaschung, so daß der Versuch ihrer Deutung fast zu einer Mohrenwäsche wird. Unter den kritischen Äußerungen über den neuen Ordo Missae spielt die Beschwerde über das Verbleiben des Lavabo die Hauptrolle. Sogar die Liturgiedozenten des deutschen Sprachgebietes fordern, sicherlich nicht gefühlsmäßig und unüberlegt, die Abschaffung der Händewaschung. So erscheint die Lage dieser Zeremonie hoffnungslos. Das Unternehmen ihrer phänomenologischen Erhellung dürfte zur Erfolglosigkeit verurteilt sein. Aber es liegt ein besonderer Reiz darin, schlechte Schüler voranzubringen oder schwierige Delinquenten zu verteidigen.

Händewaschung als Symbol

Die Abneigung gegen die Händewaschung beruht auf einer unrichtigen Phänomenologie. Man glaubt, die Reinigung der Hände sei einst erforderlich gewesen, weil der Priester die Opfergaben der Gläubigen entgegennehmen und dadurch vielerlei erdhafte Dinge aus Feld und Landwirtschaft anfassen mußte. Eine solche Handreinigung gab es und gibt es im Pontifikalritus und im priesterlichen Dienst. Zwar ist sie als subsistierender Brauch abgeschafft: Das frühere Lavabo des Bischofs an der Cathedra, bevor er sich zur Oblation an den Altar begab, ist nicht mehr erforderlich. Wenn jedoch der Priester die geweihte Asche ausgeteilt hat, wenn Bischof oder Priester das heilige Öl gebraucht haben, wenn der Bischof ein Kerzenopfer entgegennimmt, ist eine schlichte Reinigung der Hände notwendig und vorgesehen; sie geschieht zusätzlich zum gewöhnlichen Lavabo.

Die Handwaschung nach der „Opferung“ hat nicht primär diesen Sinn einer von Opfergaben erforderten Säuberung. Zwar könnte eine Reinigung notwendig sein, nachdem Weihrauchfaß und Beweihräucherung in Tätigkeit gesetzt wurden; denn die harzigen Weihrauchkörnchen machen allzu oft das Thuribulum und seine Ketten und dann auch die Hände klebrig. Dieser Umstand hat dazu beigetragen, das Lavabo an dieser Stelle festzuhalten. Doch wird der Ursinn des Lavabo davon nicht berührt. Der Israelit wusch seine Hände, bevor er die heiligen Schriften anfaßte. Der Christ tat das Gleiche. Ja, er scheute sich, seine Hände im Gebet zu Gott zu erheben, ohne sie vorher gewaschen zu haben; für Tertullian gehört dies zu den Pflichten eines Christen. Wie könnte man nun beim Hochgebet der Eucharistia die Hände erheben ohne vorherige Reinigung! Das Lavabo wird da zum Sinnbild der inneren Läuterung, die dem Gebete vorausgehen muß. Der rituelle Akt ist eine kleine Predigt in das Herz des Zelebranten hinein und zugleich in die Reihen der liturgischen Versammlung; *Sursum cor, quod est mundum cor!*

So gehört denn das Lavabo nicht mehr zum Bereich der Gabenbereitung, sondern wendet sich schon dem Hochgebet zu. — Ferner gehört es entschlossen zu den Formen der Symbolik; seine Verwendung im Gottesdienst ist unmittelbar zeichnerhaft: es will nicht die Hände waschen, sondern zur Läuterung des Herzens mahnen; es ist ein Phänomenon, eine Erscheinungsform der Symbolsprache.

Aus dieser rechten Einordnung ergibt sich die rechte Wertung der Händewaschung. Irgendein Geistlicher erklärte: „Ich wasche meine Hände zu Hause im Badezimmer, keinesfalls am Altar.“ Wir hoffen und freuen uns, daß seine Versicherung über die häusliche Waschung zutrifft. Aber diese gehört zum ganz ande-

ren Bereich der körperlichen Sauberkeit. Das liturgische Lavabo gehört zunächst zum Bereich der Hinweise auf die seelische Lauterkeit.

Da erhebt sich eine andere Frage: Ist der moderne Mensch noch fähig, eine solche Zeichenhaftigkeit zu vollziehen und in sich aufzunehmen? — Antwort gibt der Straßenverkehr, der von Zeichensprache überfließt, gibt das gesamte moderne Leben. Schon allein die Überbrückung der Sprachenverschiedenheit macht solche Zeichen notwendig. Darüber hinaus macht sich in vielen Bereichen geradezu ein Protest gegen das rein rationale Denken, gegen das Kommando, gegen die Aufschrift auf der Türe und der Verpackung bemerkbar; man flüchtet in die Symbole der Blumen, der langgelockten Haare, der — ungewaschenen Hände, um Freiheit oder Verachtung der Gesellschaft zu bezeichnen.

So gesehen wird die Händewaschung in der Messe zu einer Chiffre für die Klarheit der Gesinnung. In unseren Tagen werden Wahrhaftigkeit und Echtheit besonders geschätzt und oft hervorgehoben. Demnach wäre der Hinweis auf die lautere Gesinnung des Gebetes durch ein Zeichen der Reinigung geradezu modisch, sicherlich nicht zeitfremd.

Händewaschung als Brauch

Eine rechte phänomenologische Einordnung des Lavaboritus in den Bereich der Symbole und der Gesinnung darf uns nicht vor seiner Zugehörigkeit zum leiblichen Leben und zur menschlichen Gesittung verschließen.

Jeder wohl erzogene Mensch, der von draußen, von der Arbeit, aus Omnibus oder Eisenbahn kommt, wäscht seine Hände, bevor er sich mit seinem Gastgeber zu Tisch begibt. Oft kommt es vor, daß die Gastlichkeit des Flugzeuges vor dem Diner Erfrischungstüchlein reicht, damit man vor dem Essen die Hände in Kölnischwasser waschen kann. Die kultivierte Tafel kennt wenigstens eine Händewaschung in einer kleinen Schale, wenn Obst angeboten worden ist. Sicherlich dient die Serviette auch ohne Wasser der Reinigung der Hände vor dem Essen und des Mundes vor dem Trinken. Das alles gilt a fortiori, wenn man einen anderen bei Tisch bedient. Kurzum, die menschliche Tischkultur, besonders in heutiger Zeit, ist voll von zivilen Lavabobräuchen, die von der gesteigerten Hygiene gefordert werden.

Dieses hygienische Brauchtum begegnet uns nun auch am Altar beim Opfermahl. Es besagt, daß das hier bereitete Mahl etwas Kostbares ist, daß es sich in einer gesitteten und gepflegten Gemeinschaft vollzieht, daß es einen gesunden, hygienisch einwandfreien Gast erfordert, daß es eine vornehme Rücksicht jedes Teilnehmers auf seine Mitgäste verlangt. Der Brauch ist nicht nur Konvention, sondern Ausdruck der „Mitmenschlichkeit“. Er spricht von Zucht und Ordnung und Selbstkontrolle und Achtung vor dem Nächsten, vom Schutz des Mitgastes vor einer Gefährdung. Wir erkennen den Brauch — nicht als Willkür, sondern als Ausdruck der Nächstenliebe.

Demnach könnte man das Lavabo wiederum als eine höchst moderne Sache begrüßen, als einen Brauch der Gemeinschaftsbildung, als eine höchst zeitnahe Verdeutlichung.

Händewaschung als ein Mittel der Verlebendigung

Unsere Überlegungen zeigen, daß die Waschung der Hände, als Symbol und als Brauchtum gesehen, eine sehr einfache Menschlichkeit atmet —, fast möchte man Kindlichkeit sagen. Daher lieben auch unsere Kinder, angefangen von den Ministranten, diesen Ritus. Die gesamte postkonziliare Liturgie steht in der Gefahr, zu einseitig dem Wort, dem Gedanken, der Ratio zu dienen und die Dimen-

sionen des Bildes, des Zeichens, der Bewegung und des Spieles zu vergessen. Man darf diese Gefahr nicht durch unüberlegte Rationalisierungen und Abschaffungen fördern. Liturgie oder Kult sind nun einmal keine Vorlesung und keine Rechenaufgabe. Die Wegnahme der Händewaschung würde einer neuen Verfremdung der Liturgie, besonders für die schlichte Pfarrgemeinde und für die Kinder, Vorschub leisten. Ein echtes Element der Verlebendigung würde wegfallen.

Dennoch bleiben auch kritische Überlegungen berechtigt. Wenn das Lavabo ein so alter, so eindringlich einfacher Ritus ist —, warum hat man ihn in einer Isolierung gelassen? Die Notwendigkeit eines Bußritus sei unbezweifelt. Hätte man ihn nicht bei der Bereitung, vor dem Hochgebet, mit der Händewaschung verbunden, anpflanzen können, um so die „Kopflastigkeit“ der Einzugsriten zu entlasten? Oder hätte man nicht, umgekehrt, das Lavabo, verbunden mit der Aspergesprozession, in den Meßbeginn einfügen können? Schon spricht das Missale Romanum vom Wegfall des Bußritus, wenn die Aspersio vorausgeht. Wiederum möchte man eine gewisse Phantasielosigkeit und unvolkstümliche Art der Liturgieerneuerung beklagen in dem Augenblick, da der moderne Rationalismus in sein Gegenteil umzuschlagen und unmodern zu werden scheint.

Allmächtiger, ewiger Gott, wasche ab unser Herz
und unsere Hände von allen Makeln der Sünde,
damit wir würdig werden ein Tempel des Heiligen
Geistes zu sein.

(Italisches Pontificale, 11./12. Jh.)

Erneuerung des Kirchweihfestes

Dr. Hans Hollerweger, Linz

100

Drei bemerkenswerte Feststellungen

Der neue römische Kalender reiht die Weihe einer Kirche oder den Jahrestag ihrer Weihe unter die „Hochfeste“ ein, während der Jahrestag der Weihe der Kathedrale bloß als ein „Fest“ gefeiert wird. Noch der Rubrikenkodex des Jahres 1960 teilt beiden Festen denselben Rang zu, führt aber in der Aufzählung zuerst den Jahrestag der Weihe der Kathedrale an. Diese Verschiebung im Festrang ist umso auffallender, als der römische Kalender im übrigen die Partikularfeste keineswegs bevorzugt. Somit wurde bei der jetzigen Kalenderreform die Feier der Weihe einer Kirche und ihr Jahrestag offensichtlich in ihrer Bedeutung gehoben.

Bei der Erstellung des neuen römischen Kalenders hat man größten Wert auf die biblische und historische Wahrheit gelegt. So bekam etwa das Fest der „Büßerin“ Maria Magdalena, die in der Liturgie zugleich zur Schwester der Martha und des Lazarus gemacht worden war, aus biblischen Gründen ein ganz anderes Gesicht: aus der „Büßerin“ wurde eine „österliche“ Heilige, weil als Evangelium ihre Begegnung mit dem Auferstandenen gelesen wird. Andere Heilige wurden nicht mehr (etwa Katharina) oder gerade noch (etwa Cäcilia) in den allgemeinen Heiligenkalender aufgenommen, weil ihre Historizität nicht oder wenigstens nicht sicher feststeht.

Bei uns wird das Jahresgedächtnis der Kirchweihe von allen Kirchen einer Diözese am gleichen Tag gefeiert. Darüber werden sich vor allem jene Pfarreien nicht wenig wundern, die die Weihe einer neugebauten Kirche erlebt haben und dann feststellen müssen, daß der Jahrestag für dieses große Ereignis an einem Sonntag im Oktober gefeiert wird. Der Jahrestag der Kirchweihe ist gewissermaßen ihr Geburtstag (Leo d. Gr.). Es stellt sich uns die Frage: Können wir den Gedächtnistag der Weihe einer Kirche an einem x-beliebigen Tag und für alle Kirchen gemeinsam halten? Was würden wir sagen, wenn in einer Familie alle Geburtstage aus praktischen Gründen auf einen Tag im Jahr zusammengelegt und gefeiert würden? Nicht nur bei den Heiligen, sondern ebenso beim Gedächtnistag der Weihe einer Kirche gibt es eine „historische Wahrheit“, die bei der Reform der Eigenkalender der Diözesen und Kirchen wieder eine Berücksichtigung finden muß.

Wie kam es zur Festlegung auf einen gemeinsamen Termin

Der Brauch den Jahrestag der Kirchweihe zu begehen, geht weit in das christliche Altertum zurück. Nach dem Bericht der Pilgerin Aetheria gehörte dieses Fest wenigstens im Bereich von Jerusalem gegen Ende des 4. Jahrhunderts zu den Hochfesten des Kirchenjahres. Nur wenig später begegnen uns die Anniversarien auch im Westen, vor allem in Rom. Der Jahrestag mancher Kirche, die zu Ehren eines Heiligen geweiht worden war, bildete sich später zum Hauptfest des Heiligen selbst um. Einige wurden von der gesamten Kirche übernommen und stehen bis heute im Weltmissale. Aus dem Mittelalter wurde in die Neuzeit der Brauch herübergenommen, daß praktisch jede konsekrierte Kirche auch ihren Weihetag alljährlich festlich und mit großer Anteilnahme des Volkes beging. Noch in den Dekreten der Ritenkongregation des 16. und 17. Jahrhunderts wird es nicht gestattet, für immer diesen Jahrestag zu verlegen, vielmehr wird der Grundsatz vertreten: „Der Jahrestag ist zu feiern an jenem Tag, der als der Tag ihrer Weihe ermittelt wurde.“

Die Weihe einer neuen Kirche war für einen Ort ein großes Fest. Von nah und fern strömte das Volk zusammen. Durch die Verleihung eines Ablasses war dieser Tag und seine jährliche Gedächtnisfeier besonders ausgezeichnet. Bald aber

verbanden sich mit der geistlichen Freude auch weltliche Unterhaltungen, Märkte, Schaustellungen und Tänze. Die Kirchweihstage wurden zu den eigentlichen Volksfesten des Mittelalters, die heute noch an manchen Orten als „Kirtage“ weiterleben und als solche uns irgendwie eine Vorstellung ermöglichen, was Kirchweihfeste früher waren. Dabei begingen nicht nur die Pfarrkirchen diesen Tag, sondern vielfach ebenso die zahlreichen Filialkirchen. Dazu kam noch die Anteilnahme der Nachbargemeinden. Das alles steigerte die äußere Lustbarkeit ins Unerträgliche und verdeckte den eigentlichen Sinn des Festes.

Gegen diese Veräußerlichung wandten sich schon die Reformatoren, vor allem aber die Reformer der Aufklärungszeit. Ihr Anliegen war die Hebung der kirchlichen Feier und ihre Rückführung zum eigentlichen Sinn. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde die äußere Festfeier möglichst unterbunden, der Tag aus den gebotenen Feiertagen gestrichen und zu einem Arbeitstag gemacht und schließlich das Fest auf ein und denselben Sonntag übertragen.

Im Bereich der josephinischen Reformen wurde zunächst den Seelsorgern verboten in eine Nachbarpfarre zur Kirchweihe zu gehen. Dadurch sollte die äußere Festlichkeit etwas eingeschränkt und vermieden werden, daß die Pfarreien diesen einen Tag verwaist blieben und aus den gemeinsamen Mahlzeiten den Kirchen unnötige Kosten erwuchsen. Ein erster Vorstoß zu einer Feier des Kirchweihfestes an ein und demselben Tag ging vom Bischof von Seckau, Joseph Adam von Arco (1780—1802), aus. Er sah darin eine Möglichkeit, die Seelsorge und den Gottesdienst zu fördern, die Abwesenheit des Pfarrers von der eigenen Pfarrei zu verhindern und allen Unfug, der mit diesem Fest verbunden war, abzustellen. Das Grazer Gubernium griff diesen Vorschlag auf und gab dem Bischof recht, daß bei den vielen vorhandenen Kirchen ebensoviele Kirchweihfeste gehalten würden und dadurch den Bauern nur Anlaß und Gelegenheit geboten werde „zu vielen Ausschweifungen, Gelds Verzöhrungen, Essen, Trinken, Spielen, zuweilen auch mehreren Raufereyen und Zubringen so vieler Tage mit Müßiggang“. Die Eingabe an den Kaiser hatte jedoch nur die Übertragung des jeweiligen Kirchweihfestes auf den darauffolgenden Sonntag zur Folge.

Zielführender war eine anonyme Anzeige eines Pfarrers der Wiener Diözese, der ebenfalls vorschlug, die Kirchweihfeste auf den gleichen Tag zu verlegen, und zwar sollten sie an dem Tag gefeiert werden, an dem auch die Kathedrale das Fest hält. Wie notwendig und auch von kirchlicher Seite gewünscht diese Reform war, geht aus den Stellungnahmen der beiden Konsistorien von Wien und St. Pölten hervor, die diesen Vorschlag positiv aufnahmen. Das Konsistorium von St. Pölten schlug den 3. Sonntag im Oktober vor, weil dieser Tag das Kirchweihfest der Kathedrale sei und sich die übrigen Kirchen darnach richten sollten. (Der 15. Juni wird als Tag der Weihe der Kathedralkirche in St. Pölten erst seit dem Jahre 1915 begangen.) Der Kaiser nahm den Vorschlag an. Er habe selbst, so lautet seine Resolution, in den österreichischen Niederlanden im vergangenen Winter des Jahres 1786 alle Kirchweihfeste auf den Sonntag Quinquagesima, also auf den Faschingssonntag, übertragen, „weil alle Leute dadurch in ihren Pfarren bleiben, keine Zeit verlieren und nicht zuviel Schwelgereyen mehr entstehen können und dieser Sonntag ohnehin schon zu Lustbarkeiten gewidmet ist“. Er ließ alle Bischöfe befragen, ob sie mit dieser Verlegung einverstanden seien.

Die Bischöfe lehnten aber diesen Vorschlag durchgehend ab. Der Kirchweihtag sei ein Tag des Gebetes und der Danksagung für die im Gotteshaus empfangenen Gnaden, der Sonntag Quinquagesima aber sei beim Volk den Faschingsunterhaltungen vorbehalten. Außerdem dürfe nach den liturgischen Regeln an diesem Sonntag, der bereits der Vorbereitung auf Ostern diene, kein anderes Fest ge-

halten werden. Die meisten Bischöfe sprachen sich wieder für den Jahrestag der Weihe der Kathedalkirchen als Termin für die Feier des Jahrestages der Lokalkirchen aus. Auf Grund der bischöflichen Eingaben beschloß der Kaiser, den 3. Sonntag im Oktober, also den Jahrestag der Domweihe von St. Pölten, allgemein vorzuschreiben (Generale vom 12. Oktober 1786). Seine enge Verbundenheit mit dem Bischof von St. Pölten, Johann Heinrich von Kerens (1785—1792), vor allem aber die Gleichförmigkeit und damit die bessere Möglichkeit der Kontrolle über die Durchführung seiner Anordnungen werden ihn wohl dazu bewogen haben. Erst im Zuge der Freimachung des Sonntags von Festen wurde ein bestimmter Wochentag (in Österreich der 12., 13. oder 16. Oktober) festgelegt und eine „Externa Sollemnitäs“ am darauffolgenden Sonntag ermöglicht.

Die tatsächlichen Mißstände und die völlige Veräußerlichung und Verweltlichung des Kirchweihfestes haben diesen einheitlichen Termin gebracht. Es ist nun zu fragen, ob diese Reform die pastorale Bedeutung dieses Festtages auch wirklich gehoben hat. Das Ergebnis ist eindeutig negativ. Das Kirchweihfest, einst so tief im Volk verwurzelt, spielt im Leben der Pfarre kaum mehr eine Rolle. Wenn nun, wie der römische Kalender es nahelegt, dieser Tag nicht nur in den Direktorien der Diözesen, sondern in den Pfarrgemeinden zu einem „Hochfest“ werden soll, bedarf es einer Neubesinnung. Es müßte zuerst die josephinische Festlegung auf einen gemeinsamen Termin rückgängig gemacht werden, um dann dem Volk den eigentlichen Sinn dieses Festes wieder erschließen zu können. Daher geht es bei der Erneuerung des Kirchweihfestes um drei Anliegen:

Die „historische Wahrheit“ soll wieder hergestellt werden.

In der Reform der Liturgie bemüht man sich durchgehends um die Echtheit der Aussage. Was einer kritischen Prüfung nicht standhält, wird nach Möglichkeit ausgeschieden. Deshalb sollte auch für die Festlegung des Kirchweihfestes den einzelnen Kirchen wieder die Möglichkeit offenstehen, den eigentlichen Tag der Weihe als Gedächtnistag anzusetzen. Wenn die Kirche nicht wünscht, „eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen“, dann gilt das in einem übertragenen Sinn auch vom Datum des Kirchweihfestes. Rechtlich steht einer solchen Neuregelung nichts im Wege. Die Festlegung auf einen gemeinsamen Termin in der Aufklärungszeit wurde von der Ritenkongregation ausdrücklich als ein gewährtes „Indult“ bezeichnet. Außerdem hatte auch jetzt der Bischof das Recht, bei der Weihe einer Kirche einen bestimmten Tag als jährlichen Gedächtnistag festzulegen. Freilich wurde durch den gleichen Termin von diesem Recht praktisch kein Gebrauch gemacht.

Die Feststellung des alten Termins wird allerdings häufig auf Schwierigkeiten stoßen. Doch wird sich aus den Pfarr- und Diözesanarchiven der Weihetag oder wenigstens der frühere Jahrestag der Weihe vielfach erheben lassen. Die heute noch an vielen Orten bestehenden „Kirtage“ werden dazu oft einen Anhaltspunkt geben können. Wo sich der ursprüngliche Tag aber wirklich nicht mehr feststellen läßt oder ein anderes Hochfest oder eine Zeit des Kirchenjahres der Feier ständig im Wege steht, sollte es der Pfarre freigestellt werden, einen Tag zu wählen, der entweder der wahrscheinliche Termin der Kirchweihe ist, oder in der Geschichte der Ortskirche oder des Ortes eine besondere Bedeutung hat.

Der Kirchweihfest soll wieder zu einem Hochfest der Ortskirche werden.

Das Konzil hat mit aller Deutlichkeit die Ortskirche als den Ort hingestellt, an dem die Kirche Christi gegenwärtig ist. So sind die Ortsgemeinschaften „das

von Gott gerufene Volk“; in ihnen werden „durch die Verkündigung der Frohbotschaft die Gläubigen versammelt; in ihnen wird „das Mysterium des Herrenmahles begangen“ und in ihnen soll „das Symbol jener Liebe und jener Einheit des mystischen Leibes erscheinen, ohne die es kein Heil geben kann“ (KK 26). Daher ist darauf hinzuwirken, daß „der Sinn für die Pfarrgemeinschaft“ wieder wächst (LK 42). Wenn auch diese Wertschätzung der Ortsgemeinde als Darstellung der Gesamtkirche vor allem durch die ständige Versammlung des Volkes Gottes erreicht wird, so kann doch die Feier des Kirchweihfestes dazu einen erheblichen Beitrag leisten, auf den man nicht verzichten sollte. Wenn nämlich die Liturgie ein Geschehen ist, das wesentlich in Zeichen geschieht, dann darf auch die Kirche als Bau und Raum von dieser zeichenhaften Funktion nicht ausgeschlossen werden. „Die Gläubigen mögen (daher) ihre Bischofskirche und die eigene Kirche besonders ehren und in ihnen ein Zeichen jener geistigen Kirche sehen, die sie durch ihren christlichen Glauben aufbauen und ausbreiten.“ (Röm. Meßbuch, Allgem. Einf. 255.) Selbstverständlich ist dieses Zeichen „Kirche“ nicht unbedingt notwendig; Liturgie kann auch außerhalb der liturgischen Räume geschehen. Doch entspricht es nicht dem Wesen der Liturgie, möglichst auf Zeichenhaftigkeit zu verzichten, sondern vielmehr sich der Zeichen in einem größtmöglichen Maß zu bedienen. Dadurch, daß der Bau der Kirche „gleichsam den Aufbau der versammelten Gemeinde widerspiegelt“, wird auch er, wenn auch sekundär, zum „Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit“ (Ebd. 253). So ist es wohl begründet und ein pastoraler Gewinn, den Jahrestag der Eröffnung und Weihe einer Kirche festlich zu begehen, damit sich die Gemeinde ihrer selbst mehr bewußt wird.

Der Kirchweihfest ist ein Herrenfest.

Schon in einer Entscheidung der Ritenkongregation aus dem Jahr 1896 werden die Kirchweihfeste ausdrücklich als Herrenfeste bezeichnet. Darum stellt das neue römische Missale die Meßformulare von Kirchweih an den Anfang der Commune-Formulare, noch vor die Marienmessen. Durch eine gesteigerte Bedeutung der Feier des Kirchweihfestes ist also keineswegs ein Abgleiten ins Unwesentliche und Nebensächliche zu befürchten. Sie führt uns vielmehr zu einem tieferen Verständnis unserer inneren Verbundenheit mit Christus. „Denn in einem sichtbaren Bau wird das Geheimnis deiner Einheit mit uns dargestellt“, heißt es in einer der neuen Kirchweihprästationen. Zugleich wird in den liturgischen Texten des Festes diese Einheit mit Christus als ein Abbild der kommenden Einheit im himmlischen Jerusalem gesehen. Deshalb kann uns die Feier des Kirchweihfestes helfen das Ziel unseres Christseins tiefer zu erfassen: die Verbundenheit aller durch, mit und in Christus.

In Par. 34 der Liturgiekonstitution (LK) heißt es: *Ritus sint fidelium captui accomodati*, ein Ausdruck der zweifellos von dem: *Rubricae captui legentium accomodatae* in dem Dekret Urbans VIII. abgeleitet ist, welches dem *Missale Romanum* vorangestellt ist. In einer Ansprache (Notitiae 1965, 379) stellte Paul VI. dem Ausdruck *fidelium captui accomodatae* (im Bezug auf die Übersetzungen liturgischer Texte) die Worte *etiam parvulorum et rudium* voraus. In Ephemer. Liturg. 81 (1967) 437 heißt es, die *vernaculae* sollten die Liturgie *ad populi captum accomodata* machen.

In der Übersetzung von LK 34 werden die Worte *fidelium captui accomodati* mit „der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt“ wiedergegeben. Zu dieser Stelle merkte Jungmann (Zusatzband zum LThK) an: „Die Tatsache, daß die Formen der römischen Liturgie ... nicht geändert wurden ... , bringt es mit sich, daß vieles am bisherigen Bestand nur mit Hilfe von historischen und archäologischen Kenntnissen erklärt werden konnte, dem Großteil der Gläubigen also unverständlich bleiben mußte ... Die Reform soll auf einen Gottesdienst hinarbeiten, der ohne viel Erklärungen (*neque multis indigeant explicationibus*, LK 34) für sich selbst spricht ... es soll den heiligen Geheimnissen ein volksnaher Ausdruck gegeben werden.“ Das Wort *fideles* hat als nach Jungmann hier nicht nur die — immer noch verbreitete — Bedeutung von „Nichtklerikern“, sondern spezieller die von „Ungebildeten“, denen man nicht nur kein historisches Verständnis, sondern nicht einmal geschichtliche Erklärungen zumuten kann, ja, überhaupt nicht „viel Erklärungen“, sondern die nur das verstehen, was „für sich selbst spricht“. Dabei ist bemerkenswert, daß man mehr denn je überzeugt ist, daß hinsichtlich der Hl. Schrift das Volk Erklärungen benötigt, und zwar viele, nicht allein die nunmehr für alle sonn- und feiertäglichen Messen obligatorische Predigt (die, im Gegensatz zu evangelischen Vorstellungen, als *pars actionis liturgicae* betrachtet wird), sondern auch die *admonitiones*, die weithin Erklärungen zu biblischen Texten bieten; besonders fortschrittliche Homiletiker bezeichnen sogar als erstes Ziel der Predigt „die Information über die Ergebnisse der heutigen Wissenschaft hinsichtlich Formgeschichte und Geschichte Israels“. Ja, selbst das neueste Kirchengesangbuch kommt nicht ohne Erklärungen aus, z. B. Fußnoten zu ungebräuchlichen oder mißverständlichen Wörtern. Dem Volk begreiflich zu machen, daß die Liturgie ein eminent katholisches Produkt insofern ist, als sie quer durch wesentliche Kulturtraditionen von drei Jahrtausenden führt, gilt nicht nur nicht mehr als Aufgabe sondern wird z. B. bei der Reform der Karfreitagsliturgie als dem pastoralen Anliegen zuwider angesehen.

Die römische Liturgie war katholisch auch im soziologischen Sinne, indem in ihr nicht nur praktisch aller Stände gedacht wurde, sondern auch alle Stände zu Wort kamen. In dieser Hinsicht ist die Liturgiereform weitgehend Anerkennung der eingetretenen sozialen Beschränkung des Kirchenvolkes; aristokratische und proletarische Elemente werden zurückgedrängt. Was mit dem Worte *captus* gemeint ist, ist, wie Jungmanns Erklärung sagt, das im Deutschen mit „Verständnis“ bezeichnete. Die soziale Bestimmung dieses Begriffs wird selten in Betracht gezogen. Hinsichtlich der Liturgie könnte man sagen: Der Aristokrat braucht nicht um Verständnis zu kämpfen; ihm sind die Dinge selbstverständlich, zumal sie weitgehend sein Werk sind. Proletarier hingegen ist nicht lediglich der, der nichts Materielles besitzt, sondern umfassender der, der es aufgegeben hat zu erwarten, er könne verstehen. Der Bürger hingegen, stolz auf seine Würde, die nicht durch Abstammung und Weihe begründet ist, muß verstehen und somit verlangen, daß die Dinge seinem *captus* akkomodiert sind.

In LK 34 wäre *captus* sicher durch „Fassungsvermögen“ eher wiederzugeben

als durch „Fassungskraft“. Daß hier überhaupt von „Fassung“ gesprochen wird, beruht wohl auf einem allzu wörtlichen Verständnis von *captus*. Dieses Wort kommt in der Vulgata und in den Missalegebeten (nach Pflieger) nicht vor. Bei den Kirchenvätern hat es oft die Bedeutung von „beschränktem Fassungsvermögen“ (*c. mediocritatis* oder *infirmittatis humanae*). Man ist versucht, sich auf die Ableitung von *capere* zu beziehen, ein Wort, das in den Missalegebeten am häufigsten in der (unbiblischen) Wendung (*pura mente*) *capiamus* vorkommt, wo es aber eher die Fülle des Aufnehmens bezeichnet, etwas, von dem man schwerlich zu dem Begriff *captui accomodatum* gelangen kann (vgl. auch die Definition Gottes als *qui capit omnia, quem capit nemo*, PL 33, 1160). *Captus* in LK 34 wäre eher mit dem italienischen *capire* in Verbindung zu bringen, ein Wort, das zwar nicht ganz so wenig bedeutet wie „kapieren“, aber doch weit weniger als unser „verstehen“. Bei „fassen“ denkt man wohl zuerst an Matth. 19, 12, wo die Kepplerbibel und Rösch Luther und der Zürcher Bibel folgten, Riethmüller aber „begreifen“ vorzog (Zink und andere betrachten diese Stelle als nicht zum „Wichtigsten aus der Bibel“ gehörig), aber wiederum würde der Sinn von *captus* in LK 34 verfehlt, denn auch Matth 19, 12 ist entschieden nicht etwas gemeint, dem man sich akkomodieren kann.

In einer Besprechung der Übersetzung (Tübingen 1967) von E. Bettis *Teoria della interpretazione* (Dt. Lit. Z. 90 [1969] 395—398), der größten ausländischen Darstellung der Länge und Breite der deutschen Lehre vom Verstehen, habe ich bemerkt, daß die Schwierigkeiten, diesen Gegenstand Nichtdeutschen vorzustellen, im Sprachlichen anheben: „Die Problematik fängt damit an, daß ‚verstehen‘ mit *intendere* (oder sagen wir jetzt: *capire*), ‚Verständnis‘ mit *intelligenza* gleichgesetzt wird.“ Wenn Jungmann in diesem Zusammenhang von „erklären“ spricht, so läßt er außer Betracht, daß Dilthey „erklären“ und „verstehen“ radikal gegenüberstellte als Grundmethoden der Natur- bzw. Geisteswissenschaften, und wenn Riethmüller von „begreifen“ spricht, so kennt er vermutlich nicht Heinrich Maiers Gegenüberstellung von „begreifen“ und „verstehen“, sondern gebraucht „begreifen“ als synonym für „verstehen“ (angeleitet natürlich durch das griech. *chorein*, das in diesem Sinne nur an dieser Stelle im NT vorkommt¹⁾), wie dies z. B. in der deutschsprachigen Schweiz gängig ist.

Vor vierzig Jahren schrieb in seinem Schriftlein *Das literarische Verständnis des jugendlichen Max Zollinger*:

Die Frage: „Hast du mich verstanden?“ kann heißen: „Hast du meine Worte deutlich gehört?“, aber sie kann auch bedeuten: „Hast du den Sinn meiner Worte begriffen?“. In der Wendung: „Um sechs Uhr bist du wieder da, verstanden?“ will das Wort „verstehen“ sagen: „Hast du meinen Willen in dich aufgenommen?“ Wenn ich sage: „Ich verstehe dich schon, aber...“, so meine ich: „Ich überblicke den Weg deines Denkens, aber er führt in einer falschen Richtung“, worauf der andere entgegen wird: „Wenn du mir in dieser Richtung nicht folgen willst, dann hast du mich eben nicht verstanden — mit einer bloßen Anerkennung des formal-logischen Zusammenhangs meiner Gedanken ist mir nicht gedient, ich fordere Zustimmung zu ihrem Inhalt.“ Die Klage: „Ich bin ganz allein, kein Mensch versteht mich“, will nicht bloß sagen: „Kein anderer Mensch erkennt die ursächliche Bedingtheit meiner Akte“, sondern noch mehr: „Kein Mensch sagt ja zu dem was ich tue.“ Nach verstehender, d. h. billigender Liebe sehnt sich der Vereinsamte.

Seitdem ich im Seminar von Eduard Spranger über diese damalige Neuerscheinung zu referieren hatte, ist mir diese Stelle in ihrer Einfachheit wegweisend geblieben. Inzwischen hat deutscher Tiefsinn den Bedeutungsbereich von „Verstehen“ noch erweitert. Ich erwähne nur den Grundbegriff der dialektischen

¹⁾ S. J. Feiners Kommentar zu dem Ausdruck *sermo comprehensibilis (fratribus se junctis)* im Oekumenismusdekret, 11 (Zusatzband zu LThK).

Theologie: „Anspruch vernehmen“ — heute ökumenisches Gemeingut- und Jaspers' „es geht auf“ (Sonne, Knoten, Eiterbeule, Rechnung, Kreuzworträtsel, Tür, Eis) — Kraftausdrücke, die wie so viele andere durch ihre Objektivität dem Glauben an die Wirklichkeit des Geistigen aufhelfen sollen — oder auch das heute besonders im katholischen Bereich beliebte „versteht sich (selbst) als“ zur Bezeichnung von Idealvorstellungen. Die Jugendlichen, um deren *captus* geworben wird, sind heute so wenig mit „Anpassung an ihre Fassungskraft“ zufrieden wie wir alle mit „Gottesbeweisen“, und das von Zollinger zuletzt erwähnte Gleichsetzen von Verständnis und Zustimmung ist die Grundlage ihres beunruhigenden Selbstbewußtseins.

In dem Terzhymnus heißt es: *Os, lingua, mens, sensus, vigor confessionem personent*, was das Beurerer Tagzeitenbuch wiedergibt mit: „Mund, Zunge, Geist und Sinn und Kraft lobsinget laut in frohem Preis.“ Die hier nicht ohne weiteres verständlichen Worte „Sinn“ und „Kraft“ darf man im Rahmen einer durch Zollinger angeleiteten Aufgliederung des Verstehens, von dem wir im Bezug auf die Liturgie sprechen können, interpretieren, wobei wir den Stufen des *personare* Stufen des *capere* zuordnen.

Os bezeichnet dann das physische Verstehen, auf das in Folge der Eliminierung der Möglichkeit, liturgische Texte mitzulesen, die „Gläubigen“ heute wieder angewiesen sind. Ich beschränke mich hier auf die liturgischen Worte, aber Entsprechendes gilt ja auch für die optische oder motorische Sphäre, da die (Ordnung der) Handlungen nicht mehr als bekannt und erwartet vorausgesetzt werden kann, ja, man vielmehr durch Vermeidung solcher Bekanntheit neues Verständnis wecken will. Die Folgerungen, die sich aus dieser Schicht des Verstehens einerseits für den modernen Kirchenbau, andererseits für die eventuelle Anwendung technischer Hilfsmittel ergeben, sind daher auch von der Sache her neu (früher waren z. B. die technischen Hilfsmittel auf die Schwerhörigenbank beschränkt). Einer der auffälligsten Züge der Liturgiereform ist ferner die Einebnung der Unterschiede in den Lautstärken beim Vortrag des liturgischen Wortes und die rein praktische Ausrichtung in dieser Hinsicht: Leisesprechen ist nicht mehr Zeichen der Ehrfurcht sondern eher der Abwertung (z. B. wenn „der Priester nicht im Namen der ganzen Gemeinde, sondern nur im eigenen Namen betet“, *Instit. Gen.* 13); allerdings wird in der Behauptung, wenn nicht laut gesprochen, werde der Kanon zur „magischen Formel“ (das Wort „magisch“ ist entgegen R. Otto heute ein Schimpfwort), immer noch die Zuordnung des Flüsterns zum Numinosen gespürt. Schon auf dieser elementaren Stufe zeigt sich, daß die Konzeption von *captus* heute pastoral-pädagogisch eher denn liturgisch angelegt wird.

Lingua weist natürlich auf das sattsam durchdiskutierte Problem der sogenannten Muttersprache²⁾ in der Liturgie hin, das sich z. B. in der Schweiz nunmehr als das des Verhältnisses zwischen Schriftdeutsch und Dialekt vorstellt, wobei zu berücksichtigen ist, daß die sprachliche Disintegration des katholischen Bereichs durch Dialekte natürlich noch viel weiter geht als die durch Sprachen. Das Verständnishemmende ist hier weniger das Intellektuelle, denn die Bedeutung der Wörter versteht man im Allgemeinen, als das Psychische und Soziale, was wir unter dem Begriff *sensus* in Betracht zu ziehen haben, mithin das Was weniger als das Wie, welches aber heute von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Mens bezeichnet eindeutig das intellektuelle Verstehen, das vorzugsweise eine Frage der Bildung im weitesten Sinne des Wortes ist; hier ist der Ort der vom Papst betonten Rücksichtnahme auf die *rudes et parvuli*, hinsichtlich deren nur

²⁾ Hierzu mein Artikel in Heiliger Dienst 19 (1965) 94—97

zu fragen wäre, ob sie in kluger pastoraler Auswahl oder als durchgängiger Maßstab zu üben ist. Neben der Sprache der liturgischen Texte, der Predigt und der *admonitiones* ist hier im deutschen Sprachbereich vor allem die des Kirchenliedes mitzubedenken; der im Interesse der qualitativen Verbesserung und der ökumenischen Annäherung zu begrüßende Anschluß an die klassische Tradition des evangelischen Kirchenliedes wirft die Frage der tieferen Verständlichkeit des historisch und sozial Determinierten³⁾ neu auf.

Sensus der psychischen Schicht des Verstehens zuzuordnen, wage ich aus folgendem Grunde. Wahrscheinlich gleichzeitig mit Canon Pflieger⁴⁾ hatte ich begonnen, das Vokabular der Missalegebete aufzunehmen; im Unterschied zu Pflieger beabsichtigte ich, das Material nach Sachgruppen darzubieten (in Anlehnung an Martindales *The words of the Missal*, 1935). In der Sachgruppe „Bezeichnungen für Geist und Seele“ wäre dem Wort *sensus* eine zentrale Stellung zugekommen. Pfliegers Artikel zeigt die Vielfalt der Bedeutungen, in denen *sensus* in den Missalegebeten vorkommt, wobei vor allem zwischen der niederen (pejorativen) und der höheren zu unterscheiden wäre (vgl. Engl. *sensuous*, *sensual*, *sensitive*); in dem Terzhymnus liegt deutlich die höhere Bedeutung vor. Daß von den drei Bedeutungen von „Sinn“, die Novalis in seinem Aphorismus: „Aller Sinn ist Sinn für Sinn“ zusammenstellte, in den Missalegebeten nur die dritte vorkommt, könnte man heute außer Betracht lassen, da in vielen anderen modernen Sprachen Novalis' Wortspiel wiedergegeben werden kann. Es ist jedoch bedeutsam, daß der liturgische Gebrauch von *sensus* uns anleitet zu bedenken, daß, ob etwas Sinn für einen hat, nicht allein davon abhängt, ob es an sich Sinn hat, sondern auch davon, ob man dafür Sinn hat.

Die seit 1500 Jahren in der Übersetzungstheorie verhandelte Vexierfrage, ob man wörtlich oder sinngemäß wiedergeben soll, tritt im gottesdienstlichen Bereich etwas in den Hintergrund. Gottesdienstliche Texte sind eindeutig Gebrauchstexte, und in diesem Bereich ist das Verstehen durch Aneignung in einem einzigartigen Sinne ausschlaggebend. Dem speziell für die Liturgie geschaffenen Text wird hierbei allerdings heute ein weit niedrigerer Anspruch zuerkannt als dem biblischen, obwohl auch hinsichtlich des letzteren erhofft wird, daß „dereinst der Traum eines jeden Christen wahr würde“, ihn „in einer ihm verständlichen Sprache“ zu besitzen (Zeitungsmeldung über einen Brief von Kardinal König). Das *sensus*-Verstehen liturgischer Texte geht weit mehr auf die Aura, die Abschattung des — oft als bloßer Buchstabe abgewerteten — Sachsinns durch seine Bedeutung nicht an sich sondern für uns, besonders für uns heute, wobei dieser vielfach das Eigenschaftswort „höher“ (oder, wie die Deutschen lieber sagen, „tiefer“) zuerkannt wird, welches man früher auf den allegorischen, anagogischen oder symbolischen Sinn anwandte.

An dem Begriff *fideliū captus* haben wir hier die Nahtstelle zwischen Liturgiesoziologie⁵⁾ und dem, was man Liturgieepistemologie nennen möchte, was vielfach mit Liturgiepsychologie verwechselt wird. In der Einleitung zu *Kirchenmusik nach dem Konzil* (Freib. 1967) fragte J. G(elineau): „Ist nicht auch die moderne Psychologie zu befragen?“ und auf S. 91 antwortete J. Joris: „In der erneuerten Liturgie wäre es unrichtig, nur den historischen Prinzipien Rechnung zu tragen, ohne die Psychologie des Gläubigen zu berücksichtigen, der

³⁾ Hierzu mein Artikel in Heiliger Dienst 23 (1969) 194—200.

⁴⁾ S. meine Besprechung von *Liturgicae Orationis Concordantia Verbalia* (Rom 1964) in Archiv f. Liturgiewissenschaft 9, 1 (1965) 151 f.

⁵⁾ S. meine Arbeit „Zur Grundlegung der Liturgiesoziologie“, Z. f. Religions- und Geistesgeschichte 20 (1968) 44—60.

tätig teilnimmt.“ Indem es hier „des Gläubigen“ heißt, wird der Gesichtspunkt verfehlt, der gerade für das Neue Aufgeschlossenen am Herzen liegt: *Fidelium captus* ist das Verstehen durch ein Kollektiv, dem sich der einzelne — *rudis* wie *academicus*, *parvulus* wie *senis* — einzuordnen hat. Weiterhin zeigt sich aber an dieser Stelle die Verbindung von Liturgiesoziologie und Liturgieepistemologie und -psychologie darin, daß der Kollektivsensus sozial geschichtet ist, das Wort „sozial“ hier, wie oben das Wort „Proletarier“ weit über den ökonomischen Bereich hinaus verstanden. Daß geistige Bildung und geistiges Verständnis, ja, religiöse Wachheit so wenig einander entsprechen, daß man fast geneigt sein könnte sie als Gegensätze zu betrachten, ist uns aus den Evangelien bekannt. Wir haben aber in dieser Hinsicht etwas an Unschuld verloren: Wenn sich andere an ihren *captus* akkomodieren oder gar glauben, die Dinge an ihren vermeintlichen *captus* akkomodieren zu müssen, reagieren heute die *rudes et parvuli*, insbesondere die *juvenes* nicht allzu günstig. Darüber, was der *captus fidelium* oder gar *populi* allgemein ist, gehen offenbar die Ansichten weit auseinander, und das mit Recht, denn die Verschiedenheit hat hier aus mannigfachen Gründen ein Maß erreicht, die es äußerst schwer macht, selbst für eine noch relativ festgefügte Gemeinde bestimmte Aussagen zu machen. Die Verschiedenheit im Bereich von *sensus* ist weit größer als die in dem von *mens*. Was der Terzhymnus endlich mit *vigor* bezeichnet, geht zweifellos weit über das hinaus, was man unter „Fassungskraft“ verstehen könnte. *Vigor* läßt sich das heute mit dem Begriff „existentiell“ bezeichnete Verstehen zuordnen, denn auf dieser Stufe geht es höchst entschieden nicht mehr um die Substanz sondern um die Intensität. Die Frage lautet nicht mehr: „Glaubst du das oder jenes, ja oder nein?“ sondern: „Glaubst du das, ja, überhaupt etwas (Nichtwißbares) wirklich?“ „Hast du das wirklich verstanden?“ heißt nicht einmal mehr nur: „Hast du das so verstanden, daß du es nun wiederholen kannst und nicht so leicht vergessen kannst?“, sondern: „Bist du von diesem Verstehen (im Moment) ergriffen, erschüttert“, der Deutsche fügt wohl hinzu: „bis in die letzten Tiefen“. Das scheint uns heute gemeint zu sein, wenn Luk. 18, 34 von *ginoskein*, Apg. 8, 30 im Wortspiel mit *anaginoskein* gesprochen wird. Wir übersehen dabei gern die historische, geographische und soziale Begrenztheit der uns aufgegebenen Trennung zwischen „bloß objektivem“ und „existentiellem“ Wissen, Glauben oder Verstehen, von der Rilke vor allen Existenzphilosophen erkannte, daß sie am ehesten in Todeserfahrung⁶⁾ überwunden wird.

Die Übergänge zwischen den durch den Terzhymnus bezeichneten Stufen des Verstehens sind natürlich fließend, so daß es irrelevant erscheinen mag festzustellen, daß insbesondere psychologisches und existentielles Verstehen heute vielfach verwechselt werden. Ja, man wird einwenden, daß die Bemühungen um die Lösung eines offensichtlichen und brennenden Problems durch begriffliche Komplikationen behindert werden, wenn gesagt wird, daß das, was heute im Interesse der *fidelium captui accomodatio* getan wird, diese Verwechslung besonders oft zeigt. Betrachten wir aber einmal folgenden einer Kirchenblatt-Mitteilung über die Predigt entnommenen Passus:

Sie muß in der heutigen Auseinandersetzung das eigentlich Christliche der Lebens- und Weltdeutung zur Sprache bringen, um den Menschen von der erlebten verunsicherten Existenz aus den Zugang zum Glauben zu ermöglichen; die Botschaft der Hl. Schrift ist existentiell, praktisch, aktuell zu verkündigen. Bei aller Aktualität muß der Prediger Rücksicht nehmen auf die Glaubenskraft der Hörer. Er darf ihre Fähigkeit mitzudenken und umzudenken nicht überfordern. Die Predigt soll lebensnah und praktisch sein. Daher: Mühelose, verständliche Aussprache, freundliche und persönliche Darbietung. Die wich-

⁶⁾ S. meine Arbeit „Zu Rilkes Gedicht ‚Todeserfahrung‘“, in Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. 6 (1965) 235—249.

tigste Forderung aber ist, daß der Prediger aus ehrlicher, tiefer und persönlicher Glaubensüberzeugung spricht... die Aufrichtigkeit des Predigers, das ernste persönliche Ringen um den Glauben, wenn die Predigt überzeugen soll.

Hier scheinen praktisch alle fünf Stufen des Verstehens, die wir bisher betrachtet haben, berücksichtigt zu sein, sofern wir diesen Forderungen an den Prediger korrespondierende Forderungen an die Hörer gegenüberstellen. Aber selbst wenn wir berücksichtigen, daß es sich um eine populäre Zusammenfassung der Problematik handelt, fällt doch der Mangel an Unterscheidung auf. Das Ganze erscheint als ein Syndrom, vor dem der Ernstere verzagen muß. Nachdem die Existenzphilosophie und der von ihr vorbereitete Rigorismus der Jugend keinen Zweifel darüber läßt, daß Wahrhaftigkeit nie gewollt oder gekonnt sein kann, ist das Problem, wie überhaupt noch eine objektive Glaubenswahrheit vermittelt werden kann, nahezu unlösbar.

Eine Lösungsmöglichkeit ist die Auflösung der Substanz in Funktion: „Wahrhaftig“ ist nicht das subjektive Korrelat von „wahr“ sondern seine Begründung.⁷⁾ „Wirklich“ ist nicht das Reale sondern das Effektive, „Wesen“ ist — nach der Eucharistielehre des Holländischen Katechismus — das „Wesentliche für uns; im gleichen Sinnbezirk wird *praesens* aufgelöst in *praesentialis*,⁸⁾ das (nach deutschem Mißbrauch mit dem Fremdwort abgewertete) Historische in das (etymologiewidrig als Gegenwart verstandene) Geschichtliche,⁹⁾ „lebend“ in „lebendig“ („Lenin ist heute lebendiger als alle Lebenden“ — Slogan einer Moskauer Filmwoche). Existentielles Verstehen — wir hören es in jeder zweiten Predigt — heißt: „Wäre Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du wärest ewiglich verloren“, wozu ich 1939 anmerkte: „Gilt nicht eher die Umkehrung?“¹⁰⁾

Wenn es sich bei der *fideliū captui accomodatio* nur, wie Jungmann meinte, um die Rücksichtnahme auf den großen Teil der schlecht unterrichteten, oder auch anderweitig überbeanspruchten, durch Mißbildungen abgestoßenen oder aus sonstigen Gründen zu einem tieferen Glaubensleben unfähigen Zeitgenossen handelt, so ist natürlich keine Frage, daß sie uns auf den Nägeln brennt. Aber besteht in dieser Rücksichtnahme das Wesen der Liturgie? Sind denn alle die Gründe, aus denen heute die Sprache der Kirche als für viele Gläubige, „das Volk“, „die Menschen von heute“, insbesondere die Jugend, „unverständlich“ bezeichnet wird, gleichberechtigt? Daß es dem wissenschaftlich Aufgeklärten „unverständlich“ ist, wenn von Wundern, leerem Grab, leiblicher Aufnahme in den Himmel gesprochen wird, ist als bloß *mens* betreffend in den Hintergrund getreten. „Wer es fassen kann, fasse es“ meint eine andere Schicht der Verstehen, aus der man die von Zollinger zuletzt genannte Gleichsetzung mit „Zustimmung“ (zu meinem Zustand, meiner Neigung, meinem Geschmack) nicht ausschließen darf. Ist es zu leugnen, daß Luthers „den Leuten aufs Maul schauen“ die Gefahr in sich birgt, daß man ihnen nach dem Munde redet?

Die Entwicklung ist hier der LK längst davon gelaufen. Übersetzung in die Volkssprachen ist nicht mehr eine pädagogische Ausflucht aus einer Notsituation, die durch die Tatsache entstanden ist, daß die meisten *veteris linguae ignari* (aus der oben zitierten Papstansprache) sind. Die *accomodatio* bezieht sich längst nicht

⁷⁾ S. meine Arbeit „Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Liturgie“, Heiliger Dienst 20 (1966) 51—60.

⁸⁾ S. meine Arbeit „Zur Stellung des Begriffs ‚gegenwärtig‘ in Religions- und Geistesgeschichte“, Z. f. Religions- und Geistesgeschichte 17 (1965) 193—206.

⁹⁾ S. meine Arbeit „Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffs ‚Geschichtlichkeit‘“, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 17 (1966) 416—424.

¹⁰⁾ Werkblätter (Schlußnummer) 8—11.

mehr nur auf die „Mehrzahl der Gläubigen“, insbesondere die *rudēs et parvuli*, sondern tritt als echte Verbesserung der Liturgie überhaupt auf. Zyniker sagen, daß als zweite Quelle der Offenbarung an die Stelle der Tradition die Zeitgemäßheit getreten ist. „Zeitgemäß“ und „lebensnah“ gelten automatisch als Lobwörter, ohne daß gefragt wird, ob es sich um eine Zeit und ein Leben handelt, denen gemäß oder nah zu sein, als „Zugang zum Glauben“ geeignet ist. Entsprechend haben ja die Begriffe „Welt“ und „Mensch“ ihre Ambivalenz verloren, ebenso wie man bei „Volk“ kaum noch an das von *populus* abgeleitete Fremdwort denkt.

Es scheint mir, daß der heute im kirchlichen Bereich vorherrschende Begriff von „Verständlichkeit“ wenig Raum läßt für die für die Liturgie entscheidende sechste Stufe des Verstehens, die der Terzhymnus in den Worten *confessionem personē* ausdrückt, die zunächst einmal richtig ausdrücken, daß diese Stufe auf den fünf vorhergehenden beruht und ohne sie nicht zu erreichen ist. Auf diese Stufe wurde bereits anlässlich der Betrachtung der elementarsten Stufe Bezug genommen: Das, worum es in der Liturgie eigentlich geht (wenn das Wort *Praefatio* noch einen Sinn haben soll), wird nicht nur in *proclamatio* sondern auch in *silentium* deutlich. Entsprechend sagte im Hinblick auf das zur zweiten Stufe Ausgeführte Jean Cocteau (in *La Lettre*, 1926): „Die toten Sprachen sind tot. [Lassen wir dahingestellt, ob das Kirchenlatein tot ist.] Man muß sie in alle lebenden Sprachen übersetzen und Gott helfen, sich zu verbergen, das Gute zu tun, wie der Teufel sich verbirgt, um das Böse zu tun.“ Daß Intellektualismus der Tod lebendigen Glaubensverstehens sein kann, braucht man heute nicht mehr auszusprechen. Die Frage ist, ob in der Konzentration des Begriffs „Verständlichkeit“ auf *sensus* und *vigor* nicht das Eigentliche zu kurz kommt. Ist es nicht schlechthin beschämend, daß innige Menschen, insbesondere auch junge, in Steinerscher „Erkenntnis höherer Welt“, in Zen und Yoga, womöglich in entlegenen Weltgegenden, endlich in pharmakologisch herbeigeführten Rauschzuständen das suchen, was ihnen in höchster und reinsten Form in der Liturgie entgegentreten müßte?

Der Abscheu gegen Sakralisierung, der aus so vielen Äußerungen zu diesem Thema spricht, mag durch Mißbildungen in der Vergangenheit begreiflich sein. Es wäre aber an der Zeit, nun, da uns diese Mißbildungen kaum noch bedrohen, vorzustoßen zu einem Verständnis dessen, was Sakralisierung eigentlich und unvergänglich meinte, insbesondere im Hinblick auf das hier zu verlangende „Verstehen“.

Wir haben gesehen, daß bei den Kirchenvätern der Gebrauch des Wortes *captus* im Bezug auf beschränktes „Fassungsvermögen“ angelegt war. Seiner Bildung nach meint *captus* etwas Vollendbares. Den von uns behandelten Stufen des Verstehens entspricht eine absteigende Skala von Perfektibilität: Totale akustische Verständlichkeit ist durch Lautsprecher unschwer erreichbar; wer aber wollte sich rühmen, völliges existentielles Verstehen erreicht zu haben? Bezüglich der sechsten Stufe des Verstehens, der wir wohl am ehesten den Begriff *spiritus* zuzuordnen hätten, liegt es in der Natur des zu Verstehenden, daß die Erkenntnis der Imperfektibilität grundlegend ist. Diese Erkenntnis hat in der Vergangenheit zweifellos zu zahlreichen Fragwürdigkeiten geführt, Aristokratismus, Arkanismus, Überschätzung der *fides implicita*, Denkfaulheit, Unwissenschaftlichkeit, Vernachlässigung der psychischen und sozialen Gegebenheiten usw.

Es gilt aber hier wie an vielen anderen Stellen, daß Mißbildungen das Wesen nicht vernichten, sondern dazu dienen, in der Überwindung diesem Wesen näher zu kommen. Es wäre die Elementarlehre zu betonen, daß es in der Liturgie um etwas geht, daß letzten Endes unverstänglich ist, ja sein muß, und daß die Er-

kenntnis, warum dies so ist, bereits wesentlich zum Verstehen gehört.¹¹⁾ Der Gegenstand ist gerade in dieser Hinsicht einzigartig. Man kann hier getrost auf die Erkenntnis zurückgreifen, der die dialektische Theologie ihren Elan verdankte: Es geht in der Liturgie um das ganz andere. Mitmenschlichkeit ist hier Vorstufe, ja, natürliche Grundlage und wesentliche Folge, aber nicht die Sache selbst. Befreien wir das Wort *fideles* aus seiner Verengung, so müssen wir die Begriffe *captus* und *accomodare* anders fassen, als es in den Diskussionen um die „Unverständlichkeit“ geschieht. „Mit unserer Macht (*vigor*) ist nichts getan“, konnte Luther singen, als Christen für die Lehre starben, daß der Mensch nicht durch gute Werke gerettet werden kann.

Der Aufruf, die *accomodatio* der Liturgie an den *captus fidelium* so zu verstehen, daß bei aller Berücksichtigung der Vorstufen, die die Liturgie von jeher einzigartig ins Auge gefaßt hat, das ihr Eigentliche und das ihm gegenüber benötigte Verstehen ungemindert zum Ausdruck kommt, kann als reaktionärer Obskurantismus hingestellt werden. Meine erste selbständige Wissenschaftsleistung war die Erstellung eines ein Dutzend Seiten umfassenden Sachregisters zu dem dreibändigen Werk meines Lehrers Joachim Wach, dem größten je dem Problem des Verstehens gewidmeten Werk. In den seitherigen vierzig Jahren habe ich mich auf diesem Gebiete weiter umgetan, etwa in der Auseinandersetzung mit Karl Jaspers oder auch im Zusammenhang mit Studien entlegener Liturgiegebiete wie Altirland, dem Judentum oder der Ostkirche. Es ist daher nicht leichtfertig, daß ich wage, dem heutigen Reden von der „Verständlichkeit der Liturgie“ Grenzen zu zeigen, die sich einerseits aus der Betrachtung der Lehre vom Verstehen, andererseits aus der Beschäftigung mit den historischen und systematischen Grundlagen der Liturgie ergeben. Mein Aufruf geht dahin, ausgehend von, aber auch, im Bewußtsein des Eigenstandes der Liturgie, im Unterschied zu dem pädagogischen, künstlerischen, wissenschaftlichen, ja selbst katechetischen Verstehen¹²⁾ die Aspekte des Verstehens zu berücksichtigen, die erst dem vollen Wesen der Liturgie gerecht werden, und dadurch *accomodatio* in einem tieferen Sinne zu verstehen als bloße „Anmessung“.

So hilfreich Technik, Sprachwissenschaft, Textkritik, Psychologie und Existentialanalyse auch sein mögen, es gilt hier zu einem gerechten Selbstbewußtsein der Liturgiewissenschaft vorzustoßen und zu erkennen, daß das, was uns aus jenen Gebieten zufließt, der Bestimmung vom Zentrum der Liturgie her bedarf. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es ist schlechthin ein Mißbrauch, noch von Liturgie zu sprechen, wenn nicht anerkannt wird, daß hier „Seele“ etwas anderes heißt als das, womit sich „die moderne Psychologie“ — in lobenswerter Beschränkung — befaßt. Die schon sprachlich als Mißbrauch zu erkennende Rede von einer Theologie ohne Gott sollte nicht Anlaß geben zu einer Liturgiewissenschaft ohne Liturgie, in der über dem Bemühen um die Verständlichkeit im Bereich von *mens*, *sensus* und *vigor* das spirituelle Verstehen des Eigentlichen zu kurz kommt, ja, seine Eigenart in diesem Bereich nicht erkannt wird. Gegenüber der pädagogisch und missionarisch berechtigten Bemühung um Aktuosität wären auch in diesem Bereich Karl Büchners Worte zu beherzigen: „Das Verstehen ist zwar nicht ohne Produktivität, aber es ist passiver als Sprechen. Es gibt zwar die romantische Verstehenstheorie eines Schleiermachers, die Verstehen und Erklären gleichsetzen will,

¹¹⁾ „Aus der Theologie müssen wir zunächst ernst nehmen, daß Gott auch in der Offenbarung Geheimnis bleibt... und von uns nicht selbstverständlich ins Wort gefaßt werden kann“ (A. Häußling, in: Liturgie und Gesellschaft [München 1970] 125).

¹²⁾ Vgl. auch E. Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik (demnächst im Kösel-Verlag) sowie E. Simons—K. Hecker, Theologisches Verstehen (Düsseldorf 1969).

aber jeder, der es einmal probiert hat, weiß, daß man nicht alles wirklich kennt, was man verstanden hat, und umgekehrt, daß es, wofern man verstanden hat, einer ganz neuen andersartigen Anstrengung bedarf, um das Verstandene in der eigenen Sprache wiederzugeben“ („Vom Bildungswert des Lateinischen“, abgedruckt in *Humanismus*, herausgegeben von H. Oppermann [Darmstadt 1970] 550). Es ist kein müdes oder bequemes Abschieben auf das Jenseits, wenn das Bewußtsein wachgehalten wird, daß, wenn Lebenden das Verständnis für die Liturgie versagt, die uns Vorausgegangenen im doppelten Sinne für uns Liturgie üben. Diese für jedes Verständnis der Liturgie unabdingbare Besinnung auf die Himmel und Erde umspannende Gemeinschaft rückt das Problem der Verständlichkeit der Liturgie für eine ihr aus mannigfachen Gründen entfremdete Zeit in die rechte Perspektive.

Die Mannigfaltigkeit und Fülle religiöser Wahrheit ist dazu angelegt, das geistige Leben zu wecken und zu fördern. Denn die Liturgie spricht die Sprache des ewigen Lebens, des Evangeliums und der Heiligen Schrift. Die gibt aber Rätsel auf, verlangt Ein- und Mitarbeit.

Die Liturgie spricht die unvergleichliche Sprache der Psalmen; spricht eine Welt von Empfindungen aus, die in ihrer Glut und Kraft immer neu inspirieren und uns den ganzen Reichtum der eigenen Seele ahnen lassen. Die Liturgie redet in der eindringlich-kühnen Sprache der Väter. Da ist Leben, und es kann Geist von ihrem Geist in uns überströmen. Schon dadurch ist sie Quelle lebendigen Wassers, in deren Frische und Reichtum auch der Lebenserfahrene und Reife immer neue Wahrheiten und Antriebe finden kann.

Aber das Höchste ist damit noch nicht gesagt. Die Liturgie gibt ein Höheres indem sie den Geist erzieht zu jener großen Auffassung der Dinge, die sich niemals in ihnen verliert, sondern vordringt bis zu ihrem innersten Daseinsgrund, zu Gott. Aus ihr können wir lernen, das Unsichtbare an Gott zu schauen, aus Gottes Gedanken heraus zu denken, aus seinen ewig gültigen Urteilen Welt und Leben und uns selbst zu beurteilen. Nicht so sehr durch Selbstbetrachtung, sondern durch dieses Schauen auf Gott und göttliche Gedanken gewinnt unser Geist Tiefe, Einheit und Harmonie.

(Virgil Redlich, Religiöse Lebensgestaltung)

Es ist zwar ein heutzutage weitverbreiteter Irrtum, aber eben dennoch ein *Irrtum*, zu glauben, daß das Heil in Strukturreformen liegt — sei es in der Gesellschaft oder Politik, sei es im kirchlichen Leben allgemein oder in der liturgischen Erneuerung im besonderen. So notwendig sie sind — ihre Notwendigkeit ist doch meistens ein Symptom, hinter dem sich tieferliegende Probleme verbergen. So sind auch sinnvolle Liturgiereformen nur dort möglich, wo nach den Wurzeln unserer Schwierigkeiten mit dem Althergebrachten gefragt wird.

Das Breviergebet ist heute zum Problem geworden. Das wird uns von berufener Stelle, nämlich vom Abtprimas der Benediktiner, Rembert G. Weakland²⁾, auch für die Mönche dieses Ordens bestätigt, denen man in der Hinsicht gewöhnlich noch am meisten zutraut. Weakland gibt für diese Schwierigkeiten zwei Gründe an, die speziell das Psalmengebet betreffen:

- erstens stammen diese Gebete aus einer uns fernliegenden Zeit und Kultur-epoche; sie sprechen eine uns fremde Sprache, die wir nur durch einen (oft mühsamen) Übersetzungsvorgang verstehen oder gar zum Ausdruck unseres eigensten Sprechens mit Gott machen können;
- zweitens sind die Psalmen *alttestamentliche* Gebete, so daß wir in ihnen — bis auf einige wenige messianische Stellen — gerade den Mittelpunkt unseres Glaubens und unserer Frömmigkeit vermissen müssen: Jesus Christus und seine Frohbotschaft.

Zweifellos sind mit diesen Argumenten wesentliche Probleme angeschnitten, die vor jeder „Reform“ unseres herkömmlichen Stundengebets bedacht werden müssen: geht es doch um die Möglichkeit und Berechtigung christlichen Psalmengebets überhaupt. Dennoch scheint mir hinter dem heutigen Unbehagen ein noch grundsätzlicheres Problem zu stehen, dem wir zunächst unsere Aufmerksamkeit schenken müssen. Es ist einfach eine Tatsache, daß heute vielen Christen, ja einer ganzen Richtung moderner Theologie das Beten überhaupt zum Problem geworden ist — nämlich das Beten im herkömmlichen Sinn, als „Gespräch mit Gott“ verstanden. Man braucht nicht gleich die Redensart vom „Tode Gottes“ mitzumachen; aber ist es nicht in der Tat eine allzu kindliche, des wahren Gottes unwürdige Vorstellung, sich ihn zu denken als einen, der damit beschäftigt ist, unserem frommen Geplapper zuzuhören — sei dies nun lateinisch oder in der Muttersprache? Was könnten wir ihm, „in dem wir leben, uns bewegen und sind“ (Apg 17, 28), denn Neues sagen, das er nicht schon wüßte? Besteht der wahre Gottesdienst, die „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“ (vgl. Joh 4, 23 f.), nicht in einem sittlich guten Leben, in Nächstenliebe und „Engagement“, also in Dienst und Verantwortung gegenüber der Welt? Sind die Zeiten, in denen man es für ein gutes, ja für das höchste und gottgefälligste Werk halten konnte, dem lieben Gott stundenlang etwas vorzusingen, nicht endgültig vorbei?

Zweifellos ist eine bestimmte Vorstellung von Gott und seiner Personalität, das kindlich-naive Bild vom „lieben Vater im Himmel“, im Begriff, uns zu entschwinden — zum Teil sicher notwendig und zu Recht. Gottes Transzendenz muß ernst genommen werden, und sie kann es nur, wenn wir sie in enger Verbindung mit seiner Immanenz denken. Das heißt, er darf als „Jenseitiger“ nicht einfach „über“ oder „außerhalb“ unserer Welt vorgestellt werden, sondern als der in allem Sein Gegenwärtige, als in der „Tiefe“ unseres Daseins zu Suchender

¹⁾ Band 1 (Psalterium für die Woche, 304 S.) und Band 2 (Stundengebet für die Festtage, 245 S.) erschienen 1970 im Verlag St. Peter, Salzburg (Klein-Offset-Druck). Preis je Band öS 36,—.

²⁾ in: „Erbe und Auftrag“ (Beuron) 44 (1968), S. 443—449.

(P. Tillich), als das „Geheimnis“ in und hinter allem (K. Rahner). Sein „Ganz-anders-Sein“ verbietet jeden allzu unbekümmerten Anthropomorphismus. Wenn wir ihn *Person* nennen, so ist er es sicher in einem analogen Sinn. Aber — können wir ihn dann noch einfach wie unseresgleichen anreden? Ist Gebet vielleicht nur ein Selbstgespräch, aus Gründen der psychologischen Wirksamkeit in der Du-Form gehalten, aber eben nur so „als ob“, ohne wirklich ansprechbaren Adressaten?

Gewiß, das alles will ernsthaft bedacht werden. Aber wir müssen andererseits doch auch die Botschaft Jesu ganz und ohne Abstriche ernst nehmen, sofern wir diese überhaupt als maßgebliche Offenbarung anerkennen wollen. Zu ihr gehört aber als einer der wesentlichsten Punkte, daß Gott für Jesus sein und unser „Vater“ ist. Wie immer man das wenden mag — es meint jedenfalls mehr als ein diffuses Fluidum kosmischer Sympathie im Sinne des stoischen Weltprinzips (so wäre das johanneische „Gott ist die Liebe“ gründlich mißverstanden!), sondern einen, der für jeden einzelnen von uns Ursprung und bestimmende Instanz seines Daseins ist, der mich und dich als personales Wesen will und bejaht, der uns je ganz persönlich in unserem Leben führt und fordert. Wenn auch die Personalität Gottes etwas anderes, Analoges ist im Vergleich zu der unsrigen, geschöpflich begrenzten, von der des Nächsten numerisch unterschiedenen, so ist doch Gott jedenfalls nicht etwa weniger, sondern *mehr* als wir „Person“. Ein anderer Gedanke: Wenn wir in der Besinnung auf die neutestamentliche Christologie — vor allem bei Johannes, aber auch bei Paulus — die Gestalt des irdischen Jesus verstehen als die Selbstoffenbarung Gottes, so setzt diese sicher von der Schrift her gerechtfertigte Ausdrucksweise, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, voraus, daß uns in dem personalen Gegenüber dieses Menschen Jesus von Nazaret, in seinem menschlichen Personsein, wirklich etwas vom Wesen Gottes offenbar wird.

Zu diesen theologischen Überlegungen kommen noch anthropologische hinzu: K. Rahner hat den Menschen als „Hörer des Wortes“ definiert; er hat damit die Erkenntnis der wesentlich dialogischen Existenz des Menschen (F. Ebner, M. Buber, F. Rosenzweig) auf sein Verhältnis zum Transzendenten angewendet: der Mensch steht auch dem Absoluten gegenüber als ein „Hörer“ da, und das Offenbarungswort Gottes ist sein zwar souverän freies Angebot, das aber dennoch genau dem Wesen des Menschen und seiner Bedürftigkeit entspricht. Wohl kann man darüber streiten, ob sich aus diesem Gedankengang so etwas wie ein Gottesbeweis konstruieren läßt (vgl. die Auseinandersetzung mit E. Simons); doch ändert das nichts an der Gültigkeit dieses Gedankengangs in der Sicht des gläubigen Menschen, die wir hier, wo es uns um den Sinn des Betens geht, sowieso voraussetzen müssen. Dann ist aber weiter zu sagen, daß der Mensch in einer so verstandenen „dialogischen Existenz“ nicht nur „Hörender“, sondern auch „Redender“ sein muß gegenüber dem Absoluten. So sicher dem Wort Gottes an uns ein absoluter Primat zukommt, so wenig darf doch auch die Antwort des Menschen unterbleiben, wenn das dialogische Verhältnis, biblisch gesprochen: die Vater-Sohn-Beziehung (die das Ziel unseres Hineingekommenwerdens in Christus ist), nicht wieder zerstört werden soll. Unser Gebet, das sprechende Sich-Öffnen des Menschen vor Gott, ist die Probe aufs Exempel für die Authentizität unseres christlichen Gottesbildes und Erlösungsverständnisses.

Ein psychologischer Gedanke mag diese Fragmente einer „Theologie des Gebetes“³⁾ ergänzen: Es ist sicher keine zu kühne Behauptung, zu sagen, daß

³⁾ Einen recht guten „Entwurf einer Theologie des Gebetes“ (Untertitel) bietet O. H. Pesch, Sprechender Glaube. Herder-Bücherei. Er geht davon aus, daß Glaube im Grunde schon immer ein sprachliches Geschehen ist.

viele psychisch-neurotische Störungen, ja sogar somatische Erkrankungen vermieden worden oder längst geheilt wären, wenn die Betroffenen das, was sie bedrückt und belastet, im Gebet zu artikulieren und durch dieses Aussprechen „loszuwerden“ vermöchten. — Andererseits können wir auch die Schwierigkeiten nicht übersehen, die sich dem Gebet gerade von psychologischer Seite her entgegenstellen: jene wohlbekannte Klage „Ich kann nicht beten“ — zu einem unsichtbaren Gegenüber, das doch keine Antwort gibt. Nun, Gebet kann sowenig selbstverständlich und „leicht“ sein wie der Glaube selbst, der sich in ihm artikuliert, und der stets ein angefochtener ist. Aber wer um den Glauben ringt, und wer sich dabei auseinandersetzt mit dem biblischen Zeugnis über diesen Gott, der den Menschen anredet, ihn zum Bundespartner will —, dem kann in aller inneren Hilflosigkeit vielleicht doch noch der Ruf über die Lippen kommen: „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir!“ oder „Nach dir dürstet meine Seele!“ Und das ist ja schon Gebet, das ist zugleich auch schon Glaube: „Herr, ich glaube; hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9, 24.) Für das Wachstum unseres Glaubens ist es sicher von entscheidender Bedeutung, daß wir dieses Rufen zu dem, den wir suchen, nicht unterlassen und verschmähen.

Was nun das tägliche „Offizium“ der Priester und Ordensleute angeht, so haben die, die es verrichten, eine nicht geringe Kraft aus dem Gedanken geschöpft, daß sie es „im Namen der Kirche“ und damit stellvertretend für alle Menschen täten. Auch hier ist das siegesgewisse Bewußtsein des Geistliche-Schätzesammeln einer heimlichen oder offen ausgesprochenen Skepsis gewichen — zu Recht, wo jenes aus dem unterschwelligen Gefühl einer Überlegenheit über die „armen Sünder und unwissenden Heiden“ entsprang. Sprechen wir anstatt von „Stellvertretung“ lieber von „Solidarität“! Das Gemeinte kann hier nur kurz angedeutet werden. Wenn wir heute psychische und sogar somatische Erkrankungen nicht mehr bloß als individuelle Fehlleistungen betrachten, sondern als Manifestation einer „Krankheit“, die in unserer Gesellschaft und ihrer Struktur schlummert und hier wie dort ausbrechen kann, ja muß, die wir also alle irgendwie mittragen und mitverursachen⁴⁾, so kann uns auch theologisch die Solidarität aller Menschen in der Unheilssituation (unseres Zustands in der „Erb-sünde“) wieder besser verständlich werden — ebenso wie das Geheimnis unserer Erlösung nur aus dem Solidarischwerden Christi mit uns dem Elend und dem Sterbenmüssen verfallenen Menschen zu begreifen ist. Es ist daher nicht nur so, daß wir *für* andere Menschen in ihrem (materiellen, seelischen oder moralischen) Elend beten, sondern wir beten es tatsächlich *mit* ihnen, wie sie umgekehrt unsere „Krankheit“ mittragen. Unsere scheinbar naive Identifikation mit dem Ich der Klagepsalmen gewinnt von da aus einen tiefen und unmittelbaren Sinn. — In ähnlicher Weise ist es nicht nur legitim, sondern christlich betrachtet notwendig (in des Wortes wörtlicher Bedeutung), daß wir uns den Dank der Erlösten, des wunderbar herausgeführten Gottesvolkes, und den Jubel aller Kreatur im Vorgriff auf die eschatologische Erfüllung zu eigen machen — Wahrheiten, die die Kirche durch die Jahrhunderte praktiziert hat, ohne daß sie von der gängigen Schultheologie recht beachtet und in der Reflexion eingeholt worden wären.

Mir scheint, daß wir damit schon auf dem Wege sind zu einer vorläufigen Beantwortung jener Frage nach dem christlichen Sinn und Wert des Psalmengebetes, die wir uns eingangs mit R. G. Weakland gestellt haben. Spezifisch christlich muß an diesem Gebet gar nicht unbedingt der Wortlaut sein, also das *Was* und *Wie* unseres Betens, es genügt die Tatsache, *daß* — und der Geist, in dem wir beten.

⁴⁾ Vgl. A. Mitscherlich, Krankheit als Konflikt. Studien zur psychosomatischen Medizin I, 4. Aufl., Frankfurt/M., 1969.

Ähnlich wie die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft sich in ihrem Inhalt nicht grundlegend von der des Alten Testaments und des zeitgenössischen Judentums unterscheidet⁵⁾; das eigentlich Neue und spezifisch Christliche an seiner Botschaft ist das *Daß* des Gekommenseins dieser Gottesherrschaft in der Person und dem Wirken (und Leiden) Jesu. Es genügt, daß die Psalmen prototypische Rufe des Menschen und der Menschheit sind aus ihrer vielfältigen Not — Krankheit, Schuld, Bedrängnis durch Feinde, Todesangst. Dann können wir diese Gebete, auch wenn sie nicht immer unserer momentanen Gemütsverfassung entsprechen, in christlicher Solidarität mit den bewußt oder unbewußt nach dem wahren Erlöser rufenden Menschen beten, zugleich in Gemeinschaft mit Jesus Christus, der mit uns Erlösungsbedürftigen solidarisch geworden ist, und der unserem Gebet den Zugang zum Vater eröffnet hat. Auf diese Weise wird die zentrale Bitte des Vater-Unsers, jener Norm christlichen Betens, über den vielfachen Nöten dieser Welt ausgerufen: „Dein Reich komme!“

Nun soll mit all dem keineswegs gesagt werden, daß die Psalmen die unbedingt beste und eigentlichste Form christlichen Betens wären. Es ist eine zufällige historische Entwicklung, daß das kirchliche Stundengebet infolge der Auseinandersetzung mit den Häretikern mehr und mehr von den mißbrauchten freien Hymnen befreit und auf das Psalmengebet reduziert wurde — bei uns im Westen noch stärker als in den orientalischen Kirchen, in deren Liturgie Hymnen und Bittlitaneien noch einen weitaus größeren Raum einnehmen. Man darf sich auch nicht wundern, daß bei der weitgehenden Beschränkung unseres Stundengebets auf die für den Laien schwerverständliche Psalmodie (zumal wenn sie lateinisch gesungen wurde!) die Volksfrömmigkeit völlig eigene Wege gegangen ist. Es wäre sicher zu wünschen, daß auch andere christliche Gebetsformen sich stärker entfalten und einen angemessenen Raum in unserem Stundengebet erhalten. Dennoch meinen wir, daß die Psalmen einen wichtigen, ja unaufgebbaren Bestandteil christlichen Betens darstellen: einmal weil sie, wie schon angedeutet, trotz aller Fremdheit des Milieus und der Sprache, gerade in ihrer „Primitivität“ die elementaren Nöte des Menschen in exemplarischer Weise zum Ausdruck bringen; zum zweiten, weil sie inspiriertes Gotteswort sind — nicht als Träger eigentlicher Offenbarungen, wohl aber als beispielhafte und autorisierte Antwort inspirierter Menschen auf das Heilsangebot Gottes; und schließlich drittens, weil Christus selbst diese Psalmen gebetet hat, wie wir aus verschiedentlichen Andeutungen des Neuen Testaments erfahren. Können wir sie da als „unchristlich“ abtun?

Mit diesem Plädoyer für das Psalmengebet sind die Probleme freilich nicht behoben — hier beginnen sie erst richtig: Wie können wir es in dem genannten Sinne als stets aktuelles und als christliches Gebet vollziehen? Wenn es auch zuerst auf den Geist ankommt, in dem wir beten, so kann doch die äußere Form statt zum Gefäß auch zum Hindernis für den Geist werden. — Als ich einmal mit zwei Bekannten ein Frauenkloster besuchte und wir in der Kirche die Kunstschätze bewunderten, begannen eben die Nonnen auf ihrem abgetrennten Chor über uns ihr Offizium zu beten — übrigens deutsch, aber doch

⁵⁾ Freilich hat Jesus z. T. auch Korrekturen an den Vorstellungen der alttestamentlich-jüdischen Tradition vorgenommen, und dies gilt genauso von der theologischen oder vielmehr bisweilen allzu menschlichen Denk- und Redeweise der Psalmen, die in manchen Fällen einer Korrektur durch das NT bedarf. Das ist vor allem beim Problem der Fluchpsalmen zu bedenken. Diese verlieren keineswegs ihren Wert als in ihrer *theologischen Aussage* inspirierte Texte, doch kann ihre undifferenzierte *Ausdrucksweise* und manchmal grausame Bildhaftigkeit für den betenden Nachvollzug, vor allem in der Gemeinschaft, eine nicht geringe Belastung darstellen, die eine „Entschärfung“ dieser Texte rechtfertigt — wohlgemerkt: ohne Verschleierung des Ernstes ihrer theologischen Aussage.

in dem zur genüge bekannten, leiernden Rezitationston. Nach einer Weile geduldigen Zuhörens sagten die beiden Besucher spontan: „In diesem Kloster würden wir nicht eintreten!“ Auf meine Frage nach dem Grund dieses apodiktischen Urteils mußte ich mir sagen lassen, daß es einem normalen Menschen (d. h. hier: einem nicht durch klösterliche Erziehung verbildeten) einfach unglaublich erscheint, daß in dieser Form des Betens das stattfinden könne, was der Laie vom Gebet gerade in unseren Klöstern erwartet: eine lebendige Begegnung mit Gott, oder doch wenigstens ein „Suchen mit ganzem Herzen“ nach ihm, dem Ziel und der Mitte unseres Lebens.

Seien wir ehrlich: Wem von uns ist es nicht schon beim Chorgebet so ergangen: Wir merkten auf einmal, daß schon wieder ein Psalm „vorbei“ ist, an uns vorbeigerauscht, obwohl wir ihn laut mitgebetet haben; nichts blieb haften, nichts ist geschehen. Gewiß, das ist zuerst ein Vorwurf an unsere mangelnde Konzentration — aber liegt es nicht auch an der Form? Das Unbehagen an ihr ist daher auch weitverbreitet. Häufig wird heute die Forderung erhoben, das „Pensum“ drastisch zu verkürzen und dafür das ganze Offizium zu singen. Gewiß stellt unsere Sparsamkeit im Gesang eine Verarmung dar, die dringend behoben werden muß, und das Wort des hl. Augustinus: „Wer singt, betet doppelt“ sollte für uns schwerer wiegen als die praktischen Schwierigkeiten der Durchführung. Auf jeden Fall müßten die Hymnen und Danklieder unter den Psalmen gesungen werden; anders steht es mit den Klageliedern, den prophetischen und Geschichtspsalmen, bei denen der gesprochene Vortrag eventuell ebensoviel oder sogar mehr „herausholen“ kann als die Psalmodie. Denn auch dieser eignet auf die Dauer eine gewisse Eintönigkeit; sie kann den Text einebnen und um seine Höhepunkte bringen. Mit dem Singen allein sind also noch nicht alle Probleme gelöst; und auch eine Erneuerung der Psalmodie muß ihre Impulse zweifellos von der Struktur des gesprochenen Wortes her beziehen. Wir beschäftigen uns daher zunächst mit dem gesprochenen Psalmengebet, zumal wir eben auf diesem Gebiet seit über einem Jahr im Salzburger Kolleg St. Benedikt Erfahrungen sammeln konnten. Das jetzt gedruckt vorliegende Salzburger Brevier stellt bereits das Ergebnis mehrerer Überarbeitungen dar.⁶⁾

Muß Psalmengebet der Form nach monoton und langweilig sein? Warum muß jeder Psalm in gleicher Weise Vers für Vers wechselweise von zwei Chorseiten gebetet werden? Sicher hat die Regula Benedicti noch andere Vortragsweisen im Auge. In vielen Klöstern hat sich bereits wieder teilweise — meist in den Vigilen und Laudes — der Einzelvortrag eingebürgert. Aber müßte man nicht hier systematischer von der literarischen Eigenart der einzelnen Psalmen ausgehen? In manchen Psalmen spricht ein „Wir“; in einer noch größeren Zahl ein „Ich“. Auch innerhalb desselben Psalms wechseln oft die „Rollen“. Hier erscheint ein erster Ansatzpunkt, das Psalmengebet zu beleben — wobei freilich eine zu große Theatralik vermieden werden muß. Es geht zunächst darum, die ursprünglich vorliegende literarische Struktur hörbar zu machen und damit auch den inneren Mitvollzug zu erleichtern. Z. B. gewinnt der Kompletpsalm 91 (90) viel an Klarheit, wenn die letzten drei Verse, die als Gotteswort eine Antwort und Bestätigung der vorausgehenden Weisheitslehre darstellen, von einem anderen Sprecher übernommen und dadurch schon akustisch abgehoben werden. Das öfters in den Psalmen vorkommende Sätzchen „Denn seine Huld währt ewig“ ist sicher eine Akklamation, ein Responsum des Volkes gewesen (vgl. 2 Chr 7, 3.6); Ps 136 (135) und 118 (117), 1—4 sind also im Wechsel von Vorbeter und Ge-

⁶⁾ Einen ersten Bericht darüber habe ich in „Erbe und Auftrag“ 45 (1969), 482—491, veröffentlicht.

meinde zu beten (von Halbvers zu Halbvers). Ps 118 (117) ist übrigens neben Ps 24 (23) das deutlichste Beispiel eines Psalms, der nach einer Rollenverteilung ruft. Andere Psalmen zeigen deutlich einen Strophenbau mit Refrain; z. B. in Ps 42/43 (41/42 ursprünglich sicher *ein* Psalm!): „Was betrübst du dich, meine Seele...“; was liegt näher, als diesen Refrain auch formal abzuheben und von allen sprechen zu lassen (obwohl grammatikalisch dieselbe Person weiter spricht!), während der übrige Psalmtext von einem einzelnen vorgetragen wird.

Die Erfahrungen haben uns bestätigt, daß eine solche Abwechslung im Vortrag und Rollenverteilung das Psalmengebet nicht nur psychologisch auflockert, sondern auch das inhaltliche Verständnis und den inneren Mitvollzug nicht unwesentlich erleichtert. Eine künftige Reform des Breviers, zumindest für den Chorgebrauch, wird nicht mehr umhin können, die literarische Struktur der Psalmen stärker zu berücksichtigen und positiv auszunützen.

Freilich ist nicht in allen Psalmen eine Struktur vorhanden, die eine solche Gestaltung und Auflockerung ermöglicht. Aber liturgische Erneuerung ist ja keine exegetische oder liturgiegeschichtliche Restauratorenarbeit. Z. B. verlangen die langen Psalmen 31 (30) und 69 (68), die als individuelle Klagelieder im Einzelvortrag gebetet werden sollten, unbedingt eine Aufgliederung, die den inneren Aufbau des Psalms auch akustisch hervortreten läßt und zugleich den Chor am Gebet dieses einzelnen beteiligt, da sonst die Aufmerksamkeit genauso gefährdet ist wie beim andauernden gegenhörigen Vortrag. Zwei Möglichkeiten bieten sich hier an: entweder die Wiederholung einer Antiphon nach den einzelnen Sinnabschnitten, oder aber, daß einzelne Verse des fortlaufenden Textes vom Chor übernommen werden — auch wenn diese in der Einzahl stehen: hier unterstützt dann der Chor als das reflektierende Echo das „Ich“ des Psalmisten. In anderen Fällen sind es allgemeingültige, satzenartige Sätze, die auf diese Weise unterstrichen werden. Für den betenden Mitvollzug hat dies den großen Vorteil, daß aus der Fülle der rasch wechselnden Aussagen einige Sätze von — schon akustisch — größerem „Gewicht“ herausragen, die dem Beter besser haften bleiben. Die öfters wiederholte Antiphon ihrerseits stellt ein nicht unwesentliches meditatives Element im Chorgebet dar.

Eine Frage, über die man grundsätzlich verschiedener Meinung sein kann, ist die, ob die Antiphon in jedem Fall aus dem Wortlaut des Psalms genommen bzw. in engstem Anschluß daran gebildet sein muß. Oder ist es auch statthaft, dem Psalm mit eigenen freien Worten einen „Leitvers“ mitzugeben, ja ihn durch eine Antiphon, die dem Neuen Testament entnommen ist, in ein neues Licht zu rücken? Die liturgische Tradition vergangener Jahrhunderte war in diesem Punkt bekanntlich sehr großzügig: sie hat die Psalmen ohne Bedenken neutestamentlich oder christologisch interpretiert und dies in ihren Antiphonen zum Ausdruck gebracht — die freilich vom exegetischen Standpunkt aus bisweilen „an den Haaren herbeigezogen“ erscheinen (wie ja auch die „Schriftbeweise“ im NT selbst!). War nun diese exegetische Anknüpfung nur im einzelnen mangelhaft, das Prinzip im übrigen aber richtig und auch für uns praktikierbar? Diese Frage wird heute von vielen verneint: damit werde dem Text Gewalt angetan; man verkenne und mißachte den theologischen und spirituellen Eigenwert dieser alttestamentlichen Gebete, und die poetische Geschlossenheit dieser Gedichte verbiete jede Verbindung mit fremden Elementen. Natürlich kann man sich vom Exegetischen her auf diesen Standpunkt stellen; wenn man dagegen vom Vollzug unseres Betens ausgeht, kann man es auch anders sehen: Es soll der genuine Ausdruck unseres Glaubens, unserer Hinwendung zu Gott sein, und wir beten nun einmal als Christen. Die Psalmen stehen von daher so oder

so in einem „neutestamentlichen Kontext“ — sofern wir sie überhaupt wirklich beten, sie uns innerlich zu eigen machen. Die Frage ist nur, ob wir diese Einordnung in den Gesamtbezug unserer christlichen Existenz stillschweigend dem einzelnen überlassen müssen, oder ob uns nicht die Antiphon (noch besser als eine nachfolgende Psalmenoration) die Möglichkeit bietet, Hinweise, Impulse für diese persönliche Aneignung anzubieten. Wenn z. B. zu dem schon genannten Ps 42/43 („Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser...“) am Anfang und Schluß das Herrenwort mitgegeben wird: „Wenn einer dürstet, komme er zu mir, und wer an mich glaubt, der trinke!“ (Joh 7, 37), so erhebt diese Antiphon natürlich nicht den Anspruch, eine oder gar die einzig richtige Interpretation zu sein, die sich aus dem Text selbst ergäbe, und ihm vielleicht sogar als Prophetie auf Christus zu deuten; sie will auch keine Psalmenüberschrift oder Inhaltsangabe sein, sondern nur eine meditative Assoziation, die sich für einen christlichen Beter aus der Thematik des Psalms — und zwar aus seinem Hauptthema, nicht etwa aus einem flüchtigen Seitenmotiv — ergibt, und die unser Beten sehr befruchten und vertiefen kann. Daß ein solches Verfahren von vornherein als unstatthaft abzuweisen wäre, scheint mir vom Alten Testament selbst her nicht ohne weiteres eindeutig zu sein: Haben doch auch die alttestamentlichen Schriftsteller und gerade die Psalmisten das von früheren Generationen Gesagte aufgenommen, in neue Zusammenhänge gestellt und aus ihrem geschichtlichen Verständnis heraus interpretiert. Sollten wir Christen nicht ebenso berechtigt sein, die Erfahrungen unserer „Väter“ im Glauben, also des Volkes Israel, auf das an uns geschehene zentrale Heilsereignis hin zu interpretieren? Von einigen Psalmen muß man sogar sagen, daß sie ohne diese bewußte Uminterpretation für uns gar nicht vollziehbar sind. Man braucht hier noch gar nicht an die Fluchpsalmen zu denken, oder an jene, in denen der Psalmist auf seine „Gerechtigkeit“ pocht; man denke etwa an die Königpsalmen 20 (19) und 21 (20), die wir ja weder als Gebete für den davidischen König noch für sonst einen Monarchen verstehen können (den es bei uns nicht mehr gibt, und auf den wir sie auch nicht einfach übertragen dürften). Wenn ich diese Texte aber umdeuten muß, ist es dann nicht auch gestattet, in Form einer Antiphon ein neutestamentliches Wort als Interpretationshilfe dem Beter mit auf den Weg zu geben und so zugleich unser gemeinsames Gebet zu einem Bekenntnis zu Christus, dem wahren König Israels, zu machen: „Ich bin in Wahrheit ein König, spricht der Herr; mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Antiphon zu Ps 21 [20]; vgl. Joh 18, 36 f.) Man wird eine solche Antiphon nicht als einzige Möglichkeit anbieten, sondern unter mehreren zur Auswahl, und auch nur bei bestimmten Psalmen.

Diese Frage müßte wohl einmal gründlich diskutiert werden; vielleicht ist ihre Beantwortung aber auch Geschmackssache. In der Durchführung haben wir in diesem Punkt wie in den übrigen inzwischen vieles ändern müssen; aber es war wohl wichtig, daß einmal ein Anfang gemacht wurde mit dem Experimentieren der Möglichkeiten, die das Psalmengebet nun in der Muttersprache bietet. Nach unseren Erfahrungen können wir sagen, daß wechselnde Vortragsweisen und Rollenverteilung sich so bewährt haben, daß man auf diesen „gattungsgerechten Vortrag“ in Zukunft kaum mehr verzichten können. Auch mit frei geformten und neutestamentlichen Antiphonen haben wir gute Erfahrungen gemacht.

Zum Schluß muß freilich noch einmal gesagt werden, daß mit diesen „Strukturenreformen“ allein die Probleme des Psalmenbetens keineswegs gelöst sind. Die Psalmen sind und bleiben ein anspruchsvolles Gebet und werden uns nur in dem Maße etwas „geben“, wie wir uns um ein vertieftes Verständnis der Schrift und um einen lebendigen Glauben bemühen.

In den Konstitutionen des II. Vatikanischen Konzils und in den hinzugehörigen Instruktionen wird häufig das Wort „Mysterium“ gebraucht. Da ist die Rede vom „Mysterium Christi“, vom „Mysterium der Kirche“, von den „Mysterien Gottes“, „der Erlösung“ und „des Heils“, vom „Pascha-Mysterium“ und vom „eucharistischen Mysterium“ und so fort (vgl. Liturgie-Konstitution Nr. 5 f.; 21; 47; 48; 52; 102 f.; 104; 106 f.; 108 f.; 111 usw.). Die dogmatische Konstitution über die Kirche bringt sogar ein ganzes Kapitel unter der Überschrift: „Über das Mysterium der Kirche“ (Kap. I). In der Nr. 5 dieses Kapitels heißt es dann näherhin: „Das Mysterium der Kirche wird in ihrer Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündete . . . : ‚Erfüllt ist die Zeit, die Gottesherrschaft hat sich genahet‘ (Mk 1, 15; vgl. Mt 4, 17).“ Im Herankommen der Gottesherrschaft enthüllt sich hiernach das Mysterium der Kirche; denn die Kirche empfing mit der Gabe des Heiligen Geistes „die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. Sie stellt Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar“.

Diese mannigfache Verwendung des Wortes „Mysterium“ regt uns an, einmal seinem Ursprung nachzugehen und insbesondere festzustellen, wie und in welcher Bedeutung dieses Wort in biblischer Zeit gebraucht wurde. Wir wollen und können damit nicht gleich eine Brücke schlagen von unserem Jahrhundert bis hin zum biblischen Zeitalter. Dazu müßten entsprechende sprach- und traditions-geschichtliche Untersuchungen angestellt werden, die sich über die beiden Jahrtausende seit Beginn unserer Zeitrechnung erstrecken. Wir wollen hier nur eine bescheidene Vorarbeit leisten; das Faktum der Konzilssprache bietet uns ganz schlicht den Anstoß, um einmal den sprachlichen Anfängen nachzugehen. Es würde uns freuen, wenn die vorgetragenen Ergebnisse sich als kleiner Wegweiser darbieten zu weiterer Erforschung der Zusammenhänge durch Jahrhunderte hindurch.

Die erste Frage: *Wie und in welchem Zusammenhang wird das Wort Mysterium im Neuen Testament verwandt?*

Während der heilige Paulus sich dieses Wortes sehr ausgiebig bedient, gibt es merkwürdigerweise in der gesamten Evangelientradition nur eine einzige Stelle, an der das Wort „Mysterium“ (griechisch: *mystérion*) gebraucht wird, nämlich das Jesuswort vom Mysterium des Gottesreichs oder der Gottesherrschaft. „*Euch ist das Mysterium der Gottesherrschaft gegeben*“, sagt Jesus seinen Jüngern in der ursprünglichen Fassung dieses Logions bei Markus (4, 11; vgl. Mt 13, 11; Lk 8, 10). Dieses Jesuswort wird für gewöhnlich dahin ausgelegt, daß man unter dem „Mysterium der Gottesherrschaft“ deren einstweilen noch *verborgene* Anwesenheit im Wirken Jesu verstehen muß, da ja nach dem weiteren Wortlaut von Markus 4, 11 „denen draußen“, das heißt, den ungläubigen Juden, „alles zum Rätsel wird“.¹⁾ Das ist gewiß richtig. „Mysterium“ ist hiernach ein „Geheimnis“, etwas „Verborgenes“ in allgemeinem, landläufigem Sinn. Aber sehen wir zu, ob damit die Bedeutung dieses Wortes wirklich erschöpft ist.

Zunächst: Was sagt Paulus?

Die (früher als die Evangelien niedergeschriebenen) Briefe des heiligen Paulus mitsamt den „Deuteropaulinen“, in denen ähnliche Wendungen vorkommen, geben bereits eine ungefähre Vorstellung vom reichen Bedeutungsgehalt dieses Wortes zur Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften. In diesen Briefen ist zwar nicht vom „Mysterium der Gottesherrschaft“ die Rede, aber vom

¹⁾ Zur Übersetzung des Markustextes vgl. etwa Gregory Baum, *Die Juden und das Evangelium* (1963) S. 56.

Mysterium des Heilsplans (oikonomia), nämlich des „Ratschlusses“ Gottes und seiner konkreten *Verwirklichung* in der Schöpfung und in der Geschichte (vgl. vor allem Kol 1, 26 f.; Eph 1, 9 ff.; 3, 3 ff., 9 f.; aber auch schon 1 Kor 2, 7; Röm 11, 25—27). Und dieses *mystérion* besteht nach Eph 3, 6 darin, daß die Heiden, also wir, die Gesamtheit der Erdenbürger, Miterben, „Mit-Leib“ und Mitteilhaber der Verheißungen Gottes in Christus Jesus durch das Evangelium sind (vgl. Kol 1, 26 f.). Das *mystérion* des göttlichen Heilsratschlusses, der in Christus zur Durchführung gekommen ist und geoffenbart wurde, hat mit anderen Worten die Zusammenfassung des gesamten Universums in Christus als dem Haupt zum Ziel, die Zusammenführung aller Lebewesen im Himmel und auf der Erde „in Christus“ (Eph 1, 9 f.). Und *das bedeutet nichts anderes als die Durchführung und Vollendung eben jener Gottesherrschaft, von der die Evangelisten sprechen*. Die Aussagen des Apostels über das Mysterium des Ratschlusses Gottes erscheinen fast wie ein vorweggenommener Kommentar zu dem späteren schlichten und unausgefalteten Wort der Evangelisten vom „*mystérion* der Gottesherrschaft“. Denn was Gott im „Mysterium seines Ratschlusses“ ins Werk gesetzt hat, das wird nun hautnahe Wirklichkeit in der Frohen Botschaft vom „Mysterium der Gottesherrschaft“, die „am Kommen“ ist. Das „Mysterium des Gottesplanes“, von dem Paulus spricht, realisiert und manifestiert sich im „Mysterium der Gottesherrschaft“, das die Evangelisten verkünden.

Gottes Plan und Gottes Werk, nämlich die Verwirklichung der *Gottesherrschaft* auf Erden, diese entscheidenden Fakten der Frohen Botschaft, werden in ihrer Bedeutung herausgestellt und hervorgehoben durch eben dieses offenbar gewichtige Wort „Mysterium“.

Auch das Seherwort Apk 10, 7 bringt die gleichen Vorstellungen zum Ausdruck. Dort wird der *Plan*, nach dem Gott die Menschheitsgeschichte einer grandiosen Vollendung entgegenführt, das „*Mysterium Gottes*“ genannt; und dieses Mysterium mündet nach Apk 11, 15 ff. in der *Gottesherrschaft*: „Aufgerichtet wurde die Weltherrschaft unseres Herrn und seines Gesalbten, er wird herrschen in alle Ewigkeit . . .“ (vgl. 19, 6).

Versuchen wir also, dem Ursprung dieses geheimnisvollen Wortes „*mystérion*“ ein wenig nachzugehen!

Paulus, der Synoptiker und der Apokalyptiker greifen mit diesem Ausdruck die Sprechweise der zeitgenössischen apokalyptischen Literatur auf. Jenes spätjüdische Schrifttum zur Zeit Jesu und der frühchristlichen Gemeinde kennt eine ganze Reihe von Wörtern, mit denen ähnliches ausgedrückt wird wie mit dem griechischen Wort *mystérion*. „*Mystérion*“ war nach Christine Mohrmann ursprünglich wahrscheinlich ein religiöser terminus technicus mit der Bedeutung „Einweihungsgelegenheit“, wurde dann zwar auch ins allgemeine Sprachfeld übernommen, um aber schließlich doch wieder ein terminus technicus zu werden im Sprachkreis der sogenannten Mysterienkulte.²⁾ Diesem griechischen terminus technicus zur Bezeichnung intimer religiöser Gegebenheiten entsprechen in der Sprache der jüdischen Apokalyptik vor allem das hebräische Wort *sôd* und das ins Aramäische übernommene persische Lehnwort *râz*. (Daneben begegnen gelegentlich u. a. die Ausdrücke *nistarôt*, *nezurôt*, *taalumah*, die alle „Verborgenes“ bedeuten und schon in der Schrift vorkommen: Dt 29, 28; Is 48, 6; Jer 33, 3; Job 11, 6). Die Apokalyptiker verwandten speziell die Worte *sôd* und *râz* ausgiebig zur Charakterisierung ihres religiösen Vorstellungsgutes. Für sie bestanden nicht die Schwierigkeiten und Hemmnisse, denen die Verfasser der Septuaginta

²⁾ Vgl. hierzu u. a. Jakob Plooi, Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen (Abtei Herstelle 1968) S. 114.

hinsichtlich einer Verwendung des griechischen Wortes *mystérion* bei der Übersetzung der Bibel ins Griechische gegenüberstanden. Aus berechtigter Scheu vor einer Vermengung ihrer Offenbarungssprache mit Vorstellungen aus den heidnischen Mysterienkulten sahen diese Übersetzer sich genötigt, das (in den Mysterienkulten gern gebrauchte) altgriechische Wort *mystérion* möglichst zu vermeiden unter Verwendung irgendwelcher anderer (manchmal leider sinnverändernder) Termini. Nur ein Beispiel! Der Prophet Amos legitimiert sich gegenüber den Israeliten als ein von Gott Berufener mit den Worten: „Nicht das Geringste tut Adonai Jahwe, er hätte denn zuvor seinen Knechten, den Propheten, sein *Mysterium* (*sodo*) enthüllt“ (Am 3, 7). Die Septuaginta übersetzt das hier (wie wir weiter unten noch genauer sehen werden) im Sinne von „geheimer Beschluß“, „geheimer Plan“ verwandte Wort *sôd* kurzweg mit *paideia* = *Unterweisung*³⁾. — Den Apokalyptikern hingegen boten die biblischen Worte *sôd* und *râz* eine willkommene Ausdrucksmöglichkeit für ihre vielfältigen Vorstellungen und Erwartungen.

So gebraucht das *Aethiopische Henochbuch* (zum großen Teil um 100 vor unserer Zeitzählung, anscheinend ursprünglich in Aramäisch geschrieben) diese Worte u. a. im Hinblick auf *Gottes Werke bei Erschaffung und Erhaltung der Welt*, auf *die kosmischen Elemente und Naturphänomene* (als Gottes Wunderwerke), vor allem aber im Hinblick auf *Gottes Willen und Werk bezüglich des Menschengeschlechtes*. Gottes Taten erscheinen als das große *Mysterium* für das Menschengeschlecht. Selbst die gefallenen Engel bezeichnen die Ereignisse der göttlichen Weltregierung als „Mysterien“. Sie bekennen im Angesichte Gottes: „Deine Macht wird in jedem Mysterium allen Geschlechtern aufleuchten und deine Herrlichkeit für und für; alle deine Mysterien sind tief und zahllos“ (63, 3. Vgl. Sir 11, 4). Das letzte und eigentliche Mysterium, das heißt die wichtigste und ausschlaggebende Gottestat, ist hier das *Endgericht* (68, 5).⁴⁾ Der „Menschensohn“, der Richter im Endgericht, wird „alle Mysterien der Weisheit und des Rates hervorbringen; denn der Herr der Geister hat (sie) ihm gegeben und hat ihn verherrlicht“ (51, 3; 62, 2). (Wir können hier und im folgenden nur kurze Andeutungen bringen.)

Schon das *III. Buch Esra* (wahrscheinlich Anfang des 2. Jahrhunderts vor Christus) wußte um diese „Mysterien“ der Endzeit. Und auch die *syrische Baruchapokalypse* (aus der Zeit von ca. 50 bis 90 unserer Zeitzählung) spricht ausführlich von den Mysterien des Weltalls und von den Mysterien der Endzeit.

Besonders ergiebig aber ist für unser Thema das Schrifttum von *Qumran*. (Die *Qumran-Literatur* wird datiert um das erste Jahrhundert vor Christus.) Dort ist in mannigfachen Variationen die Rede nicht nur von den *Mysterien des göttlichen Planens und Wirkens*, sondern auch von etwas ganz anderem: von einem heiligen *sod Gottes mit den Menschen*, nämlich von einer Art *Gottesgemeinschaft* mit den Erdenbewohnern, die als *sôd*, als *Mysterium* bezeichnet wird. Solch verschiedenartige Sinngebungen in der Verwendung ein und desselben Wortes nötigen alsbald die Frage nach ihrem Ursprung und somit nach ihrer Erklärbarkeit auf.

Da schließt die *Gemeinderegel von Qumran* mit einem langen Gebet ab, in dem zunächst vom *Mysterium des göttlichen Wirkens* die Rede ist (für das hier

³⁾ Die einzige Stelle, an der anscheinend *sôd* richtig mit *mystérion* übersetzt ist, findet sich in einer der späteren Handschriften der Septuaginta, im Codex Sinaiticus, nämlich in Sir 3, 19b (einem Vers, der in den anderen Codices fehlt): „... *pra-esin apokalypsei ta mysteria autu*, „Den Sanftmütigen enthüllt er seine Mysterien.“

⁴⁾ Vgl. Hen 103, 2: Die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen als *Mysterium*.

das Wort *râz* verwendet wird in Unterscheidung von der nachfolgenden Aussage über den *sôd* als geheimnisvolle Gottesgemeinschaft). Es heißt da:

„Aus dem Quell seiner Weisheit hat er (Gott) sein Offenbarungslicht eröffnet, so daß nun mein Auge seine Wundertaten schaut; das Offenbarungslicht in meinem Herzen dringt nun ein in *das Mysterium des Geschehenen*⁵⁾ und *unablässig Geschehenden*⁶⁾... Licht ist in meinem Herzen aus den Mysterien seines wunderbaren Wirkens“⁷⁾.

Dann aber folgt ein Ausspruch über den *sôd* Gottes mit den Menschen, über den *sôd als geheimnisvolle Gottesgemeinschaft*. Der Beter versichert:

„Jenen, die Gott erwählt hat, ... gab er Anteil am Los der Heiligen (vgl. Kol 1, 12!), und *mit den Söhnen des Himmels hat er ihre Gemeinschaft* (*sôd*) *geeint zu einem einigen Rat, zu einer heilig auferbauten Gemeinschaft* (*sôd*), zu einer immerwährenden Pflanzung bei allen künftigen Endereignissen.“

Da wird also das Wort *sôd*, Mysterium, plötzlich unter einem ganz neuen Aspekt verwandt. Die Gemeinde der Gläubigen, jene irdische, in Israel bzw. Qumran beheimatete Glaubensgemeinschaft, ist hier mit den „Söhnen des Himmels, dem himmlischen Hofstaat Jahwes, den Engeln, verbunden zu einem einigen *sôd*, einem einigen Mysterium, das hier verstanden wird im Sinne einer Gottesversammlung und Gottesgemeinschaft für alle Ewigkeit.

Wie ist es möglich, mit ein und demselben Wort so verschiedene Dinge zu bezeichnen wie einerseits Gottes Ratschluß (vgl. Am 3, 7!) und Gottes Werk und andererseits eine Gemeinschaft Gottes mit den Menschen? —

Fortsetzung folgt

⁵⁾ Oder auch: „des zukünftigen Geschehens“: *bera[z] nibja*. Der Text findet sich in 1 QS XI, 3—5. 7—9.

⁶⁾ Zur Übersetzung vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch über das Alte Testament ¹⁷(1954) S. 178.

⁷⁾ Oder auch: „aus seinen wunderbaren Mysterien“: *meraze pela'au*.

So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden und Gott danksagen. Sie sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei.

(Konstitution über die heilige Liturgie, 48)

III. „Consecratio temporis“

1. *Quotiescumque*

Wäre die Existenz Christi *ausschließlich* historisch gewesen, könnte seine Gegenwart im Opfer und Sakrament der Messe nicht völlig real sein; sie wäre dann aufseiten des Menschen lediglich kommenmorativ, auf seiten Christi göttlich — das heißt: Gegenwart, insofern Christus Gott, aber nicht insofern er Mensch ist. Die physisch-reale Gegenwart einer geschichtlichen Person bleibt gebunden an eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Raum und kann diese nicht ohne weiteres übersteigen. (Eine geschichtliche Person ist „gegenwärtig“ im Geist und Herzen der nachfolgenden Generationen und vielleicht auch durch ihren Einfluß und ihre Werke, aber sie ist jetzt nicht psychosomatisch gegenwärtig, wie sie es für ihre Zeitgenossen war.) Die Gegenwart Christi in der Messe ist jedoch nicht von dieser Art, sie ist vielmehr ganz und gar real, und das ist möglich, weil seine Existenz, entsprechend seinem theandrischen Sein, bei aller Geschichtlichkeit transhistorisch ist und seine Zeithaftigkeit die Zeitewigkeit. (Das ist ein wichtiger Punkt bei der ökumenischen Begegnung des Christentums mit den anderen Religionen.)⁶⁸⁾ Der so sehr betonte zeithafte Charakter des Christentums bezieht sich nicht nur auf die Geschichtlichkeit der Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi, sondern auch auf die Messe und die eigen-artige Realität (eine Realität *sui generis*) der durch das Christentum aufgedeckten Zeithaftigkeit.

Das Christentum nimmt die Zeit ernst. Von daher der fundamentale Unterschied zwischen der Zeitewigkeit und irgendeiner hypothetischen und irrealen Existenz der Wesen im göttlichen Geist „vor“ ihrer Erschaffung. Das letztere ist „Chronomorphismus“, und man muß ihn als solchen scharf im Blick behalten, wenn man davon spricht, daß Gott die Wesen „denkt“, „bevor“ sie sind. Dieses „bevor“ hat keinen Sinn, weder auf Gott bezogen noch auf das geschaffene Wesen, bevor dieses ist. Der „regressus“ der Welt zu Gott ist ein realer Vorgang, die Wesen gelangen wirklich zum Sein, insofern sie zu *dem* Sein gelangen; das Heil ist nicht ein bloßes Anerkennen von etwas, was schon ist, sondern das wirkliche Empfangen von etwas, das da wird.⁶⁹⁾ Das *Quotiescumque* der Messe ist die Mitte dieses Ganges der Welt zum Heil; denn nach dem Willen Gottes steht am Ende des Heilsweges Christi Erlösungstat am Kreuz und seine Auferstehung. Und diese setzt sich fort, d. h. vollzieht sich durch alle Zeiten und Räume hin, eben mittels der Messe.⁷⁰⁾

Die Materie, welche die Messe von heute und jetzt dem einen Opfer hinzu-bringt, ist gerade jenes besondere Stück Raum und Zeit, das durch jene Messe dem Erlösten All einverleibt wird: erfüllter Raum im Kosmos und Zeit, die beladen ist mit Ereignissen, nicht mit bloß leeren Formen und Hüllen ohne Inhalt. Die Heilstat des Herrn ist wohl zeitlich, übersteigt jedoch die bloße Zeitlichkeit und gehört zur Zeitewigkeit. Darum kann sie zu jedem Zeitpunkt des Alls im Verhältnis der Gleichzeitigkeit stehen. Die Gegenwart Christi in der Messe ist kein

⁶⁸⁾ Vgl. R. PANIKKAR, La demitologizzazione nell' incontro tra Cristianesimo e Induismo, in: Archivio di Filosofia I/2 (1961) 243—266.

⁶⁹⁾ Hier unterscheidet sich die christliche Botschaft grundlegend von einer gewissen Auffassung des Heiles im Buddhismus und Hinduismus. Eine gute Einführung in diese Thematik bietet L. SILBURN, Instant et Cuase. Le discontinu dans la pensée Philosophique de l'Inde, Paris (J. Vrin) 1955.

⁷⁰⁾ Vgl. im folgenden die Anmerkungen 106 und 107, wo von den allumfassenden Wirkungen des Kreuzes gesprochen wird. Dazu 1 Kor XV, 22.

Wunder, das die seinseigenen Gesetze aufhebt, sondern sie ist die Manifestation, die Epiphanie gerade der ihm eigenen Seinsweise, die wiederum genau jene ist, zu der auch wir berufen sind. Nicht einmal die Gesetze unseres Seins werden aufgehoben, wir dürfen das Geheimnis sehen, tasten und essen. Das ist eins der vielen Beispiele göttlicher Diskretion.⁷¹⁾ Kurz, Christus erscheint in der Messe nicht, einfach um zu erscheinen, sondern um uns und die ganze Welt mit seiner eigenen theandrischen Bestimmung zu vermählen. Und so ist die Messe untrennbar Opfer und Sakrament in einem: sie verwirklicht diese Doppelbewegung, die des Menschen auf Gott zu (Opfer) und die Gottes auf den Menschen zu (Sakrament), um so den wunderbaren Tausch zu vollziehen⁷²⁾, den Tausch zwischen Gott und Mensch, der durch Christus in der Messe Wahrheit wird: „Eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.“⁷³⁾

2. *Quotquot ex hac altaris participatione*

Es besteht kein Zweifel, daß die Messe sich *in* der Zeit vollzieht, ebenso wie auch das Opfer Jesu am Kreuz sich *in* der Zeit vollzogen hat. Und doch übersteigt der eine wie der andere Akt die Zeit und findet seinen Platz auf der Grenzlinie zwischen Zeit und Zeitewigkeit, ähnlich wie der Tod. Nicht ohne Grund bringt das Opfer den Tod des Opfertieres mit sich und das Kreuzesopfer, die Fülle jeden Opfers, weit davon entfernt eine Ausnahme zu bilden, bringt mit sich den Tod Christi. Das Opfer entfaltet sich nicht nur in der Zeit, vielmehr ist es gerade das Opfer, das die Zeit verwirklicht und entfaltet.⁷⁴⁾

Der christliche Glaube besagt, daß das Opfer Christi heilsnotwendig ist. Die Eucharistie ist die Arznei der Unsterblichkeit, und niemand wird auferstehen, ohne am Fleisch des Menschensohnes teilzuhaben⁷⁵⁾, d.h. der nicht teilhat am Altar der Messe. Daher kann man Erlösung bezeichnen als Teilhabe an der göttlichen Natur selbst. Diese Teilhabe aber wird bewirkt am *Altar* des Opfers. (Zwar beschenkt schon die Taufe mit der heiligmachenden Gnade, aber alle Sakramente sind, wie man weiß, genetisch und theologisch an die Eucharistie gebunden.⁷⁶⁾

Unendlich viele Religionen betrachten den Altar als Mitte der Welt, als den Punkt, an dem die Zeit entspringt und in dem sie gipfelt, als Ort, der bis zum Himmel reicht, als einzige Brücke zwischen dem Transzendenten und dieser Welt. Was die anderen Religionen gehaut haben, das verwirklicht der Altar der Messe in überströmendem Reichtum. Der Altar des Opfers Christi ist ebenso überräumlich wie überzeitlich.⁷⁷⁾ „In sublime altare tuum“ heißt es im Kanon.⁷⁸⁾ Ohne aufzuhören, in der Zeitlichkeit verankert zu sein, ist die Messe doch die Brücke,

⁷¹⁾ Vgl. mein Kapitel „De Deo abscondito“ in: Humanismo y Cruz, Madrid (Rialp) 1963.

⁷²⁾ Vgl. die Sekret der ersten Weihnachtsmesse.

⁷³⁾ Vgl. die Sekret der ersten Weihnachtsmesse.

⁷⁴⁾ Gebet bei der Gabenbereitung der Messe.

⁷⁵⁾ Vgl. R. PANIKKAR, Kultmysterium in Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsstheologie, Freiburg/München 1964.

⁷⁶⁾ Vgl. Jo VI, 54 f.

⁷⁷⁾ Vgl. die Texte und Erläuterungen bei H. de LUBAC, Die Kirche. Eine Betrachtung. Übertragen und eingeleitet von H. U. von BALTHASAR, Einsiedeln 1968. — M. J. SCHEEBEN, Die Mysterien des Christentums, hsg. H. GETZENY, Mainz 1925. — A. VONIER, Das Geheimnis des eucharistischen Opfers (Originaltitel: A Key to the Doctrine of the Eucharist), Berlin 1929.

⁷⁸⁾ Vgl. Apk VIII, 3; IX, 13; Is VI, 6 usf.

⁷⁹⁾ Trotz des reichen Schrifttums über den christlichen Altar sowie über die nicht-christlichen Altäre scheint ihr Verhältnis zueinander theologisch noch nicht durchgearbeitet. Vgl. Y. CONGAR, Der Laie, Stuttgart 1964.

die das eine Ufer mit dem anderen verbindet. Die Messe und das Kreuzesopfer sind ein und dieselbe — liturgische — Tat und als solche nicht ein bloß zeitlicher Akt, sondern schon trüchtig von Zeitewigkeit.

Durch die Messe übersteigt der Mensch die Zeit⁷⁹⁾ und setzt an zu dem Sprung aus der geschichtlichen Zeitlichkeit in die himmlische Zeitewigkeit.⁸⁰⁾ Es bedarf nicht unbedingt der vollbewußten Teilnahme an der Messe und auch nicht an der sakramentalen Kommunion⁸¹⁾, damit die Umformung, die in der Messe geschieht, einen einzelnen oder eine Gemeinschaft ergreift. Jedoch muß der Mensch in irgendeiner Weise persönlich oder durch Stellvertretung teilnehmen an dem, was auf dem Opferaltare geschieht, wenn er zu der Fülle des Seins gelangen soll, zu der er berufen ist.

Man könnte die genannte Umgestaltung beschreiben, indem man die Punkte ausführlich darlegte, die im folgenden nur angedeutet werden können.

Die Aktion des Opfers und Sakramentes auf dem Altar beschränkt sich, wie man weiß, nicht darauf, die Gegenwart Christi zu „produzieren“, damit die Gläubigen sie anbeten können, und der Herr, zu ihnen herabgestiegen, sie heilige. Die Materie, die auf dem Altar liegt, ist der ganze Kosmos, und der Liturge ist Christus selbst, der Eingeborene des Vaters⁸²⁾, der Erstgeborene unter vielen Brüdern.⁸³⁾ Christus bringt als Haupt seines mystischen Leibes⁸⁴⁾ und im Zusammenwirken mit ihm die ganze Schöpfung dar, damit sie aufsteige im Duft der Süßigkeit⁸⁵⁾ (als Wohlgeruch) und zum ewigen Leben gelange.⁸⁶⁾ Durch diese zweifache Bewegung von Opfer und Sakrament werden nach und nach die Stücklein⁸⁷⁾ von Zeit und Raum gesammelt, die Krümel dieses Kosmos, denen es nottut, erlöst, d. h. begnadigt und aufgehoben zu werden, um als Teil des mystischen Leibes in das Haus des Vaters heimkehren zu können.⁸⁸⁾ Die Messe konsekriert die Zeit, das heißt, sie erlöst sie⁸⁹⁾; aus einer profanen und sündigen Zeit wird sie zu einer heiligen und geweihten; die menschliche Zeitlichkeit, die infolge der Sünde⁹⁰⁾ unter dem Zeichen des Todes und der Zerstörung stand und noch steht, wird beständig umgewandelt in himmlische Zeitewigkeit.⁹¹⁾ Die Eucharistie bewirkt in Wahrheit die Unsterblichkeit.⁹²⁾ Zwischen der Eucharistie und der Kirche als dem auf Erden fortlebenden Christus⁹³⁾ besteht eine konstitutive Wechselbeziehung.⁹⁴⁾

⁷⁹⁾ „Ut ergo tu sis, transcendere tempus.“ AUGUSTINUS, In Joan. Tr. 38 n. 10.

⁸⁰⁾ „Et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.“ Gebet nach der Kommunionausteilung, Röm. Missale.

⁸¹⁾ Vgl. Denz. 1922.

⁸²⁾ Vgl. Jo I 14; I, 18; III, 16; III, 18; 1 Jo IV, 9.

⁸³⁾ Vgl. Rom VIII, 29; Kol I, 15; I, 18; Apk I, 5.

⁸⁴⁾ Vgl. Eph V, 22 f; Kol I, 18 usf.

⁸⁵⁾ Vgl. Phil IV, 18 sowie Off. Missae.

⁸⁶⁾ Commun. Missae.

⁸⁷⁾ Vgl. Jo VI, 12.

⁸⁸⁾ Vgl. Jo XIV, 2; Lk XV, 18 usf.

⁸⁹⁾ Vgl. Eph V, 16.

⁹⁰⁾ Vgl. Rom VI, 23.

⁹¹⁾ „Inchoatio vitae aeternae“ heißt seit langem die Gnade.

⁹²⁾ Bekanntlich waren, wenigstens im Mittelmeerraum, Unsterblichkeit und Vergöttlichung gleichbedeutend. Vgl. A. J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris (Gabalda) 4 Bde. 1948—1954. Ders., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris (Gabalda) 1932. Außerdem: LThK X (1965) Art. Vergöttlichung (E. PAX). — gile, Paris (Gabalda) 1932. Außerdem: LThK X (1965) Art. Vergöttlichung (E. PAX). — Vgl. auch Weish. XV, 3.

Vgl. Leo XIII, *Mirae caritatis*, 28. Mai 1902, ASS XXXIV, 644.

⁹³⁾ Vgl. Leo XIII, *Mirae caritatis*, 28. Mai 1902, ASS XXXIV, 644.

⁹⁴⁾ Vgl. die Stimme der Tradition in F. HOLBOCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, Rom (Off. lib. cath.) 1941. — H. de HUBAC, *Corpus Mysticum*, Paris (Aubier) 1944.

Die Koexistenz der beiden Zeithaftigkeiten hier auf Erden ist ein Thema, das den mystischen Erfahrungen aller Zeiten zugrunde liegt.⁹⁵⁾ Wer auch nur ein einziges Mal das Bewußtsein gehabt hat, in der himmlischen Zeitewigkeit geweilt zu haben, der muß einfach „spüren“, daß diese Existenzweise die wahre ist und als solche nicht entschwinden kann, auch wenn die unmittelbare Erlebbarkeit sich für jetzt verflüchtigt hat.⁹⁶⁾ Der Mystiker lebt sozusagen in zwei Sphären, oder, besser gesagt, er hat das Gefühl, in einer einzigen — der wirklichen — Sphäre zu leben, die vom Bereich der sinnhaft erfahrbaren Ereignisse verschieden ist; er hat gleichsam ein doppeltes Zeit-Bewußtsein.⁹⁷⁾ Nicht nur für die Dauer seiner Versenkung ist ihm die Zeit wie angehalten; auch mitten im Ablauf der kosmologischen Zeit bewahrt er sich ein ganz bestimmtes Bewußtsein, daß zugleich mit jenem Strömen eine Form des Seins existiert, welche die wahre Seinsform ist und mit der zeitlichen Pilgerschaft eine von Mal zu Mal dünner werdende Beziehung behält.⁹⁸⁾ Die Reinheit der Seele besteht darin, daß wir „von keiner kreatürlichen Anhänglichkeit noch zeitlichen Verfangenheit . . . angetan sind.“⁹⁹⁾

Die von Mal zu Mal sich vertiefende Teilhabe des Menschen an der Messe bewirkt, daß seine Zeitlichkeit sich umwandelt in Zeitewigkeit. Die *consecratio temporis* der Messe besteht in der Umformung der profanen und sündigen Zeit einer gefallenen Kreatur in heilige und übernatürliche Existenz. Die Teilnahme am zeitlichen Ablauf der Messe bereitet uns ein zeitewiges Heilmittel. Alle, die am Altar teilhaben, empfangen die himmlische Segnung und werden überhäuft mit Gnade.¹⁰⁰⁾ Der letzte Sinn der Geschichte besteht darin, daß in ihr — und zuhöchst in der Messe — der Mensch mitwirke am *transitus*, am *Pascha* der Welt zur *Ecclesia*.¹⁰¹⁾

Nun ist diese Konsekration der Zeit offensichtlich kein magischer Akt, der kraft einer bloß physischen Ursächlichkeit zwangsläufig einen geistlichen und übernatürlichen Mechanismus auslöst; ebensowenig ist sie aber — wie eine mikrodoxe Deutung bisweilen vermuten lassen könnte — ein bloßer Akt privater Frömmigkeit, der jeden „mit Gnaden anreichert“ der der Messe „beiwohnt“ und die anderen ungeschoren läßt.

Die Konsekration der Zeit bringt die Heiligung von allem mit sich, was sich „innerhalb“ der Zeit abspielt; sie bedeutet die Umwandlung der Geschichte aus dem Profanen in das Heilige, in Heilsgeschichte, sie bringt die Erlösung der zeitlichen Strukturen dieser irdischen Welt¹⁰²⁾, indem sie die Auflösung der unechten

⁹⁵⁾ „... To apprehend. — The point of intersection of the timeless. With time is an occupation for the saint.“ T. S. ELIOT, *The Dry Salvages* (Four Quartets/Harcourt, Brace & Co.).

⁹⁶⁾ Vgl. die ungeheueren Anstrengungen innerhalb des Hinduismus, was die Möglichkeit des *jivanmukta* angeht, d. h. der Seele, die schon hier auf Erden völlig erlöst und Gott geeint ist, während sie noch mit dem sterblichen Leib vereint ist. Nicht allein der Quitismus, sondern auch die rechtgläubige christliche Mystik hat dieses Problem in der einen oder anderen Form ausgiebig behandelt.

⁹⁷⁾ Vgl. Hebr VI, 5: „welche . . . die Kräfte der kommenden Welt verkostet haben“.

⁹⁸⁾ Über die Wichtigkeit dieser „vorgreifenden Vernichtung der Zeit“ (H. U. von BALTHASAR, *Therese von Lisieux*, Köln, S. 194) für den Hinduismus vgl. die Zusammenfassung bei M. ELIADE, *Le Yoga*, Paris (Payot) 1954.

⁹⁹⁾ JOHANNES vom KREUZ, *Aufstieg zum Berge Karmel*, III, 3, 4.

¹⁰⁰⁾ Vgl. Canon I Missae.

¹⁰¹⁾ Vgl. R. PANIKKAR, *Christian Meaning of Human Values*, in: *The King's Rally*, Madras XXXIII, 4 (1956) 25 ff.

¹⁰²⁾ Vgl. G. LAZZATI, *La „consecratio mundi“ essenzialmente opera dei laici*, in: *Studium* (XII—1959) 794 ff.

beschleunigt, den echten dagegen ihr wahres zeitewiges Sein verleiht.¹⁰³⁾

All das vollzieht sich nicht automatisch, sondern kraft jenes sakramentalen *Opus operatum*, welches das *opus operantis Christi* ist, der im hic et nunc des sakramentalen Geschehens handelt. Aber dieser Christus ist nicht ein Jessu von Nazareth, der getrennt wäre von seinem Leib, sondern Haupt und Glieder wirken zusammen in dem „*meum ac vestrum sacrificium*“ der heiligen Handlung.

Hier wie auf anderen Gebieten verfolgt die christliche Lösung eine rechte *via media*, den Mittelweg zwischen einem liberalen Individualismus und einem anonymen Kollektivismus. Die Konsekration der Zeit bedeutet weder die ausschließliche Heiligung jenes einzelnen, der unmittelbar am Opfer teilnimmt, noch die automatische Rettung des menschlichen Kollektivs ohne jede auch nur teilweise Teilhabe am Opfer (ohne irgendeine Beteiligung seinerseits). Auf dieser *via media* liegt die gewichtige Würde — und Verantwortlichkeit — des Christen als eines Priesters der Menschheit und des ganzen Kosmos mit der Aufgabe und Sendung, jegliche Kratur zu retten und zu erlösen.¹⁰⁴⁾

Im Alten wie im Neuen Bund sehen wir die Gemeinschaftlichkeit der Erlösung.¹⁰⁵⁾ Weniger hat man aber vielleicht darauf geachtet, daß der Zeit der Kirche neben diesem Gemeinschaftscharakter die stellvertretende Genugtuung und Erlösung als wesentliches Moment zugeordnet ist. Aber man darf die stellvertretende Genugtuung nicht lediglich psychologisch verengt oder vom individualistischen Standpunkt aus verstehen, sondern in der ontologischen Perspektive, die sich aus der Tatsache der Erlösung selbst ergibt. Christus ist für alle gestorben.¹⁰⁶⁾ Seine Erlösung ist universal.¹⁰⁷⁾ Und dennoch entbindet das niemand davon, in der ihm entsprechenden Weise am Erlösungswerk des Herrn teilzunehmen.

Die Aufgabe des Christen auf Erden besteht nicht so sehr darin, sich selbst zu retten — was er allein gar nicht kann —, sondern in der Erlösung des Universums als Mitwirkler Christi.¹⁰⁸⁾ Seine Sendung den Völkern gegenüber ist nicht so sehr das „Bekehren“ nach einem menschlichen Plan, damit sie, psychologisch verstanden, die Gottheit Christi bekennen; seine Aufgabe ist nicht so sehr der Kampf für eine ausschließlich horizontale Zukunft, indem er für den äußeren, problematischen und hypothetischen Triumph einer Christenheit sich abmüht. (Wird man

¹⁰³⁾ Man gestatte uns einige etwas in Vergessenheit geratene Zitate aus dem Werk des hl. THOMAS, deren Anwendung auf das Gesagte sich ohne weitere Erläuterung leicht ergibt: „*Creatura est tenebra in quantum est ex nihilo*“ De ver. q 18 a 2 ad 5. Vgl. auch De Caritate, I ad 11. „*Illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens*.“ De pot. q 3 a 3 ad 4. Vgl. auch q 5 a 1 c. „*Sic igitur Deus non potest esse causa tenedi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo*.“ S. Th. I q 104 a 3 ad 1. Vgl. auch C. G. II, 30. „*... Hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret (quia ex nihilo est) nisi manu gubernatoris servaretur*...“ S. Th. I q 103 a 1 ad 2. — Der Satz des Konzils von Florenz: „*... condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt*“ (Denz. 706), findet sich mit fast denselben Worten bei AUGUSTINUS, De natura boni X (PL 42, 554). Für diese und andere Zitate vgl. R. PANIKKAR, El concepto de naturaleza“, 149 ff. (vgl. Anm. 38). — Die Tat Christi reicht in die letzte Tiefe des Seins, und die Erlösung bringt uns wahrhaft auf das andere, das göttliche Ufer hinüber.

¹⁰⁴⁾ „*Pro nostra et totius mundi salute*“, spricht der Priester bei der Bereitung des Kelches: Für uns und für die ganze Welt.

¹⁰⁵⁾ Vgl. z. B. L. BOUYER, La Bible et l'Évangile, Paris (Cerf) 21953. — C. VAGAGGINI, a. a. O., 211 ff.

¹⁰⁶⁾ Vgl. 1 Jo II, 2; Rom III, 25; IX, 30; Gal IV, 5 und die Deutung dieser Stelle seitens des Trienter Konzils, Denz. 794; „*et propter nos homines*“ im Credo.

¹⁰⁷⁾ Verurteilt wurde der jansenistische Text: „*Pagani, Judaei, heretici alique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum*“ (Denz. 1295). Vgl. auch Denz. 319: „*... sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit*.“

¹⁰⁸⁾ Vgl. 1 Kor III, 9.

sagen müssen, daß in der Zwischenzeit die Kirche ihre Sendung nicht erfüllt, daß Christus gescheitert ist, daß die Schöpfung ihr Ziel nicht erreicht?); seine Aufgabe ist also nicht eine so verstandene „Bekehrung“ sondern vielmehr die Erlösung, die Miterlösung des Universums *sic, hic et nunc*.¹⁰⁹⁾ Und diese Erlösung ist das, was sich vollzieht, sie ist der Glaube, der die Welt besiegt. Es wäre Infiltration einer naturalistischen um nicht zu sagen marxistischen Denkart, wollte man den vertikalen Sinn der Geschichte preisgeben und auf eine horizontale Zukunft hin den Triumph der Kirche anvisieren.

Genau an diesem Punkt gewinnt die *consecratio temporis* eine Bedeutung ersten Ranges für das christliche Leben. Der Christ ist sich bewußt, daß er in der *Messe real und wirksam mit Christus teilhat an der Erlösung der Welt*: „*Pro nostra et totius mundi salute*.“¹¹⁰⁾ Unsere Mission besteht darin, daß wir real und aktiv teilnehmen an dem einen Opfer, welches das tempiternale Leben erwirbt, damit wir so hindurchgelangen in Gottes ewiges Leben.¹¹¹⁾

Originaltitel: *La misa como „consecratio temporis“. La Tempiternidad in „Sanctum Sacrificium“*. (Sammelband von Studien über das heilige Opfer, verlesen in den Tagen des V. Eucharistischen National-Kongresses in Saragossa, 1960.)

¹⁰⁹⁾ Man beachte die Betonung der Gegenwart im ganzen Evangelium (besonders im vierten), wenn die Feststellungen Jesu berichtet werden: „Wer an den Sohn glaubt, hat schon das ewige Leben“ (Jo III, 16). Andere Stellen z. B.: Dein Glaube hat dich geheilt, eben jetzt. Oder: Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein, usf.

¹¹⁰⁾ Gebet bei der Gabenbereitung.

¹¹¹⁾ „ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam“, Off. Missae. Vgl. auch Can. I Missae „accipientibus nobis in vitam aeternam“.

Aus dem Spanischen übersetzt. Zuerst veröffentlicht in: *Sanctum Sacrificium*. Gesammelte Studien über das hl. Opfer der Messe, anlässlich des V. Eucharist. Nationalkongresses in Saragossa.

Aus dem Spanischen übersetzt. Zuerst veröffentlicht in: *Sanctum Sacrificium „La misa como ‚consecratio temporis‘*. Gesammelte Studien über das hl. Meßopfer, anlässlich des V. Eucharistischen Nationalkongresses in Saragossa, 1960.

Die Liturgie treibt die Gläubigen an, daß sie, mit den „österlichen Geheimnissen“ gesättigt, „in Liebe eines Herzens sind“; sie betet, daß sie „im Leben festhalten, was sie im Glauben empfangen haben“; wenn der Bund Gottes mit den Menschen in der Feier der Eucharistie neu bekräftigt wird, werden die Gläubigen von der drängenden Liebe Christi angezogen und entzündet. 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. (Konstitution über die Heilige Liturgie, 10)

III. Das deutsche Kirchenlied in den katholischen Gemeinden

In den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts wird die schon dargestellte Kirchenliedpflege des Mittelalters intensiv und verstärkt fortgesetzt. Der Eifer der Reformatoren für das Singen deutscher Kirchenlieder findet begrifflicher Weise auch im katholischen Volk großen Widerhall, und aus allen Gegenden Deutschlands sind Zeugnisse vorhanden von der weiten Verbreitung lutherischer Lieder auch in katholischen Gemeinden.

Wir müssen uns freilich vor Augen halten, daß die Grenzen zwischen den Konfessionen bis zum Beginn des Trienter Konzils, ja häufig auch später noch, nicht klar festzustellen sind. Zunächst erscheinen die Lutheraner eher wie ein besonders reformfreudiger und besonders romfeindlicher Flügel der einen Kirche. Die spürbar bessere Ausbildung und das kerygmatische Engagement der lutherischen Prädikanten wirkte überall einladend; auch politische und wirtschaftliche Gründe bewogen viele, sich dem Protestantismus zuzuwenden, ohne deswegen die Zugehörigkeit zur angestammten Kirche aufgeben zu wollen. Für die Zeit von 1525 bis 1550 dürfen wir für den Gottesdienst in katholischen Gemeinden ähnliche Verhältnisse annehmen, wie sie in evangelischen gegeben waren. Visitationsprotokolle dieser Zeit vermitteln uns ein anschauliches und vielfältiges Bild.

Zwei einander widersprechende Grundströmungen charakterisieren die katholische Einstellung gegenüber dem deutschen Kirchenlied: Volle Zustimmung zu seiner vermehrten Verwendung in Haus, Schule und Gottesdienst auf der einen Seite, auf der anderen Seite aber Ablehnung und Zurückdrängung.

Gerade die reformatorischen Initiativen ließen weitschauende Männer der romtreuen Kirche nicht ruhen. Sie wollten die schon vor der lutherischen Reformation so notwendige und da und dort so verheißungsvoll begonnene Reform des kirchlichen Lebens, insbesondere ihres Gottesdienstes, nicht einfach den Protestanten überlassen. Ja, sie hofften bis zuletzt, durch die unverzügliche Inangriffnahme der innerkirchlichen Erneuerung, die drohende Kirchenspaltung aufhalten zu können. Männer, wie Bischof Michael *Helding* (Mainz und Merseburg), Georg *Witzel* (Fulda und Mainz), Domdekan Johann *Leisentritt* (Bautzen) — um nur die bedeutendsten anzuführen — warteten nicht erst die Beschlüsse eines allgemeinen Konzils ab, dessen Beginn immer wieder hinausgeschoben wurde, sondern sie anerkannten die berechtigten Wünsche der Laien nach aktiver Mitfeier der Liturgie und nach vermehrter Verwendung der Volkssprache, und sie versuchten, ihnen weitgehend zu entsprechen. Sie setzten sich dabei häufig dem Verdacht aus, mit den Protestanten zu sympathisieren. (Analogien zu den gegenwärtigen Verhältnissen sind ganz unverkennbar.)

Ein Dokument dieser Strömung ist das schon 1524 erschienene erste katholische Gesangbuch, der „Hymnarius, durch das gantz Jar verteutsch“, das Joseph *Piernsieder* — derselbe, der zwei Jahre später das erste deutsche Taschenmissale drucken ließ — in Sigmundslust (Tirol) gedruckt hat. Es handelt sich dabei nicht um eine Liedersammlung, wie bei den ersten evangelischen Gesangbüchern, sondern um ein deutsches Liturgiebuch im strengen Sinn des Wortes. Das Buch bietet für das ganze Jahr die Hymnen des Offiziums zum Singen in einer neuen deutschen Übersetzung. Die Notenlinien sind jeweils über dem Text der ersten Strophen gedruckt. Die Noten selbst sollten mit der Hand eingetragen werden, fehlen aber in allen vier vorhandenen Exemplaren. Aus dem Titel geht aber hervor, daß die Hymnen nach den gregorianischen Weisen zu singen sind. Nur für wenige Hymnen hat der Autor bereits vorhandene Übersetzungen benützt, alle übrigen

sind anscheinend neu übertragen worden. Das Buch hat aber offensichtlich keine weite Verbreitung gefunden, da diese Übersetzungen in späteren Hymnaren nicht mehr vorkommen. Evangelischer Einfluß ist in diesem Hymnar nur insofern festzustellen, als im Anhang eine Kontrafaktur des *Salve Regina* zu einem Christus-Lied enthalten ist: „*Salve Jhesu Christe, misericordia... Biß gegrüest, Du Khünig Christe...*“. Hymnare von vergleichbarer Reichhaltigkeit gab es wohl im ausklingenden Mittelalter, im evangelischen Bereich aber erst wesentlich später.

Ein Hymnar mit 37 Übersetzungen veröffentlichte Leonhard *Kethner* 1555 in Nürnberg. Es enthält zum Teil vorreformatorische Übersetzungen, zum Teil solche aus dem evangelischen Gebrauch, die übrigen sind neu.

Das erste gedruckte katholische Gesangbuch mit Noten hat Michael *Vehe* 1537 in Leipzig herausgegeben. Es wurde 1567 in Mainz unverändert nachgedruckt. Den Anstoß zur Herausgabe haben sicher evangelische Gesangbücher gegeben; in seiner vorzüglichen liturgischen Einteilung — es folgt ganz konsequent dem *de tempore*-Prinzip — ist es aber den meisten von ihnen klar überlegen. Nur vor und nach der Predigt ist Liedgesang vorgesehen. Die traditionelle Praxis der Katholiken scheint *Vehe* nicht gut gekannt zu haben, denn er bringt nicht nur neue evangelische Lieder in größerer Zahl, sondern auch mittelalterliche Lieder in evangelischer Bearbeitung. Daraus lassen sich seine Quellen leicht feststellen.

Georg Witzel, der selbst einige Jahre Protestant war, läßt zwischen 1535 und 1555 eine große Anzahl pastoralliturgischer Werke drucken, die nicht nur Übersetzungen von liturgischen Texten (Offiziumshymnen, Vesperpsalmen, Antiphonen, Collecten usw.) den Gläubigen in die Hand geben, sondern auch viele wertvolle Hinweise auf den tatsächlichen Gebrauch von Kirchenliedern im Gemeindegottesdienst seiner Zeit enthalten. Dabei schildert Witzel den vorreformatorischen Brauch mit Anreicherungen jüngerer Ursprungs. Witzel hat auch selbst einige Liedertexte verfaßt, von denen *Vehe* etliche in sein Gesangbuch aufnahm. Witzel trat entschieden dafür ein, auch im katholischen Gottesdienst einzelne Meßgesänge durch Kirchenlieder zu ersetzen und führt als Beispiele Offertorium und *Communio* an.

In ganz ähnlicher Weise ist der Bautzener Domdechant Johannes *Leisentrit* vorgegangen. Als Generalvikar der Oberen und Niederen Lausitz, dem einzigen katholischen Gebiet des protestantisch gewordenen Bistums Meißen, scheute er keine Mühe, den bedrohten katholischen Glauben in seinem Wirkungsbereich zu stärken und zu erhalten.¹⁶⁾ Nun wollte aber das Volk dieser Gegend im Gottesdienst deutsche Lieder singen und forderte mit massiven Drohungen, den Einsetzungsbericht in der Messe deutsch zu hören. In dieser bedrängten Situation gab *Leisentrit* 1567 sein berühmtes Gesangbuch „*Geistliche Lieder und Psalmen*“¹⁷⁾ heraus, das 1573 und 1584 (stark erweitert) nachgedruckt worden ist. *Leisentrit* schuf mit diesem Gesangbuch ein richtiges Liturgiebuch für seine Gemeinden. Es ist konsequent nach dem Kirchenjahr aufgebaut, enthält für jede Kirchenjahreszeit und die wichtigsten Feste Hymnenübersetzungen (teilweise aus evangelischen Quellen übernommen), eine große Zahl von Fest- und Zeitliedern, einige Psalmenlieder, schließlich *Commune*-Lieder für alle Kategorien von Heiligen und Wallfahrtsgesänge. Auffallend klein ist die Zahl der mittelalterlichen Lieder, die er entweder ablehnte oder als bekannt voraussetzte. Weisen weltlichen Ursprungs lehnte *Leisentrit* offensichtlich ab, dagegen hatte er keine Bedenken, ihm

¹⁶⁾ J. *Gülden*, Johann Leisentrits pastoralliturgische Schriften, (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte Bd. 4) Leipzig 1963.

¹⁷⁾ Faksimile-Ausgabe, herausgegeben von W. Lipphardt, Kassel und Leipzig 1965.

gut erscheinende Lieder aus protestantischen Quellen zu übernehmen. Auch der Liederbestand aus *Vehe* ist vollständig übernommen. Eine Neuheit in seinem Gesangbuch offenbart uns seinen katechetischen Sinn: Er gibt zu jeder Kirchenjahreszeit eine ausführliche Einführung in ihre Bedeutung und richtige Feier. Ebenso wie Witzel tritt auch Leisentrit entschieden dafür ein, daß „ohne verletzung der substantz Catholischer Religion bei der Meß unter dem Offertorio vnd heiliger Communion, vnd anstatt des Patrem (= Credo)“ deutsche Lieder gesungen werden sollen.

Einzigartig in einem katholischen Gesangbuch ist der zum Singen (in Cantillation) eingerichtete Abendmahlsbericht, den *Leisentrit* zwischen Agnus Dei und Kommunion vortragen ließ, um so der ungestümen Forderung seiner Katholiken zu entsprechen. Ob er für Text und Weise eine lutherische Gottesdienstordnung als Vorlage benützte, ist noch nicht untersucht. Aus diesem Grund und wegen anderer mißverständener Reformen — Sakramentenspendung in deutscher Sprache —, wurde *Leisentrit* wiederholt beim Kaiser und in Rom angezeigt. In den späteren Auflagen kommt der Abendmahlsbericht nicht mehr vor.

Das *Leisentrit'sche* Gesangbuch ist von weittragender Bedeutung für viele spätere katholische Gesangbücher bis tief ins 17. Jahrhundert. 1576 erschien in Dillingen ein „Kurtzer Außzug“, der offiziell als Diözesangesangbuch für das Bistum Bamberg gedruckt wurde. Auch die Innsbrucker Gesangbücher von 1586 und 1588 benützen hauptsächlich *Leisentrit* als Quelle.

Das Prager Gesangbuch des Christoph *Schweher* (1581), der *Leisentrit* einige Texte besorgt hatte, ist zwar viel bescheidener im Umfang, aber sehr konsequent in seiner pastoralliturgischen Zielsetzung: Für jede Kirchenjahreszeit und jedes Fest bietet er den Gläubigen ein besonders verfaßtes Gebet und ein Lied, das nach der Lesung gesungen werden soll. Außerdem bietet er eine gute Unterlage zur Mitfeier des Ordinarius mit Liedern zu Kyrie — Gloria (Beispiel 5), Credo und Pater noster.

Zu den reformeifrigsten Priestern dieser Epoche zählt auch Rutger *Edinger* in Köln. Das von ihm herausgegebene Buch „Teutsche Evangelische Messen“ (1572, 1584 und 1611) stellt nicht nur ein handliches Volks-Missale dar, sondern es bietet auch mehr als 130 Offiziums-Hymnen und Magnifikat-Antiphonen in deutscher Übersetzung. 1574 brachte er alle 150 Psalmen in einfachsten Vier-Zeilern heraus, um sie für das Volk singbar zu machen, und fügte auch dieser Ausgabe nochmals seine Hymnen-Übersetzungen hinzu.

Aus dem süddeutschen Raum wäre Adam *Walasser* zu nennen, der 1574 und 1577 in Tegernsee und 1586 in München Gesangbücher herausgegeben hat. *Walasser* berücksichtigt die volkstümliche süddeutsche Liedertradition eingehend und bringt auch vielstrophige Wallfahrtsrufe. Er ist auch Autor zahlreicher weiterer pastoralliturgischer Schriften, insbesondere einer guten und sehr oft aufgelegten Meßerklärung mit Textübertragungen (Dillingen 1572, 1573, 1578 und 1583).

Von großem Einfluß auf den katholischen Kirchengesang seit dem späten 16. Jahrhundert ist der Pfarrer von Kaiserswerth, später Kanonikus und Schuldirektor in Köln, Caspar *Ulenberg*, der selbst evangelischer Pfarrer war, aber schon mit 24 Jahren konvertiert hat. Angeregt durch die zahlreichen protestantischen Lied-Psalter, aber doch in ganz bewußter und scharfer Abwehr gegen diese, gab er 1582 in Köln seine „Psalmen Davids in allerlei Teutsche gesangsreimen bracht“ heraus. Sie stellen den bedeutendsten katholischen Liedpsalter dar. In der Vorrede polemisiert *Ulenberg* heftig gegen die Verfälschung der Psalmtexte in protestantischen Bereimungen. In Sprachgestalt und Melodiebehandlung

folgt er aber guten protestantischen Vorbildern, vor allem dem Genfer Psalter. Sämtliche Psalmlieder *Ulenbergs* sind syllabisch zu singen. Daß *Ulenberg* auch die 80 verschiedenen Melodien selbst komponiert hat, konnte bisher nicht widerlegt werden. Die große Beliebtheit dieses Psalters, der weder ein offizielles Gesangbuch war, noch von einem Orden gestützt wurde, erwies sich in den mindestens zehn Auflagen in den folgenden 120 Jahren und in den mehrstimmigen Bearbeitungen durch Conrad *Hagius* (1589, vollständig) und Orlando und Rudolf di *Lasso* (1588, in Auswahl). Einzelne Ulenbergpsalmen, besonders die Bußpsalmen (Beispiel 3), sind in viele spätere Gesangbücher übernommen worden. Auch heute bemüht man sich wieder mit Erfolg, Ulenbergpsalmen für den Gemeindegebrauch zu bearbeiten.¹⁸⁾

Eine Sonderstellung unter den katholischen Gesangbüchern nimmt jenes des aus Geroltzhofen in Franken stammenden Schulmeisters von St. Lorenzen in der Steiermark Nikolaus *Beuttner* ein, das 1602 in Graz gedruckt wurde¹⁹⁾ und in den folgenden 120 Jahren mindestens 10 Auflagen erlebt hat. Es handelt sich dabei um ein typisch schulmeisterliches Sammelwerk, dem es darum zu tun ist, alles aufzunehmen und der Nachwelt zu erhalten, was vordem in Gebrauch war. Zugleich will *Beuttner* aber auch ein Volks-Singbuch für Gottesdienst und Hausgebrauch schaffen. Er benützt alle ihm erreichbaren Quellen, überarbeitet kritisch Texte und Melodien und fügt auch einige Gesänge hinzu. Wenn *Beuttners* Gesangbuch auch erst im 17. Jahrhundert erschien, so dokumentiert es doch durch seinen Charakter als Sammelwerk den steirischen Kirchengesang vom späten Mittelalter bis ins beginnende 17. Jahrhundert in einer sehr anschaulichen und glaubwürdigen Weise.

Abgesehen von Johann *Leisentrit*, der als Apostolischer Vikar eine bischofsähnliche Stellung innehatte, waren die bisher genannten Autoren und Gesangbuch-Herausgeber keine von Amts wegen einflußreichen Leute. Welchen Erfolg ihre Reformversuche hatten, läßt sich im einzelnen nicht genau erweisen. Die Zahl der Neuauflagen und die Übernahme von Liedern in andere Bücher lassen aber manche Schlußfolgerung zu.

Die zweite oben erwähnte Strömung begegnete dem deutschen Kirchengesang in katholischen Gemeinden mit *Skepsis* und *Abneigung*. In der Freude am Singen deutscher Lieder sah man bereits Hinneigung zum Protestantismus und damit Bedrohung der katholischen Kirche. Fast alle landesfürstlichen Visitationen dieser Zeit in Österreich und in Bayern fragen nach der Verwendung und Verbreitung deutscher Kirchenlieder im allgemeinen, und nach deutschem Gesang während der Messe im besonderen. Die Ergebnisse zeigen, daß schon um 1550 allenthalben evangelische Lieder gesungen worden sind.²⁰⁾ Es wurden gewichtige Stimmen laut, die ein absolutes Verbot deutschsprachigen Volksgesangs im Gemeinde-Gottesdienst verlangten. So ein Verbot hätte nicht nur eine uralte volks-liturgische Tradition abgebrochen und dem religiösen Leben unabsehbaren Schaden gebracht, sondern möglicherweise den ganzen süddeutschen Raum protestantisch gemacht.

¹⁸⁾ Liedpsalter nach C. Ulenberg, herausgegeben von J. Overath, Düsseldorf 1962; 33 Psalmenlieder des Kaspar Ulenberg, herausgegeben von A. Lohmann, Freiburg 1962.

¹⁹⁾ Faksimile-Ausgabe, herausgegeben von W. Lipphardt, Graz 1968.

²⁰⁾ H. J. Moser, Die Musik im frühevang. Österreich, Kassel 1954; W. Senn, Beiträge zum deutschen Kirchenlied Tirols im 16. Jahrhundert, in: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft Bd. 2, 146–155, Innsbruck 1954; G. Westermayer, Das deutsche Kirchenlied im Salzburger Sprengel um die Mitte des 16. Jahrhunderts, in: Historisch-politische Blätter 102 (1888), 249–260.

²¹⁾ M. Härting, Kirchenlieder in den ersten nachtridentinischen Diözesanritualien Süddeutschlands, in: Musica Sacra — Cäcilienverbands-Organ 88 (1968), 263–273.

In den Bistümern der Salzburger Kirchenprovinz fand man einen guten Ausweg, der uns zugleich überaus wichtige Dokumente in die Hand gibt, die in der bisherigen Hymnologie noch kaum ausgewertet sind.²¹⁾ Man setzte in die amtlichen *Ritualien* (Agenda, Obsequiale) einen eigenen Abschnitt mit deutschen Kirchenliedern.

Der Salzburger Erzbischof Michael von Khuenburg nimmt in sein Reform-Rituale von 1557 — es übernimmt aus Mainz viele deutsche Unterweisungen für das Volk anlässlich der Sakramentenliturgie — eine kleine Gruppe von alten deutschen Kirchenliedern auf mit der Rubrik: „*Consuetudo etiam laudabilis in Ecclesia Catholica est, quod Laici ante sermonem pro impetranda gratia Dei, Germanicas et pias cecinere cantiones. Conveniens est, ut in posterum, pro qualitate temporum, talis ordo observetur, et per populum cantiones cantentur, ut sequitur.*“ Es folgen dann die Texte von vier alten Liedern, für Advent und Fasten „Mitten unsers lebens Zeit“ (Beispiel 2), für Ostern „Christ ist erstanden“ (Beispiel 1), für Pfingsten „Khum hayliger Gaist, Herre Gott“, für Weihnachten „Der Tag der ist so frewdenreich“.

Die Aufnahme von Kirchenliedern in ein Rituale bestätigt deren Stellenwert in der diözesanen Liturgie. Salzburg will damit dokumentieren, daß es eine Kirchenlied-Tradition besitzt, die alt und kostbar ist und nicht im Zuge anti-reformatorischer Maßnahmen aufs Spiel gesetzt werden darf. Dieser Versuch erwies sich offenkundig als vielversprechend, denn bei der großen Provinzialsynode in Salzburg im Jahr 1569, auf der die Durchführung der Trienter Reformbeschlüsse eingehend beraten wurde, hat man eine besondere *Constitutio* „*De Cantionibus, diversis temporibus in Ecclesiis cantandis*“ beschlossen. Die Fortführung der Tradition soll dadurch sichergestellt werden, daß alle Diözesen ihre überlieferten alten Kirchenlieder in ihre Ritualien aufnehmen. Zugleich wollte man damit dem Eindringen anderer Lieder einen wirksamen Riegel verschieben und drohte empfindliche Strafen an: „... *praecipimus, ut Parochus vel Concionator, qui aliam in Agendario non contentam (cantilenam) canere incoeperit, vel cani permiserit, omnibus beneficiis privetur, et in carcere tanquam traditionum Ecclesiasticarum contemptor, et de haeresi suspectus, acerrime puniatur.*“

Tatsächlich bringen nun die folgenden Ritualien der Salzburger Suffraganbistümer einen eigenen Abschnitt mit Kirchenliedern, die größtenteils miteinander übereinstimmen: Regensburg 1570, 1624 und 1629 (15 Lieder mit Noten), Salzburg 1575 (15 Lieder ohne Noten), Augsburg 1580 (10 Lieder mit Noten), Freising 1611/12, 1625, 1627 und 1629 (13 Lieder mit Noten). Auffallenderweise enthalten aber manche dieser Ritualien an anderen Stellen, z. B. Predigtritus, Prozessionen, Himmelfahrts-Feier, Hinweise auf deutsche Lieder, die im speziellen Liederteil gar nicht vorhanden sind. Mit der Durchführung der angedrohten Bestrafung wird man also nicht zu rechnen haben.

Wo in den Ritualien der *Predigtritus* genau beschrieben wird, das geschieht auch in Ritualien, die keinen eigenen Liederteil haben, wird übereinstimmend angegeben, daß der Prediger selbst das Lied von der Kanzel anzustimmen hat. Ob die Predigt damals in der Messe oder außerhalb der Messe stattgefunden hat, ist nicht einwandfrei zu erweisen. Es dürfte wohl beides gebräuchlich gewesen sein.

Ob diese amtliche Schutzmaßnahme für den deutschen Kirchengesang tatsächlich zur Rettung der Tradition beigetragen hat, wissen wir nicht. Die Weiterentfaltung des Liedbestandes konnte sie jedenfalls nicht verhindern.

Dieser Tendenz, die vorreformatorische Tradition des deutschen Kirchengesanges zu bewahren und das Eindringen lutherischer Lieder zu verhindern,

entsprechen viele süddeutsche Liederdrucke und Gesangbüchlein mit und ohne Noten, welche aber nicht nur die durch Aufnahme in die Ritualien autorisierten katholischen Lieder enthalten, sondern auch eine große Zahl von alten Wallfahrtsrufen (Beispiel 6) und Prozessionsgesängen. Am bekanntesten waren die Straubinger „Ruffbüchlein“ (1590, 1602, 1607 und 1615) und A. Walassers „Edel Kleinat der Seelen“ (Dillingen 1562). Für das letzte gab es sogar eine kirchenamtliche Empfehlung der Diözese Passau.

Zu Ende des 16. Jahrhunderts beginnen sich die Tendenzen abzuzeichnen, welche die planmäßige Gegenreformation mit ihren zahlreichen Gesangbüchern vorhatte. Ab 1590 beginnt die große Reihe der Jesuiten-Gesangbücher, die stark katechetisch orientiert sind und damit den Katechismusliedern der Protestanten ebensolche entgegensetzen. Nachdem im 16. Jahrhundert fast alle Gesangbücher aus der privaten Initiative einzelner Personen hervorgegangen sind und daher nur das Ansehen besaßen, das sie sich durch ihre Qualität und Popularität erworben oder das dem Rang des Herausgebers entsprach, setzt nun um die Wende des 17. Jahrhunderts die planmäßige Herausgabe von Diözesangesangbüchern ein: 1599 Speyer, 1600 Konstanz und Paderborn, 1605 Mainz und Hildesheim, 1627 Würzburg, 1628 Osnabrück und Bamberg. Der Einfluß des Gesangbuchs von *Leisentritt* und des *Ulenberg*-Psalters auf alle diese Diözesangesangbücher ist unverkennbar. Damit hat in der Gegenreformation die Arbeit jener Männer, die schon während des Trienter Konzils die Erneuerung des kirchlichen Lebens mutig begonnen haben, Bestätigung gefunden, während die ängstlich konservative Strömung ohne nachhaltigen Einfluß geblieben ist.

Einen nachdrücklichen Versuch, das Kirchenlied zum *offiziellen Meßgesang* des katholischen Volkes zu machen, zeigt das Mainzer und das mit diesem identische Hildesheimer Cantual von 1605 und dann alle davon abhängigen Gesangbücher. Die dort angegebene Ordnung sieht deutschen Liedgesang vor: 1. vor dem (= für das) Graduale, wenn keine hohen Feste sind und unter der Sequenz an hohen Festen, 2. vor und nach der Predigt, 3. beim Offertorium, 4. nach der Elevation soll allzeit ein deutscher Gesang von dem heiligen Sakrament gesungen werden, 5. an nicht hohen Festen anstatt des Pater noster und Agnus Dei, 6. wenn die hl. Kommunion ausgeteilt wird, 7. nach dem Deo gratias. Der lateinische Choralgesang bleibt nebenher bestehen, allerdings verstümmelt²²⁾. Bemerkungen im Vorwort dieses Gesangbuches lassen vermuten, daß durch diese Regelung nicht das lateinische Hochamt abgebracht werden sollte, sondern daß man schon bisher geübte Bräuche in eine vertretbare Ordnung bringen wollte. Im 17. Jahrhundert wird dann das Hochamt mit deutschem Liedgesang in den norddeutschen Diözesen (vor allem Münster und Paderborn) ausdrücklich gefördert. Auch hier wird man wohl annehmen dürfen, daß die Gewohnheit — es handelt sich ja um Gegenden mit unmittelbar evangelischer Nachbarschaft — der amtlichen Regelung vorausgeht. Die Geschichte des sogenannten „Deutschen Hochamts“ ist bisher noch nicht geschrieben worden.

Im süddeutschen Bereich bleibt der Kirchenlied-Gesang nach altem Herkommen auf Sequenz, Predigt und Prozessionen beschränkt.

Im Verlauf der Entfaltung des deutschen Kirchengesangs, den wir hier darzustellen versucht haben, ist an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert eine Phase erreicht, in der sich bereits ganz neue Kräfte anmelden, welche die bisherige geradlinige Entwicklung abbrechen und ein ganz neues Singen in der Kirche herbeiführen.

²²⁾ Zitiert nach W. Bäumker (vergl. Anmerkung 1) II, 15.

Die Erweckungsbewegung des *Pietismus* begnügt sich nicht mit allgemeinen Glaubensaussagen, sondern differenziert und individualisiert das religiöse Leben. Der so entstehende Individualismus und Subjektivismus droht die Gemeinden aufzulösen, auch die gottesdienstlichen Vollzüge verlagern sich mehr und mehr in die private Sphäre. Die Opitz'schen Sprachregeln schärfen das kritische Urteil gegenüber der oft plumpen Sprechweise der alten Lieder, zugleich fordern und ermöglichen sie dichterische Leistungen von höchster Qualität, aber sie vermehren auch das belanglose Wortgeklänge. Die neuen Gesangbücher erhalten schwülstige Namen, die Poesie verwendet banale Bilder und Vergleiche. Damit geht die jahrhundertelange Phase gemeindegebundenen und damit liturgiegerechten Kirchengesangs zu Ende, um erst wieder nach zweihundertjähriger Pause um die Mitte des 19. Jahrhunderts zaghaft zu neuem Leben zu erwachen.

*

Beispiel 1

Das verbreitetste Osterlied, das spätestens im 12. Jahrhundert entstand, entstammt als einstrophige Interpolation der Ostersequenz in Text und Weise:

Christ ist erstanden
von der Marter alle,
des sollen wir alle froh sein.
Christ soll unser Trost sein.
Kyrieleis

Scimus Christum surrexisse
a mortuis vere.
(Tu) nobis (victor Rex)
miserere.

Beispiel 2

Die Schaffung von Melodien für deutsche Kirchenlieder aus gregorianischen Quellen:
a) Der Advent-Hymnus „Veni Redemptor gentium“ in seiner in Mitteldeutschland tradierten Melodie und seine notengetreue deutsche Übertragung durch Thomas Muntzer (1523); diese Art „deutsche Gregorianik“ lehnte Luther entschieden ab. b) Umgestaltung von Text und Weise von Martin Luther (1524); diese Melodie, aber mit anderer Übersetzung des Hymnus verwendet auch Joh. Leisentrit (1567). c) Ein neues Kirchenlied Luthers, mit Benützung typischer Formeln aus dem gregorianischen Hymnus (1542). d) das deutsche „Da pacem“ von Martin Luther, das dieselbe Vorlage für die Melodie verwendet, aber durch eine fünfte Zeile erweitert und umrhythmisiert (1529); auch dieses Lied wurde von Leisentrit fast unverändert übernommen (1567).

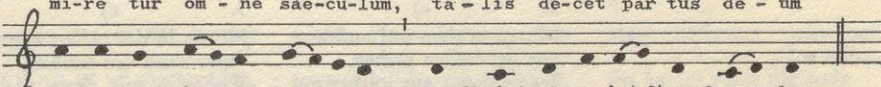
a Ve-ni, re-demptor gen - ti - um, o - sten' de par-tum vir-gi - nis
O Herr, Erlö-ser all - les Volks, komm, zeig uns die Ge-burt deins Sohns,

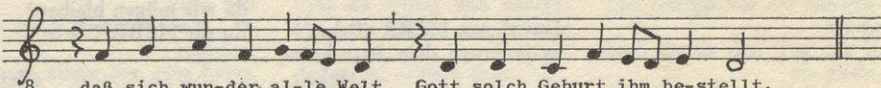
b Nun komm der Hei-den Heiland, der Jung-frauen Kind erkannt,

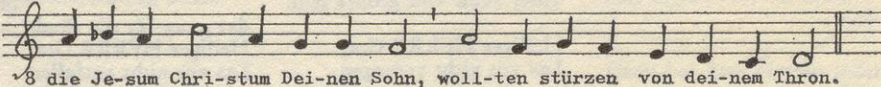
c Er-halt uns Herr bei dei-nem Wort, und steur' des Bapsts und Türken Mord,

d Ver-leih uns Frieden gnä-dig-lich, Herr Gott zu un-sern Zei-ten, .

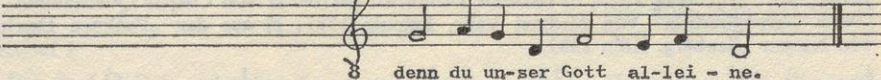
mi-re tur om - ne sae-cu-lum, ta - lis de-cet par tus de - um

a  Es wundern sich all Creaturen, daß Christ al-so ist Mensch wor-den.

b  daß sich wun-der al-le Welt Gott solch Geburt ihm be-stellt.

c  die Je-sum Chri-stum Dei-nen Sohn, woll-ten stürzen von dei-nem Thron.

d  es ist ja doch kein an-der nicht, der für uns könn-te strei-ten,

 denn du un-ser Gott al-lei - ne.

Beispiel 3

- a) Das „Media vita“ des Notker von St. Gallen († 912),
 b) das daraus entstandene weitverbreitete Fasten- und Bußlied (zit. nach München cgm 6034, 15. Jh.)
 c) dessen Bearbeitung und Erweiterung durch Martin Luther (zit. nach dem Babst'schen Gesangbuch 1545):

a)	b)	c)
1. Media vita in morte sumus. Quem quaerimus adiutorem nisi te, Domine? Qui pro peccatis nostris iuste irasceris. Sancte deus, sancte fortis, sancte et misericors salvator: amarae morti ne tradas nos. amarae morti	1. En mitten in des lebens zeyt sey wir mit tod vmb- fangen: Wen such wir, der vns hilffe geit von dem wir huld erlangen Den dich, herre, al ayne? der du vmb vnser missetat rechtlichen zurnen tuest. Heyliger herre got, heylicher starcker got, heylicher parmhertziger hailer, ewiger got, laß vns nit gewalden des pittern todes pot.	1. Mitten wir im leben sind mit dem tod vmbfangen Wen such wir der hülffe thu, das wir gnad erlangen, das bistu Herr alleine, vns rewet vnser missethat, die dich, HERR, erzürnet hat. Heiliger Herre Got, Heiliger starcker Got, Heiliger barmhertziger Heiland, Du ewiger Gott, Las vns nicht versinken, in des bittern todes not, Kyrieleison.

2. c)

Mitten in dem tod anficht
vns der hellen rachen,
Wer wil vns aus solcher not
frey vnd ledig machen?

Das thustu HERR alleine,
es jammert dein barmhert-
zigkeit,

vnsere sünd vnd großes leid.

Heiliger HERRE Got, ...
Las vns nicht verzagen

für der tiefen hellen glut,
Kyrieleison.

3. c)

Mitten in der hellen angst
vnsere sünd vns treiben,
Wo solln wir denn fliehen
hin,

da wir mügen bleiben?
Zu dir HERR Christ

alleine.
Vergossen ist dein thewres
blut,

das gnug für die sünde thut.
Heiliger HERRE Got ...
Las vns nicht entfallen
von des rechten glaubens

trost.
Kyrieleison.

Beispiel 4

Der Psalm 130 (129) „De profundis“ als Lied: a) von Martin Luther aus dem „Achtliederbuch“, Nürnberg 1523; b) dasselbe katholisch bearbeitet von Caspar Querhammer im „New Gesangbüchlin“ von Michael Vehe, Leipzig 1537; c) aus den „Psalmen Davids“ von Kaspar Ulenberg, Köln 1582.

1. a)

Aus tieffer not schrey ich zu
dir,

herr Gott, erhöre mein

ruffen.

Dein gnedig oren ker zu mir
vnd meyner bit sie offen

Den so du wilt das sehen an
wie manche sünd ich hab

gethan,

wer kan, herr, für dir
bleiben.

2.

Es steht bey deyner macht
allein

die sunden zu vergeben,

Das dich forcht beide, gros
vnd klein

auch yn dem besten leben.

Darumb auff Got wil

hoffen ich,

meyn hertz auff yhn sol

lassen sych,

ich will seins worts er-
harren.

3.

Vnd ob es wert bys yn die
nacht

vnd widder an den morgen,

Doch sol mein hertz an

Gottes macht

verzweyffeln nicht noch

sorgen.

So thu Israel rechter art

der auß dem geyst erzeuget

wart,

vnd seynes Gotts erharre.

1. b)

Auß hertzen grundt schrey
ich zu dir

Herr Gott erhöre mein

stymme

Deyn ohren, Herr, neyg du
zu mir

Vnd meine bitt vffnymme

Denn so du wilt des haben

acht

wie vil der mensch hatt

sünd volbracht

wer wil das mögen leyden!

2.

Bey dir ist, Herr, der

Gnaden vill

die sunden zu uergeben.

Herr, dein gesatz its rechte

zyell

nach dem wir sollen leben:

Dein heylges wort ist all-

zeyt war,

das macht das ich gern vff

dich har

deins heilß wil ich

erwarten.

3.

Mein seel daruff hat tröstet

sich

vnd daran alzeyt gedacht.

In meiner nott verlaß nit

mich

dan von morgen biß zur

nacht

Hoff ich in dich mit Israel,

vnd all mein Sach zu dir

gern stell,

mein wolst du nit vergessen.

1. c)

Ich ruff zu dir, mein Herr
vnd Got,

aus tieffer abgrund meiner

not,

erhöre durch die güte dein
mein stimm vnd flehen

schwerer pein

Laß dein gehöre mercken

fein

auff das geschrei der klage

mein.

2.

Wenn du, Herr, wolltest

sehen an

was böß von menschen wirt

gethan

Wer möcht bestehen, mein

höchste Zier?

denn zwar versünung ist bei

dir

Darum auff erden jederman

dich freilich soll für augen

han.

3.

Ich harr auff Got mit

festem mut

mein seel auff ihn ver-

trawen thut

Mein wartung ist der

trewer Herr

vm sein gesatz heilsamer

lehr,

Sein werdes wort, das

fehlet nicht

ist meines hertzen

zuuersicht.

4.
Ob bey vns ist der sunden
viel,
bey Gott ist vil mer gnaden.
Sein hant zu helffen hat
keyn ziel
wy groß auch sey der
schaden.
Er ist allein der gute hyrtt,
der Israel erlosen wirt
aus seynen sunden allen.

4.
Dann, Herr, bey dir dem
waren Gott
ist seer vill barmhertzigkeit,
Zu helffen vns auß aller nott
byst du willig vnd bereyt:
Du bist alleyn das höchste
gutt
das Israel erlösen thut
auß seinen sunden allen.

4.
Mein hoffnung steht auff
Got allein,
des harret zwar die seele
mein,
Frü zeitlich vor der morgen-
wacht
auch durch den Tag bis in
die nacht,
Soll Israel bestendiglich
auff diesen Got verlassen
sich.

5.
Denn bei dem Herren jeder
frist
barmhertzigkeit zu finden
ist,
sein gnad hat weder mas
noch ziel,
es ist bei ihm erlösung viel,
Er wirt Israel immerdar
von aller sünd erlösen gar.

Beispiel 5

Das in Liedform gebrachte Kyrie und Gloria im Prager Gesangbuch von Christoph Schweher (1581):

1. Gott Vatter der barmhertzigkeit,
Brunn aller gnad vnd gütigkeit
O gnedigster Herr vnd Schöpffer,
sey gnädig, erbarm dich vnser.

2. Jesu Christ liebster Gottes son,
sich vns alle gnediglich an,
vnser Herr vnd Seligmacher,
sey gnedig, erbarm dich vnser,

3. Werder Tröster heiliger Geist,
der du der glaubign hertz erleuchst,
zünd an dein lieb in vns o Herr,
sey gnedig, erbarm dich vnser.

4. Ehre sey Gott im hoechsten Thron,
für all gnad, die er vns hat than.
Frid auff erden allen Menschen,
die da habn ein guten Willen.

5. Dich thun wir loben vnd preisen,
anbeten vnd benedeyen.
Wir sagn dir danck höchste Vatter,
von wegen deiner großen ehr.

6. Du eingeborner Gottes Son,
Herr Jesu Christ im höchsten Thron,
sampt dem Tröster dem heiligen Geist,
ein Gott, gelobt in ewigkeit.

7. Du Lamb Gottes, o Herr vnd Gott,
hülff vns in aller angst vnd noth,
der du der Welt sünden vnd bschwer
hinwegnimbst, erbarm dich vnser.

8. Der du weg nimbst, o Gottes Son,
der welt sünd, nimb vnser bitt an.
Der du sitzest deinem Vatter
zur Rechten, erbarm dich vnser.

9. Du bist allein der heilig ist,
vnd der höchste Herr Jesu Christ,
sampt dem Tröster dem heiligen Geist,
in Gottes Vaters herrlichkeit.

Beispiel 6

Einen Wallfahrts-Ruf mit 250 zweizeiligen Strophen bringt das Straubinger Rufbüchlein (1607). Es handelt sich um Betrachtungen des Lebens Christi, von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt.

1. Ach, ach, wie mag ich frölich seyn, Herr Jesu Christ,
Wann ich gedenc der großen Pein, Hilff vns, lieber Herre Jesu Christ.
2. Die Gott, mein Herr für mich geliten, Herr Jesu Christ
Am Creutz so bitterlich gestritten. Hilff vns...
3. Das ewig Leben mir erworben, Herr Jesu Christ
An Leib vnd Seel wer ich sonst gestorbn, hilff vns...
Die Sätze gehen von einer Strophe in die andere über.

Von der Danksagung ist in der Schrift vielfältig und auf vielerlei Weise die Rede. Von der Dankbarkeit selbst für die kleinsten Wohltaten, die Gott den Menschen erweist; von der Dankbarkeit anderen Menschen gegenüber; von der Dankbarkeit Gottes, der sich dankbar erweist den Menschen, die gut sind mit den Kindern seines Volkes, die Sünderin Rahab, die Gibeoniten... Die rechten Grundhaltungen des Menschen sind vorgebildet durch das, was wir die Haltungen Gottes nennen können. Die Dankbarkeit des Menschen ist eine Nachahmung Gottes, der Widerschein einer seiner Eigenschaften, die Entfaltung einer von Gott „nach seinem Bild und Gleichnis“ im Menschen grundgelegten Anlage und ein Streben nach Ähnlichkeit mit Ihm.

Suitbert Siedl in: *Christliche Innerlichkeit* Nr. 5/6—1969/70, S. 17.

*

Neue Textgestalten (der Eucharistiegebete) stellen eine Notwendigkeit dar. Der Gesamtkirche würde eine wichtige Erfahrung, auch eine unerlässliche Lebensäußerung fehlen, gäbe es nicht zu den wohlabgewogenen Neugestaltungen der nachkonziliaren Reformen das Gegenstück, auch in der neuen Form ein Gebet zu Gott zu wagen. Die Mehrheit der Gemeinden wird niemals das alte Ideal erreichen, daß der Vorsteher fallweise das Gebetswort formt. Es ist gut, daß es Vorlagen und Musterbücher gibt: dem Gottesvolk bleiben dann doch viel Unsinn und allerlei Peinlichkeiten erspart. Aber wenn es nur Vorlagenliturgie, nur Gebet „aus Konserven“ gäbe, hieße das, daß der Geist Gottes eben nicht mehr weht, wo er will.

A. Häußling in: *Neue Eucharistiegebete in Holland. Liturg. Jahrbuch* III/70, S. 115.

*

Die Berufung zur *participatio actiosa* ist maßgebend nicht nur für die Erneuerung der Liturgie, sondern auch für den Neuaufbau des kirchlichen Gemeindelebens. Die neuen Strukturen der Kirche zielen auf ein Vollchristentum, das die Mündigkeit der Laien und die Weckung ihrer Verantwortung für die ganze Kirche in sich schließt. Der pastorale Paternalismus ist überwunden. Er bestätigt das Recht der Gläubigen auf eine Teilnahme am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt des Herrn und nicht zuletzt an seiner Diakonie. Glaube und Bruderliebe, Gottesdienst und Diakonie müssen in Bekenntnis und Leben eine Einheit bilden.

A. Weitmann, *Lebendige Seelsorge*, Aug. 1970, S. 189

Begrüßungen der Gemeinde, die auch gleich einen Vorspruch in sich enthalten, hat die Liturgische Kommission der Diözese Limburg erarbeitet:

Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen (Eph 1, 3). Der Herr sei mit euch!

Dem König der Ewigkeit, dem unvergänglichen, unsichtbaren, einzigen Gott, sei Ehre und Herrlichkeit (1 Tim 1, 17). Der Herr sei mit euch!

Erschienen ist die Gnade Gottes als Heil für alle Menschen (Tit 2, 11). Der Herr sei mit euch!

Laßt uns mit Zuversicht hintreten zum Thron der Gnade, um Barmherzigkeit zu erlangen und Gnade zu finden zur rechten Zeit (Hebr 4, 16). Der Herr sei mit euch!

Der Gott aller Gnaden, der euch in Christus berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit, er wird euch nach kurzer Zeit des Leidens aufrichten, stärken und kräftigen (1 Petr 5, 10). Der Herr sei mit euch!

Pastorale der D. Augsburg, 3/1970, S. 24.

*

Der neue Grundentwurf des „Communion-Service“ der anglikanischen Kirche kann auf verschiedene Weise und mit verschiedenen Inhalten erweitert werden. Beim Einzug kann das Common Prayer-Book oder das Römische Missale verwendet werden. Beim Wortgottesdienst können eine alttestamentliche Lesung, Psalmteile oder Hymnen eingefügt werden. Dasselbe gilt von der Eucharistiefeier, ihren einführenden Worten, den Bereitungsgebeten, dem Friedenskuß, dem Kommunionsgesang des Agnus Dei oder des Gloria in excelsis. Diese Anpassungsfähigkeit ist sehr willkommen.

W. J. Grisbrooke in: *Studia liturgica* 7/1 (1970) S. 8 f.

*

Bultmanns Verhältnis zur Liturgie untersuchte F. Peerlink. Bultmann war kein Theoretiker, sondern er prüfte in der Praxis, was er gedanklich konzipierte. Er versuchte, den existentiellen Anspruch der Schrift hörbar zu machen. Schrift, Predigt, und Liturgie sind ein harmonisches Ganzes der kirchlichen Feiern. Eine folgerichtige Durchführung dieses Grundsatzes macht Kraft frei für persönliches Glauben und Leben... Die Grundinspiration seiner Worttheologie erwies sich für seine Verkündigung als äußerst fruchtbar. Weil er als Laie Liturgie und Verkündigung zu verbinden wußte, bleibt er für uns auch aus der ökumenischen Perspektive besonders aktuell.

Tijdschrift voor Liturgie 4/1970, S. 251.

Gemeinschaftliche Bußfeiern sind nicht nur eine Form religiöser Erfahrung, sondern auch ein Ausdruck letzter Treue zu Christus und seiner Kirche. Die Feier wird aber nur dann eine Tatsache im christlichen Leben, wenn sie ein echtes und wirksames Zeichen ist. Das trifft sicher nicht zu, wenn nur eine rein zahlenmäßige Ansammlung von Gläubigen vorhanden ist, ohne tiefere Bande des kirchlichen Lebens. Das sakramentale Tun muß immer ein Ausgangspunkt sein, aber noch nicht das Ziel, das in der Lebenserneuerung besteht.

Eliseo Ruffini in: *Rivista di pastorale Liturgica* 4/1970, S. 358.

*

Bestellung der Amtsträger im NT: Die Bestellung durch den Herrn selbst, die sich durch ein „prophetisches“ Charisma offenbarte oder einfachhin als echt anerkannt wurde, ratifizierte man nicht mehr durch irgend eine Zeremonie, wie die Handauflegung. Der Heilige Geist selbst hatte seine Wahl getroffen, die respektierte man.

Diese Gewohnheit verschwand aber zugunsten der gebräuchlichen Bestellungsweise der Gemeindevorsteher. Die Handauflegung wurde ausgedehnt auf die Übertragung aller Dienstämter für das Heil.

Jean Colson in: *La Maison-Dieu*, 102 (II 1970), S. 29.

*

Die Geschichte der Kirche ist ein genuiner „locus theologicus“ für die pastorale Reflexion. Als Heilsgeschichte setzt sie das Neue Testament fort... Die Geschichte hilft uns, die Gegenwart prophetisch zu interpretieren. Heute sind wir am Ende mit der sogenannten „Christenheit“. Die Auslegung dieser Tatsache wird uns hinführen zur Erkenntnis, daß wir gewisse rein geschichtlich bedingte Einrichtungen der Kirche nicht mehr beachten oder gar bewahren brauchen. Wir befinden uns in einer Periode des Übergangs. Bisher war die Kirche „okzidentalisiert“ worden. Ab nun muß sie sich neuen Kulturen öffnen, sich zum Fortschreiten vorbereiten.

G. F. Garcia in: *Colligite* XV (1969) Nr. 60, S. 100 f.

Rafael J. Kleiner OSB

Bericht

Wie in Japan eine neue liturgische Zeremonie entstand

Man muß wissen, daß die japanischen Katholiken ihre Kleinkinder vielfach in den Gottesdienst mitnehmen. Dies ist übrigens seelsorglich auch erwünscht, denn die Erfahrung zeigt, daß sich jene Kinder, die sozusagen von der Mutterbrust an auch die „Kirchenluft“ in sich aufnahmen nachher in der erdrückenden heidnischen und atheistischen Umwelt eher praktizieren als jene, die erst im schulpflichtigen Alter zur Kirche gingen. Die gelegentliche Unruhe der Kleinkinder im Gottesdienst gehört also sozusagen zu den Imponderabilien der Seelsorge. Kommen die Kleinen aber mit den Eltern in die Kirche, so gehen sie mit ihnen selbstverständlich auch zur Kommunion mit. Und diesbezüglich ergab sich nun ein eigenartiges Problem. Denn die Kinder sind in Japan gewöhnt, daß sie von allem, was die Eltern essen und trinken, wenigstens eine Kleinigkeit kosten dürfen. Und selbstverständlich beanspruchen sie dieses Recht auch bei der Kommunion der Eltern. Aber der Priester darf ihnen leider diesen Gefallen nicht tun. Deshalb können sich manchmal herzerweichende Szenen abspielen. Die Kinder sind enttäuscht und werden böse, wenn sie der Priester übergeht. Kürzlich bekam ein Knirps einen eigentlichen Wutanfall und schrie in die Kirche hinein: „Der Pater gibt mir nichts! Dieser Geizkragen! Den hasse ich! Er kann mir gestohlen werden!“ Was tun in einer solchen Situation? Ein Bonbon, fanden die Missionare, wäre wohl kaum der richtige Kommunionersatz. Da kam P. Georg Sturm in Fukuoka (Nordjapan) eines Tages auf die Idee, er könnte den Knirpsen ein Kreuzzeichen auf die Stirne machen. Und siehe, diese Zeremonie wirkte. Ja die Kinder fanden sich nun vom Priester fast mehr geachtet und geehrt als sie es bei den Erwachsenen beobachteten; sie seien eben von ihm „berührt“ worden. Das Zwängeln und Heulen hörte auf. So führten alle Immenseer Missionare im Iwateken diese neue und doch alte, aus der Katechumenenliturgie stammende Zeremonie, die aus der Not geboren worden war, ein. Die Erwachsenen nahmen diese Art Kindersegnung mit offenem Beifall auf. „Gerade das hat uns noch gefehlt; jetzt bekommen die Kleinen auch etwas; jetzt ist unsere ganze Familie in die Liturgie hineingenommen“, hieß es. Und ein katholischer Arzt meinte: „Die Kindersegnung bei der Kommunion ist das beste Stück, das die Liturgieerneuerung gebracht hat.“ Dabei ist sie in den Rubriken noch nicht einmal als „poest“ oder „pro opportunitate“ vorgesehen. Aber es wird wohl kein Liturgiker etwas dagegen haben, daß in diesem Falle eine Teilkirche liturgieschöpferisch wirkte!

Walter Heim

Zenetti Lothar: ZEITANSAGE. Anregungen für den Gottesdienst einer neuen Generation. Verlag J. Pfeiffer, München, 21969. 308 S., kart., DM 12,80, S 97,30, sfr. 15,—. (3276)

Trotz der liturgischen Erneuerung der letzten Jahre wird der Gottesdienst sehr oft von den Gläubigen als Fremdkörper empfunden. Deutlich zeigt sich diese Erscheinung bei der jungen Generation. Es wird nicht sichtbar, wie der Gottesdienst die Fragen des heutigen Menschen aufgreift und darauf eine Antwort gibt im Lichte der Offenbarung. So entstehen oft Ratlosigkeit und Resignation auf seiten der Seelsorger, Gleichgültigkeit, Passivität und Konsumhaltung bei den Christen, die sich am Gottesdienst beteiligen. Es ist selten der Fall, daß eine Gemeinde den Gottesdienst als „ihre“ Sache erlebt und sich auch dementsprechend dafür engagiert. „Zeitansage“ bietet für diese Problematik einen der bedeutendsten Beiträge der letzten Jahre. Zenetti setzt dem Leser keine graue Theorie vor, enttäuscht aber jenen Leser, der hastig ein paar billige Rezepte sucht, wie man's nun besser machen könnte. Die Fragen des Gottesdienstes werden grundsätzlich und mit einer wohlthuenden Ehrlichkeit bedacht, und dann werden Wege und Vorschläge gemacht für zeitgemäße Formen des Gemeindegottesdienstes, der Eucharistiefeier, der Predigt und des Wortgottesdienstes.

Ein mutiges Werkbuch, das sich an brennende Fragen des Gottesdienstes heranwagt und in jeder Hinsicht eine befreiende Wirkung hat und zu neuer Hoffnung berechtigt für den Gottesdienst einer neuen Generation. PAC

Cardonnel, Jean: GOTT IN ZUKUNFT. Aufforderung zu einer menschlichen Welt. Verlag J. Pfeiffer, München, 196 S., kart., DM 9,80, S 74,50, sfr. 11,65. (3277).

Das Buch erschien in der Reihe „Experiment Christentum“. Wie diese ganze Reihe, so ist auch das Werk Cardonnells ein Versuch, in verantworteter Mündigkeit für die Zukunft der Kirche zu experimentieren. Der Autor setzt sich bewußt ab von traditionellen theologischen Lehrmeinungen und formuliert hie und da seine Gedanken sehr scharf und provozierend. Das Buch ist nicht bequem; der Autor versucht gar nicht, überholte Positionen zu rechtfertigen oder für die Zukunft zu retten, sondern er wagt es, Grundsätzliches in Frage zu stellen und neu zu bedenken. Wenn auch die Frage sich aufdrängt, ob der Autor nicht in manchen Fragen über das Ziel hinausschießt, so ist doch festzuhalten, daß es Cardonnel um ein echtes und ehrliches Suchen und Ringen geht. Auch wenn der kritische Leser manche Thesen Cardonnells so, wie sie dastehen, nicht annehmen kann, so wird er doch durch das Studium von „Gott in Zukunft“ bereichert und zu einer weiterführenden Reflexion angeregt. PAC

Büchereingänge

Th. Maertens—J. Frisque: KOMMENTAR ZU DEN NEUEN LESUNGEN DER MESSE. Bd. 4: Oktav von Ostern bis Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz Jesu; 380 Seiten, kart. lam., Best.-Nr. 14.704; Bd. 5: 9.—21. Woche; 326 Seiten, kart. lam., Best.-Nr. 14.705. Je DM 25,—, Verlag Herder, Freiburg i. Br.—Wien (3357, 3358).

SCHOTT-MESSBUCH. DIE NEUEN SONNTAGSLESUNGEN, Lesejahr B/II., Volksausgabe, Verlag Herder, Freiburg (3359).

Paul M. Inlehner, Sepp R. Graupe: WIE PRIESTER HEUTE LEBEN. 210 Seiten, Paperback S 98,—, DM 15,80. Verlag Herder, Wien (3360).

Walter von Arx: DAS KLOSTERRITUALE VON BIBURG. Reihe: Spicilegium Friburgense; Geschichte des kirchlichen Lebens; herausg. v. G. Merse mann und A. Hänggi. Bd. 14 XXVIII — 357 Seiten, sFr 45,—, Univ.-Verlag, Freiburg, Schweiz (3361).

Clemens Thoma: KIRCHE AUS JUDEN UND HEIDEN. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Reihe: Konfrontationen, Bd. 8. 200 Seiten, Paperback, S 80,—, DM 12,80. Verlag Herder, Wien (3365).

Walter Birnbaum: DAS KULTURPROBLEM UND DIE LITURGISCHE BEWEGUNG DES 20. JAHRHUNDERTS. Bd. II: Die Deutsche evangelische liturgische Bewegung. 158 Seiten, Engl. brosch. DM 22,80. Katzmann-Verlag, Tübingen (3366).

Heinrich Freistedt: LIEDRUFE DER GEMEINDE. Eine Sammlung von Kehrversen und Psalmen im Kirchenjahr. 139 Seiten, kart. DM 16,50. Einhard Verlag, Aachen (3367).

José de Broncher: DAS DOSSIER SUENENS. Diagnose einer Krise. 340 Seiten, kart. DM 16,80, sFr 20,10, S 108,—. Verlag Styria Graz (3368).

Michael Quoist: IM HERZEN DER WELT. 220 Seiten, Ln. DM 14,80, sFr. 17,50, S 94,—, kart. DM 9,80, sFr. 12,15, S 64,—. Verlag Styria, Graz (3369).

Louis Evelyn: DAS GEBET EINES MODERNEN MENSCHEN. 181 Seiten, kart. DM 8,80, sFr 11,—, S 58,—. Verlag Styria Graz (3370).

P. Fr. Maaczynski: MODLITWA POWSZECHNA (Allgemeines Gebet), Katowice, Warszawska (3371).

Michael Horatzuk: GEDACHT GESAGT — von „Aggiornamento“ bis „Tradition“. 148 Seiten, Paperback, S 60,—, Verlag Herder, Wien (3372).

H. Denis / J. Frisque: DIE KIRCHE DARF NICHT STERBEN. Die Zukunft der Kirche ist die große Chance der Welt. 144 Seiten, Ln. sFr 12,—, öS 76,80. Rex-Verlag, Luzern—München (3373).

Kaspar Helbling: MAGIE ODER LEBEN? Liturgie als Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. 142 Seiten, lam., sFr 8,80, öS 56,30. Rex-Verlag Luzern—München (3374).

Charles de Foucauld: BETEN — LIEBEN — GLAUBEN. 151 Seiten, Ln. sFr 12,80, öS 81,90. Rex-Verlag, Luzern—München (3375).

Johann Staehelin: DER ERSTE BRIEF AN DIE KORINTHER. 64 Seiten, kart., Verlag Ernst Rohner-Staehelin, St. Gallen (3376).

Aus dem Ars sacra-Verlag, München:

Ida Lütthold: DAS LEBEN DER HL. THERESE V. LISIEUX. Kart. 36 Seiten, DM 1,— (3353).

Peter Christian: SO WIRD MAN HEILIG. Worte heiliger Männer und Frauen. 32 Seiten, kart. DM 1,— (3354).

M. G. Schinle: WELT IN CHRISTUS. 32 Seiten, ganzseitige Photos, DM 1,20 (3355).

M. G. Schinle: WELT IM LICHT. 32 Seiten, ganzseitige Photos, DM 1,20 (3356).

Hermann Zeller SJ: WAS WIR WIRKLICH BRAUCHEN. 80 Seiten, Glanzfolie, DM 6,20 (3362).

KOMMT MIT IN DIE BERGE. Sammlung: „Geh aus, mein Herz“. 24 Gemälde von Schönermark mit Gedichten, Liedern und Gedanken aus der Bergwelt. 56 Seiten, jap. geb., Glanzeinband, DM 11,40 (3363).

Bruno St. Scherer: SILBERGRAUE WELT MUSIK. Sammlung Sigma. 32 Seiten, jap. geb. Geschenkausstattung, DM 3,60 (3364).

NEUERSCHEINUNGEN — HERBST 1970

Bischof Johann Weber

ICH BIN OPTIMIST

Was sich ein Christ von heute beim Lesen des Johannes-Evangeliums gedacht hat.

96 Seiten, 12 Fotos, lam. kart., öS 36,—

Bischof Johann Weber

GESPRÄCHE IM NACHTDIENST

Gespräche von Menschen unserer Tage, Menschen unserer Zeit.

Ca. 80 Seiten, lam. kart., ca. öS 48,—

Hilde Ehrenberger

DER VERWIRRTE CHRIST

Glossen zur Situation in der Kirche.
Ca. 80 Seiten, lam. kart., öS 45,—

Hilde Ehrenberger

WAS MAN SO ERLEBT IN DER LIEBEN FAMILIE

Ein heiteres, aufmunterndes, aber auch sorgenvolles Buch. 120 Seiten, 30 Zeichnungen, lam. Pp., öS 74,—

Brigitte Königshofer

AUS MEINEM KINDERGARTEN

Ein Werkbuch aus der Praxis des Kindergartens. Neue Lieder — Sprüche — Gedichte — Fingerspiele — Reigen- und Turnspiele für jede Jahreszeit.

96 Seiten, lam. kart., öS 52,—

Gretl Pilz

JUNG SEIN — CHRIST SEIN GIBT ES DAS?

Antworten junger Menschen von heute! 64 Seiten, 8 Zeichnungen (Holzschnitt), lam. kart., öS 36,—

Eva Petrik

MIT MEINEN KINDERN — EINEN NEUEN WEG

Religiöse Erziehung im Schulkindalter. Eigene Wege — neue Möglichkeiten! Ca. 120 Seiten, lam. kart., ca. öS 65,—

Natiesta — Runggaldier

JERICHO

Rhythmische Lieder und Messen.

118 Lieder mit Noten, Text und angegebener Instrumentalbegleitung, mit deutschen, englischen und französischen Originaltexten und Melodien.

96 Seiten, kart., ca. öS 48,—

FÄHRMANN VERLAG WIEN

Ein wesentlicher Diskussionsbeitrag zur Liturgiereform!

Kaspar Helbling

MAGIE ODER LEBEN?

Liturgie als Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. 142 S., Laminert, S 56.30.

Lang genug gab es auch in der Liturgie der Kirche ein punktuellles Denken, und oft genug hatten liturgische „Höhepunkte“ im Denken und Fühlen des Volkes einen gewissen „magischen“ Anstrich. Fast konnte man von „magischen Pointen“ sprechen. Das vorliegende Buch möchte von diesem Denken befreien und die Liturgie als das darstellen, was sie innerlich und äußerlich ist: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Liturgie ist lineare Dynamik, dynamische Linie. In dieser Sicht läßt sich die Liturgie in Etappen einteilen, und der einzelne liturgische Vorgang läßt sich als eine Etappe in andere Etappen des Lebens einreihen. „Profanes“ und „sakrales“ Leben grenzen sich nicht mehr scharf voneinander ab.

Das Buch stellt mit Absicht viele Fragen und läßt manche Fragen offen zu persönlichem Überlegen und zu gemeinsamer Diskussion. Es will die Mitarbeit des Lesers und den Dialog.

Der Sprechstil des Buches ist beabsichtigt. Es ist entstanden aus Referaten, Fragen und Diskussionen in Jugendlagern, Lektorenweekends und Glaubenskursen. Damit kommen Ansichten und Urteile von interessierten und engagierten Laien in diesem Buch zum Wort, im Sinn der Fragestellung und von Vorschlägen.

Durch jede Buchhandlung

R e x - V e r l a g L u z e r n / M ü n c h e n



Die Kraft der Menschwerdung Christi
wünscht allen Lesern und Mitarbeitern
heute und alle Tage des neuen Jahres

Die Schriftleitung

Das fleischgewordene Wort

Kunsthistorische Notizen zu einem Weihnachtsrelief der Margarethenkapelle im St.-Peter-Friedhof.

146

Dr. Adolf Hahnl, Salzburg

Keines der drei Evangelien überliefert uns die vertraute Szene so, wie sie der Künstler schildert: Maria kniet sanft geneigten Hauptes und mit abgefalteten Händen vor dem unbekleideten Christuskind. Ihr goldener, blau gefütterter Mantel ist im Begriffe, sich auch von ihrer rechten Schulter zu lösen. Seine Zipfel sind dem Kind ein Laken, das auf dem Boden liegt. Die Mutter-Kind-Gruppe akzentuiert die rechte Bildhälfte, der der hl. Josef mit einem das Kind anbetenden Engel das kompositionelle Gleichgewicht hält. Dieser ist im Begriff, sich niederzuknien. Seine Rechte hält eine Stallaterne, die eingewinkelte Linke versucht, das Licht zu schützen, wodurch seine bärtige Gestalt etwas labiles erhält. Auf dem steil bis zur Bildmitte aufgeklappten Fußboden, aus dem unvermittelt über dem Christuskind die miniaturhaften Tierköpfe von Ochs und Esel auftauchen, scheinen die Figuren zu schweben. Eine einfache Ruinenkulisse schließt in streng rechtwinkliger Kontur den Vordergrund ab. Die rechte obere Bildecke füllt eine Bergschlucht, in deren Hang Schafe weiden und ein Hirte den Dudelsack bläst. Ein queroblanger Ausschnitt über dem Haupt des hl. Josefs läßt vor nachtdunklem Himmel die Abbeviatur der Stadt Jerusalem erkennen, in heimatliche Bergformen eingenistet.

Bekanntlich schrieben die hll. Matthäus und Johannes nur das reine Faktum der Menschwerdung Christi auf: „Sie gebar ihren erstgeborenen Sohn...“ (Matt 1, 25); „Und das Wort ist Fleisch geworden...“ (Joh 1, 14). Der hl. Markus schweigt darüber, während der hl. Lukas die nächtliche Szene breit schildert: „... sie gebar ihren erstgeborenen Sohn, und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in die Krippe... Es waren Hirten in dieser Gegend auf dem Felde, die wachten...“ (2, 7—8). Dem Künstler mochte wohl das Lukasevangelium Ausgangspunkt seiner Darstellung gewesen sein, er weicht aber in einem, wie uns scheint, wesentlichen Punkt ikonographisch ab: Das Christuskind liegt ungewickelt auf der Erde. Hierin hat dieses Bildwerk nicht unbedeutende Ahnen: Meister Francke (Hamburg), Rogier van der Weyden (Dijon), Hugo van der Goes, Portinari-Altar (Florenz) und Hans Memling (Brügge). Aber auch der Pacher-Altar von St. Wolfgang, der Kefermarkter Altar und schließlich der Altar in der Johannes-Kapelle am Nonnberg weisen dieses Bildmotiv auf. Daneben gibt es selbstverständlich die Krippendarstellung.

Daß aber die führenden Meister der Endgotik das Kind in dieser Weise darstellen, legt die Vermutung nahe, daß in der Bildauffassung des hl. Textes eine nicht unbedeutende Verschiebung eingetreten war. Das Weihnachtsrelief ist heute Teil eines neogotischen Retabelaltars, der nach dem Entwurf des Salzburger Georg Pezold 1864 vom Tischler Peschke gearbeitet wurde. Der spätere Abt Hauthaler berichtet als junger Konventuale ein Weniges davon: „In den beiden Seitenfächern sind vier alte Basreliefs aus dem Leben Mariä, je zwei übereinander, angebracht, die in unserem Kloster gefunden wurden“ (HsA 93). Ältere Nachrichten über Provenienz und den ursprünglichen Standort fehlen, doch war der ursprüngliche Marienaltar (thronende Muttergottes, Mariä Verkündigung, Weihnachtsrelief, Anbetung der Könige und Mariä Heimgang) wohl kaum an der heutigen Stelle, da Abt Rupert Keutzl dem „Georg Stäber pictor in Rosenhaim pro tabula maiori in capella S. Margarete in cimiterio nostro“ das Entgelt reichte. Da die Quellen vom Beginn der Romantik, als man anfang, gotische Kunstwerke zu sammeln, bis zur Aufstellung 1864 von keiner Erwerbung dieser Art berichten, darf man an-

nehmen, daß der Altar im zerlegten Zustand tatsächlich die Jahrhunderte bis zu seiner Wiederentdeckung im Klostergebäude überdauerte.

Das sehr flach in Lindenholz geschnittene Relief, dessen Farbfassung vor drei Jahren von neogotischen Zutaten befreit wurde, ist unsigned. Es wurde auch bisher von niemandem für einen Meister in Anspruch genommen. Stilistisch gesehen muß es unter der Regierung des kunstliebenden Abtes Rupert Keutzl (1466—1495) entstanden sein. Das mit geringen Unterschneidungen gearbeitete Faltengeknitter erinnert an den Stil der harten, realistischen Phase um 1445; eine gewisse Betonung der unter dem Gewand durchscheinenden Glieder, der Kopftypen verweist das salzburgische Werk in die achtziger Jahre. Seit 1470 war der ältere Rueland Fröhlich für Abt Keutzl tätig, dem er z. B. 1476 Bilder zu einem Perlenkreuz entwarf. Die einfachen Strukturen der Frühwerke des Malers legen die Annahme nahe, daß sich der ältere Meister unseres Marienlebens daran orientierte. Hans Tietze (ÖKT XII, 175) weist es in das Ende des 15. Jh., während Paul Becker (Das Bild der Madonna, Abb. 145) es in die 2. Hälfte des 15. Jh. setzt. Man kann dem Werk nur gerecht werden, wenn man es in die formbeharrenden bodenständischen Tradition einzureihen sucht. Ein stilistischer Vergleich mit den beiden Pacheraltären (St. Wolfgang, 1481; Franziskanerkirche, 1498) vergliche Unvergleichbares! Sein stiller, fast karger Ausdruck sichert dem Heilig-Nacht-Relief eines unbekannten Salzburger Meisters eine völlig unpathetische Monumentalität.

3. Folge

3. *Das liturgische Gewand.*

Gerade hatten S. Eminenz, der Kardinal Primas, den Gebrauch des kurzen Rockes statt der Soutane gestattet, da erschien anderen Tages der junge Pfarrer bei seinem Oberhirten — im kurzen Rock; Eminenz streckte ihm den Bischofsring entgegen, zeigte mit der Linken auf den bürgerlichen Anzug und fragte: „Schon?“ Schlagfertig erwiderte der geistliche Sohn, nachdem er den Ring geküßt hatte: „Eminenz — noch?“ — Ähnlich denkt mancher fortschrittliche Kleriker, wenn er in der Sakristei die Meßgewänder anlegt: „Noch?“ Aber der gläubige Normalverbraucher, der seinen Kaplan mit kleiner Stola aus der Versehgarnitur die Schulmesse zelebrieren sieht, meint verzweifelt: „Schon?“ — Ist es schon soweit?

a) *Recht.*

Schon? Die Frage ist nicht gegenstandslos. Das neue Dekret über die Messen in kleineren Kreisen läßt in seiner von den Bischofskonferenzen in Kraft gesetzten Fassung vorsichtig die Möglichkeit offen, daß in extremen Fällen (man dachte an Bergmessen oder militärische Situationen) die Kennzeichnung des Priesters durch eine Stola genügt. Wer wird hier noch einen Damm aufrichten? Ist es schon soweit, daß die Paramente verschwinden? — Liturgische Läden, die auf sich halten, bieten schon außer den traditionellen Meßgewändern graue Talarmäntel an, die mit einer Stola „garniert“ sind. Schon? Lohnt es sich, noch die alte liturgische Gewandung zu wahren und zu pflegen.

Noch? So kommt die Frage von der anderen Seite im Angesicht der eben erschienenen *Instructio Tertia* der Kongregation für den Gottesdienst. Kurz und energisch stellt sie fest, daß in jedem Falle die liturgische Kleidung bei der Meßfeier erforderlich ist. Das deutsche Dekret kann wohl kaum anders aufgefaßt werden als die römische *Instructio*. So gilt juristisch ein unbedingtes: Noch immer Paramente!

Juristisch —, das heißt doch wohl: nach den geltenden Spielregeln! Welcher Sportler müßte sich nicht nach ihnen richten? Welcher Betrieb stellt nicht seinen Mitarbeitern Grenzen und Verhaltensweisen auf, ohne die sie in dieser Betriebsgemeinschaft nicht sein können.

b) *Geschichte.*

Vor der immer gegenwartsmächtigen Jurisprudenz fliehen wir in die Geschichte. Form und Vorbild für das christliche Leben ist immer noch die apostolische Urgemeinde. Hatte man dort schon liturgische Kleidung? Die Scheinwerfer der historischen Kritik zeigen uns, daß schon die nachapostolische Zeit eine liturgische Gewandung entwickelt hatte. Schon der Bericht über das Martyrium des hl. Polykarp von Smyrna sagt es uns ebenso wie die altchristliche Ikonographie. Umgekehrt tun wir noch lange nicht alles nach der Norm der apostolischen Zeit. Z. B. die Apostel lagen bei Tisch, ohne daß wir uns noch zu ihrer Nachahmung veranlaßt fühlen. — Aber die *Historia* ist ebensowenig Kronzeugin wie die *Iustitia*.

c) *Hier und Heute.*

Wir wenden uns einer existentiellen und phänomenologischen Erfassung zu. Immer noch trägt der Dienende als Ausweis seiner Dienstbereitschaft und Dienstfähigkeit eine Dienstkleidung. Der Arzt geht im weißen Kittel daher und ist mit seinem Auskultationsgerät bewaffnet. Damit man ihn nicht mit einem Kranken-

pfleger verwechsle, hat sein Kittel einen unverwechselbaren Schnitt. Gewiß, der Arztkittel entspricht praktischen, hygienischen Erfordernissen. Doch zuerst dient er als Ausweis und Vorstellung. Wer im Krankenhaus eingeliefert wird, weiß sofort daß ein Arzt ist, wer in diesem Kittel an seinem Bett steht, und daß er unverzüglich Klagen kann: „Herr Doktor, mir tut das und das weh!“ So kann man eine lange Reihe von Uniformen aufweisen, die dem modernen Leben selbstverständlich und nützlich, ja, notwendig sind. Der durch seine Dienstkleidung legitimierte Verkehrspolizist kann den Straßenverkehr regeln. Der Postbote, die Eisenbahner tragen ihre Uniform, ohne daß jemand protestierte, sie seien Museumstücke; denn sie dienen dem Leben.

Die liturgische Kleidung ist gleicherweise Dienstanzug und Legitimierung. Der Gläubige erkennt den Vorsteher der gottesdienstlichen Versammlung und weiß, daß er seine geistige Hilfe in Anspruch nehmen kann. Man kann nicht darauf verzichten, vor allem nicht in der Anonymität der modernen Gesellschaft und Gemeinde. Sie dient dem Leben.

d) Fragen.

Sogleich taucht die Frage auf: Warum Dienstkleidung, wenn alle Bescheid wissen, wer den Gottesdienst, etwa im Kreise einer Schulgemeinde, feiert? Jeder kennt hier den Schulpfarrer oder Religionslehrer besser, als er sich selber.

Auch der altbekannte Pfarrer und Kaplan und Magister bedürfen der liturgischen Kleidung. Wenn man ihnen täglich begegnet, sieht man in ihnen den Lehrer, den Gemeindevorsteher, den Jugendorganisator. Man sieht sie im schwarzen oder dunklen Anzug, ohne daß sie sonderlich auffielen. Aber nun sollen sie den andersartigen, transzendenten, festlichen Dienst der Eucharistie tun. Gerade weil man sie so gut kennt und ihnen freundschaftlich, kollegial begegnet, bedarf ihr liturgischer Dienst der verändernden Kleidung, damit man die Distanzierung des andersartigen Dienstes erkenne. So legt der Herr sein quastengeschmücktes Obergewand ab und gürtet sich mit der Sklavenschürze, damit seine Jünger den neuen, anderen Dienst der Fußwaschung und des Abendmahles erkennen.

Die Fragen bohren weiter: Muß denn die andersartige eine so altertümliche Kleidung sein?

Jede Kleidungsart ist im Grunde altertümlich. Sicher seit hundertfünfzig Jahren hat sich die Gewandung des Mannes nur in Zuschnitt und Zubehör geändert; ja, seit rund tausend Jahren gehen wir in Kleidern spazieren, die nur in Nebensächlichkeiten variieren. Man erkennt es an Einzelheiten: Welcher geistliche Herr, der sein altertümliches Kollar mit einer modernen Krawatte vertauscht, ahnt, daß das verachtete Kollar eine Erfindung der Uniformschneider des 19. Jahrhunderts, also gar nicht so altertümlich —, daß aber die jugendstrahlende Krawatte das Halstuch der kroatischen (Hrvatska) Söldner und Bauern der Zeit des Dreißigjährigen Krieges und früher ist. Der modische Anorak ist der monastischen Kapuze des 6. Jahrhunderts ähnlicher und damit altertümlicher als ein gotisches Meßgewand. Jede Kleidung kommt aus Althergebrachtem, aus Tradition und Urväterbrauch. Zugleich hat jede, auch die allerneueste Mode in sich die Tendenz zu veraltern, sobald sie von noch neueren Moden überholt wird. Das noch Neuere aber entsteht eher aus dem Album der Vergangenheit und aus dem historischen Museum als aus dem völlig eigenen Erfinderkonzept eines Zeitgenossen.

Wer ein Meßgewand trägt, hat ein zeitloses, überzeitliches, festliches Gewand. Vielleicht wird es im Moment altertümlich empfunden. Morgen mag es dem allermodischsten Schnitt entsprechen. Jetzt schon tragen manche junge Damen Um-

hänge von großer Ähnlichkeit mit einem Meßgewand. (Kleine böartige Randglosse: Als die Prälaten ihre roten Strümpfe ablegten, legten die jungen Herren rote Strümpfe an, fast als habe es einen Sonderausverkauf von hüben nach drüben gegeben.)

Eins muß man den bohrenden Fragen zugeben: Man sollte *einfache* Paramente tragen, einfach in Stoff und Schnitt und Ausstattung —, keine gestickten Allerheiligenlitaneien, keine Symbolfibeln, keine Parsifalausstattung!

Aber das Meßgewand in schlichtester Einfachheit bleibt zeitlos, dadurch modern. Es schafft jene Distanz, die einer jeden festiven Kleidungsform eigen ist. Es spricht von Dienst und Hilfsbereitschaft. Wer es in Schrank und Schublade verbannen wollte, wird unter Garantie dadurch gestraft, daß die Nachfolger es aus der Schublade herausziehen, um es als neueste liturgische Mode zu tragen. Das „Noch“ kann sich über Nacht in ein „Schon“ verwandeln.

Die Liturgie gleicht einem mächtigen Baum, der seine Schönheit dadurch zeigt, daß er seine Blätter immerwieder erneuert. Seine Lebensfülle erkennt man an dem alten Stamm, der tiefe und starke Wurzeln in den Boden treibt. In der Liturgie kann es also keinen wirklichen Gegensatz zwischen Gegenwart und Vergangenheit geben. Alles muß sich so entwickeln, daß jede Neuerung einen inneren Zusammenhang mit der gesunden Tradition erkennen läßt und die neuen Formen aus den bereits bestehenden wie von selber erblühen.

Eine Bandbreite liturgischer Formen, der Lesungen, Lieder, Gebete, Gebärden und Gestaltungsgrundsätze hat es immer gegeben. Das zeigt der Längsschnitt, wie ihn die Liturgiegeschichte vornimmt. Das zeigt auch der Querschnitt, der uns heute wie früher mit einer Vielfalt von „Riten“ konfrontiert, seit das II. Vatikanum eigene „Regeln zur Anpassung an die Eigenart und die Überlieferungen der Völker“ (Konst. Lit. 37—40) aufgestellt und anstelle starrer Einförmigkeit den Grundsatz berechtigter Vielfalt und der Rücksichtnahme auf die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, ihr Erbe und Brauchtum, befürwortet hat. Wir erleben heute ein für die Liturgie wahrhaft schöpferisches Zeitalter, was seit schon einundeinhalb Jahrtausenden nicht mehr in solcher Breite und Tiefe der Fall war. Das Konzil sah darin ein „Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung, ein Hindurchgehen des Geistes durch die Kirche“ (Konst. Lit. 43). Dieser Prozeß darf weder überdreht noch abgewürgt werden, sondern man muß ihn konkretisieren. Das geschieht auch durch Überlegungen und Experimente für eine den verschiedenen Altersstufen der Christen angemessene Gestaltung der Meßfeier. Bauern auf dem Dorf, Großstadtmenschen, Schwesternkonvente, Campinggäste kann man nicht über einen Leisten schlagen. Aber auch Volksschüler, Teenager, junge Familien, Großeltern und Bewohner eines Altersheimes brauchen ein spezifisches liturgisches „Service“. Auch die Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie und Pädagogik können mithelfen, daß z. B. die Kinder vom Werk der Erlösung ergriffen und auf die Verherrlichung Gottes hingeeordnet werden.

Wertvolle Vorarbeit für eine kindgemäße Gestalt des Wortgottesdienstes wurde seit 1965 geleistet, wie folgende Bücher und Behelfe zeigen: Lelubre-Laurentin: Einführung der Kinder in die Liturgie (Pfeiffer, München); Sauer Ralph: Kinder loben Gott (Pfeiffer, München); Zenetti Lothar: Gottes frohe Kinderschar (Pfeiffer, München); Steinwede Dietrich: Zu erzählen deine Herrlichkeit (Pfeiffer, München); Weber Günther: Zwanzig Eucharistiefeiern mit Kindern (Auer, Donauwörth). Zusammengefaßt sind die Grundsätze für den Wortgottesdienst eben erschienen beim Deutschen Katechetenverein, D-8 München 80, Preisungsstraße 83a: „Gottesdienst mit Kindern, 1. Teil“, 24 S. Sie gelten ad experimentum auf drei Jahre. Für die Praxis hat sich schon hervorragend bewährt: Wortgottesdienst für Kinder — hrsg. Geiger, Haberl, Tilmann, 108 S., Verlag J. Pfeiffer, München. Dieses Buch enthält neben einer guten Einführung für alle Sonn- und Festtage des Jahres entsprechend ausgewählte Schriftperikopen; dann für die bestimmten Zeiten Präsidialgebete, Fürbitten und Prästationen. Es könnte als Modell für weitere Versuche dienen.

Selbständige Wortgottesdienste für die Kinder in der Schulklasse, im Pfarrheim, in der Kirche schaffen die Voraussetzung, daß die Kinder zum gläubigen, bewußten und aktiven Vollzug der Gemeindeliturgie hingeführt werden. Predigt und Katechese können dieses Einwurzeln in der feiernden Versammlung der Erwachsenen nicht leisten, weil die notwendige Unmittelbarkeit und Spontaneität fehlen. Vielleicht wäre folgender Weg möglich:

1. In der Schule gelernte Ergebnisse der Bibelkatechese werden in der Feier eines Wortgottesdienstes der Klasse (oder weniger Parallelklassen) ungefähr monatlich „sozialisiert und personalisiert“ als erlebte Anrede Gottes, als Christusbegegnung im Wort, als kommunitäres Antworten in Gebet, Kurzbesinnung und Lied, als wachstumsfähige „spirituelle Grundlegung“, als Hilfe für die künftige Entscheidung.
2. Wochentägliche „Klassenmessen“ führen allmählich hin zum Mitvollzug der

sonntäglichen Eucharistie mit der Erwachsenengemeinde. Obwohl es die „reine“ Kindermesse am Sonntag ohnehin nicht gibt, ist trotzdem ihre Opportunität in Frage zu stellen. Der Meßbesuch des Kindes inmitten seiner Eltern wäre in jeder Hinsicht das Beste.

3. Eine mögliche Lösung wäre auch: Parallel zum Wortgottesdienst der Erwachsenen in der Kirche versammeln sich die Kinder in der Wochentagskapelle oder im Jugendheim und begehen dort unter Vorsitz des Kinderseelsorgers oder Religionslehrers eine ihrem Alter angepaßte Form der Feier. Zur Gabenbereitung ziehen sie gemeinsam in die Kirche ein, um mit Eltern und Erwachsenen die Eucharistie zu begehen.

4. Bußfeier und Bußsakrament passen auch in diesen Rahmen hinein: Der Wortgottesdienst einer „Klassenmesse“ wird in diesem Sinn gestaltet, die Kinder erhalten vom Priester eine Hilfe zur Besinnung, zu Reue und Vorsatz nach dem Evangelium, die Fürbitten werden als Bitte um Vergebung vor Gott und dem Nächsten formuliert; dann folgt das Einzelbekenntnis (mehrere Priester sind zur Verfügung!) und nachher die Generalabsolution durch den Zelebranten, worauf die Eucharistie folgt. Bei jüngeren Kindern könnte das Einzelbekenntnis fallweise unterbleiben (vgl. Rahmenplan 4. Stufe). Die beste „Agende“ dafür ist: Weber Günther: Zwanzig Bußfeiern mit Kindern (1.—9. Schuljahr) Auer, Donauwörth.

Eucharistiegebete für Kindermessen sind ein dringendes Desiderat. Offiziell gibt es noch keine solchen. Die vier approbierten Texte sind dafür zu kompliziert, zu lang, mit Wiederholungen angereichert und erklärungsbedürftig (vgl. Konst. Lit. 33 f.) Am ehesten entspricht noch Kanon II. „Kinderkanones“ haben den Zweck, daß sie die Kinder befähigen, auf ihre Weise „Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen“ (K. L. 6), „inmitten der Kirche Gott zu loben und am Opfer teilzunehmen“ (K. L. 10), „die Opfergabe darzubringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm, und dadurch sich selber darbringen zu lernen“ (K. L. 48). Solche Kanones sollten eine Brückenfunktion leisten auf die Erwachsenenliturgie hin, die ja hoffentlich auch nicht nur auf die jetzt approbierten vier Formulare angewiesen bleiben muß.

Modelle von Eucharistiegebeten für Kinder hat der Verfasser vorgelegt in: Bibel und Liturgie (Klosterneuburg) V-68, Seite 297 ff. Die drei Modelle wurden auch französisch veröffentlicht von Eugene Moeller in: Questions liturgiques et paroissiales (Louvain) IV-69, pg. 309sq. Im folgenden sollen weitere Versuche zur Diskussion gestellt werden, um das dringende Anliegen voranzutreiben. Zu den Präfationen sei bemerkt, daß sie am besten aus der Situation heraus (schriftlich!) frei formuliert und nach der bewährten Struktur gegliedert sein sollen. Gute Vorbilder finden sich bei Geiger-Haberl-Tilmann (Wortgottesdienste) und bei Günther Weber (20 Eucharistiefeiern).

I

Pr: Guter Vater, im Namen Jesu bitten wir: Nimm an und segne unsere Gaben! (*Kinder*: Nimm an und segne unsere Gaben!) Pr.: Wir bringen sie vor dich gemeinsam mit den Heiligen im Himmel und der Kirche auf Erden, mit Papst N. und Bischof N., unseren Eltern und Freunden und allen, die hier jetzt versammelt sind. Mache du Brot und Wein durch deinen guten Geist zum Opfer Christi! (Einsetzungsbericht Kanon 2: *Zuruf*).

Pr: Vater darum feiern wir das Gedächtnis an deinen Sohn, seinen Gehorsam bis zum Tod, den Sieg seiner Auferstehung und seinen Heimgang zu dir. Wir warten daß er kommt, und bringen dir dieses Opfer dar! (*Kinder*: Mit Jesus bringen wir dir dieses Opfer dar!) Pr: Nimm auch uns selbst an

wie Abel, Abraham und Melchisedech. Mach uns zur Opfergabe für dich! (*Kinder*: Mach uns zur Opfergabe für dich!) Pr: Erfülle uns bei diesem Mahl mit Leben und Freude, wenn wir Leib und Blut Christi genießen. Laß unsere lieben Toten dein Antlitz schauen und schenke ihnen Frieden. Gib uns den Himmel zum Erbe mit Maria und deinen Heiligen durch Jesus Christus, unseren Bruder, deinen Sohn. Durch ihn . . .

II

Pr: Gott, schau auf Brot und Wein, die wir zum Altar gebracht haben. Mach sie heilig und schenk sie uns als Leib und Blut Christi! (*Kinder*: Leib und Blut Christi!) (Einsetzungsbericht Kanon 3, *Zuruf*). Pr: Vater, dein Sohn starb für uns am Kreuz, damit wir frei werden von der Sünde. Er ist auferstanden, damit wir neues Leben haben. Er hat uns den Geist gesandt, damit auch wir einander vergeben, damit wir alle eins sind in deiner Liebe. (*Kinder*: Vater, wir denken an Jesus und preisen dich!) Pr: Vater, wir bringen dir Jesu Leib und Blut dar und bitten dich: Erfülle uns mit Heiligem Geist, damit wir eins werden in Christus. Nimm alles von uns, was uns entzweit und mach uns bereit, einander zu vergeben. Denn auch du schenkst uns Vergebung. (*Kinder*: Vater, nimm uns an und mach uns eins!) Pr: Laß uns dein Volk sein, dann werden wir auch in deiner Herrlichkeit vereint an deinem Tisch sitzen und dich loben und preisen mit Christus. Durch ihn . . .

III

Pr: Heiliger Gott, schau auf den Altar, dort liegen unsere Gaben. Mache sie heilig, mache sie zum Leib und Blut deines Sohnes. Durch ihn sammelst du dir ein heiliges Volk, das dir immer und überall ein heiliges Opfer darbringt, wie uns Jesus aufgetragen hat.

(*Kinder*: Wir tun, wie uns Jesus aufgetragen hat.)

(Einsetzungsbericht Kanon 4, *Zuruf*).

Pr: Gott und Vater, schau auf die Gaben deiner Kirche. Mit ihnen gedenken wir des Todes, der Auferstehung und des Heimanges Jesu in den Himmel. (*Kinder*: Vater, Großes hast du an ihm getan!) Pr: Schau auf deinen Sohn, er ist das Lamm, das die Sünden von uns wegnimmt. Laß uns mit ihm eins werden und schenke uns das ewige Leben bei dir mit Maria, seiner Mutter, mit den Aposteln und Blutzeugen, dem heiligen N. . . . und allen Heiligen. Schenke unseren Toten dein Licht und laß auch uns heimkommen zu dir in dein Reich durch unsern Herrn Jesus Christus! Durch ihn . . .

IV

Pr: Gott, du bist groß und wunderbar. Die schöne Welt ist dein Werk, wir Menschen sind dein Ebenbild. Alles hast du gesegnet und gut gemacht durch deinen geliebten Sohn. Wir sind dein Volk, wir preisen dich dafür! (*Kinder*: Vater, wir preisen dich dafür!) Pr: Sende deinen Heiligen Geist auf Brot und Wein herab, daß sie für uns werden Leib und Blut Jesu. Denn in der Nacht, da er heimging zu dir, nahm er Brot, dankte dir, brach es, reichte es seinen Freunden und sprach: Nehmt und eßt! Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.

Nach dem Mahl nahm Jesus den Kelch mit Wein, dankte dir und sprach: Nehmt ihn hin und teilt ihn unter euch! Das ist der Kelch des neuen und ewigen

Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut das zu meinem Gedächtnis! *Zuruf.* Pr.: Vater, wir gedenken Jesu, er war herrlich und mächtig wie du. Für uns hat er alles hingegeben. Er ward gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Du aber hast ihn auferweckt und erhöht zu deiner Rechten. Deinen Namen hast du ihm gegeben, darum bekennen wir: Herr ist Jesus Christus, er wird kommen und dein Reich mit ihm! (*Kinder:* Herr ist Jesus Christus, er wird kommen und dein Reich mit ihm!) Pr.: Vater, wir bitten dich, schau auf die Gabe deiner Kirche, Jesus, der uns mit dir versöhnt. Erfülle uns mit seinem Geist und mach uns eins! (*Kinder:* Vater, mit Jesus geben wir uns in deine Hand!) Pr.: Schenke allen Menschen Glück und Freude, stärke deine Kirche und alle, die uns nahe sind. Laß unsere Toten den Frieden finden. Nimm uns auf in die Gemeinschaft deiner Heiligen durch Jesus Christus. Durch ihn . . .

Durch die je vier Akklamationen können die Kinder ihrer Verbundenheit miteinander, mit dem Geschehen und mit Gott, ihrem Vater, Ausdruck verleihen. In der Praxis gebe man ihnen den Kanontext in die Hand oder noch besser spricht ein Lektor die Akklamation vor und die Kinder sprechen sie nach und machen sich damit die Worte des Priesters zu eigen. Modell I paßt für Advent und Weihnachten, Modell II für die Fastenzeit, Modell III für die Osterzeit, Modell IV für die Zeit nach Pfingsten.

Für den Kommunionteil wünschenswert wäre die Weglassung des Embolismus, so daß auf die letzte Vaterunserbitte sogleich die Doxologie folgen könnte. Manchmal wäre es auch angezeigt, anstelle des „Agnus Dei“ bei der Brotbrechung einen passenden Text zu sprechen, z. B. 1 Kor 10, 16 oder 11, 26 oder Lk 24, 35 oder Apg 2, 46. In die Stille nach der Kommunion sollte man evtl. ganz sparsam kurze Motive zum Danken und Loben, Bekennen und Bitten hineinsprechen und aus diesen Elementen das Schlußgebet formulieren. Dieses müßte auch die aus dem hl. Mahl folgende Verpflichtung für das Alltagsleben bewußt machen.

Die Fähigkeit für liturgische Akte ist in unserer heutigen Situation gerade für Kinder keine Selbstverständlichkeit, weil sie sich zum großen Teil nicht mehr von den Eltern und Erwachsenen mitgenommen erleben. Wenn Texte und Rubriken die Kinder bei der Begegnung mit Christus und der Kirche behindern würden, müßten wir eben Neues und besser Geeignetes schaffen. Es gibt Zeichen, daß solches am Werden ist.

Im Gesamt der Liturgie-Erneuerung war der Fragenkomplex „Latein—Muttersprache“ einer der notwendigsten, auffälligsten und streithaftesten.

War — muß man sagen. Denn — wie in anderen Bereichen auch ist die Entwicklung hier in derart rasentem Tempo vorangegangen, daß man beinahe von einem liturgischen „Erdrutsch“ sprechen könnte, oder von einem „überwältigenden Sieg auf allen Linien“ — je nach Einstellung.

Der Verfasser dieser Zeilen gehörte schon von seiner Theologenzeit im Linzer Priesterseminar an (1933—1939) zu den eifrigsten Verfechtern der Muttersprache und jetzt noch gratuliert man ihm gelegentlich zu dem „Total-Sieg“ seiner Bemühungen.

Ich wehre solche Gratulationen ab, denn es geht im innerkirchlichen Raum nicht um „Sieg“ und „Niederlage“ und zudem erscheint mir der Sieg zu „total“, zu hundertprozentig, wie etwa ein Wahlergebnis in gewissen Ländern.

Denn die nüchterne Beurteilung der Lage, nicht bloß bei uns, sondern wohl im gesamten orbis catholicus zeigt, daß die klare Tendenz des II. Vaticanums eines „Sowohl-als-auch“ nicht in Erfüllung gegangen ist, sondern weithin einem einseitigen „Nur“ der Muttersprachen Platz gemacht hat.

Was ist dazu zu sagen? Viele sehen darin ohne Bedenken eine selbstverständliche, begrüßenswerte, längst fällige Entwicklung, andere melden doch Bedenken an und warnen vor einem totalen Verschwinden des Latein, das schwere Verluste innerer und äußerer Art mit sich bringen muß.

Man kann heute schon mit „Abstand“, also nüchtern die Lage beurteilen, besonders deshalb, weil der pastorale Wert der muttersprachigen Liturgie inzwischen mehr minder allgemein erkannt und dankbar anerkannt wird, weil der Gebrauch der Muttersprache beinahe schon selbstverständlich ist und weil das „Latein“ gar nicht mehr als „Feind“ des Fortschritts in Rechnung gestellt zu werden braucht.

Ist Latein wirklich schon tot und wenn, soll es tot bleiben?

Das ist die Frage.

Der Wille des Konzils ist, wie gesagt klar: Die Liturgie der Zukunft soll doppsprachig bzw. vielsprachig sein: in Latein und dazu alle Muttersprachen der weiten Welt und dies sowohl in einem organischen, friedlichen, sich gegenseitig befruchtenden Ineinander wie auch in einem pluralistischen Nebeneinander. (Vgl. neben vielen anderen Aussagen besonders Lit. Konst. Art 36 und Musikinstruktion Art. 47).

Im Ineinander, indem jede Gemeinschaft, auch das einfache „ungebildete Volk“, das ja normalerweise in der Muttersprache feiern wird, eine „eiserne Ration“ Latein pflegt, mindestens ein „Ordinarium missae betend und singend beherrscht“ (Lit. Konst. Art. 54 und Musikinstr. Art. 47) dazu wohl das Tantum ergo, die Responsorien, das Salve Regina.

Im Nebeneinander, indem in einigen Gemeinschaften Latein die Normalsprache bleibt und die Muttersprache Zusatz und Ergänzung. Gemeint waren hier vom Konzil „lateinkundige“ Gemeinschaften, die schon durch ihre uralte Tradition und die zwangsläufige Notwendigkeit ihrer internationalen Zusammensetzung auf Latein hingewiesen bzw. angewiesen sind und weiterhin Gemeinschaften, die die besondere Aufgabe zur Pflege der unvergleichlichen „Schätze“ der Kirchenmusik (Lit. Konst. Art. 114) haben. Das sind vor allem die Dom- und Kathedralchöre und die ihnen angeschlossenen Theologen-Scholen.

In diesen letzten Belangen ist die wohl überraschendste Entwicklung eingetreten. Selbst in internationalen Orden, in Priesterseminaren, ja selbst in Bene-

diktinerklöstern wird zunehmend auf Muttersprache und nur auf Muttersprache umgeschaltet. Diese Entwicklung ist noch in vollem Gang und beinahe täglich hört man „Vollzugsmeldungen“: „... Muttersprache durchgesetzt im Offizium, auch in der Konventmesse — restlicher Widerstand wird bald überwunden — nur mehr eine Frage der Zeit d. h. des Absterbens der letzten Lateinfanatiker bzw. der ‚Erstellung‘ neuer muttersprachlicher Gesänge...“

Läßt die Hoffnung auf die Pflege des Minimum an Latein ins „Volkschoral“ noch einige realistische Erwartungen zu — das kalte Absterben des Latein oder dessen offene Verbrennung auf dem Scheiterhaufen ätzender Kritik selbst in lateinkundigen Gemeinschaften gibt Anlaß zu größter Besorgnis.

Dieser Besorgnis gab selbst Paulus VI. schon im Jahre 1966 ergreifenden Ausdruck in seinem Brief an die Benediktinerklöster aller Welt „Sacrificium laudis“. Dieses beschwörende Mahnschreiben gipfelt im herrlichen Lob des Gregorianischen Chorals als „jenem Gesang, der aus der tiefsten Seele hervorgeht, wo der Glaube seine Wurzel hat und die Liebe glüht“. (Dieser Brief ist weithin unbekannt. Sein voller Wortlaut ist zu lesen in Hermann Kronsteiner „Kirchenmusik heute“, Seite 79, Linz 1967, Verlag Veritas.)

Oder soll das Schwinden des Chorals so bald nach dessen herrlicher Neublüte und die Jahrhundertwende schon ein Zeichen sein, daß Glaube und Liebe im Schwinden sind?

Bei allem Verständnis für den Gebrauch der Muttersprache auch in lateinkundigen Gemeinschaften, dort wo er notwendig ist, etwa bei den Lesungen in Messe und Offizium, ist es schwer zu verstehen, daß Latein ein Hindernis sein soll für den sinnerfüllten, betenden Vollzug der Psalmodie, der Antiphonen, des Ordinariums missae und auch des Propriums missae, alles Gesänge, die einfachstes Latein sind bzw. sich ständig wiederholende Texte.

Mit engstirnigem Traditionalismus hat dieser Wunsch, der immerhin noch der Wunsch vieler ist, nichts zu tun, eher mit einem echten „Konservativismus“, das heißt mit dem Willen das Neue auf dem Alten aufzubauen und dem Willen“, aus den ewigen Werten heraus das Leben je neu zu gestalten“.

Die „ewigen“ Werte, die hier in Verlust zu geraten drohen, sind vor allem die Möglichkeit, auch in aller Zukunft einheitliche Liturgie betend und singend zu feiern über alle Sprachen und Nationen hinweg, zumal in einer Zeit, die täglich die Völker mehr zusammenwachsen läßt, und der noch größere Verlust an Tiefe, Innigkeit, Glaubensgeist, Liebesglut im Gewande edelster von allen großen Geistern anerkannter künstlerischer Vollendung.

Seien wir nüchtern und ehrlich! Die Tatsache, daß die Muttersprache bereits eine Selbstverständlichkeit ist, allgemein anerkannt und geübt, läßt die „Gefahr eines Rückfalls“ durch das Latein als Utopie erscheinen, andererseits aber dessen notwendige Pflege im oben gezeichneten schmalen Rahmen als selbstverständliche Sache eines echt katholischen Pluralismus und ebenso berechtigten Verlangens nach der Tiefe gläubigen Betens, uns geschenkt durch zwei Jahrtausende gelebter Liturgie.

Ethik als Religionsersatz?

Ein theologisches Mißverständnis und seine Auswirkungen in der Gottesverehrung?

Markus Westenthanner, Freilassing

157

Religion als menschliche Seelenanlage ist, ähnlich wie die ästhetische Veranlagung des Menschen, aus der *Vernunft allein* nicht ableitbar, sie kommt vielmehr zugleich aus einer tieferen Seelenschicht des *Irrational-Unbewußten*. Es besteht daher die Gefahr, daß einseitig *rationalistisch* ausgerichtete Zeiten wie unsere Gegenwart zum spezifisch religiösen Bereich *keinen Zugang* besitzen — in gleicher Weise, wie unsere technisch-rationalistische Zeit in der Kunstschöpfung beinahe völlig unfruchtbar geworden ist. *Extreme Rationalisten* sind fast immer *wertblind* für den Bereich des Religiösen, die Kategorie des „*Heiligen*“ ist für sie nicht vorhanden. In der „*Religion*“ sehen diese Reformer nicht mehr ein persönliches Gottesverhältnis des Menschen sondern lediglich eine anerkannte *Moralität*, vielleicht noch im Hinblick auf ein geglaubtes oder angenommenes göttliches Wesen. Sie folgen damit dem Vorbild des rationalistischen Denkers *Kant*, der in der Religion nur eine ethische Pflichtenlehre gesehen und alles andere, überlieferte religiöse Tun, wie Gebet, Gottesdienst und Sakramente als „*Religionswahn* und *Afterdienst Gottes*“ erklärt hat, dessen Überwindung er sich vom Fortschritt der aufgeklärten Menschheit erhoffte.

Auch in unserer Zeit einer neuen Aufklärungswelle begegnet uns immer wieder dieser kantianische Gedanke, daß die Zeit der von der Kirche gelehrten und geübten *persönlichen Gottesverehrung* zu Ende gegangen sei, und daß diese durch ein ethisches Leben, vor allem durch die vielzitierte „*Mitmenschlichkeit*“ abgelöst werden müsse — oder weniger radikal, daß der Dienst am Nächsten der wahre Gottesdienst sei, vor dem die persönliche Frömmigkeit des Christen als bedeutungslos zu gelten habe. Nicht mehr *Gott* steht nach dieser Auffassung im Mittelpunkt des religiösen Lebens sondern der *Mensch*. Meist beruht diese neue Lehre des „*Hominismus*“ zugleich auf einer *verblaßten Gottesvorstellung*, nach welcher Gott entweder nur als menschenfernes „*Höheres Wesen*“, oder als „*Weltseele*“, oder als bloße menschliche Idee gedacht wird.

Es ist klar, daß dieser Hominismus mit dem Gottesbild und der Gottesverehrung des *Neuen Testamentes* absolut *unvereinbar* ist. Denn gerade die Wirklichkeit und Menschennähe des persönlichen Gottes, von der Jesus völlig erfüllt war, und die daraus abgeleitete persönliche Gottverbundenheit des gläubigen Menschen gehört zu den *Wesensmerkmalen* der neutestamentlichen Verkündigung, die doch für uns Christen absolut verbindlich ist. Der *Primat* der persönlichen, ja kindlichen Gottesverehrung ist im Normgebet des Evangeliums ausdrücklich hervorgehoben, wenn es in der 1. Vaterunserbitte heißt: „*Geheiligt werde Dein Name*“, ein Satz, der für einen Rationalisten wie Kant absolut sinnlos wäre.

Das *Religiöse* im Menschen kommt, wie wir aus der Religionsgeschichte und Religionspsychologie wissen, zunächst aus dem *Unbewußt-Irrationalen* und steigt dann, vor allem in den Hochreligionen, zum *Rational-Bewußten* auf, wobei der Anteil des Rationalen und des Irrationalen nicht nur nach den einzelnen Religionen verschieden ist, sondern auch bei den einzelnen Gläubigen, je nach Seelenanlage, Erziehung und Erfahrung. In allen ursprünglichen, d. h. noch nicht rationalistisch umgedeuteten Religionen steht immer die *Gottesverehrung* im Mittelpunkt des religiösen Lebens, so daß der Gebetsforscher Friedrich Heiler († 1967) den Satz niederschreiben konnte: „*Das Gebet ist das zentrale Phänomen der Religion.*“ Dieser naturgegebenen irrationalen Komponente der menschlichen Religiosität entspricht irgendwie auch der *Mysteriencharakter* der geoffenbarten Religion, wie ihn Paulus ausgesprochen hat: „Jetzt sehen wir wie in einem Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12).

Andererseits wiederum ist mit der *rationalen Komponente* der christlichen

Religion das *ethische* Element gegeben, das für uns Christen natürlich unabdingbar ist. Anders als die Primitiv-Religionen besitzt das Christentum eine aus dem Glauben kommende ethische *Lebensverpflichtung* vor Gott gemäß dem Jesuswort: „Nicht jeder, der zu mir sagt Herr-Herr, sondern, wer den Willen meines Vaters tut . . ., wird in das Himmelreich eingehen“ (Mt 7, 21). Das Christentum ist also eine ethische *Religion*, aber keineswegs eine pure Ethik.

Die Blindheit heutiger Rationalisten gegenüber dem Religiösen findet ihre Entsprechung in der *Verständnislosigkeit* moderner Intellektueller vor dem Bereich des *Ästhetischen*, also der Kunst. Daß echte und tiefe Kunst, ob in Wort, Bild oder Ton, *niemals* aus der *ratio allein* sondern immer auch aus dem Seelengrund des Unbewußt-Irrationalen hervorgeht, wollen diese jüngsten Progressisten nicht wahr haben, für sie gibt es nur „gemachte“ und zweckhafte Kunst zur Förderung der Gesellschaftskritik und der geplanten sozialistischen Revolution. „Poesie muß vor allem gemacht werden“ lautet ihr selbsterfundenes Motto. Schon die Sprache selbst entlarvt diesen Irrtum, wenn sie „gemachte“ Kunstwerke als „*Machwerke*“ bezeichnet.

Die Verständnislosigkeit vor dem irrationalen Element des Religiösen führt heute manche einseitig rationalistisch denkende Vertreter der Theologie und der kirchlichen Praxis zur *Blindheit* vor dem *Sakralen* und zur *Gegnerschaft* vor den *Gemütswerten* der Religion. Der Sinn für die Welt des „Heiligen“ wird als überlebte magische Vorstellung mißverstanden, wobei man das Mysterium mit dem Magischen zusammenwirft, ohne zu bedenken, daß mit der Preisgabe des Mysteriums auch die Religion selbst letztlich überflüssig wird. Wenn die Kirche Gottes als „Leib Christi“ eine *mystische* Größe ist, wenn die *Eucharistiefeyer*, wie heute auch von vorurteilsfreien Protestanten anerkannt wird, von anfang an als *Mysterienfeier* verstanden wurde, dann wird man geziemender Weise auch den Ort dieser Feier als geheiligten Raum, als „*Sakralraum*“ betrachten, wie er auch im neuen Ordo missae als „*aedes sacra*“ bezeichnet wird. „*Locus iste a Deo factus est, inaeestimabile sacramentum.*“ Es gibt eine für mich erschütternde Komposition dieses Kirchweihgraduales von Anton Bruckner, in der Schauer und Seligkeit so ineinanderfließen, daß man dabei die Heiligkeit Gottes zu spüren glaubt.

Ist es da wirklich ein Fortschritt im Religiösen, das Gotteshaus nur mehr als kirchlichen *Versammlungsraum*, den Altar nur mehr als *Speisetisch*, den Tabernakel mit den ganz Extremen nur mehr als *Mahlrestbehälter*, den Priester nur mehr als *Vorsteher* zu betrachten? Umgekehrt geht man wohl über die für Sakralräume erlaubte Grenze hinaus, wenn z. B. in einer Klosterkirche ein rein *weltliches* Konzert mit Mozarts „Kleiner Nachtmusik“ aufführen läßt. Wird man mit diesem gewiß hochrangigen Unterhaltungsstück dem Wort des Herrn noch gerecht, in dem es heißt: „Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein“?

Unsere katholischen Gotteshäuser waren von Anfang an als *Sakralbauten* errichtet, es war in allen Kunstepochen der Glaube an das sakrale Mysterium, der die Kirchenbaumeister zur Schaffung ihrer heiligen Räume aus dem Unbewußt-Irrationalen inspiriert hat, ein Glaube, dem die alte Kirchenarchitektur ebensoviel verdankt, wie dem handwerklichen Können der alten Meister. Nur die katholische Kirche hat in der Neuzeit eine sakrale Kirchenbaukunst von höchster Weite und Tiefe hervorgebracht — den weltberühmten katholischen Kirchenbarock — die Reformationskirchen haben auch nichts annähernd Gleichwertiges geschaffen, denn es fehlte ihnen die *schöpferische* Idee des *sakramentalen Kult- raumes* — ihre Kirchen sind rational erdachte Predigträume, die katholischen Kirchen dagegen mystisch empfundene Gotteshäuser. Kunst aus dem Glauben, auch hier zeigt sich noch, daß das Religiöse im Menschen viel stärker aus dem irrationalen Seelengrund, aus dem *Ahnungsvermögen* für das Mysterium lebt als aus

dem Bewußten und Rationalen. Auf anderem Gebiet allerdings, das sei nicht verschwiegen, hat auch das Luthertum Gleichwertiges geschaffen, nämlich in der Kirchenmusik des J. Sebastian Bach, wie seiner Vorgänger und Nachfolger.

Ebenso gefährlich wie der versuchte Abbau des Sakralen in der Kirche ist die heute so oft geübte *Zurückdrängung* der religiösen *Gemütswerte*, da ja der Glaube bei den meisten Menschen vor allem aus jenen Seelenkräften kommt, die wir zusammenfassend als das menschliche Gemüt bezeichnen. Mögen nun auch vergangene Zeiten oft einer religiösen Überschwenglichkeit gehuldigt haben, so sollen wir darüber nicht die aufgeklärten Richter spielen wollen — noch weniger aber sollten wir ins *gegenteilige Extrem* verfallen und alles, was das Gemüt anspricht in Acht und Bann tun. Nicht alle Kirchenlieder aus der Zeit der Romantik und nicht einmal alle Bilder aus der Nazarenerzeit sind als kitschig oder sentimental zu bewerten, aber auch solche, die es wirklich sind, sollte man nur mit großer *Behutsamkeit* auszumerken suchen. *Die Kategorie des Religiösen muß vom Seelsorglichen her grundsätzlich höher eingestuft werden als die Kategorie der Kunstästhetik.* Ein gipserne Herz-Jesu-Statue kann einer naiv gläubigen Beterin mehr bedeuten als ein Christus von Michelangelo, deshalb sollte man der Beterin ihre Gipsstatue nicht wegnehmen, sie allerdings auch nie in die Kirche hineinstellen, wo die geläuterte Glaubensvorstellung anderer Menschen daran Anstoß nehmen würde. Auch sollte man fromme Bräuche und überlieferte Frömmigkeitsformen nicht abschaffen, solange man sie mit *Sinn erfüllen* kann, denn der *Reichtum an Frömmigkeitsformen* im katholischen Raum, wie ihn keine andere Kirche in ähnlicher Fülle besitzt, ist doch auch ein unschätzbares *seelsorgliches Gut*, das man pflegen und fördern, veredeln und vertiefen, aber nicht einfach preisgeben sollte. Der *Fanatismus* mancher *Reformpuritaner* von heute droht aus unserer farbig-lebensfrohen, glaubensfreudigen katholischen Kirche eine graue *Blasiertenkirche* zu machen, die weder beim Volk noch bei den Gebildeten ankommen wird. Wer die Kirchenreform des Zweiten Vatikanischen Konzils nur mit Abschaffungen, mit Abstraktionen und Subtraktionen weiterführen will, wird die *ältere Generation* der Gläubigen nur *verärgern*, ohne die *Jüngeren* damit zu gewinnen.

Unsere *neuen Aufklärer* neigen auch allzu oft zu einer rein *destruktiven Haltung*, die immer nur vom Negativen ausgeht und sich in der Kritik alles Bestehenden gefällt. Man kann schließlich alles, was es in Kirche und Welt gibt, *kritisieren*, man kann ebensogut fast alles auch *rechtfertigen*, alles hängt zuletzt von der Geisteshaltung des Beurteilers ab. Der *Übelwollende* wird an allem etwas auszusetzen wissen. Es ist ähnlich wie im Reich der Poesie, von dem der alte Rosegger einmal gesagt hat: „Die Welt ist reich an *Niedertracht* und reich an *Größe* und *Schönheit*. Nur darauf kommt es an, was wir Poeten *liegen lassen* und was wir *aufheben*.“ Nun ist es eine alte Wahrheit, daß man mit bloßer Kritik und *Negation nichts Positives* aufbauen kann. Schon die immanente Weisheit der Sprache zeigt uns hier den rechten Weg, wenn sie von religiöser „*Erbauung*“ spricht. Nur wer etwas Positives „*aufbaut*“, wird die Menschen auch *geistig* „erbauen“. Wer nur einreißt, gleicht dem *Mephisto* der Faustdichtung, der von sich sagt: „Ich bin der Geist, der stets verneint, denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrundegeht.“ Seine Sprache ist der *Zynismus*, der schlimmste Feind des Religiösen. Unsere Sprache sollte eine andere sein, die Sprache der *Ehrfurcht* vor dem *mysterium ineffabile*. Eines der geheimnistiefsten Worte des Apostels Paulus, das wir vielleicht nie ganz verstehen werden, sei hier abschließend als ein AMEN angeführt: *Wir wissen nicht, worum wir beten sollen, und wie es sich gebührt, aber der Geist selber tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern.* Röm 8, 26.

Die Erklärung liegt darin, daß beide Verwendungsarten des Wortes *sôd* sich sukzessiv in organischer Abfolge aus einem und demselben älteren Sprachfeld und Vorstellungskreis herauskristallisiert und entwickelt bzw., wenn man so will, abgespalten haben.

Die fromme Qumraner Gemeinde knüpft nämlich beim Gebrauch dieses Wortes in voller Übereinstimmung mit den alttestamentlichen Autoren an ältestes orientalisches Vorstellungsgut an. Und diese weit zurückreichende Wortgeschichte dürfte von Bedeutung sein nicht nur für das alttestamentliche und apokalyptische Schrifttum, sondern auch für unsere neutestamentliche Vorstellungswelt.

Schon in Inschriften der semitischen Frühzeit begegnet uns das Wort *mesôd*. Es meint eine *geheime Ratsversammlung* des Königs mit seinen Edlen.⁸⁾ Noch im Buch Judit, dessen hebräischen Text wir nicht mehr besitzen, ist in Kap. 2, 2 von einer solchen geheimen Ratsversammlung die Rede. In babylonisch-ugaritischen Texten finden sich ferner Hinweise auf eine entsprechende *Versammlung der Götter*, die über ihre Angelegenheiten beraten und im gleichen „Wir“-Stil sprechen, den wir aus Gen 1, 26 kennen.⁹⁾ Nach den Vorstellungen entsprechender biblischer Texte hat Jahwe diese seine Rivalen in der Götterwelt entmachtet und sich untertan gemacht; sie bilden fortan seine dienende Umgebung, seinen himmlischen Hofstaat, als „Versammlung der Götter“ (Ps 82, 1), als „Versammlung der Heiligen“ (Ps 89, 8), als „Gottessöhne“ (Ps 89, 7; Job 1, 6)¹⁰⁾. In Israel wurde es zum Unterscheidungsmerkmal für den wahren Propheten, ob er vor diesem himmlischen *sôd*, dem Königsrat Jahwes, gestanden und dessen Beschlüsse vernommen hat. „Wer von ihnen“ (den falschen Propheten), sagt Jeremias, „hat in der Ratsgemeinschaft (*sôd*) Jahwes gestanden und ihn gesehen und sein Wort gehört? Wer hat sein Wort vernommen und kann es verkünden?“ (Jer 23, 18.) Und er spricht weiter im Namen Jahwes: „Hätten sie“ (die falschen Propheten) „in meiner geheimen Ratsgemeinschaft (*sôdi*) gestanden, so würden sie meine Worte meinem Volk verkündigen und es von seinem bösen Wandel umkehren lassen“ (Jer 23, 22). Im gleichen Sinn sagt Jahwe zu Job: „Hast du gelauscht in der geheimen Ratsgemeinschaft (*sôd*) Elohim und dir Weisheit geklaut?“ (Job 15, 8.)

Die Autorität dieser himmlischen Versammlung, dieses himmlischen *sôd*, stand offenbar in gewaltigem Ansehen. Hinter den zitierten Texten steht deutlich die Überzeugung von der Macht und Vollmacht dieser himmlischen *sôd* Jahwes, unter Jahwes Vorsitz über die Leitung der Welt zu beraten, Beschlüsse zu fassen und auszuführen. Dies Wissen um eine geheimnisvolle vertraute Gemeinschaft oder Versammlung mit dem Schöpfer und Lenker des Alls klingt auch noch in anderen biblischen Texten auf, die von dieser Sicht aus verständlich sind.

Im eben schon kurz erwähnten Psalm 89, Vers 7 f., wird Jahwe so angeredet:

„Wer im Luftraum reihte sich dir an / ähnelte dir unter den Göttersöhnen / dem Gottherrn / als Furchtbarer gepriesen in der Versammlung (*sôd*) der Heiligen / furchtbar über alle rings um ihn her.“

Jahwe wird hier als der „Herr im *sôd* der heiligen Himmelsmächte“ angesprochen.¹¹⁾ Und es ist beachtlich, daß unmittelbar vorher, in Vers 6, auch schon von der „Versammlung der Heiligen“ die Rede ist, aber in einer etwas anderen Formulierung:

⁸⁾ Vgl. hierzu Raymond E. Brown S. S., *The Pre-Christian semitic concept of „Mystery“*. In: CBQ Vol. XX (1958) S. 417–443, speziell S. 418 ff.

⁹⁾ Vgl. ebda.

¹⁰⁾ Siehe auch Dt 33, 2–3. Vgl. hierzu neuerdings auch Hans-Winfried Jüngling, *Der Tod der Götter* (Stuttgarter Bibel-Studien 38) (1969) S. 41–82 passim.

¹¹⁾ Vgl. Hans Joachim Kraus, *Psalmen II* (1960) S. 620.

„Die Himmel bekennen deine Wunderwerke, Jahwe,
und deine Treue die Versammlung (der qahal) der Heiligen.“

Auch das hier verwandte Wort qahal, die in der Schrift bevorzugte Bezeichnung für die heilige Versammlung Israels, hat (ebenso wie 'eda) ursprünglich die himmlische Ratsversammlung Jahwes gemeint. Alle drei Worte, sôd, qahal, 'eda, wurden dann als Titel für die irdische Gottesgemeinde übernommen.¹²⁾ Damit kam schön zum Ausdruck, daß die Gemeinde Israels sich als eine Art irdischer Entsprechung der himmlischen Gottesgemeinde betrachtete.

In Psalm 110, 1 ist es vollends deutlich, daß die irdische Kultgemeinde die Rolle der himmlischen sôd übernommen hat. Der Beter spricht dort:

„Preisen will ich Jahwe aus ganzem Herzen in der heiligen Gemeinschaft (sôd) der Frommen, in der Gemeinde ('eda).“ Der himmlische sôd, die himmlische 'eda, hat hier ihre irdische Entsprechung gefunden in der Gemeinde Israel.¹³⁾ Da hier mit dem sôd wirklich die irdische Kultgemeinde als Zusammenkunft mit ihrem Gott gemeint ist, bestätigen die folgenden Verse. Denn in Vers 4 ist ausdrücklich vom Kult-„Gedächtnis“ die Rede. Es heißt dort: „Ein Gedächtnis seiner Wundertaten stiftete er“ (Jahwe). Dies Wort vom „Gedächtnis“ „bezieht sich auf den Kultus, in dem die Wundertaten Gottes kundwerden und die Tradition der Heilsgeschichte lebendig ist... Auf Jahwes Einsetzung und Stiftung geht diese kultische Vergegenwärtigung zurück.“¹⁴⁾ Die „Gerechtigkeit“, von der in Vers 3 die Rede ist und die sich „unablässig“ bewährt, „ist nicht nur in der Geschichte offenbar, sie wird in der gottesdienstlichen Vergegenwärtigung stets neu aktuell und verbindlich zugesprochen.“¹⁵⁾ Es ist also unverkennbar von der irdischen Gottesgemeinde die Rede; sie ist der heilige sôd, die geheimnisvolle Gottesgemeinschaft, in der unser Psalmbeter Jahwes Preis singen will.

Daß dieser irdische sôd genauso wie der himmlische sôd eine echte Gemeinschaft mit Gott ist, lassen die Worte des Ezechiel verspüren im Spruch Jahwes gegen die Lügenpropheten: „Sie sagen ‚Spruch Jahwes‘, obgleich Jahwe sie nicht ausgesandt hat... Ich strecke meine Hand wieder die Propheten aus, die Wahn schauen und Lügenhaftes deuten: In der vertrauten Gottesgemeinschaft (sôd) meines Volkes sollen sie nicht sein, und in die Liste des Hauses Israel werden sie nicht eingeschrieben, den Boden Israels dürfen sie nicht betreten“ (Ez 13, 6. 9). Ohne die vertraute Gemeinschaft mit Jahwe gibt es auch keine Gemeinschaft mit seinen Auserwählten. Beides ist eng miteinander verwoben: Die irdische Gottesgemeinde hat ihren Wesensstand in Gott; ohne Gott gibt es überhaupt keinen echten sôd, keine echte Gemeinschaft. Wer daher aus der persönlichen Gemeinschaft mit Gott herausfällt, der gehört auch nicht mehr zur alle umfassenden Gottesgemeinschaft.

Das ist es, was die fromme Gemeinde von Qumran meinte, wenn sie in ihrer Gemeinderegel erklärte, daß Jahwe die Gemeinschaft (sôd) seiner Erwählten „mit den Söhnen des Himmels geeint hat zu einem einigen Rat, einer heilig aufgebauten Gemeinschaft (sôd), zu einer immerwährenden Pflanzung bei allen künftigen Endereignissen“. Solche Vorstellungen sind zum mindesten sehr verwandt mit der Idee vom „Mysterium der Kirche“, von der in Gott gegründeten „Gemeinschaft der Heiligen“, von der „ecclesia in caelis“ und der „ecclesia in terris“ des Neuen

¹²⁾ Siehe R. E. Brown, a. a. O., S. 419 Anm. 9.

¹³⁾ Die Septuaginta übersetzt in Vers 1a: *bulé*; in Vers 1b: *synagogé*. *Bulé* war der Titel des Rats der Fünfhundert in Athen, also einer Körperschaft, die ebenfalls über die Geschicke der Menschen zu befinden hatte.

¹⁴⁾ H. J. Kraus, a. a. O., S. 766.

¹⁵⁾ Ebda.

Bundes. In Christus ist die seit den Anfängen der Menschheitsgeschichte grundgelegte Gottesgemeinschaft mit den Menschen endgültig und bis ins Letzte verwirklicht; durch seine Menschwerdung und durch seine übrigen Heilstaten wurde die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen vollendet und unauflösbar — wahrhaft ein ewig unergründliches Mysterium.

Aber sehen wir nun noch zu, wieso es denn dazu kam, daß man nicht nur die Gottesgemeinschaft, sondern auch die göttlichen Heilsratschlüsse und ihre Verwirklichung ein Mysterium nannte. Diese Tatsache erklärt sich aus einer ganz normalen historischen Entwicklung. Gottes Pläne wurden dem Volk jeweils durch einen Propheten eröffnet als Beschluß des himmlischen sôd, als Beschluß der mit der Leitung des Universums befaßten Ratsgemeinde Jahwes. Und da ergab es sich zwanglos, daß auch diese Beschlüsse selber als sôd bezeichnet wurden. Der Prophet, der zum Offenbarungsmittler des himmlischen sôd berufen wurde, erlebte in einer Vision seine Einführung in die Sitzung des sôd, so wie sie im Anfang des Buches Job, bei Isaias 6,1 ff. und 3 Kg 22, 19—23 geschildert wird; und Amos verkündet es wie ein Sprichwort, daß Gott gewiß nichts tun wird, „ohne daß er seinen geheimen Ratsbeschluß (sôdô) seinen Knechten, den Propheten, enthüllt hat“ (Am 3, 7). Dies führte in nachexilischer Zeit zu der allgemeinen Vorstellung vom sôd als einem göttlichen Geheimplan mitsamt seiner Ausführung, als einem Mysterium, dessen Kenntnis nur auserwählten Menschen übermittelt wurde. Zur Kennzeichnung dieser Pläne und Werke Gottes gebrauchte man dann auch gelegentlich das schon erwähnte persische Lehnwort *râz*: „Da ist ein Gott im Himmel, der Mysterien (*râzin*) enthüllt“, sagt Daniel zum König Nabuchodonosor; „er, der Mysterien enthüllt, läßt dich wissen, was sein wird“ (Da 2, 28 f.). Was enthüllt wird, bezieht sich auch hier auf den *Plan Gottes*, und zwar näherhin auf das, „was am Ende der Tage geschehen wird“ (Vers 28). (Man vergleiche auch Tobias 12, 15, wo der Engel, also ein besonderer Vertrauter des himmlischen Hofstaates, dem Tobias Gottes planendes Heilswirken enthüllt.)

Solche Pläne, Beschlüsse und Akte der Leitung des Universums würden wir heute als göttlichen Heilsplan und göttliches Heilswerk bezeichnen.

In der *Gemeinderegel von Qumran* wird eine dieser biblischen Vorstellungswelt entsprechende Sprache geführt und weiter entfaltet. In jenem langen Gebet zum Abschluß der Gemeinderegel wird Gott zum Beispiel mit folgenden Worten angeredet und gepriesen:

„Keiner ist da außer dir, der auf deinen Ratschluß antworten und all dein heilig planvolles Wirken verstehen könnte und der in die Tiefe deiner Mysterien (*râzin*) zu blicken und all deine Wunder zu begreifen vermöchte samt der Macht deiner Heldentaten...“ (1 Q S XI, 18—20). Gottes Heilstaten sind Mysterien (*râzin*), und zwar sind für die frommen Gläubigen die Heilsratschlüsse Gottes und deren Ausführung im Grunde eins. Bei Gott gibt es keinen Unterschied zwischen dem Entwerfen eines Plans und dessen Ausführung. Was Gott beschließt, das geschieht. Ipse dixit, et facta sunt. Gottes Plan und Gottes Schaffen sind identisch. Auch darin sind sie für den erdgebundenen Menschen ein Mysterium, etwas, was in menschlichen Dimensionen unmöglich, unvorstellbar und darum wunderbar ist, zumal ja der Mensch mit seiner Initiative und seinem Tun irgendwie mitberücksichtigt, miteingeplant ist in diesem geheimnisvollen Plan. Man darf sich sicherfühlen bei einem solchen kraftvoll vorausplanenden und zuverlässig fürsorglichen Gott. „Ihr Söhne seines Bundes“, lesen wir in der *Qumraner Kriegerrolle*, „seid stark in der Läuterung Gottes, bis er seine Hand schwingt (und) seine Läuterung vollendet, seine Mysterien für euer Bestehen“ (1 Q M XVII, 8—9). Gottes Mysterien sind seine Werke zum „Bestehen“ der Seinen. Glückselig das Volk, das diesen Gott kennt und verehrt!

Mit der gleichen Sprache faßt dann der heilige Paulus die Frohbotschaft von Christus in Worte. Man vergleiche etwa 1 Kor 2, 7 f.: „Wir verkünden Gottes Weisheit im Mysterium, die verborgene, die Gott vor aller Zeit bestimmt hat zu unserer Herrlichkeit. Diese hat keiner von den Führenden dieser Welt erkannt . . .“ Als Prophet des Neuen Bundes fährt der Apostel dann aber mit Recht fort: „Uns jedoch hat Gott es enthüllt durch den Geist . . .“ (Vers 10). Und im gleichen Sinn spricht er im Römerbrief von seinem „Evangelium und der Botschaft von Jesus Christus gemäß der Offenbarung des Mysteriums, das seit ewigen Zeiten mit Schweigen bedeckt war, nun aber enthüllt wurde . . .“ (Röm 16, 25 f.).

Noch präziser heißt es dann im Kolosserbrief, daß dieses „Mysterium, das seit Anbeginn der Zeiten und Generationen verborgen war, jetzt aber geoffenbart wurde seinen Heiligen, denen Gott kundtun wollte den Reichtum der Herrlichkeit dieses Mysteriums unter den Heidenvölkern: das ist Christus in euch“ (Kol 1, 26. Ebenso Eph 3, 3 ff.). In diesem Apostelwort sind die beiden Aspekte des Mysteriums, die Gottesgemeinschaft und das daraus hervorragende Gotteswerk, wieder endgültig miteinander verschmolzen. In der Gottesgemeinschaft des „Christus in euch“, des Christus in uns, ist alles Heil begründet; nach Gottes Willen soll sich fortan die ganze Menschheitsgeschichte in dieser Einheit und Einigkeit von Gott und Mensch abwickeln. Gott will sein Werk nicht ohne die Menschenbrüder und Schwestern seines Sohnes Jesus Christus vollbringen. Christus in uns — das ist das Schlüsselwort aller Mysterienweisheit. Christus allein ermöglicht und verwirklicht diese unfassbare Einung von göttlichen und menschlichen Personen und Aktionen — eine Einung und Einigung bis hin zu jenem Punkt Omega, von dem der Theologe des 20. Jahrhunderts spricht, eine Einung, die auch in ihrer Offenbarung und Enthüllung ein unfassbares Mysterium ist und bleibt.

Fassen wir noch einmal kurz zusammen: In der Sprache der Bibel und auch noch im spätjüdischen Schrifttum weiß man um eine geheimnisvolle Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Diese Gemeinschaft wird als sôd, als Mysterium, bezeichnet, weil sie das genaue Gegenbild der sôd Gottes mit den himmlischen Mächten ist. Und diese gott-menschliche Lebens- und Aktionsgemeinschaft tritt in Erscheinung in den Ereignissen der Geschichte, die von Gott in eben dieser Gemeinschaft mit den Menschen, in seinem sôd, beschlossen und durchgeführt werden. Darum werden Gottes Pläne und Werke ebenfalls kurzerhand sôd, Mysterium, genannt. Von da bis zum Mysterium des „Christus in euch“ ist, wie wir kurz andeuteten, kein weiter Weg; und das Mysterium des „Christus in euch“, des Christus in uns, bedeutet nichts anderes als das Mysterium der im Kommen begriffenen Gottesherrschaft, die Jesus im Evangelium verkündigt.

Jesus Christus hat in seiner Menschwerdung und in seinen übrigen Heilstaten, vor allem in seinem Tod und seiner Auferstehung, den Heilsplan des himmlischen Vaters gehorsam verwirklicht und uns Menschen dadurch die Teilhabe an seiner Lebensgemeinschaft mit dem ewigen Vater verschafft. Diese wirkliche und zugleich unauslotbare Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ist es, die im Grunde auch das II. Vatikanische Konzil meint, wenn es vom „Mysterium Christi“, vom „Mysterium der Kirche“ und von den einzelnen „Mysterien“ des göttlichen Heilswirkens spricht. Diese Gottesgemeinschaft hat das Konzil auch im Auge, wenn es im Hinblick auf die Kirche sagt: Ihr „ist es eigen, zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet“ (Liturgiekonstitution Nr. 2), nämlich ein Mysterium. Zugleich mit der Kirche aber wird letztlich die ganze Menschheit, die ja insgesamt in diese Gottesgemeinschaft hineinberufen ist, ihren Weg finden durch alle Fährnisse, Irrungen, Wirrungen und Untergänge hindurch in das Licht unvergänglicher Einung mit dem menschenfreundlichen Herrn aller Geschichte, mit dem lebendigen Gott.

Unbeschadet der Frage, ob der Bußfeier ein sakramentaler Charakter zuerkennen ist und wenn ja, welcher, wird mit Recht bei Versuchen, für diese Feier eine Liturgie zu schaffen, Bezug genommen auf Vergleichbares in anderen christlichen Gemeinschaften, in der Ostkirche, im Protestantismus und im Anglikanismus. Angesichts des Bemühens einerseits um biblische Begründung, anderseits um ein das Religiöse umfassendes gutes Verhältnis zu den Juden ist aber auch die Liturgie des Jom Kippur in Betracht zu ziehen¹⁾, umso mehr als andere heute verbreitete Vorstellung — der Priester als „Vorsteher“, „Abschied vom Teufel“, Rechtfertigung durch gute Werke und Mitmenschlichkeit — sich dem nähern, was jüdischerseits als die „Grundlagen“ von Jom Kippur bezeichnet wird:

„Um die Vergebung der Sünden zu erlangen, wird kein Priester oder Mittler benötigt. Die Sünde wird nicht durch eine böse Kraft verursacht, sie ist das Ergebnis der Schwäche des Menschen, und der Mensch ist in der Lage, diese Schwäche zu überwinden. Sünden zwischen Mensch und Nebenmensch können nur von demjenigen verziehen werden, dem man gegenüber gefehlt hat. Keine Reue genügt, bis man versucht hat, den Fehler wieder gut zu machen“ (Clara Passow, Die Hohen Feiertage [Tel Aviv 1967]).

Man muß es jüdischen Theologen überlassen, das Verhältnis des ersten Satzes zu dem in der Liturgie von Jom Kippur natürlich ausgiebig benutzten Kap. 16 des 3. Buches Mosis darzulegen.²⁾ Wir werden sehen, daß die beiden weiteren Sätze in den Gebeten von Jom Kippur nicht leicht zu begründen sind.

Schon in der Woche vor dem Neujahrstag werden vor dem Abendgebet besondere Gebete um Vergebung (*Selichot*) gebetet. Der Neujahrstag wird, z. B. in dem im 12. Jahrhundert von dem Märtyrer-Rabbi Amnon in Mainz verfaßten zentralen Gebet „Zu Dir steige empor Heiligung“, „Tag des Gerichtes“ genannt, und zwar „des Heeres in den (Himmels-)höhen“: „Die Seele jedes Lebenden wird geprüft und jedem Geschöpf das Urteil geschrieben.“ Die Vorstellung von dem Gerichtsbuch, das an diesem Tage geöffnet wird, um an Jom Kippur nach Einschreibung des Urteils wieder verschlossen zu werden, fand in unserem *Dies irae* ihren Niederschlag. In Hampson-Sterzels Übersetzung des Alten Testaments wird Lev. 16, 29 ff. die Überschrift gegeben „Karf Freitag des Alten Bundes“. Schuldkenntnis und Buße sind nicht Leistungen des Menschen sondern Tun Gottes an den Menschen, dessen Wirklichkeit auf dem unverbrüchlichen Grunde der Geschichte ruht. Der Neujahrstag ist nach jüdischer Tradition der Tag der Schöpfung der Welt. Im frühen Mittelalter vereinigte man auf den 25. März die Erinnerung an die Schöpfung, die Opferung Isaaks, die Verkündigung und die Kreuzigung. Nach Saadjah, einem jüdischen Gelehrten des 10. Jahrhunderts, ist das Schofarhorn zu blasen in Erinnerung an die Schöpfung, die Opferung Isaaks, die Offenbarung auf dem Sinai und den Tag des Gerichtes.

In frommen jüdischen Familien überreichen die Kinder am Neujahrstag den Eltern ein Brieflein, in dem sie ihre Verfehlungen während des abgelaufenen Jahres aufgeschrieben haben, und auch dieser Sitte entwöhnte Erwachsene erinnern sich noch ergriffen der Reaktionen ihrer Eltern auf diese Brieflein. Darf

¹⁾ Es wird hier versucht, die in meinem Artikel „Mischnatraktat Berakot und das katholische Gebetsleben“, in *Z. f. Religions- und Geistesgeschichte* 18(1966) 310—325 vorgeschlagene Betrachtungsweise weiter auf das heutige jüdische Gebetsleben anzuwenden.

²⁾ Die einzige Stelle, an der m. W. Lev. 16 in der Liturgie verwandt wurde, ist das aus v. 2—5 bestehende Offertorium der *Missa Sacratissimae Sindonis* gewesen.

man hoffen, daß sich der „Ohrenbeichte“ Entwachsene wenigstens vergleichbar an die ihnen als Kindern gelehrte Osterpflicht erinnern werden?

Die Liturgie von Jom Kippur ist die längste im Judentum oder überhaupt einer biblischen Religion. Der von mir benutzte *Machsor* (Prag 1891, mir aus dem Nachlaß eines Ermordeten geschenkt) umfaßt mehr als 400 Seiten. Der fromme Jude verbringt an diesem Tage mindestens 16 Stunden im Gebet, und diese Übung ist schon aus Philos Zeiten bekannt, so daß wir annehmen dürfen, daß Jesus, Maria und die Apostel sie befolgt haben. Das zentrale Gebet ist ein Sündenbekenntnis, und dieses wird an diesem Tage mehrfach gesprochen. Kein jüdisches Fest hat einen so langen — nur unserem Ostern vergleichbaren — Vorhof.

Von dem 3. Mos. 16:21 erwähnten Sündenbekenntnis ist uns der Wortlaut nicht überliefert. Von dem ersten der in der Liturgie von Jom Kippur verwandten Sündenbekenntnisse können aber Teile bis ins 3. nachchristliche Jahrhundert zurückverfolgt werden. Die Schlußworte des Gebetes:

Unser Gott und Gott unserer Väter! Es komme vor Dich unser Gebet, entziehe Dich nicht unserem Flehen, denn wir sind nicht frohen Angesichts und mit hartem Nacken vor Dir zu sagen: Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, wir sind Gerechte und haben nicht gesündigt; in Wahrheit haben wir gesündigt,

die in der heute in diesem Zusammenhang oft angezogene Stelle 1. Joh. 1:8 anklingen, wurden damals von Mar Samuel als besonders wichtig, ja, als Kern des Sündenbekenntnisses bezeichnet. Auf sie folgt ein Gebet bestehend aus einer Liste von 24 Sünden, beginnend mit dem Worte *ascham'nu* („wir haben uns verschuldet“) und dann je einem Wort mit dem Anfangsbuchstaben in der Reihenfolge des Alphabets (für den letzten Buchstaben — *taw* — drei Wörter):

wir waren treulos,

haben geraubt, Böses geredet, gefehlt, gefrevelt,

waren übermütig, gewalttätig,

haben Lügen erdichtet, schlechten Rat erteilt, gelogen, gespottet, uns empört, geschmäht.

waren widerspenstig,

handelten tückisch,

waren frevelhaft,

handelten feindselig,

waren hartnäckig, Frevler, verderbt,

verübten Greuelthaten,

gingen irre und haben irregeführt.

Die Übereinstimmung, mit der sich dieses Sündenbekenntnis in allen Riten der jüdischen Liturgie findet, weist auf sein hohes Alter hin. Etwas später folgt das von Rab Samuel (auch im 3. Jh.) erwähnte Gebet: „Du kennst die Geheimnisse der Welt und das Verborgenste und Verhüllteste alles dessen, was lebt... Nichts ist verhüllt vor Deinen Augen.“ Ihm gehen vorher die Worte: „Was sollen wir vor Dir sprechen und was vor Dir erzählen? ... Fürwahr alle Geheimnisse und alles Offenkundige kennst Du.“ Trotzdem folgt nun ein zweites, weit detaillierteres Sündenbekenntnis. Ihm gehen voraus die für den invokativen Charakter dieses Bekenntnisses entscheidenden Worte: „Und so sei es denn Dein Wille, Ewiger, uns alle Sünden zu verzeihen und alle Missetaten zu vergeben und alle unsere Frevel zu sühnen.“ Die nun folgende, von Ismar Elbogen (dessen Darstellung in *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* [Frankfurt 1924] 150 ich folge) als „Litanei“ bezeichnete Aufzählung der Sünden ist

ebenfalls alphabetisch; allerdings scheint die ursprüngliche, aus dem 5. Jahrhundert stammende Fassung auf acht Sätze beschränkt gewesen zu sein, die nur allgemeine Ausdrücke für Sünden (wie heute unter dem Buchstaben Zajin: „Sünden die wir begangen haben durch böse Triebe“) enthielten. Jedoch zeigt auch hier die allgemeine Verbreitung an, daß die Ausweitung zur vollalphabetischen Aufzählung schon früh stattgefunden hat. Im deutschen Ritus hat man sogar für jeden Buchstaben zwei Sünden (der polnische Ritus unterscheidet sich vom deutschen im Wesentlichen durch Umstellungen). Ferner finden wir hier nach den Zeilen für die Buchstaben Jod, Ajin und Taw die summarischen Bitrufe: „Alles, o Herr der Verzeihung, verzeihe uns, vergib uns, sühne uns!“ Es wird also keinerlei Diskrepanz zwischen allgemeinem und spezifiziertem Sündenbekenntnis gespürt. Und wie spezifiziert ist die Aufzählung der mehr als 50 Sünden: Entweihung des göttlichen Namens, Sünde durch Speis und Trank, Geringschätzung von Eltern und Lehrern, Sünde mit anvertrautem Gut, in Handel und Wandel, durch Zins und Mehrung, durch Unzucht, durch Lug und Trug, bestechliche Hand, böse Zunge, Spott, Zwischenträgerei und falschen Schwur (ich habe einigermaßen der Abfolge der zehn Gebote nach angeordnet).

Zu den ältesten Bestandteilen gehört die am Ende der alphabetischen Litanei stehende Aufzählung von Sünden, für die man bestimmte Opfer schuldete oder Strafen verdient hatte, vor allem die vier Todesarten durch ein Gericht, nämlich Steinigung, Verbrennung, Enthauptung oder Erhängung, — Kreuzigung befand sich bekanntlich nicht darunter. Das Schaudern, das uns an dieser Stelle überkommt, sollte eine Zeit wie die unsrige nicht zu Überheblichkeit verleiten, sondern eher die ganze Härte der Wirklichkeit spüren lassen, die hinter diesem Sündenbekenntnis stand. Die Aufzählung schließt nicht mit dem Ruf: „Verzeih uns“ sondern mit den Worten: „(Sünden), die uns bekannt sind oder die uns nicht bekannt sind. Die uns bekannt sind, haben wir vor Dir gesagt und sie vor Dir bekannt; die uns nicht bekannt sind, vor Dir sind sie bekannt und offenbar (ein Vorläufer der Sitte, nach der Beichte der Einzelsünden „alles einzuschließen“) denn Du verzeihst Israel und vergibst den Stämmen Jeschruns in jedem Geschlecht.“ Sünden alphabetisch aufzuzählen, erscheint dort merkwürdig, wo den Buchstaben keine sonderliche Bedeutung beigemessen wird; im Deutschen würde man schon bei c scheitern, von x und y nicht zu reden. Soetendorp³⁾ sagte richtig: „Die Totalität des Alphabets umfaßt immer die des Handelns“; uns ist dies allenfalls aus dem Kirchweihritus noch nachvollziehbar. Die alphabetische Ordnung hat mindestens später mnemotechnische Funktion erlangt; Ähnliches kennt man aus dem mittelalterlichen Schulbetrieb. Die Benutzung des Alphabets zur Darstellung der Vollständigkeit konkreter Sünden löst, wenn man so sagen darf, elegant das Problem des Verhältnisses zwischen dem Bekenntnis eines umfassenden Schuldbewußtseins und der Beichte spezifischer Sünden.

Der umfassende Charakter des Sündenbekenntnisses ist nicht, wie man heute manchmal im Bezug auf die alten Beichtspiegel hören kann, eine abstoßende Übertreibung. Das Bekenntnis wird ja nicht von einem Individuum, nicht ein-

³⁾ *Symbolik der Joodse Religie* (Zeist 1958) 197. In dem von mir zitierten Machsor machte Rabbiner S. I. Kaempf, S 34, die Anmerkung, daß das alphabetische „Sündenregister ein Spiegel sein soll, wo(rin) der Bußfertige sich beschauen soll, um das Vergehen, dessen er sich etwa wirklich schuldig gemacht, sich recht klar zum Bewußtsein zu bringen“. 16 Jahre später aber merkte M. J. Landau zu der gleichen Stelle (in *Tebilat El*) an: „Dieser Zwang (des Alphabets) mußte wie natürlich die Gradation in der Sünden-aufzählung stören und Tautologien herbeiführen. Umso mehr ist dieses in dem zweiten Sündenregister der Fall, wo eine noch größere Logodädalie herrschen muß, indem die alphabetische Ordnung zweimal wiederkehrt“.

mal nur von der konkreten Versammlung, sondern von dem ganzen Volk als vorgegebener und in der Verantwortung untrennbarer Gemeinschaft abgelegt. In einem Gebet des Jom Kippur heißt es: „Allein als Nachkommen Deiner drei ausgezeichneten Freunde (Abraham, Isaak und Jakob) nehmen wir, wenn unsere Seele betrübt ist, unsere Zuflucht zu Dir. Sind sie auch dahin, sie verstanden es, Dich anzubeten nach Gebühr. So wolltest Du darum Deine Gnadenfülle den Berufenen nicht entziehen“ — ein Vorgänger unseres *Nobis quoque peccatoribus*. Der Vorwurf, die Juden verließen sich auf ihre blutsmäßige Abstammung, wird auch heute noch — selbst von an sich judenfreundlichen — Christen erhoben. Die physisch-historische Grundlage aber verleiht der Zugehörigkeit zum „Volk“ eine Kraft, von der gerade unser heutiges Wirklichkeitsbewußtsein zugeben sollte, daß sie schwerlich zu ersetzen ist. Die Übernahme alttestamentlicher Texte verleiht unser gemeinschaftsbewußtes Zeitalter leicht, entscheidende Unterschiede zu übersehen. Wo früher triumphale Vorstellungen des „Wir“ („Wir treten zum Beten“, „Wir sind im wahren Christentum“, „Ein feste Burg ist unser Gott“) möglich waren, müssen wir heute fragen, was eigentlich „wir“ noch heißen kann. Schon die Hinzufügung von „all(e)“ („Wir glauben all an einen Gott“) verrät die Problematik; sie ist der jüdischen Liturgie fremd. Anfang des 19. Jahrhunderts konnte C. B. Verspoell noch ein Lied mit den Worten beginnen: „Wir weihn, wie Du geboten, Dir, Herr Gott, Brot und Wein“, aber jetzt ist mindestens der Folgesatz: „Laß Lebenden und Toten dies Opfer heilsam sein“, so weit problematisch, daß man gern das Wort „Opfer“ vermeidet und von seinem Bezug auf die Toten wenig spricht.

Dagegen können die Juden an Jom Kippur ehern sprechen:

Seitdem Du verkündet hast, daß Du am Versöhnungstage Vergebung gewährst, wird Verzeihung dem Volke zuteil, das Du zu Deinem Eigentum erkoren. Da Du heute die Sünden und Vergehen der Gemeinde vergibst, ist sie an diesem Zehnten (Tag des Monats Tischri) anwesend im Bethause. (Somit) tritt dieser Tag aus allen Tagen des Jahres leuchtend hervor.

Kein evangelischer Christ würde wohl wagen, Derartiges, von seinem Bußtag zu sagen. Die Gebundenheit an Ort und Zeitpunkt spiegelt die Realität der Erwählung wieder, die Christen geneigt sind, als Massivität abzuwerten. Mit welchen Gefühlen — ob schmerzlichen oder freudigen — auch wir feststellen, daß dieses Realitätsbewußtsein nicht das unsere sein kann, die kollektive „Bußfeier“ der Juden sollte für uns mindestens als äußerste Möglichkeit, die innerhalb der biblischen Religion verwirklicht wurde, Maßstab bleiben. Wir können an dieser Stelle die Problematik der Forderung ermessen, „die biblische Botschaft in eine unserer Zeit verständliche Sprache zu übersetzen“: Fehlen nicht elementare Voraussetzungen, d. h. muß eine solche Übersetzung nicht Entscheidendes verändern?

Diese Frage erhält angesichts des Sündenbekenntnisses besondere Schärfe. Das Bewußtsein der Verstrickung in Schuld ist verbreitet, und die Unerreichbarkeit von Vergebung einer der echten Gründe für die in immer neuen Varianten dargestellte Verzweiflung des modernen Menschen. Wo aber hier die existentielle Individualität überschritten wird, stellt sich die Gefahr von Verfälschungen ein: Vereinnahmung anderer, subtile Selbstgerechtigkeit in der Großartigkeit der Anklage, Verwässerung des Konkreten in umfassenden Bekenntnissen, ja, Nichtbereitschaft für die Erfahrung von Vergebung durch Bestehen auf Verantwortung und der Tapferkeit des Aushaltens. Eine Nachahmung der jüdischen Liturgie in neuzuschaffenden kollektiven Bußfeiern könnte hier leicht zu einem Übersehen des wesentlichen Unterschiedes führen, welches schlimmer wäre als die Unkenntnis des „Vor“-bildes. Maßstab kann die jüdische Liturgie vor allem darin

sein, daß eine kollektive Bußfeier aus letzten Tiefen heraus zu begründen wäre, z. B. in dem rechten Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten Teil des „höchsten Gebotes“: Zwar betreffen die meisten der in den jüdischen Bekenntnissen aufgeführten Sünden das Verhältnis zum Mitmenschen, aber in jedem Falle ist die Sünde primär eine Verfehlung gegen Gott und sein Gebot.

In dem bereits zitierten, an unser *Nobis quoque pectoribus* anklingenden Gebet an Jom Kippur heißt es: „Du weißt, wie sehr das Herz Deiner Diener Deine Gesetze befolgen möchte, wenn nicht der Sauerteig (die sinnliche Begierde) es daran hindert; denn dieser kleine Ort (das Herz) wird von einem mächtigen König (dem Sinentriebe) mit seinen zahlreichen Heeren (den Leidenschaften) belagert.“ Die in Klammern vom Übersetzer beigeetzten Erklärungen der Sinnbilder sind ein Beispiel für rechte, wenn auch schon damals (1891) kaum noch der Zeit allzu genehme Interpretation, gegen die, wie oben gezeigt, sich heute auch Juden sträuben. Was aber ist an einem Schuldbekenntnis noch biblisch, wenn man meint, daß nicht, wie es in dem Gebet weiter heißt, „Sünden, Missetaten und böse Gedanken das menschliche Herz verderben“, sondern Befreiung von Suppression und Entfaltung der Persönlichkeit zu fordern ist? Daß (um weiter mit jenem Gebet zu sprechen) „der Schlamm der Leidenschaft die Lebensfreude trübt“, gehört zu den Dingen, von denen es heute heißt, sie würden nicht mehr verstanden (wobei „verstanden“ bedeutet: „gebilligt“).

Man müßte noch tiefer hinuntersteigen in der Grundlegung: In einem der poetischen Teile (*Pijutim*) des Jom Kippur, dem *w'b'ken l'ka*, schließt jede der 22 Zeilen mit dem Worte „Gericht“ oder gar „am Tage des Gerichtes“. Die Zurückdrängung der *Dies irae*-Sequenz soll einer Überbetonung begegnen und anderen Aspekten mehr Raum geben, aber entspringt sie nicht auch einer generellen Abwertung der Vorstellung vom Gericht? Der Kampf gegen Rechtsvorstellungen im kirchlichen und religiösen Leben reicht in beträchtliche Tiefen. Gerade für das kollektive Schuldbekenntnis und die Vorstellung vom „Volk Gottes“ ist aber die Idee des Gerichtes von ausschlaggebender Bedeutung.

Indem wir den Eigenstand unserer Konzeption der bekennenden Gemeinde gegenüber der jüdischen des „berufenen Volkes“ begründen müssen, ergibt sich auch die Notwendigkeit, die Verordnung des kollektiven Sündenbekenntnisses, und zwar eben des geordneten, liturgischen und nicht eines spontanen, Existentialität versprechenden, jenseits der in Auseinandersetzungen mit dem Judentum mehr denn je verbreiteten Gegenüberstellung von Gebot und Freiheit⁴⁾ zu

⁴⁾ S. meinen Artikel „Gesetz und Freiheit“, in *Christl.-Jüd. Forum* Nr. 42 (1970), S. 40–43. — Ich benutze die Gelegenheit, auf eins der ganz wenigen Werke der nicht-jüdischen schönen Literatur hinzuweisen, in dem auf jüdische Liturgie überhaupt, die Verwandtschaft der katholischen mit ihr, und insbesondere die Liturgie von Jom Kippur Bezug genommen wird. In George Eliots vor rund hundert Jahren erschienenen Roman *Daniel Deronda* Kap. 32 besucht der Titelheld die Synagoge in der Frankfurter Judengasse. Dort setzt er sich neben einen alten Juden, der ihm ein hebräisch-deutsches Gebetbuch (das bis heute auch in Basel benutzte Rödelhemische) aufgeschlagen zuschiebt. Deronda, dem schon an anderen Stellen des Romans Verständnis für katholische Traditionen zugeschrieben wurde, „überließ sich jener starken Wirkung gesungener Liturgien, die unabhängig von detaillierter wörtlicher Bedeutung ist, wie die Wirkung eines *Miserere* von Allegri oder einem *Magnificat* von Palaestrina. Die mächtigste Gefühlsbewegung, die die Liturgie hervorruft, ist das Gebet, das nichts Spezifisches heisst, sondern Ausdruck der Sehnsucht, den Schranken unserer Schwachheit zu entkommen, und Anrufung des Allgütigen, bei uns zu weilen, ist, eine sich selbst vergessende Erhebung in Freude, ein *Gloria in excelsis*, daß ein solcher Gott existiert... Wenn Deronda die Liturgie des Versöhnungstages gekannt hätte, hätte er sie (seine Trauer, noch nicht voll in diese Liturgie eintreten zu können) in den Worten ausgedrückt gefunden: „... Selig die Augen, die unseren Tempel und die Freude der Gemeinde sehen, denn nur davon zu hören,

verstehen. Die Überordnung des Existentiellen ist zwar aus offensichtlichen und allgemein zugegebenen Verirrungen als gesunde Reaktion zu begreifen, aber es sind hier Grenzen aus dem Wesen der Sache heraus festzuhalten. An all den Stellen, wo man heute gern sagen möchte: „Wir glauben“, „wir bekennen“ wäre zu fragen: Wer kann hier wirklich für einen Anderen, geschweige denn viele oder gar alle sprechen?

Man wird den vorstehenden Bemerkungen vorwerfen, hier werde wieder einmal versucht, aus historischen Reminiszenzen der Notwendigkeit der Gegenwart Schwierigkeiten zu bereiten. Die Würde des Gegenstandes und des hier angelegten Maßstabes sollten aber gebieten zuzugestehen, daß an dieser Stelle, wenn an irgendeiner, Bescheidenheit in der Erkenntnis des heute überhaupt Möglichen der einzig angemessene Realismus ist.

betrübt die Seele...“ In Kap 55 ist die Rede von der sephardischen „Liturgie“, die alle Stürme der Geschichte überstanden hat, und in Kap. 60 zitiert der oben erwähnte Frankfurter Jude für Deronda einen „Hymnus“ (Pijut) „aus der hebräischen Liturgie“. David Kaufmann, *George Eliot and Judaism* (Edinburgh 1878) ist mir leider nicht zugänglich.

Die Feier: Erscheinung Gottes oder Geburtstag. Beide Namen gibt man ihr, zwei Namen für dieselbe Sache. Denn Gott ist durch die Geburt im Fleische Mensch erschienen. Das Eine schon seiend und immer seiend aus dem Immerseienden, über allen Grund und Logos. Denn kein Logos über dem Logos. Das Andere später für uns geworden, damit Er, wie Er das Sein gegeben, so auch das selige Sein uns spende, oder besser, daß Er im Fleische uns wieder zu einem Leben führe, von dem uns die Sünde vertrieben hat. Von dem Erscheinen der Name: Erscheinung, von dem Geborenwerden: Geburtstag.

Das unser Fest, das feiern wir heute: Gottes Kommen zu den Menschen, damit bei Gott wir Heimat haben oder zu Ihm wiederkehren – denn so müssen wir wohl sagen –, den alten Menschen ausziehen und den neuen anziehen, und, wie wir in dem Adam starben, so in Christus wieder leben, mit Christus geboren, gekreuzigt, begraben, mit Ihm auch wiederauferstehend. Leiden muß ich die schöne Verwandlung. Wie aus dem Glück die Trauer kam, so soll aus der Trauer das Glück wieder kommen. „Denn wo die Sünde alles erfüllte, da wurde die Gnade übertoll“ (Röm. 5, 2)

(Gregor von Nazianz: Auf die Theophanie oder den Geburtstag des Heilandes)

Ein Sakramentar der Domkirche von Säben aus der Zeit um 825

170

Mons. Klaus Gamber, Regensburg

Zu den bedeutungsvollsten Wiederentdeckungen früher liturgischer Handschriften durch Prof. B. Bischoff (München) gehört der Codex Tridentinus, ein Sacramentarium Gregorianum, das jetzt in Trient (Castel des Buonconsiglio) aufbewahrt wird, nachdem es sich eine Zeitlang in der Österreichischen Nationalbibliothek zu Wien als Cod. 700 befunden hat.¹⁾ Als erster hat nun Dom. Deshusses OSB eine liturgiegeschichtliche Würdigung dieses Meßbuches vorgelegt.²⁾ Es sollen hier die wichtigsten Ergebnisse seiner Untersuchung mitgeteilt und eine eigene Deutung des interessanten Sakramentars versucht werden.

Beim Codex Tridentinus handelt es sich um eine Luxus-Handschrift, die einen kostbaren Einband (Elfenbeindeckel) aufweist. Dieser ist zur gleichen Zeit angefertigt wie der Codex, der nach Prof. B. Bischoff im 1.-2. Viertel des 9. Jh. geschrieben ist. Als Schriftheimat wird von dem bekannten Münchner Paläographen „die südliche Hälfte der Salzburger Erzdiözese (Tirol, Säben-Brixen)“ genannt.³⁾ Die kostbare Ausstattung läßt darauf schließen, daß das Meßbuch für eine hervorragende Kirche bestimmt war, allem Anschein nach für die Domkirche in Säben selbst, wenn bis jetzt auch noch keine weiteren Hinweise im Codex selbst gefunden worden sind. Doch ist dieser noch nicht in allen Einzelheiten untersucht.

Bis zur Verlegung der bischöflichen Residenz nach Brixen unter Bischof Alboin i. J. 992 war die auf einem schwindelnden Felsen erbaute spätromische Fliehbürg Sabiona (Säben) im Eisacktal Sitz eines Bischofs.⁴⁾ Sein Seelsorgebereich umfaßte in der Hauptsache die Provinz Raetia secunda; es wurde im Westen vom Bistum Chur (für Raetia prima), im Osten von Tiburnia (in Kärnten)⁵⁾, im Süden von Trient begrenzt. Im Norden reichte der Einfluß Säbens eine Zeitlang bis nach Regensburg (Castrum Regina), wo seit dem Frühmittelalter eine dem hl. Cassian, dem Patron des Tiroler Bistums, geweihte Kirche steht⁶⁾; ferner bis nach Passau, wo zwischen 430 und 460 Bischof Valentin wirkte, der in der Vita S. Severini „Raetiarum episcopus“ genannt wird. Dieser hat seine Ruhestätte in Mais (Meran) gefunden, bevor seine Gebeine später nach Passau zurückgebracht worden sind.

Das Bistum Sabiona gehörte zum Synodalverband (Patriarchat) von Aquileja, bis es i. J. 812 durch einen Erlaß Kaiser Karls der neuen Erzdiözese Salzburg angegliedert wurde. Es gehörte nun in die Reihe der von Bonifatius i. J. 739 gegründeten bayerischen Diözesen und hatte als Grenze im Norden neben den Gebieten von Salzburg und Freising das kleine Bistum Staffelsee. Unter Bischof Sintbert († 810) hatte dieses eine Blütezeit erlebt, ist jedoch schon bald in der Diözese Augsburg aufgegangen.⁷⁾

¹⁾ Vgl. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* (= *Spicilegium Friburgensis, Subsidia* 1, 2. Aufl. Freiburg/Schweiz 1968) Nr. 724. Das Buch, in dem sich genaue Angaben (Bibliothek, Editionen, Literatur, Zeit und Ort der Entstehung) zu den einzelnen Handschriften finden, wird im folgenden „CLLA“ abgekürzt.

²⁾ J. Deshusses, *Le sacramentaire Grégorien de Trente*, in: *Rev. bénéd.* 78 (1968) 261–282.

³⁾ Vgl. Deshusses, *Le sacramentaire Grégorien* 261.

⁴⁾ Vgl. A. Sparber, *Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Brixen 1942).

⁵⁾ Vgl. R. Egger, *Ecclesia secundae Raetiae*, in: *Festschrift Paul Reinecke* (Mainz 1950).

⁶⁾ Vgl. K. Gamber, *Das Kassian- und Zeno-Patrozinium in Regensburg*, in: *Deutsche Gaue* 49 (1957) 17–27.

⁷⁾ Vgl. R. Bauerreiß, *Das frühmittelalterliche Bistum Neuburg im Staffelsee*, in: *Studien und Mitteilungen OSB* 60 (1946) 375–435.

Wir mußten dieses untergegangene Bistum hier eigens erwähnen, weil aus ihm einige liturgische Handschriften erhalten geblieben sind, die für die Geschichte des Sacramentarium Gregorianum Bedeutung haben. Die eine, leider nur fragmentarisch erhaltene Handschrift (CLLA Nr. 710) wurde im Bischofskloster Staffelsee selbst geschrieben, und zwar unter Bischof Sintbert; übrigens von der gleichen Hand, die auch das berühmte Wessobrunner Gebet aufgezeichnet hat.⁸⁾ In Staffelsee wurde vielleicht auch das Lektionar angefertigt, von dem ebenfalls nur noch Fragmente Zeugnis geben (CLLA Nr. 1240 b).

Aus dem nahegelegenen Kloster Benediktbeuern sind drei um d. J. 800 geschriebene Meßbücher erhalten geblieben, ein altertümliches Gregorianum und zwei eigenständige Meß-Libelli mit hauptsächlich gregorianischem Gebetsgut. Die zuerst genannte Handschrift ist nie vollendet worden; der Schreiber hat mitten im Formular für den 2. Fastensonntag aufgehört.⁹⁾ Sie wurde wie die beiden anderen Meßbücher schon einige Jahre nach ihrer Niederschrift wieder gelöscht und zur Anfertigung eines neuen Codex mit benediktinischen Texten (jetzt München, Clm 6333) verwendet.

Als Grund für diese Tilgung dürfen wir vermuten, daß vom Bischofskloster Staffelsee aus auf die Einführung einer jüngeren Redaktion des Gregorianum gedrängt worden war, wie sie in der oben genannten Sintbert-Handschrift vorliegt. Diese kann nicht, wie man meinen sollte, auf das Aachener Urexemplar des Gregorianum zurückgehen. Das nach seinem Übersender, Papst Hadrian (772—795), „Hadrianum“ genannte Sakramentar war nämlich erst einige Jahre vor der Niederschrift des Sintbert-Codex von Rom nach Aachen gekommen, von wo aus es sich allmählich in den fränkischen Gebieten des Reiches durchsetzen konnte.¹⁰⁾

Das vom Papst übermittelte Liturgiebuch war für den Gebrauch in Pfarr- und Klosterkirchen nicht geeignet, da in ihm die Sonntags- und Votivmessen fehlten. Es war für den päpstlichen Stationsgottesdienst in Rom bestimmt gewesen und enthielt nur für die Tage ein Meß-Formular, an denen der Papst in den Titelnkirchen oder in den Coemeterien Gottesdienst zu halten pflegte.¹¹⁾ Erst nachdem dem Hadrianum durch den Hoftheologen Karls, den gelehrten Alkuin, ein eigener Anhang mit den fehlenden Formularen beigegeben worden war¹²⁾, konnte das Sakramentar im westfränkischen Gebiet stärker Fuß fassen.

Diese Vorbemerkungen waren notwendig, um das wiederentdeckte gregorianische Sakramentar der Domkirche von Säben seinem Typus nach richtig einzuordnen, umso mehr als Dom Deshusses aus der Sicht der französischen Sakramentarforscher, die schon immer gern das karolingische Frankenreich als liturgisches Strahlungsfeld angesehen haben, die Dinge weitgehend anders sieht. Zuerst soll jedoch eine kurze Beschreibung der Handschrift aufgrund der Ausführungen von Dehusses erfolgen.

Der Codex, der zwei deutlich voneinander unterschiedliche Teile aufweist, beginnt auf fol. 1 r mit einer Überschrift in Großbuchstaben:

INCIPIUNT CAPITULA
HOC SACRAMENTORUM DE CIRCULO ANNI
EXPOSITUM A SANCTO GREGORIO PAPA

⁸⁾ Zur Schreibschule: B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit, Teil I (= Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten 46, Leipzig 1940) 18—22; ders., in: Karl der Große II (Düsseldorf 1965) 245.

⁹⁾ Ediert mit den beiden anderen Wessobrunner Meßbüchern von A. Dold, Palimpseststudien II (= Texte und Arbeiten 48, Beuron 1957).

¹⁰⁾ Vgl. CLLA S. 337 ff.; H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (= Liturgiegeschichtl. Quellen 3, Münster 1921).

¹¹⁾ Vgl. K. Gamber, Wege zum Urgregorianum (= Texte und Arbeiten 46, Beuron 1956); ders., Sacramentarium Gregorianum I (= Textus patristici et liturgici 4, Regensburg 1966).

¹²⁾ Vgl. CLLA S. 347—359.

darauf folgen eine Übersicht der numerierten Formulare des 1. Teils unseres Meßbuchs und fol. 8 r der eigentliche Titel der Handschrift:

IN NOMINE DOMINI
HOC SACRAMENTORUM DE CIRCULO ANNI EXPOSITUM
A SANCTO GREGORIO PAPA ROMANO EDITUM
EX AUTHENTICO LIBRO BIBLIOTHECAE CUBICULI SCRIPTUM¹³⁾

Diese Verdoppelung weist darauf hin, daß der erste Titel, da unvollständig, sekundär ist. Er dürfte zusammen mit den auf ihn folgenden „Capitula“, die in den älteren Gregoriana-Handschriften ganz fehlen, entstanden sein.

Was den eigentlichen Sakramentar-Titel betrifft, so stimmt dieser mit dem des Hadrianum im Codex 164 von Cambrai (CLLA Nr. 720) überein. Dies könnte zur Annahme verleiten, es handle sich bei unserem Meßbuch ebenfalls um ein solches im Typus des Hadrianum. Dies ist jedoch, wie ein genaues Studium des Sakramentars zeigt, nicht der Fall; zudem tragen nicht nur die nach dem Aachener Exemplar abgeschriebenen Gregoriana diesen Titel. Weiterhin ist es möglich, daß dieser zusammen mit der Kapitelübersicht in der Vorlage noch gar nicht vorhanden war, da wir fol. 21 v nochmals ein „In nomine domini“ vorfinden:

IN NOMINE DOMINI
VIII. KAL. IAN. ID EST DIE XXIII MENSE DECEMBR.
IN VIGILIA DOMINI

Vorausgeht in unserem Sakramentar der „Ordo missae romanae“, in dem eigenartigerweise bei der Erwähnung der Oration (Kollekte) die „Orationes cottidianae“ des Gregorianum (ed. Lietzmann 202) eingefügt sind und an den betreffenden Stellen später vier Gebete „super oblata“ und vier „ad complendum“. Schon dieser ungewöhnliche Meß-Ordo deutet auf eine eigenständige Redaktion hin. Uns werden noch weitere ähnliche Hinweise begegnen.

Eigentümlichkeiten finden sich schon im ersten Teil unseres Liturgiebuchs, der in den meisten Fällen mit dem (dem Typus nach jüngeren) Hadrianum übereinstimmt, in den Weihnachtsmessen. Doch bedeutet dies nicht allzuviel, da auch in anderen Gregoriana-Handschriften hier Unterschiede in den einzelnen Formeln festzustellen sind. So weist z. B. das oben erwähnte Palimpsest-Sakramentar von Benediktbeuern eigene Präfationen auch für die Feste unmittelbar nach Weihnachten auf.

Für die Bestimmung des Alters der Vorlage unseres Gregorianum ist viel entscheidender die Tatsache, daß die Donnerstagsmessen der Quadragesima nicht mit denen im Hadrianum übereinstimmen, sondern eine eigene Redaktion darstellen. Bekanntlich sind die erwähnten Donnerstagsmessen erst unter Papst Gregor II. (715–731) eingeführt worden. Auf diesen Papst dürfte übrigens auch die Urschrift desjenigen Exemplars zurückgehen, das vom Papst Hadrian übersandt worden ist (Hadrianum).¹⁴⁾ Die gregorianische Vorlage unseres Sakramentars muß demnach vor der Zeit Gregor II. liegen.

Was die Oration unserer Donnerstagsmessen betrifft, so läßt sich keine Handschrift finden, in der die gleichen Formulare wie hier vorkommen. Deshusses hat dies in einer tabellarischen Übersicht (p. 265) deutlich gezeigt. Zwei dieser Orationen, nämlich für den Donnerstag der 3. Fastenwoche, finden sich zudem überhaupt nicht in den bekannten Codices. Deshusses hat übersehen, daß im Sacramentarium Adalprethianum von Trient aus dem 12. Jh.¹⁵⁾ gerade diese beiden Formeln in der gleichen Messe zu finden sind (ed. Unterkircher 72/73), zusammen mit weiteren für unseren Codex typischen Orationen, wenn auch nicht alle Formulare der Donnerstagsmessen dieses relativ späten Liturgiebuchs übereinstimmen.

Durch diese Feststellung wird aber auch deutlich, woher der Redaktor in Säben die in seiner Vorlage fehlenden Formulare genommen hat, nämlich aus einem Exemplar der südlichen Nachbar-Diözese Trient; wenn er nicht sogar, was noch wahrscheinlicher ist, eine Vorlage, in der diese Formulare bereits eingetragen waren, direkt aus Trient bezogen hat.

¹²⁷ Vgl. CLLA S. 347–359.

¹³⁾ Damit ist nicht, wie Lietzmann angenommen hat, die kaiserliche Bibliothek zu Aachen, sondern die päpstliche in Rom gemeint; vgl. B. Bischoff, Die Bibliothek Karls d. Gr., in: Karl der Große, Band II, (Düsseldorf 1965) 44, Anm. 15; CLLA S. 340.

¹⁴⁾ Vgl. K. Gamber, Sakramentartypen (= Texte und Arbeiten 49/50, Beuron 1958) 135–136.

¹⁵⁾ Herausgegeben von Fr. Unterkircher, Il sacramentario Adalprethiano (= Collana di Monografie 15, Trento 1966).

Für die Bestimmung des Zeitpunkts der Redaktion eines Gregorianum sind weiterhin die Marienfeste des 2. Februar (Hypopante), 25. März (Annuntiatio), 15. August (Assumptio) und 8. September (Nativitas) von Bedeutung. Diese Feste wurden in Rom, wie wir wissen, erst unter Papst Sergius (687—701) eingeführt, ebenso der Gesang des „Agnus dei“ in der Messe. Im Ur-Gregorianum war nur der 1. Januar dem Gedächtnis der Gottesmutter geweiht, während das Fest des 2. Februar als ein Herrenfest gegolten hat, an dem der Begegnung Jesu mit Simeon im Tempel gedacht wurde (Sancti Simeonis).¹⁶⁾

Im Codex Tridentinus finden wir im Formular des 2. Februar die gleichen Orationen wie in den bekannten Gregoriana-Handschriften, jedoch um zwei Formeln vermehrt und ohne die „alia“. Diese „alia“ fehlt auch im Paduanum (Cod. D 47 der Kap. Bibl. von Padua), einem oberitalienischen (Veroneser) Sakramentar, das mit dem unsrigen etwa gleichzeitig ist (CLLA Nr. 880).¹⁷⁾ An den übrigen drei Marien-Festen finden wir hinsichtlich der Messe des 15. August und des 8. September im Codex Tridentinus abermals weitgehende Übereinstimmung mit dem Paduanum, während die Orationen der Messe am 25. März fast genau mit den (oberitalienischen) Gelasiana mixta im Typus des Sangallense (CLLA Nr. 830) zusammengehen. Auch dies macht eine tabellarische Übersicht von Deshusses deutlich (p. 267).

Die Fassung der Marienfeste in unserer Handschrift, die nicht mit den unter Sergius ins Gregorianum eingeführten Formularen übereinstimmt, weist demnach abermals auf eine frühe Redaktion der gregorianischen Vorlage hin, nämlich in die Zeit vor Papst Sergius, also vor 687. In dieselbe Richtung deutet auch das Fehlen des „Agnus dei“ im Meß-Ordo, nachdem dieser Gesang vom gleichen Papst eingeführt worden ist.

Schließlich ist die weitgehende Übereinstimmung in den genannten Formularen mit dem Paduanum bedeutungsvoll, weil in diesen, wie schon in den Donnerstagsmessen der Quadragesima die Abhängigkeit von Liturgiebüchern aus dem Süden der Diözese Sabiona deutlich wird. Die weiteren Schlussfolgerungen, die Dom Deshusses aus dieser Tatsache zieht, sind jedoch nicht begründet, da es sich beim Paduanum um einen im Patriarchat von Aquileja entwickelten Sakramentar-Typus handelt und nicht, wie Deshusses mit A. Chavasse annimmt, um eine in Rom zwischen 668 und 680 entwickelte 2. Redaktion des Gregorianum, die für den Gebrauch in den dortigen Pfarreien (Titelkirchen) bestimmt war.¹⁸⁾

Gegen die Ansicht von Chavasse und Deshusses spricht die Tatsache, daß der durch das Paduanum vertretene Sakramentar-Typus nur innerhalb der Grenzen des Patriarchats Aquileja nachweisbar ist und selbst wieder auf ein Meßbuch zurückgeht, das ebenfalls in Aquileja entwickelt wurde. Von diesem ist eine Reihe größerer und kleinerer Fragmente erhalten. Am bekanntesten ist das Sakramentar von Salzburg, eine im bayerisch-österreichischen Alpengebiet nach 800 geschriebene Handschrift (CLLA Nr. 883).

Der durch das Paduanum vertretene jüngere Typus ist nur noch in kleinen Fragmenten einiger weiterer Handschriften nachweisbar, von denen die eine zu Beginn des 10. Jh. in der weiteren Umgebung von Trient (vielleicht im Non-Tal) geschrieben wurde (CLLA Nr. 890), die andere, um hundert Jahre ältere aus dem südlichen Bayern stammt (CLLA Nr. 887 und 887 b). Hierher gehört auch das Blatt einer Handschrift, das erst kürzlich wiederentdeckt wurde (vgl. CLLA S. 403 Note 3). Diese war ungefähr 40 Jahre älter als das Paduanum, wies jedoch, wie das Blatt deutlich macht, die gleiche Nummerierung wie dieser Codex auf. Zur gleichen ehemaligen Handschrift gehörte ein weiteres, schon länger bekanntes Fragment. (CLLA Nr. 838).¹⁹⁾

¹⁶⁾ Vgl. A. Chavasse, *Le sacramentaire Gélasien* (Paris 1958) 375—402. — In Bayern mußte auf die Einführung der genannten Marienfeste noch auf den Synoden von Reimbach und Salzburg (kurz vor 800) gedrängt werden (vgl. PL 97, 208 B); Sakramentartypen 42—43.

¹⁷⁾ Die Handschrift wurde herausgegeben von K. Mohlberg, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche, mit Untersuchungen von A. Baumstark* (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 11/12, Münster 1927). — Gegen die Auffassung Mohlbergs: K. Gamber, *Sakramentare aus dem Patriarchat Aquileja*, in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 7 (1956) 281—288; A. Dold-K. Gamber, *Das Sakramentar von Salzburg... in seinem Verhältnis zum Paduanum untersucht* (= Texte und Arbeiten, 4. Beiheft, Beuron 1960). Die Ansichten von Chavasse u. a. sind bei C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge* (= Biblioteca degli „Studi medievali“ 1) 68—72 zu finden.

¹⁸⁾ Vgl. Chavasse, *Le sacramentaire Gélasien* 526—604.

¹⁹⁾ Beide Blätter sind herausgegeben von K. Gamber, *Fragmenta Liturgica V*, in: *Sacris erudiri* (1970).

Nach dieser notwendigen Abschweifung nun wieder zurück zum Codex Tridentinus. Hier ist weiterhin das Fehlen der Feste des hl. Gregor und des hl. Leo zu erwähnen, was in Parallele steht zum Paduanum und abermals auf eine frühe Redaktion der gregorianischen Vorlage hinweist, in der die genannten Formulare noch nicht vorhanden waren.²⁰⁾

Nach den Adventsmessen findet sich in unserem Codex ein Anhang, der mit dem im Hadrianum fast nur die „Orationes pro peccatis“ und die „Orationes matutinales et uespertinales“ (ed. Lietzmann 201, 203–204) gemeinsam hat. Diesen Orations-Gruppen voran gehen Commune-Formulare, die weithin eigenständig sind. Bei einigen dieser Messen besteht eine deutliche Abhängigkeit vom Gelasianum. Man vergleiche auch hier die Tabelle bei Deshusses (p. 270).

Auf fol. 141 r beginnt der zweite Teil unseres Sakramentars mit einer Kapitelübersicht der restlichen, ebenfalls durchnummerierten Formulare. Darauf liest man folgenden Titel in Großbuchstaben:

INCIPIUNT MISSAS [DOMINICALES]
DOMINICA PRIMA POST THEOPHANIA

Mit dem gleichen Sonntag und mit einer ähnlichen Überschrift beginnen die Sonntagsmessen in den beiden Veroneser Gregoriana-Handschriften Cod. 86 und 91 (CLLA Nr. 725/26).²¹⁾ Beziehungen bestehen nach den Feststellungen von Deshusses auch zu den Sonntagsmessen im Cod. II. 7 von Modena (CLLA Nr. 729), wo wir folgenden Titel vorfinden:

EXPLICIT SACRAMENTORUM A SANCTO GREGORIO PAPA ROMANO
AEDITUM.
INCIPIUNT MISSAE IN DIEBUS DOMINICIS

Die gleichen Formulare wie die genannten Codices beinhaltet auch ein Sakramentar-Fragment in Graz (CLLA Nr. 818), das ebenfalls aus Oberitalien stammt. Es handelt sich demnach bei den Sonntagsmessen im Codex Tridentinus um eine Formular-Gruppe, wie sie in Verona und Umgebung dem Gregorianum angefügt wurde.

Die Eigenart dieser Formulare ist die Abhängigkeit von den Gelasiana mixta — mit den Sonntagsmessen im Alkuin'schen Anhang haben sie nichts zu tun — wobei von den fünf Formeln nach dem Schema des Gregorianum nur drei (Oratio, Secreta, Post communionem) übernommen worden sind. Die Sonntagsmessen im Paduanum gehen ebenfalls auf die Gelasiana mixta zurück, doch sind hier von den fünf Formeln nicht immer die gleichen Texte ausgewählt wie in den eben genannten Sakramentaren.²²⁾

Dabei stimmen die Bezeichnungen der einzelnen Sonntage mit ihrer Zählweise nach den Festen („post apostolorum“, „post sancti laurenti“, „post sancti angeli“) mit der in den oberitalienischen Meßbüchern überein. Unterschiedlich ist vor allem die Umstellung der Dominica II und III „post sancti angeli“ im Paduanum, die ebenso auch im verwandten Sakramentar von Salzburg zu finden ist. Sie stellt, neben einigen eigenständigen „Super oblata“-Formeln, ein Kennzeichen des durch das Paduanum vertretenen Typus dar.

Auf die Sonntagsmessen folgen in unserer Handschrift zwei Formulare für „missae cotidianae“, die sich sonst nicht nachweisen lassen und wahrscheinlich Liturgiegut von Säben oder Trient sind. Darauf abermals Commune-Messen, und zwar eine Messe für das Fest eines Apostels. Sie findet sich unter den älteren Handschriften nur im Palimpsest-Codex von Montecassino (CLLA Nr. 701), der aus Ravenna stammen dürfte (ed. Dold 33, 1–3). Weiterhin stehen hier vier Vigil-Messen zu Commune-Formularen, von denen eine in den Gelasiana mixta, die übrigen im Paduanum vorkommen. Also auch hier deutliche Beziehungen zu oberitalienischen Liturgiebüchern.

Die Votivmessen im Codex Tridentinus beginnen mit dem Formular für den Jahrestag der Kirchweihe und entsprechen denen in den Gelasiana mixta. Es wäre noch nachzuprüfen, wie weit auch hierin Verwandtschaft zu den genannten Veroneser Codices 86 und 91 besteht. Interessant sind die auf die Votivmessen unmittelbar folgenden Alkuin'schen Wochentags-Formulare²³⁾, mit denen bei uns die nummerierten Stücke enden.

²⁰⁾ Sie fehlen auch noch im oben erwähnten Palimpsest-Sakramentar von Benediktbeuern.

²¹⁾ Vgl. die Edition dieser Formulare in: Dold-Gamber, Das Sakramentar von Salzburg 61*–61*.

²²⁾ Darüber eingehend in der eben genannten Edition; vgl. vor allem die tabellarische Übersicht S. 21.

²³⁾ Vgl. H. Barré-J. Deshusses, A la recherche du Missel d'Alcuin, in: Ephem. lit. 82 (1968) 3–44.

Mittendrin steht die Vigil- und Festmesse von Allerheiligen sowie ein Rupert-Formular.²⁴⁾

Den Schluß des Sakramentars bilden eine in dieser Art nicht nachweisbare Präfationen-Sammlung, die den Titel trägt „Incipiunt contestationes“ und 70 Formeln enthält²⁵⁾, und schließlich ein Martyrologium, das dem im Paduanum entspricht und Eintragungen der Sonnenfinsternisse der Jahre 760 und 764 enthält. Die Präfationen-Sammlung hat nichts zu tun mit einer ähnlichen Sammlung im Hadrianum und die nach Ansicht von Deshusses auf Benedikt von Aniane († 821) zurückgeht.²⁶⁾

Damit ist der Codex Tridentinus beschrieben. Wir kommen nun zur Deutung dieses für die Geschichte der Entwicklung und Verbreitung des Gregorianums bedeutungsvollen Meßbuchs. Dabei müssen wir uns zuerst mit den Ausführungen von Deshusses, die er im Anschluß an die Beschreibung des Codex macht (p. 276—282), auseinandersetzen. Es geht hier um Fragen, die fast die gesamte Sakramentargeschichte berühren.

Nach Deshusses ist der Codex Tridentinus ein neuer Zeuge für das vor-hadrianische Sacramentarium Gregorianum, der zudem die Thesen von A. Chavasse über die Weiterentwicklung dieses Meßbuches bestätigt. Chavasse hat bekanntlich zwei Typen des Gregorianum unterschieden, von denen der ältere am „patriarchium“ des Lateran (Typ I), der jüngere, gegen 670/80 entstanden, in St. Peter in Gebrauch war (Typ II). Auf den Typ II geht nach Chavasse das Paduanum zurück, während das Hadrianum eine im 8. Jh. erfolgte Redaktion des Typ I darstelle.²⁷⁾

Der Codex Tridentinus stammt nach Deshusses von einem römischen Sakramentar des Typ I ab, dessen Niederschrift um 685 erfolgt sei (vgl. die schematische Übersicht auf p. 273). Ein solches unter Papst Sergius auf die Seite gelegtes Exemplar habe, so meint Deshusses, nach der Übersetzung des Hadrianum an Karl d. Gr. erneut Bedeutung erlangt (p. 277). Es sei in die Abtei Alkuins, nach Tours, gekommen, wie der Codex Tours 184 / Paris 9430 aus dem Ende des 9. Jh. (CLLA Nr. 1385 b) zeige. Dieses Sakramentar habe, wie die Vorlage unseres Meßbuches, ursprünglich keine Donnerstagsmessen in der Quadragesima aufgewiesen.

Von Tours aus sei eine Abschrift dieses veralteten römischen Meßbuches nach Salzburg gelangt, und zwar durch Bischof Arno († 821), einen Freund Alkuins. Deshusses meint, Arno habe dieses Exemplar von Saint-Amand, wo er bis zu seiner Ernennung als Bischof von Salzburg i. J. 785 Abt war, mitgebracht. Von Salzburg aus sei es dann im Zuge der Angliederung des Bistums Sabiona an die neugeschaffene Erzdiözese nach Tirol gekommen. Als Ort der Niederschrift vermutet er das Kloster Schaunitz oder Innichen. Die Domkirche selbst scheide, so meint er, als Ort der Entstehung aus, weil im Meßbuch keinerlei Erwähnung des Kirchenpatrons Ingenuin zu finden sei.²⁸⁾

So wie Deshusses die Dinge sieht, hätte die Entwicklung sein können, wenn auch die unмотivierte Wiederhervorholung eines abgelegten Exemplars nach 100 Jahren wenig wahrscheinlich ist. Auch steht für die Wanderung des Liturgiebuches von Rom nach Tours, dann von hier nach Saint-Amand und schließlich nach Salzburg und Säben nur ein Zeitraum von knapp drei Jahrzehnten zur Verfügung: eine recht kurze Zeit, wenn man bedenkt, wie langsam sich damals

²⁴⁾ Zum alten Salzburger Rupert-Formular vgl. K. Gamber - M. Schellhorn, Ein Salzburger Sakramentarfragment des 10. Jh. mit zwei Rupertus-Messen, in: Heiliger Dienst 15 (1961) 86—96.

²⁵⁾ Es ist bekannt unter dem Namen „Martyrologium Labbeanum“; vgl. Deshusses, Le sacramentaire Grégorien 272.

²⁶⁾ J. Deshusses, Le „Supplément“ au Sacramentaire Grégorien: Alcuin ou S. Benoît d'Aniane?, in: Archiv für Liturgiew. IX, 1 (1965) 48—71.

²⁷⁾ Chavasse, Le sacramentaire Gélisien 526 ff.

²⁸⁾ Das Fehlen des (jüngeren) Kirchenpatrons Ingenuinus sagt nichts, da das Fest des Patrons der Diözese, des hl. Cassian, im Sakramentar vorhanden ist.

neue Meßbuchtypen durchsetzen konnten und auf welche Zufälle oft die Einführung eines bestimmten Sakramentars zurückzuführen war.

Wir brauchen in der Frage nach der Gestalt des Salzburger Arno-Meßbuches keine Hypothesen, weil wir dieses noch besitzen (CLLA Nr. 806). Wir können sogar nachweisen, daß Arno tatsächlich, wie Deshusses vermutet, ein Exemplar von Saint-Amand nach Salzburg mitgebracht hat. Wir besitzen nämlich ein in Saint-Amand geschriebenes Sakramentar aus dieser Zeit (CLLA Nr. 807). Da in beiden Codices die gleiche Hand zu erkennen ist, muß Arno außer einem Sakramentar auch einen Schreiber aus seiner ehemaligen Abtei nach seiner Bischofsstadt mitgenommen haben. Dieser hat hier eine Reihe weiterer, meist nicht-liturgischer Codices angefertigt, von denen einige erhalten sind.²⁹⁾

Nun das Entscheidende, wodurch die Vermutung von Deshusses hinfällig wird: die beiden genannten Handschriften, die von Saint-Amand und die von Salzburg, die kaum Abweichungen voneinander aufweisen, stellen kein Gregorianum dar, sondern sind deutlich ein Gelasianum mixtum im Typus des Sakramentars von Monza (CLLA Nr. 801). Sie haben also mit dem Gregorianum, wie es im Codex Tridentinus vorliegt, nicht das Geringste zu tun.

Die Abhängigkeit, in die das Bistum Säben zu Salzburg unter Arno gelangt war, tritt in unserem Meßbuch lediglich am Schluß des 2. Teils zutage: in den damals neuen Alkuin'schen Wochenmessen. In dieser Hinsicht besteht die obige Überlegung von Deshusses völlig zurecht. Es war die Freundschaft zwischen Alkuin und Arno, die zur Übersendung der neugeschaffenen Meßformulare an den Salzburger Bischof geführt hat.

Daß diese Wochenmessen später den Weg von Salzburg nach Säben gemacht haben, beweist das mittendrin stehende Formular des hl. Rupert, des Patrons von Salzburg, zusammen mit der Vigil- und Festmesse von Allerheiligen. Nach bisheriger Ansicht wurde das Fest Allerheiligen auf Drängen des Papstes Gregor IV. (827—844) durch Ludwig den Frommen im Frankenreich eingeführt. Das betreffende Formular muß jedoch älter sein, da es bereits in unserer gegen 825 geschriebenen Handschrift erscheint.³⁰⁾

Deshusses weist auf Korrekturen am Text des Gregorianum im Codex Tridentinus hin (p. 275), die nach seiner Ansicht auf eine Rezension durch Benedikt von Aniane zurückgehen. Dieser habe außerdem den bisher Alkuin zugeschriebenen Anhang zum Hadrianum zusammengestellt. Von diesem Anhang ist in unserem Exemplar noch keine Spur zu finden.

Wie steht es aber mit den erwähnten Textkorrekturen? Es ist so gut wie unmöglich, daß sie auf eine von Deshusses angenommene Rezension des Benedikt von Aniane zurückgehen, weil die vermuteten Textkorrekturen in Aniane und die Niederschrift unseres Codex in Säben kurz nacheinander erfolgt sind. Es widerspricht allen bisherigen Kenntnissen über die Schnelligkeit damals der Verbreitung der einzelnen Meßbuch-Typen, wenn man mit Deshusses annehmen wollte, daß der in Tirol arbeitende Redaktor bzw. Verfertiger der Luxus-Ausgabe „comme texte de contrôle un manuscrit du type Aniane“ benützt habe (p. 275).

Welchen Grund sollte der Redaktor im fernen Tirol gehabt haben, bei der Anfertigung seines Meßbuches ausgerechnet eine Text-Rezension des Klosters von Aniane zu benützen, von der er wahrscheinlich noch nie etwas gehört hatte? Und

²⁹⁾ K. Gamber, Das Arno-Sakramentar, in: Scriptorium 14 (1960) 106—108 mit zwei Faksimile.

³⁰⁾ Es findet sich auch in einer nur wenig jüngeren Freisinger Handschrift; vgl. CLLA Nr. 784 b.

wenn er tatsächlich ein solches Exemplar zufällig zur Verfügung gehabt hätte — was an sich unwahrscheinlich ist — dann wäre es doch naheliegend gewesen, dieses selbst abzuschreiben und nicht seine Vorlage mühevoll danach zu korrigieren. Die Folgerungen, die sich daraus hinsichtlich einer von Deshusses angenommenen Redaktionsarbeit des Benedikt von Aniane ergeben, stehen hier nicht zur Debatte.

Der Redaktor des Codex Tridentinus war, wenn er Ergänzungen oder Änderungen anbringen wollte, allein auf Handschriften aus der eigenen oder einer benachbarten Diözese angewiesen. Unser Meßbuch ist daher auch durchweg mit Sakramentaren verwandt, wie sie im Süden von Säben, in Trient und Verona, in Gebrauch waren. Von der Erzdiözese Salzburg im Norden, zu der das Gebiet von Säben erst i. J. 812 geschlagen worden war, stammen nur die an den Schluß des Codex gesetzten Alkuin'schen Wochenmessen her.

Die starke Abhängigkeit von verschiedenen oberitalienischen Meßbuch-Typen läßt aber vermuten, daß die Redaktionsarbeit nur zum geringeren Teil in Säben selbst vorgenommen worden ist und schon in der nach Säben gelieferten Vorlage stattgefunden hat. Die Änderungen bzw. Hinzufügungen sind zudem so zahlreich, daß sie über einen längeren Zeitraum hin erfolgt sein müssen. Daraus folgt aber, daß der zugrundeliegende Typus des Gregorianum schon lange vor König Karl in Oberitalien eingeführt worden war. Dies macht eine eigene Deutung der Vorgeschichte des Codex Tridentinus notwendig.

Deshusses hat durchaus recht, wenn er die stadtrömische Gregorianum-Vorlage unseres Liturgiebuches in die Zeit um 685 datiert. Es liegt jedoch kein Grund vor, anzunehmen, daß diese Vorlage bis zum Jahr 805/810 in Rom geblieben war. Sie ist vielmehr sicher schon bald nach ihrer Niederschrift, also vor oder um d. J. 700, nach Oberitalien gelangt; vielmehr im Zusammenhang mit dem damals in Aquileja stattfindenden Provinzial-Konzil, auf dem die oberitalienischen Bischöfe das Schisma mit Rom beendet haben.³¹⁾

Jedenfalls ist nur die kurze Zeitspanne zwischen 685 und 700 als Zeitpunkt für die Überbringung der gregorianischen Vorlage von Rom nach Oberitalien möglich. Ein später importiertes stadtrömisches Exemplar hätte bereits die von Papst Sergius (687—701) eingefügten Formulare für die Marienfesten aufgewiesen. Diese haben jedoch deutlich, wie Deshusses gezeigt hat (p. 266), in der Vorlage des Codex Tridentinus gefehlt. An ihrer Stelle stehen Formulare, wie sie in Oberitalien ausgebildet worden waren und nur in dortigen Handschriften zu finden sind.

Nach dem Gesagten ist die Übermittlung eines Gregorianum von Rom nach Oberitalien schon um 700 vorauszusetzen, also fast 100 Jahre vor der Übersendung eines solchen durch Papst Hadrian an König Karl. Ebenfalls um 700, oder noch früher, muß eine weitere Gregorianum-Handschrift nach Ravenna gekommen sein, wie das an der Wende zum 8. Jh. geschriebene Lektionar-Sakramentar in Monte Cassino, von dem oben schon die Rede war (CLLA Nr. 701), zeigt.

Was das zu Beginn erwähnte altertümliche Gregorianum von Benediktbeuern betrifft, so ergeben sich zwei Möglichkeiten: entweder wurde es schon früh direkt aus Rom in das Bistum Staffelsee gebracht, was weniger wahrscheinlich ist, oder es stammt vom gleichen römischen Exemplar ab, das dem Codex Tridentinus so-

³¹⁾ Damals wurden die Beschlüsse des 5. allgemeinen Konzils von Konstantinopel v. J. 553 angenommen. Interessant ist, daß Paulus Diaconus bezüglich dieses Konzils besonders folgendes betont: „In qua synodo catholice institutum est, ut beata Maria semper virgo theotocos diceretur, quia sicut catholica fides habet non hominem solum, sed vere deum et hominem genuit“ (Hist. Lang VI, 14).

wie anderen oberitalienischen Gregoriana zugrunde liegt. Es fehlen im Liturgiebuch von Benediktbeuern jedenfalls die von den Päpsten Sergius und Gregor II. eingeführten Formulare für die Marienfeste und die Donnerstagsmessen der Fastenzeit.

Unser Sakramentar hat jedoch gegenüber dem Codex Tridentinus eine selbständige Entwicklung mitgemacht. Dies zeigt schon das Formular für Mariä Verkündigung, das nur z. T. mit dem im Tridentinus übereinstimmt. Als völlig anders erweisen sich die Donnerstagsmessen der Fastenzeit, von denen die erste (nach dem Aschermittwoch) mit dem Paduanum zusammengeht (hier freilich um eine Woche verschoben), während die zweite überraschenderweise mit dem späteren Formular übereinstimmt. Hier scheint ein Einfluß vom Sintbert-Sakramentar her zu bestehen.

Das eine dürfte jedenfalls deutlich geworden sein: ohne die Annahme, daß bereits vor der zufällig in der Literatur bezeugten Übersendung des Hadrianum an den Hof des Frankenkönigs verschiedene Exemplare des stadtrömischen Gregorianum nach Oberitalien und von hier aus nach Säben und Bayern gelangt sind, bleibt die Sakramentargeschichte des 8./9. Jh. unverständlich.

Zwar sind uns, vom Palimpsest-Codex von Monte Cassino abgesehen, nur Handschriften erhalten geblieben, die zeitlich nach der Übersendung des Hadrianum liegen. Doch zeigen diese z. T. eine vom Aachener Urexemplar unabhängige Redaktion. Daß es neben der ravennatischen bzw. oberitalienischen Gregorianum-Tradition auch eine eigene angelsächsische gegeben hat³²), sei hier nur nebenbei erwähnt. Es wird Aufgabe der künftigen Sakramentarforschung sein, die Kanäle der frühen Überlieferung des Gregorianum im einzelnen genau zu ermitteln.

³²) Vgl. Sakramentartypen 86—87; K. Gamber, *Fragmenta Liturgica I*, in: *Sacris erudiri* 16 (1965) 435.

Die Liturgie ist Leben und Verpflichtung, Widerschein der Menschwerdung Gottes; sie fordert das ganze Wesen des Menschen und die ganze Schöpfung. Die Sakramente und die Symbole der Liturgie bezeugen die Einheit der Schöpfungsordnung und der Erlöserordnung in Christus.

Das liturgische Leben erfaßt das ganze Christenleben, es rahmt es ein und gibt ihm seinen tieferen Sinn.

Die Liturgie ist ein Fest der Familie Gottes, in dem jeder den Ausdruck für sein Lob und Flehen, für seine Freude und seinen Trost finden kann. Sie ist der Ort des Friedens in Gott, der Ort, an dem sich unsere Kräfte für den Kampf in dieser erneuern.

Max Thurian

Für die Familienliturgie gibt es offensichtlich geschichtliche Vorbilder im Abendmahl unseres Herrn bei der Einsetzung der Eucharistie, sondern auch den Brauch des Fermentum; der Bischof teilte das bei seiner Eucharistiefeier konsekrierte Brot und sandte Stückchen davon zu den Priestern in den Ortsgemeinden. Diese gaben sie bei der Zelebration mit ihren kleinen Gemeinden in ihre Kelche. Es war dies ein Symbol der Einheit. Gottesdienstliche Gemeinschaften in den Familien verstehen sich als Fermentum der Gesamtkirche, mit ihr stellen sie einen neuen Typus tiefer und wirksamer Gemeinschaft dar. Sie dürfen nie zum Zeichen der Zerteilung werden, sondern müssen zu einer größeren Homogenität hinführen. Der bis ins Mittelalter andauernde Brauch des Fermentum führte zu einem jahrhundertelangen Zusammenhang mit den Familienmessen und ergibt ein passendes Modell für das ab, was sich heute erneuern will.

(Manuel Alcalá, *Liturgia-Problema de hoy*, pg. 213. Burgos-Espana.)

Der zentrale Vollzug der christlichen Gemeinde ist die Liturgie. Wesentlich ist, daß der „Raum“ der Liturgie so gelegen und gestaltet ist, daß es jedem potentiell zur Gemeinde Gehörenden möglich ist, an der Liturgie teilzunehmen. Voraussetzung dafür ist, daß alle Infragekommenden vom Vorhandensein dieser Gemeinde und ihrer Liturgiefeier wissen (durch persönliche Kontakte, Zeitung, oder auch durch die Präsenz des Bauwerkes in diesem Gebiet). Die Feier wie auch der Raum müssen so öffentlich gestaltet sein, daß es jedem Unbeteiligten möglich ist teilzunehmen, ohne daß er übermäßig auffällt und in eine zu intime private Situation kommt, in der er sich beobachtet, vielleicht sogar verpflichtet fühlt. Da es aber auch eine Gemeinde im engeren Sinn gibt und das Bedürfnis besteht, das Leben der Gemeinde nicht auf die Liturgiefeier zu beschränken, ergibt sich von selbst der Bedarf an Räumen, an Büros, an einem Saal, Spielzimmer für Kinder und Jugendliche.

(Ottokar Uhl, *Bibel und Liturgie II/1970*, S. 41, Klosterneuburg.)

„Sich erinnern können“: G. Ball erörterte die hohen Kosten der Unwissenheit um Überkommenes. Eine Generation, die es verachtet, die Erfahrungen der Vergangenheit zu rate zu ziehen, die sich nicht erinnern kann, ist dazu verdammt, die Vergangenheit zu wiederholen. Gemahnt das nicht an Predigten des Deuteronomiums,

die ein Vergessen der Heilstat Gottes durch Nichtvollzug des kultischen Gedenkens als Bundesbruch und den Beginn des Verderbens kennzeichnen (Dt 4/5 und 8)? Die sinngemäße Anwendung auf eine gewisse „kritische“ Traditionszerstörung in der Kirche liegt nahe.

(J. P. Michael, *Die Bibel neben der Zeitung. Anzeiger 7/70*, S. 270, Frbg.)

Bußfeier — Sakrament? Die Frage ist eigentlich nicht recht gestellt. Wichtiger als die Klärung des herkömmlichen Sakramentsbegriffes ist es, ob Bußfeiern zu einer echten Bekehrung im Leben der Kirche und in meinem persönlichen Leben hinführen. Daß Bußfeiern zur Umkehr führen können und einem wahren Bedarf entgegenkommen, zeigt ihr guter Besuch und ihre konstatierbare Wirkung. Wir bekennen: „Ich glaube an die Vergebung der Sünden!“ Die Kirche ist beauftragt, zu verkünden, daß Gott in Tod und Auferstehung Christi die Sündenvergebung zustandegebracht hat, und daß sie diese Vergebung in der je entsprechenden Zeit verwirklichen muß. Die Kirche verwirklicht dieses „Institut der Vergebung“ in vielen Formen und bei vielen Gelegenheiten. Bei Einzelbeichte und Bußfeier wird angesagt: „Wir vergeben einander, wie Du uns vergibst“; das Gedächtnis an das versöhnungschaffende Leiden Christi; die Bezeichnung und Zuwendung der verzeihenden Huld Gottes. Eben darin besteht das Heilszeichen.

(H. Manders, *Biecht en boetefiering. Rond de Tafel. IX/70*. Pg. 185, Berne.)

Für die Messfeier kleiner Gruppen legen die belgischen Bischöfe ihren Priestern praktische Regeln vor und luden sie ein, diese Form der Feiern für eine vertiefte spirituelle Formung auszuwerten. Die Erfahrung zeigt, daß ohne Gefährdung der Einheit der Gemeinde diese „Gruppenmessen“ die missionarische Tätigkeit beleben. Sie führen die Teilnehmer zu einer besseren Einsicht in das christliche Heilsergebnis, lassen die Fähigkeit zur Anbetung im Geist und zur Verfügung für Gott wachsen. Die Verwurzelung des Einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft, die fruchtbare Ausübung des Apostolats und die brüderliche Liebe werden gefördert.

(*Questions liturgiques II/1970*, Pg. 146. Louvain.)

Die Frage nach dem Gottesdienst mit Kindern ist in der erneuerten Liturgie vorrangig. Dieser wird an die Beteiligten neue Anforderungen stellen. Es gibt sehr

brauchbare Vorlagen für seine Gestaltung, wobei zwei Extreme vermieden werden müssen. Auf der einen Seite glaubt man, nicht auf Vorlagen angewiesen zu sein. Man versucht, alles aus dem eigenen Können heraus zu gestalten und läßt sich von niemandem inspirieren oder anregen. Auf der anderen Seite macht man sich überhaupt keine Gedanken. Man übernimmt die Formulare wortwörtlich aus einem Werkbuch. Beides ist nicht ganz richtig. Selten kann eine Vorlage wörtlich übernommen werden, ohne daß man sie an die konkrete Situation anpaßt. Meistens können Werkbücher Möglichkeiten aufzeigen, die man sonst übersehen hätte. Auch zu große Kinder-tümligkeit ist zu vermeiden, wenn kindlich mit kindisch verwechselt wird. Zu vermeiden ist auch eine zu große Diskrepanz zwischen Gemeindemessen und Kindermessen.

(Schweiz. Kirchenzeitung 37/1970, S. 531. Luzern.)

Eine mißverständene Sichtbarkeit der Kirche gehört zum historischen Ballast. Ein der Antike eigener Hang zur Sichtbarkeit hat das ganze Kirchenwesen imprägniert. Sakrale Kostüme des Pharaos, des Hohenpriesters im Tempel zu Jerusalem und byzantinischer wie germanischer Hofprunk vermitteln seit eh und je eine falsche Sicht der Gottesherrschaft. Auf dem Konzil wurde dieser Abglanz orientalischer Monarchien getadelt. Manches ist seitdem gefallen, der Papst ging voran. Noch ist zu wenig preisgegeben, was nicht als Glaubenszeichen gelten kann. Das Nicht-Welt-Sein der Kirche bedarf aktueller Zeichen. Sie müssen prophetisch sein, von der eucharistisch geeinten Gemeinde gesetzt. Sie müssen diese Welt beunruhigen, die auf Habenwollen besessen ist. Da ist Gesellschaftskritik sinnvoll, falls sie nicht die Kirche zur Welt macht.

(J. P. Michael: *Die Zukunft der Kirche*. Anzeiger IX/70, S. 346.)

Rafael J. Kleiner OSB

„Erneuerung der Kirche ohne persönlichen Glauben bliebe wertlos.“ Kardinal König sagte in einem TV-Gespräch über Entwicklung und Fehlentwicklung der Kirche: „Die Liturgiereform war gut, der Gebrauch der Muttersprache ist sinnvoll, unser Ringen um ein neues Glaubensverständnis notwendig, aber all das genügt noch nicht.“ Eine Änderung bedeute noch keine Lösung der Probleme, sondern werfe neue Probleme auf.

Auf die Frage des Gesprächspartners — Kathpress-Chefredakteur Doktor Richard Barta — was denn dann von der konziliaren Erneuerung bliebe, antwortet Kardinal König: „Nichts, wenn das nicht bleibt, was die Grundlage alles dessen ist: der Glaube... Natürlich muß sich der Glaube auch nach außen dokumentieren, er muß präsent werden, in der Liturgie, in den Strukturen, in der Haltung der Welt, im mitmenschlichen Engagement. Aber alle Auswirkungen, alle äußeren Manifestationen sind sinnlos, wenn der innere Kern, der Glaube selbst tot ist.“ Sie seien sinnvoll, wenn sie den Glauben stärken, aber sie seien schädlich, wenn sie nur eine Fassade darstellen, hinter der nichts mehr lebt. Die Liturgiereform sei gut und notwendig, wenn sie zu einer Verlebendigung und Verinnerlichung des Gottesdienstes führe, „sie wäre aber tödlich, wenn sie den Kult zerstört. Mit der Entleerung des Kultes beginnt auch die Zerstörung der Religion“. Wenn in der Messe nichts von einem Geheimnis spürbar werde, „besteht die Gefahr, daß es zu einem Theater, zur Inszenierung einer großen Leere wird“. Wohl

sollte auch in der Religion der Verstand gebraucht werden, doch müßte man wissen, daß sich nicht alles mit Verstand erklären läßt. „Eine Religion, die restlos ‚entmythologisiert‘ wird, ist keine Religion mehr.“

Kathpress Nr. 219 vom 21. 9. 1970, Seite 1

*

Hat die Erneuerung der Liturgiereform zur Verlebendigung der Religion beigetragen? Auf einen Artikel „Handkommunion — ja oder nein?“ von DDr. Klaus Gamber geht Pfarrer Martin Drutschmann im einzelnen ein und wirft an Hand dieser Frage die ganze Problematik der Liturgiereform auf: „Was Dr. Gamber... von der Ehrfurchtslosigkeit junger Menschen, auch diesem Mysterium gegenüber, und von der Gefahr für den Glauben schreibt, die die in ihrem Wesen eigentlich harmlose Handkommunion darstellt, ist so wahr, daß es keines weiteren Wortes bedarf. Vor allem ist ihm zuzustimmen bei einer Frage, ob es zur Zeit in der Kirche keine wichtigere Frage gab und kein wichtigeres Problem als die Einführung der Handkommunion. Sie öffnet freilich den Blick auf ein weites, weites Feld der gelungenen oder mißlungenen Reform: die Erneuerung der Liturgie, mit der wir nach den Aussagen des Papstes zu Ende gekommen sind, so daß alle weiteren Experimente, sofern solche irgendwo gemacht werden, sicherlich dem Geist der Kirche widersprechen: Hat diese Erneuerung zur Verlebendigung der Religion beigetragen? Wir haben neue Gebets-

worte und -formeln bekommen; Worte und Handlungen sind ‚durchsichtiger‘ geworden, wie man gerne lobend sagt; Liturgieteile, die sich in der Prüfung als nicht genuin erwiesen haben, sind beseitigt worden — alles gut. Aber ist nun die Religion tiefer, die Beziehung zu *Gott* lebendiger geworden? Sind unsere Gemeinden jetzt frommer als früher? Geht die bis zum ‚Essen des eucharistischen Brotes‘ mitvollzogene Eucharistiefeyer tiefer an die personale Mitte des Menschen als die frühere Messe und Kommunion?

Früher vollzog der Priester am Altar die heilige Messe, während die Gemeinde je nach dem Maß der religiösen Bildung und des guten Willens aufmerksam dabei war, mit mehr oder weniger passenden Kirchen — vielleicht auch Meßliedern, mit Meßgebeten der Gebetbücher oder gar mit dem Schott in der Hand — oder auch mit dem Rosenkranz (oder gar mit dem bloßen Dabeistehen). Der Liturge vollzog zwei Handlungen der Messe: als Stellvertreter der Menschen die *Opferung*, als Stellvertreter *Gottes* die *Wandlung*.

1. Die Opferung: Hostie und Wein waren Sinnbild für das, was der Mensch, der an der Messe teilnimmt, darbringt: Vor allem sich selber in einer herzhaften, jedesmal zu erneuernden oblatio sui ipsius, im Sinne etwa des Suscipe, wie der heilige Ignatius es klassisch formuliert hat, darbringt darüber hinaus das Opfer der täglichen Mühlsal, die das Leben abfordert, oder der Selbstverleugnung, die der Teilnehmer im Hinblick auf das *Kreuzopfer* des *Herrn* sich eigens auferlegt.

2. Die Wandlung: Durch sie war das am Kreuz vollendete Opfer Christi auf mystische Weise hier und jetzt gegenwärtig unter den eucharistischen Gestalten, und darum nur den Glaubenden erkennbar, aber von der Gestalt abgesehen in seiner vollen Wirklichkeit.

Es ist leider wahr, daß diese beiden Wirklichkeiten zumeist nur theologisch geschulten Liturgen bekannt waren (nicht einmal von ihnen immer beachtet wurden) und daß die religiöse Unterweisung sich bei weitem nicht genügend darum bemüht hat, sie der Allgemeinheit der Gemeinden zugänglich zu machen. Wenn *das* durch die liturgische Erneuerung gekommen wäre!

Aber leider ist das nicht geschehen! Die erneuerte Liturgie hat die frühere Opferung abgewertet zur bloßen Gabenbereitung (die sie anfänglich wohl gewesen ist — und wir wollten so weit wie möglich auf die Ursprünge zurück).

Diese Abwertung ist wohl geschehen, damit das Gewicht des Opfers Christi nicht beeinträchtigt würde durch ein Gewicht des menschlichen Opfers. Aber dieses ist eben

doch einfach im menschlichen Schicksal vorhanden und wartet geradezu darauf, im *Gottesdienst* einen Platz zu haben, und hier wäre das Leben mit der Liturgie auf eine Weise verbunden, die der Mensch in der Wurzel seiner Existenz spüren würde. Statt der Gabenbereitung, die wir mit der Jahres- oder Festzeit berücksichtigenden Liedern begleiten, würde die Gemeinde aufgerufen, aus dem eigenen Leben alles Opferhafte durch einen geistigen Akt der Hingabe herbeizubringen, wie man Brot und Wein herbeibringt, und dem — kommenden — Opfer des *Herrn* hinzuzufügen, wie man dem Wein ein wenig Wasser hinzufügt. Da wäre der Laie tatsächlich mündig gesprochen: Wenn nicht mehr nur der Liturge stellvertretend für alle opfert, sondern jeder einzelne opfern muß, und zwar etwas, was nicht peripheres Almosen ist (Kollekte), sondern was aus der Mitte seines Daseins genommen werden muß — oder er ist an dem Opfer nicht beteiligt.

Und ebenso die Wandlung: Auch die neuen Kanonformeln helfen der versammelten Gemeinde nicht dazu, daß sie die mystische Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers Christi erfährt und sich derselben bewußt wird, um sich auf sie einzustellen. Wir ‚gedenken‘ zwar, ‚verkünden‘ und ‚preisen‘ die hochheiligen Mysterien unserer Erlösung; aber das kann und tut man auch mit Dingen, die vergangen sind. Hier jedoch sind sie nicht vergangen, hier werden sie mystisch gegenwärtig: wir sollen glauben, daß wir jetzt, nach der Wandlung ‚unter dem Kreuze stehen‘, wie damals die Menschen auf Golgatha, wenn auch das Opfer eine andere, eben die eucharistisch-liturgische Form hat, und daß wir in eben dieses Opfer einbezogen werden wie die, die damals dabei waren (und wir lassen uns in dasselbe einbeziehen oder nicht, je nach unserer Haltung und dem Grad unserer Teilnahme, wie damals die Menschen auf Golgatha). Wie wäre die Liturgie ‚erneuert‘, hätte sie Formen und Worte, mit denen sie uns hülfe, diese mystische Wirklichkeit zu erfahren und mitzuvollziehen!

Während die frühere Vormesse eine Erneuerung zum Wortgottesdienst erfahren hat, die tatsächlich die Wesenselemente desselben ausdrückt, hat die Reform des Hauptteiles von der Wesenheit des Opfers eher weg- als zu ihr hingeführt: Er ist eine Gemeinschaftsfeier, ein Gotteslob, eine Memoria Domini, ein Dank- und Bittendienst, eine Eucharistiefeyer, kulminierend im eucharistischen Mahl — aber der Gedanke des Opfers ist nicht lebendig geworden. Wenn das Opfer aber das Wesen dieses Gottesdienstes ist, und zwar seine beiden Arten: vorbereitend (in der ‚Opferung‘) das menschliche, und im Hauptteil das *göttliche* Opfer — dann gehört es zur

Mündigkeit des Christen, daß er dazu herangezogen wird, diese Opfer geistig zu vollziehen. Und das ist in der Liturgie, wie wir sie jetzt haben, unterblieben — bei allen lobenswerten Erneuerungen, die sich sonst finden.

Pfarrer Martin Drutschmann, Bockenem in: Anzeiger für katholische Geistlichkeit, Nr. 10, 79. Jahr, Oktober 70, Seite 422/424 (Leserecho zu: Handkommunion — ja oder nein).
Aloisia Sint

Berichte

Auf dem Weg zu einer afrikanischen Liturgie?

Sonntag in einer afrikanischen Pfarre in Yaounde, im Staate Kamerun. Vor dem Altar steht, unter freiem Himmel, ein schwarzer Priester. Sein Meßgewand weist Motive der einheimischen Kunst auf, die Messe wird in der Landessprache gefeiert. Die Gläubigen, begleitet von Tamtam und Balafon, tanzen ihre altüberlieferten heimatlichen Tänze.

Diese Meßfeier ist das Ergebnis intensiver liturgischer Bemühungen, wie sie afrikanische Priester seit nunmehr 20 Jahren vorantreiben. Einer der Pioniere für eine afrikanische Liturgie ist der afrikanische Jesuitenpater Engelbert M'Veng, ein Mann, der in mehrfacher Hinsicht zu dieser Aufgabe prädestiniert erscheint: er ist Akademiker und zugleich aktiver Künstler, er schreibt Prosa und Lyrik und hat als Maler und Bildhauer einen guten Namen. Das französische Nachrichtenmagazin „Informations Catholiques“ veröffentlichte kürzlich ein Gespräch mit M'Veng. Seine Ausführungen, die wir hier auszugsweise wiedergeben, sind aufschlußreich im Hinblick auf eine künftige afrikanische Liturgie.

„Unsere Volkssprachen sind liturgiefähig geworden, ebenso unsere Musik, unsere traditionellen Instrumente, ja sogar unsere Tänze. Ein Modell für diese Entwicklung liefert unsere Pfarre. Junge Mädchen bringen zum Offertorium der Messe tanzend ihre Gaben dar. Wir glauben, hier einen Ansatz für einen lebensfähigen, echten afrikanischen Ritus erarbeitet zu haben. Ausgangspunkt unserer liturgischen Bestrebungen war die christliche Tradition. Wir haben die Meßformen der ersten christlichen Jahrhunderte studiert und uns ihre Einfachheit zum Vorbild genommen. Unsere Arbeit zielt auf eine größtmögliche Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie ab. Seit nun Rom die neuen liturgischen Richtlinien veröffentlicht hat, wissen wir, daß wir auf dem richtigen Weg sind: die neue Meßfeier entspricht durchaus dem, was wir hier für Afrika anstrebten.“

Es begann vor etwa 20 Jahren. Damals wagten wir erste, vorsichtige Schritte. Zunächst auf musikalischem Gebiet. Einige unserer Kollegen im Priesterseminar hatten die Schönheit und Tiefe der einheimischen Gesänge entdeckt. Wir begannen mit der Übertragung einzelner Psalmen und Liturgietexte in die Landessprache. Hand in Hand mit der Einführung einheimischer Melodien ging die Einbeziehung der landesüblichen Instrumente, des Balafons und des Tamtams. Das Konzil brachte für uns dann eine große Ermutigung, diesen Weg weiterzugehen.

Dreißig Jahre zuvor hatten die Dinge noch wesentlich anders ausgesehen. Afrikanisches Volksgut wurde in Bausch und Bogen als heidnisch verworfen. Als Rom damals eine Untersuchung über den künstlerischen Wert der Kulturform der Missionsländer anordnete um herauszufinden, wieweit afrikanische Kunst für die Kirche in Frage komme, fielen die diesbezüglichen Antworten des Missionsklerus überwiegend negativ aus. Man wußte hier so gut wie nichts über die einheimische Kunst und Kultur, daß diese sehr wohl befähigt ist, dem Geheimnis des christlichen Glaubens Ausdruck zu verleihen. Vorläufig können wir unser Experiment noch nicht als „offiziell“ qualifizieren. Immerhin ist es Teil unseres gesamt-diözesanen Konzepts. Unser Erzbischof beweist sein Interesse an unserer Arbeit, indem er häufig an unserer Liturgiefeier teilnimmt.

Ein anderes Beispiel für ein ähnlich ausgerichtetes Experiment ist jenes der Klarissen von Sangmelima. Auch sie haben die traditionellen einheimischen Tänze, Lieder und die Landessprache in ihrem Kloster eingeführt. Der Erfolg übertraf alle Erwartungen: seither haben sich die Eintritte in diese Ordengemeinschaft vervielfacht. Andere Orden sind diesem Beispiel gefolgt, etwa die afrikanischen Kongregation der „Töchter Mariens“. Gegenüber den europäischen Ländern hat Afrika den Vorzug, eine verhältnismäßig junge Kirche zu sein. Diese Tatsache bedeutet einen wesentlichen Pluspunkt in unseren Bemühungen, die landeseigene Sprache, afrikanische Musik und afrikanische Tanzformen in die Liturgie einzupflanzen.“

Kathpress, 30. September 1970

Anregung eines Seelsorgers für den Kindergottesdienst

Eine halbe Stunde vor dem Beginn der Kindermesse habe ich mich immer schön bereit gehalten um die Kinder zu begrüßen und mit Ihnen zu singen und auch persönlich mit ihnen zu reden und manche Vorbereitungen gemeinsam mit ihnen zu machen. Ein Hauptfaktor ist sicher der persönliche Kontakt, ihre Mitarbeit und unsere Großzügigkeit. Der gute Papst Johannes soll das Wort gesagt haben, daß ich mir auch zum Grundsatz gemacht habe: *Alles sehen, vieles übersehen und nur wenig tadeln*. Es ginge bei 700 bis 800 Kinder bei einem Gottesdienst sonst nicht, wenn man kleinlich wäre. Freilich bei einem kleinen Häuflein geht es leichter und besser. Ich versuche möglichst viele Kinder aktiv zu machen. Wir haben eine gute Sängergruppe von Buben und Mädchen zum Singen (auch Instrumente). Einzelne Kinder werden oft zum Mikrophon gerufen, können etwas vorsingen oder etwas erzählen und das zwingt wieder alle zum Aufmerken. Sie dürfen die Gaben bringen, mich mit dem Evangelienbuch (Bibel oder ein Kinderbuch) zum Lesepult begleiten, den Altar umgeben oder zum Schluß alle einladen für den nächsten Sonntag. Fürbitten dürfen auch die Kinder zusammenstellen. Den Namenstags- und Geburtstagskindern wird auch immer gratuliert in der Kirche und so gibt es viele Gelegenheiten. Für unsere kranken Kinder wird eigens gebetet, wenn etwas besonderes ist usw.

Josef Patscheider, Pfarrer

Anregungen

Verschiedentlich wird empfohlen mehrere Taufen in der Pfarrkirche gemeinsam zu veranstalten. Es war ein wesentlicher Fortschritt: Weg von der Haustaufe, weg von der Kliniktaufe, Taufe hinein in die Gemeinde.

Wie oft es angemessen erscheint, die ganze Pfarrgemeinde zusammenzurufen, entscheidet das pastorale Fingerspitzengefühl. Unmöglich aber ist es, die Taufe serienweise zu spenden. Jede Serie entwertet. Das Sakrament der Taufe ist groß genug eine Familie allein einmal in den Mittelpunkt zu stellen. Man bedenke doch die Unruhe, die mehrere Kinder zugleich verursachen können. Wir wollen ja auch keine Serientrauerungen.

Eine Gemeinde muß freilich um den Täufling immer versammelt sein außer den Angehörigen etwa eine Schulklasse, auf alle Fälle eine Schola. Es gibt eine Reihe von wertvollen Taufliedern. Wenn ein Lektor die Erklärungen verliert, horcht alles mit. Bei uns war es üblich, die Kerze nicht nur dem Täufling zu überreichen, sondern der ganzen Gemeinde, ebenso das Taufkleid nach der Überreichung nicht wieder wegzunehmen, sondern dem Täufling zu belassen. Mit der Verlesung der Taufurkunde und der Überreichung einer Geschichte des Namenspatrones möge die Tauffeier schließen.

Kan. Anton Gundlach

Johannes Petrus de Jong: DIE EUCHARISTIE ALS SYMBOLWIRKLICHKEIT. 211 Seiten, kartoniert, DM 13,80, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1969 (3321).

Der Jungmannschüler De Jong zeigt den Zusammenhang zwischen dem biblischen Denken der Väter und der modernen phänomenologischen Denkweise. Heute wird der Bruch zwischen Symbol und Wirklichkeit, der viele Mißverständnisse über die Eucharistie bewirkt hat, allmählich wieder geheilt.

Die sakramentale Wirklichkeit gründet auf der symbolischen Wirklichkeit. Brot und Wein sind uralte, allgemein menschliche Symbole des Leibes und des Blutes, der beseelten Leiblichkeit des Menschen. Jesus beraubte diese Symbole nicht ihres Wirklichkeitscharakters. Indem er uns Brot und Wein als seinen eigenen Leib und sein Blut gab, erfuhren diese Symbole ihre höchste Erfüllung, da Jesus mit dem himmlischen, verklärten Kyrios identisch ist.

Diese Arbeit bildet einen wichtigen Beitrag zur Vertiefung des Eucharistieverständnisses in unserer Zeit.

Bruno Becker OSB

Paul M. Zulehner — Sepp R. Graupe: WIE PRIESTER HEUTE LEBEN ... Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung. Verlag Herder Wien, 1970, 209 Seiten, Paperback, S 98,—, DM 15,80 (3360).

Der Arbeitskreis „Das Selbstverständnis des Priesters von heute“ der Wiener Diözesansynode sandte 1967 an alle Welpriester der Diözese Fragebögen. Im ersten Teil des Buches bearbeitet Sepp R. Graupe die erhobenen Daten. Paul M. Zulehner kommentiert im zweiten Teil die Ergebnisse aufgrund soziologischer Theorien und Aussagen des zweiten Vatikanischen Konzils. Die Auswertung dieser schriftlichen Befragung charakterisiert den heutigen Standort des Priesters in Kirche und Gesellschaft.

Nicht ganz verständlich ist die Behauptung von Graupe, im Jahr vor der Befragung hätte ein Viertel der Priester kein theologisches Werk gelesen, während es in der beigefügten Tabelle nur drei Prozent sind.

Bruno Becker OSB

José de Broucker: DAS DOSSIER SUENENS. Diagnose einer Krise. Kart., 340 S., DM 16,40. Verlag Styria, Graz (3368).

Das am 15. Mai 1969 der ICI gewährte Interview und seine Ansprache beim Theologenkongreß „Concilium“ in Brüssel im September 1970 haben dem belgischen Kardinal manche Mißverständnisse eingetragen, aber weit mehr Zustimmung geweckt, weil er freimütig aussprach, was gesagt werden mußte. Diese Dokumentation zu den Themata des Brüsseler Bischofs und einige Koreferate (Muraille, Thils, Aubert, Delhaye) zeigen, welche prophetische und konstruktive Kritik von Suenens geäußert wurde: „Man muß zugleich geduldig und ungeduldig sein ... dem Heiligen Geist und der Zukunft Vertrauen schenken! „Wenn das Konzil verwirklicht werden soll, müssen Suenens' Anregungen ernstgenommen werden: Kollegialität, Subsidiarität, Pluralismus und Wagnis.“

Rafael Kleiner OSB

Michel Quoist: IM HERZEN DER WELT. 220 S., kart., öS 64,—, Verlag Styria, Graz (3369).

Weder das sakrale noch das säkulare Rezept ist für die Aufgabe der Kirche an den Menschen ein Rezept. Quoist zeigt auf, wie eine österlich inspirierte Christusfrömmigkeit mit einer engagierten Zuwendung zur Welt sich verbinden soll. Teilhards Mystik des Omega hat ihn zu einem heute verkündbaren Christozentrismus angeregt.

Rafael Kleiner OSB

Louis Evelyn: DAS GEBET EINES MODERNEN MENSCHEN. 181 S., kart., S 58,—, Verlag Styria, Graz (3370).

Zweifelloso schafft dieses Buch Unruhe, wie alles, was alte Schablonen auf ihre heutige Berechtigung befragt. E. will zu einer am Gottesbild der Evangelien orientierten Spiritualität hinführen, zu einem angepaßten Stil des Hörens und Betens, des Glaubens und Lebens vor dem Antlitz Gottes für die Welt von heute. Seine scharfen Charakteristiken sind notwendig um der Klarheit des Gemeinten willen.

Rafael Kleiner OSB

Hermann Kronsteiner: CANTICUM MUNDI. Cantuale Gregorianus Populare pro Universo Mundo. 160 Seiten, Plastik-Einband, Schmuckbild; Format 11 x 16,5 cm; S 42,—, DM 7,—, sfr. 7,70/1,80. Veritas-Verlag, Wien—Linz—Passau (3380).

Nach den Worten des landauf, landab bekannten Editors, Hermann Kronsteiner, soll dieses „Choralliederbuch“ ein Einheitsband um all die schließen, die sich zum Lobpreis Gottes versammelt haben.

Das 2. Vaticanum wird viel zitiert, aber man kann täglich erfahren, daß grundsätzliche Dinge, mehr oder weniger bedacht, außeracht gelassen werden. So heißt es im Artikel 54 der Liturgiekonstitution: „Es soll Vorsorge getroffen werden, daß die Christgläubigen die ihnen zukommenden Teile des Meß-Ordinariums auch *lateinisch* miteinander sprechen oder *singen* können.“

Aber was erlebt man selbst bei Anwärtern des geistlichen Standes: Der Gregorianische Choral wird abgelehnt, ja verpönt als nicht mehr zeitgemäß. Aber besseres und künstlerisch wertvolleres hat man diesen Gesängen noch nicht gegenüberstellen können! Alle großen Musiker der Geschichte haben sich mehr oder weniger mit dem Choral auseinandergesetzt, um nur zwei zu nennen: Mozart und Strawinsky. Ersterer wollte alle seine Schöpfungen dafür geben, der Komponist des Meß-Paternoster zu sein. Strawinsky soll den Gregorianischen Choral als Schöpfung unauslotbarer Tiefe gepriesen und ihn als Ansporn für jeden wahren Musiker hingestellt haben. —

Canticum Mundi enthält trotz seiner nur 160 Seiten eine reiche Auswahl leicht zu erlernender lateinischer Choralgesänge für die verschiedensten liturgischen Feiern.

Allen geistlichen Gemeinschaften, Internaten, höheren Schulen, Pfarrgemeinden, Bildungshäusern, die dem Trend der Zeit, alles Große und Erhabene abzuwerten noch nicht gefolgt sind, sei dieses wahrhaft katholische Liederbuch, um der Sache willen, bestens empfohlen.

Dank gebührt dem unermüdlichen Förderer des Gregorianischen Choral, Hermann Kronsteiner! Seine und seines Bruders, des Linzer Domkapellmeisters Leistung im Dienste der musica sacra, werden erst spätere Jahre in der ganzen Weite und Tiefe ermessen!

P. Berthold Flachberger OSB

EUCCHARISTIE, ZEICHEN DER EINHEIT. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium, herausgegeben im Auftrag der Ökumenischen Kommission der deutschen Bischofskonferenz, Sektion Kirchen des Ostens, von Ernst Chr. Suttner, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1970, 134 Seiten, kartoniert, DM 9,80 (3384).

Im Juli 1969 trafen sich bekannte katholische und orthodoxe Theologen beim Ersten Regensburger Ökumenischen Symposium. Da in der Feier der Eucharistie alle Christen sich mit dem gleichen Christus vereinigen, begannen sie die geplanten Gespräche über die Sakramentenlehre mit dem zentralen Geheimnis der Eucharistie. Der Leser dieses Büchleins, in dem die wichtigsten Referate dieser ersten Begegnung wiedergegeben werden, freut sich, wie katholische und orthodoxe Sicht der Eucharistie einander ergänzen und bereichern. Beginnend mit der Entwicklung der Eucharistiefeier und -lehre im Osten und im Westen gipfelte dieses Treffen mit der Frage: Ist die Interkommunion Mittel auf dem Wege zur Einheit oder Krönung erlangter Einheit?

Bruno Becker OSB

Büchereingänge

PAULUSKALENDER. Abreißkalender mit Rückwand sFr/DM 4,80, Abreißblock allein sFr/DM 4,20, Buchformat brosch. sFr/DM 4,20. Paulusverlag, Freiburg, Schweiz (3381).

Bischof Johann Weber: ICH BIN OPTIMIST. 96 Seiten, lam. kart. S 36,—. Fährmann-Verlag, Wien (3382).

Gretl Pilz: JUNG SEIN — CHRIST SEIN — GIBT ES DAS? 64 Seiten, lam. kart., S 36,—. Fährmann-Verlag, Wien (3383).

Joh. Auer, Joseph Ratzinger: KLEINE THEOLOGISCHE DOGMATIK. Bd. V: DAS EVANGELIUM DER GNADE (insgesamt 8 Bände). 264 Seiten, kart. DM 12,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3385).

Aus dem Pfeiffer-Verlag, München:

Wolfgang Nastainczyk: DIE ZUKUNFT DER KIRCHE VORBEREITEN. Predigten über die Gemeinde von morgen für die Gemeinde von morgen. 108 Seiten, kart. DM 8,70, sFr 10,90 (3386).

Ludger Zinke, Herausgeber: GOTTESDIENST — GEMEINSCHAFTSFEIER. Fragen, Anstöße, Modelle. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 88. 240 Seiten, kart. DM 13,80, sFr 16,— (3387).

Erwin Kleine: ES GEHT UM MEHR ALS ZÖLIBAT. Ein Bericht über die V. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche. 200 Seiten, kart. DM 12,80, sFr 16,— (3388).

MINISTRANTENDIENST. Ein Taschenkalender für das Jahr 1971. 128 Seiten, Balacron, DM 2,20, sFr 2,50 (3389).

Kleinschriften aus dem Verlag Veritas, Linz:

Hermann Lenz: SÜCHTIG. FLUCHT AUS DEM LEBEN. 32 Seiten, geh. S 5,—, DM 0,80, sFr 0,90 (3390).

Karl Kammelberger: DER LEKTOR. 32 Seiten, geh. S 9,— (3391).

Hannelore Spolanek: GESUND UND ELASTISCH DURCH GYMNASTIK. 44 Seiten, geh., 50 Abbildungen, S 12,—, DM 1,80, sFr 2,— (3392).

Odo Lang OSB: DAS COMMUNE SANCTORUM IN DEN MISSALE-HANDSCHRIFTEN UND VORTRIDENTINISCHEN DRUCKEN DER STIFTSBIBLIOTHEK EINSIEDELN. EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES COMMUNE SANCTORUM. Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige. Hrsg. von der Bayerischen Benediktiner-Akademie. 20. Ergänzungsband. 145 Seiten, kart. DM 23,40. Kommissionsverlag Winfried-Werk, Augsburg 1970 (3393).

H. Ehrenberger: DER VERWIRRTE CHRIST. Glossen zur Situation in der Kirche. 71 Seiten, lam. kart. S 38,—. Fährmann-Verlag, Wien (3394).

Okke Jager: BIBLISCHES TAGEBUCH. Neues Licht auf alte Texte. 822 Seiten, Ln. S 230,—, DM 37,—. Verlag Herder, Wien (3395).

Otto Spülbeck: GRENZFRAGEN ZWISCHEN NATURWISSENSCHAFT UND GLAUBE. 192 Seiten, in Balacuir, DM 14,80. Ars Sacra, München (3396).

Eine Nacht des Wachens für den Herrn. Materialien und Erwägungen zur Erneuerung der Osternacht (Berger)	1	3
Die Schweigepausen bei der Kindermesse (Tilman)	1	11
Es fehlt der Mut zur wirklichen Reform. Kritik am Ordo Missae (Gamber)	1	16
Rangordnung in der Liturgie (Hennig)	1	19
Das deutsche Kirchenlied im Jahrhundert der Reformation (Harnoncourt)		
1. Folge: I. Das deutsche Kirchenlied im Mittelalter	1	25
2. Folge: II. Das deutsche Kirchenlied in der Reformation	2	84
3. Folge: III. Das deutsche Kirchenlied in den Kath. Gemeinden	3	130
Woher kommt die Kartäuserliturgie? Kristische Untersuchungen der bisherigen Forschungsergebnisse über die Herkunft des Antiphonars der Kartause (Becker)	1	32
Versuche liturgischer Deutung (Schnitzler)		
1. Folge: 1. Der Weihrauch	2	49
2. Folge: 2. Die Händewaschung	3	97
3. Folge: 3. Das liturgische Gewand	4	148
Erneuerung des Geistes oder nur der Form? Gedanken zu fünf Jahren Liturgiereform (von Arx)	2	51
Spontaneität und Formel (Heim)	2	60
Sprechkundliche Überlegungen zu deutschen Meßtexten (Stöcklein)	2	63
Verwunderte Anmerkungen eines Laien zum Thema „Priestertum“ (Pieper)	2	70
Die Messe als „Consecratio Temporis“. Die Tempiternität (Zeitewigkeit) (Panikkar)		
1. Folge: I. Die Messe und die Zeit. II. Die „Tempiternität“	2	74
2. Folge: III. „Consecratio temporis“	3	124
Erneuerung des Kirchweihfestes (Hollerweger)	3	100
Zur Verständlichkeit der Liturgie (Hennig)	3	104
Deutsches Psalmengebet — Probleme und Experimente (Urban)	3	113
„Mysterium“ in biblischer Sicht (Hagemeyer)		
1. Folge	3	120
2. Folge	4	160
Ein Sakramentar der Domkirche von Säben (Gamber) aus der Zeit um 825	4	170
Ethik als Religionsersatz? Ein theologisches Mißverständnis und seine Auswirkung in der Gottesverehrung (Westenthanner)	4	157
Die kollektive Bußfeier im Lichte der jüdischen Tradition (Hennig)	4	164
Zur Meßfeier mit Kindern (Kleiner)	4	151
Sowohl — als auch Zur Situation Latein-Muttersprache (Kronsteiner)	4	155

	Heft	Seite
Vorschläge für den Wortgottesdienst mit Kindern im Rahmen der Meßfeier	1	13
Sakralität und „Entsakralisierung“ (Sint)	1	43
Sakramentengemeinschaft mit russisch-orthodoxer Kirche (Passauer Bistumsblatt)	2	93
Gemeinsames Osterdatum der Christenheit bald in Sicht (Kathpreß)	2	93
Um die Jazz-Messe im Kanton Aargau (Heim)	2	93
Wie in Japan eine neue liturgische Zeremonie entstand (Heim)	3	141
Auf dem Weg zu einer afrikanischen Liturgie? (Kathpreß)	4	182
Anregung eines Seelsorgers für den Kindergottesdienst (Patscheider)	4	183
Anregungen (Taufe) (Grundlach)	4	183

IM QUERSCHNITT

Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen	1	42
Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen	2	91
Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen	3	140
Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen	4	179

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechung	1	45
Buchbesprechung	2	94
Buchbesprechung	3	142
Buchbesprechung	4	184

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge	1	48
Büchereingänge	2	96
Büchereingänge	3	142
Büchereingänge	4	185

BILDBEILAGE

Weihnachtsdarstellung	4	145
---------------------------------	---	-----

	Heft	Seite
A r x, Dr. Walter von, Bern:		
Erneuerung des Geistes oder nur der Form?	2	51
B e c k e r, Dr. Hansjakob, München:		
Woher kommt die Kartäuserliturgie? Kritische Untersuchungen der bisherigen Forschungsergebnisse über die Herkunft des Antiphonars der Kartause	1	32
B e r g e r, Dr. Rupert, Bad Tölz:		
Eine Nacht des Wachens für den Herrn. Materialien und Erwägungen zur Erneuerung der Osternacht	1	3
G a m b e r, Msgr. DDr. Klaus, Regensburg:		
Es fehlt der Mut zur wirklichen Reform. Kritik am Ordo Missae	1	16
Ein Sakramentar der Domkirche Säben aus der Zeit um 825	4	170
H a g e m e y e r, Dr. Sr. Oda, OSB, Abtei Herstelle:		
„Mysterium“ in biblischer Sicht		
1. Folge	3	120
2. Folge	4	160
H a h n l, Dr. Adolf, Salzburg: Das fleischgewordene Wort	4	146
H a r n o n c o u r t, Msgr. Dr. Philipp, Graz:		
Das deutsche Kirchenlied im Jahrhundert der Reformation		
1. Folge	1	25
2. Folge	2	84
3. Folge	3	130
H e i m, Dr. Walter, SMB, Immensee/Schweiz:		
Spontaneität und Formel	2	60
Um die Jazz-Messe im Kanton Aargau	2	93
Wie in Japan eine neue liturgische Zeremonie entstand	3	141
H e n n i g, Dr. John, Basel/Schweiz:		
Rangordnung in der Liturgie	1	19
Zur Verständlichkeit der Liturgie	3	104
Die kollektive Bußfeier im Lichte der jüdischen Tradition	4	164
H o l l e r w e g e r, Dr. Hans, Linz:		
Erneuerung des Kirchweihfestes	3	100
K l e i n e r, Dr. P. Rafael, Salzburg:		
Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen	2	91
Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen	3	140
Zur Meßfeier mit Kindern	4	151
Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen	4	179
K r o n s t e i n e r, Msgr. Prof. Hermann, Linz/Wien:		
Sowohl — als auch (Zur Situation Latein-Muttersprache)	4	155

Panikkar, Prof. Raimondo, Benares/Indien:		
Die Messe als „Consecratio Temporis“. Die Tempiternität (Zeitewigkeit)		
1. Folge	2	74
2. Folge	3	124
Pieper, Prof. Dr. Josef, Münster/Westfalen:		
Verwunderte Anmerkungen eines Laien zum Thema „Priestertum“ 2 70		
Schnitzler, Prälat Prof. Dr. Theodor, Köln:		
Versuche liturgischer Deutung		
1. Folge	2	49
2. Folge	3	97
3. Folge	4	148
Sint, Aloisia, Salzburg:		
Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen 1 42		
Berichte 1 43		
Zeitschriftenschau — Gegenwartsfragen 4 180		
Stöcklein, P. Ansgar, OSB, Abtei Maria Laach:		
Sprechkundliche Überlegungen zu deutschen Meßtexten 2 63		
Tilman, Prof. Dr. Klemens, München:		
Die Schweigepausen bei der Kindermesse 1 11		
Urban, P. Anselm, OSB, Abtei Wimpfen-Grüssau:		
Deutsches Psalmengebet — Probleme und Experimente 3 113		
Westenthanner, Dekan GR Markus, Freilassing/Obb.:		
Ethik als Religionsersatz? Ein theologisches Mißverständnis und seine Auswirkung in der Gottesverehrung 4 157		

Christliche Kunststätten

Mit dieser Reihe hat sich der Verlag St. Peter in Salzburg die Aufgabe gestellt, die bedeutendsten Kirchen und Kapellen Österreichs und nunmehr auch seiner Nachbarländer in Form einer kurzgefaßten Beschreibung zu würdigen. Die Kirchenführer enthalten neben einem kultur- und kunstgeschichtlichen Überblick viele meist ganzseitige Bilder, schwarz-weiß und farbig. Format 12×17 cm, Kunstdruckpapier.

Die Hefte erscheinen in freier Fortsetzung. Sie können einzeln oder im Abonnement bezogen werden. Bisher erschienen ca. 100 Hefte. Preis je Heft öS 6.— bis öS 17.—.

Sollten Sie an der Herausgabe eines solchen Führers interessiert sein, so erhalten Sie umgehend eine ausführliche Information und Musterhefte von uns.

Bildchen zur Osterbeichte

(Primiz, Erstkommunion, Sterbebildchen)

einfarbig oder 4-Farben-Kunstdruck,
einfach oder als Doppelbildchen
mit und ohne Textaufdruck.

Gern senden wir Ihnen Muster zur Auswahl und Preisangebote zu.

Kunstkarten

sehr schöne Aufnahmen aus der Buchmalerei, Plastik und Malerei.

Bitte, verlangen Sie auch unseren **Verlagsprospekt** und den **Sonderprospekt** über unsere **Kirchenführer CHRISTLICHE KUNSTSTÄTTEN**.

VERLAG ST. PETER

A-5010 Salzburg, Postfach 113, Telefon (0 62 22) 83 5 66

Kantorenbuch zum Neuen Psalmenbuch

Einstimmige Ausgabe sämtlicher veröffentlichter Psalmen, Cantica und Hymnen mit den dazugehörigen Kehrversen und Halleluja-Rufen. Mit einem vollständigen Verwendungsnachweis für das Kirchenjahr. 172 Seiten, Format 21 x 30 cm, DM 28,—, Best.-Nr. 52 168

Die Einführung des neuen Meßbordo zum Advent 1969 mißt den Gesängen zwischen den Lesungen eine besondere Bedeutung bei. Der Vortrag des Antwortpsalms und des Allelujas mit Vers ist in angemessener Weise singend zu vollziehen. Das Neue Psalmenbuch hat mit seinen auch einstimmig singbaren Chorausgaben, die zugleich die Orgelbegleitung enthalten, für diese Entwicklung wegbereitend gewirkt. Daß das Neue Psalmenbuch über diese höchst aktuelle liturgische Funktion hinaus vielfältig in der Meßfeier, in Wortgottesdiensten und bei sonstigen Zusammenkünften im christlichen Raum seit Jahren Verwendung findet, braucht kaum eigens erwähnt zu werden. Mit dieser Kantorenausgabe liegt nun in einstimmiger Form für den Kantor und Chorleiter eine besonders handliche Zusammenfassung des ganzen Werkes vor, die außerdem genaue liturgische Verwendungstabellen und alle sonst notwendigen Angaben enthält.

CHRISTOPHORUS-VERLAG FREIBURG