

Dr. Theodor Maas-Ewerd, Bösenzell über Münster/Westfalen

II. FÜRBITTEN ALS ABSCHLUSS DES WORTGOTTESDIENSTES UND „FÜRBITTEN“ IM HOCHGEBET — EINE DOPPELUNG?

67

Unsere Frage ist — wie oben gezeigt wurde — aktuell geworden, als man eine Überarbeitung oder Verbesserung des Römischen Kanons ins Auge faßte. Ihre Aktualität blieb angesichts der drei 1968 eingeführten neuen *preces eucharisticae* erhalten, da diese allesamt — wenn auch in veränderter und unterschiedlicher Einordnung — Interzessionsgebete enthalten. Gegenwärtig dürfte unsere Frage aus zwei Gründen zu bedenken sein: angesichts der von offizieller Seite eingeleiteten Bemühungen um weitere Hochgebete³¹ und im Blick auf zahlreiche inoffizielle Texte³² für das Hochgebet, in denen die „Fürbitten“ häufig in einer sehr massiven Weise auftreten.³³ Wir beschränken uns jedoch darauf, im folgenden die offiziellen Hochgebete unter dem genannten Aspekt näher zu betrachten. Wiederholen die in den vier Eucharistischen Hochgebeten enthaltenen Interzessionen, was bereits in der wiederhergestellten *Oratio fidelium* zum Ausdruck kommt, sofern die Formulare für das Fürbittgebet am Schluß des Wortgottesdienstes den Normen des II. Vatikanum³⁴ entsprechen?

1. Unterscheidung vom Allgemeinen Gebet

An dieser Stelle sei bereits — wenn auch zunächst einmal nur als Vermutung — vorweggenommen, was wir weiter unten hoffen begründen zu können. Da die Liturgieform nicht ohne sorgfältige Studien ihren Weg genommen hat und noch nimmt³⁵ und deshalb schrittweise erfolgt, da sie den eingangs erwähnten Artikel 34 der Liturgiekonstitution beachtet, der u. a. bestimmt, die erneuerte Liturgie solle „frei von unnötigen Wiederholungen“ sein, kann vermutet werden, daß die „Fürbitten“ innerhalb des Hochgebetes offenbar nicht gleichgesetzt werden dürfen mit den Fürbitten, die den Wortgottesdienst abschließen. Die letzteren können also nicht ersetzen und überflüssig machen, was in anderem Zusammenhang und mit anderer Bedeutung in den Interzessionsteilen der vier Hochgebete steht. Wenn dies stimmt, ist es als eine mißliche Angelegenheit zu betrachten, daß wir im Deutschen für die *Oratio fidelium* und für die anaphorischen Interzessionsgebete dasselbe Wort ge-

³¹ Vgl. oben Anm. 10.

³² Vgl. z. B. A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche, Essen 1968, und R. Kleiner, Eucharistie der Kinder: Heiliger Dienst 25 (1971) 99—111.

³³ Siehe F. Reckinger, Die „Kanongebete der holländischen Kirche“ kritisch betrachtet: Unsere Seelsorge (Münster) 22 (1972) Nr. 1, 15—21 (= Pastoralblatt, Nr. 9 und 10/71).

³⁴ Vgl. das richtungweisende Buch des postkonziliaren Liturgierates („Consilium“): De oratione communi seu fidelium. Eius natura, momentum ac structura. Criteria atque specimina ad experimentum coetibus territorialibus Episcoporum proposita, Vatikanstadt 1965; 21966. Siehe auch: F. Kolbe, Inhalt und Form des Fürbittgebets: LJ 16 (1966) 91—98; H. Steffens, Zu „Inhalt und Form des Fürbittgebets“: LJ 16 (1966) 248—251; Th. Maas-Ewerd, Fürbitten-Inhalt und Form. Nach den Normen des II. Vatikanum: Bibel und Liturgie 39 (1966) 140—147; ders., Das Allgemeine Gebet, in: Th. Maas-Ewerd—B. Senger O S B, Meßfeier der Gemeinde. Was ist neu in der Meßordnung? Essen 1970, 60—70; ders., Grundsätzliche und praktische Orientierung zum Fürbittgebet, in: Th. Maas-Ewerd—G. J. Maurer—Reifenberg, Neue Fürbitten. Modelle für die Sonn- und Feiertage des liturgischen Jahres, Regensburg 1972, 9—18; A. Weitmänn, Die Fürbitten: Lebendige Seelsorge 22 (1971) 82f; R. Menne, Das Fürbittgebet: Heiliger Dienst 25 (1971) 112—145.

³⁵ SC 2.

brauchen.³⁶ Beide haben — so steht zu vermuten — ihren je eigenen Charakter; sie stehen deshalb nicht in Konkurrenz zueinander. Werden die Unterschiede zwischen diesen beiden Elementen der Meßliturgie hinreichend deutlich? Das ist die Frage.³⁷

So schwierig und kompliziert, um es mit *Baumstarks* wichtiger *Retractatio*³⁸ zu sagen, das „Problem“ des Römischen Kanons — nämlich seine Entstehungsgeschichte — ist, immerhin gilt dies als gesichert, daß die Entwicklung der *Oratio universalis* einerseits und die der anaphorischen Interzessionsgebete andererseits je eigener Art ist, zwei Strömen vergleichbar, die zwar in gewisser Hinsicht parallel verlaufen, aber nach Ursprung, Ziel und Funktion ganz verschieden sind und nicht ineinanderfließen.

2. Zum Wesen der *Oratio universalis*

Daß man sich Jahrhunderte hindurch der Eigenart beider Elemente bewußt geblieben ist, zeigen die außerliturgischen Ersatzformen, die unvollkommen, aber doch in beachtenswerter Weise die im 6. Jh. untergegangene *Oratio fidelium* zu ersetzen suchten. Bis Ende des 5. Jh. sind nach römischer Gottesdienstordnung Fürbitten als Abschluß des Wortgottesdienstes in allen Meßfeiern üblich gewesen. Jedenfalls bezeugt noch *Felix III.* (483—492) diese Ordnung. Sein Nachfolger, Papst *Gelasius* (492—496), hat das Allgemeine Gebet durch eine Litanei östlichen Stils ersetzt.³⁹ Mit der Aufnahme der östlichen Kyrie-Litanei in die römische Messe veränderte sich wahrscheinlich gleichzeitig⁴⁰ der Ort des Fürbittgebetes. Man verlegte es an den Anfang der „Katechumenen-Messe“. Dies war möglich, da es zur Zeit des Papstes *Gelasius* in Rom kaum noch erwachsene Taufschüler gab. Ursprünglich waren bekanntlich nur Getaufte zur *Oratio fidelium* zugelassen, die von daher ihren Namen trägt: „Gebet der Gläubigen“. Später ging *Gregor der Große* (um 540 bis 604) noch einen Schritt weiter. Er kürzte die Kyrie-Litanei am Anfang der Meßfeier, indem er zunächst an Werktagen die Nennung der Gebetsanliegen ausfallen ließ.⁴¹ Diese wenig sachgerechte Kürzung wurde später auch auf Sonn- und Feiertage ausgedehnt.⁴² So blieb vom alten Fürbittgebet der Gemeinde schließlich nur noch das „Kyrie eleison“ übrig, das sich verselbständigte.⁴³

³⁶ Siehe dazu unten die Abschnitte II, 6 und II, 10.

³⁷ Vgl. z. B. das Handbuch für Liturgiewissenschaft von *Martimort*, das von „Fürbitten“ am Schluß des Wortgottesdienstes (I, 381—388), vor (I, 415ff) und nach dem sog. Einsetzungsbericht (I, 432) spricht. So auch fast alle Autoren unseres Sprachgebietes.

³⁸ A. Baumstark, Das „Problem“ des römischen Meßkanons: EL 53 (1939) 204—243.

³⁹ Vgl. B. Capelle, Le Kyrie de la messe et le pape Gélase, in: *Travaux liturgiques* II, Löwen 1962, 116—134; ders., Le pape Gélase et la messe romaine: ebd., 135—145; C. Callewaert, Les étapes de l'histoire du Kyrie: S. Gélase, S. Benoît, S. Grégoire: *Revue d'histoire ecclésiastique* 38 (1942) 20—45.

⁴⁰ So J. A. Jungmann, *Miss. soll.* I, 433; 436f.

⁴¹ Näheres siehe bei Th. Klausner, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 56.

⁴² Dies gilt mit einer Ausnahme, für die das von A. Baumstark aufgezeigte „Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit“ (vgl. den gleichnamigen Beitrag im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 [1927] 1—23) als Begründung herangezogen werden kann: In der *Vigilia Paschalis* — beginnt die Meßfeier noch heute mit einer Litanei, bei der allerdings die ältere Schicht der an Christus gerichteten Flehrufe durch die Anrufungen der Heiligen so überlagert ist, daß der Charakter fürbittenden Betens kaum noch ins Bewußtsein der Gemeinde kommt. Die in der Regel nach ihrem ersten und jüngsten Teil benannte Litanei reicht mit den Fürbitten des dritten Teils in ihren Wurzeln tief in die altkirchliche Frömmigkeit zurück. Näheres über diese einzige in der offiziellen Liturgie verwendete Litanei siehe bei B. Fischer, *Art. Allerheiligenlitanei: LThK² I (1957) 348f.*

⁴³ Im erneuerten Missale von 1970 ist dieses Problem m. E. auch noch nicht glücklich gelöst. Die ohnehin durch die Vielzahl ihrer Elemente reichlich überladene Eröffnungsliturgie erträgt die als Möglichkeit vorgesehene Erweiterung des Kyrie zur „Kyrielitanei“ (vgl. *Missale Romanum*, 488) kaum. Von den drei Gesängen der „Eröffnung“ (*Cantus ad introitum*, *Kyrie* und *Gloria*) mußten zumindest *Kyrie* und *Gloria* alternativ verwendet werden. Darüber hinaus besteht die Gefahr, daß „Kyrielitaneien“ entstehen, die — wenigstens zum Teil — mit der *Oratio fidelium* konkurrieren. (Bei der Einführung eines Bischofs und bei einer Professfeier erlebte ich, daß das Allgemeine Gebet mit dem Kyrie verbunden wurde.)

Es besteht kaum ein Zweifel daran, daß der Kanon der römischen Messe sich bis Ende des 5. Jh. im wesentlichen zu seiner heutigen Gestalt entwickelt hat.⁴⁴ Und es gibt keinen einwandfreien Beleg für die Annahme, daß die *Oratio fidelium* untergegangen sei, weil die Elemente des „Gebetes der Gläubigen“ in den Kanon eingegangen wären.⁴⁵

In der *Oratio universalis*⁴⁶ „übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus“.⁴⁷ Das Fürbittgebet hat, wie die deutsche Rubrik 16 der „Feier der Gemeindemesse“ treffend sagt, „nicht nur die persönlichen Anliegen eines einzelnen oder der jeweiligen Gottesdienstteilnehmer zum Gegenstand, sondern umfaßt . . . Kirche und Welt.“ Es ist so universal ausgerichtet wie das Evangelium selbst und ordnet die versammelte Gemeinde hin auf die ganze Kirche, auf alle Christen, auf alle Menschen und die ganze Welt. Die Gläubigen werden sich im Fürbittgebet in erster Linie „für andere Leute“ an Gott. „Fürbitte tun heißt nichts anderes als den Bruder vor Gott bringen . . . Da fällt alles ab, was mich von ihm abstößt, da sehe ich ihn in aller seiner Bedürftigkeit und Not, da wird seine Not und seine Sünde mir so groß und so bedrückend, als wäre sie meine eigene, und nun kann ich nicht mehr anders als bitten: Herr, handle du selbst, du allein mit ihm, nach deinem Ernst und deiner Güte. Fürbitte tun heißt: dem Bruder dasselbe Recht einräumen, das wir empfangen haben, nämlich vor Christus zu stehen und an seiner Barmherzigkeit Anteil zu haben“.⁴⁸ Die Gemeinde der Glaubenden wird beim „Allgemeinen Gebet“ aktuell als Fürbitterin und Anwältin aller Menschen erkennbar.

3. „Communicare“ als Schlüsselwort für das Verständnis der Interzessionen im Hochgebet

Kaum ein Wort im Römischen Kanon ist so umstritten wie das Partizip „*Communicantes*“.⁴⁹ Das betrifft seine Verknüpfung und Bedeutung innerhalb des Gebetsganzen. Trotzdem scheint gerade dieses Wort einen Schlüssel in die Hand zu geben, mit dem eine Tür zum Verständnis des Charakters der Interzessionen geöffnet werden kann. Dabei stützen wir uns vor allem auf die m. E. zu wenig beachtete Untersuchung „*Te igitur und Communicantes im römischen Meßkanon*“, die Leo Eizenhöfer 1956 in „*Sacris erudiri*“ veröffentlicht hat.^{49a}

⁴⁴ Vgl. H. Frank, Beobachtungen zur Geschichte des Meßkanons: Archiv für Liturgiewissenschaft I (1950) 107–119.

⁴⁵ Der Untergang des Fürbittgebets als Abschluß des Wortgottesdienstes steht mit der Einführung der Kyrie-Litanei östlichen Stils unter Papst Gelasius in ursächlichem Zusammenhang, dürfte aber — soweit ich sehe — kaum etwas mit den sogenannten „Fürbitten“ im Hochgebet zu tun haben. R. Menne Das Fürbittgebet, 114) interpretiert E. J. Lengeling nicht richtig, wenn er meint, L. sehe in den Bitten der Didache bereits den beginnenden Untergang des Allgemeinen Gebetes am Schluß des Wortgottesdienstes. Vgl. E. J. Lengeling, Art. Fürbitten: LThK IV (1960) 461f. Diese Ansicht hat der Münsteraner Liturgiewissenschaftler in seinen Beiträgen und Vorlesungen nie vertreten.

Ganz ausgestorben ist das Fürbittgebet im deutschen Sprachgebiet nicht. Vgl. das von Petrus Canisius (1521–1597) verfaßte Allgemeine Gebet. Siehe dazu P. F. Safft, Das „Allgemeine Gebet“ des hl. Petrus Canisius im Wandel der Zeiten: Zeitschrift für Ascese und Mystik 13 (1938) 215–223; vgl. auch: Jac. Kraft, De Pronao, sive de nexu quo consiones, preces communes et promulgationes ecclesiasticae cum missarum solemniss cohaerant, Trier 1848; V. Thalhoffer, Vom Pronau, speziell von den an die Pfarrpredigt sich anschließenden Gebete und Verkündigungen. Eine homiletisch-liturgische Abhandlung: ThPQ 38 (1885) 25–42.

⁴⁶ Art. 45 der Institutio Generalis zum neuen Meßbuch wählt statt *Oratio communis* den geeigneteren Ausdruck *Oratio universalis*.

⁴⁷ So Art. 45 der Institutio Generalis. Siehe dazu oben Anm. 34.

⁴⁸ D. Bonhoeffer, zit. nach O. Dudzus (Hrsg.), Bonhoeffer-Auswahl. Band 3 „Entscheidungen 1936–1939“ (Siebenstern 151), München 1970.

⁴⁹ Vgl. z. B. J. A. Jungmann, Miss. soll. I, 68–71; II, 185–225; B. Capelle, Problèmes du Communicantes de la Messe, in: Travaux liturgiques II, 269–275; L. Eizenhöfer, Te igitur und Communicantes im römischen Meßkanon: Sacris erudiri (Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen) 8 (1956) 14–75. Zu den verschiedenen Ansichten siehe besonders J. A. Jungmann, Miss. soll. II, 213, Anm. 1, und M. Righetti, Manuale di storia liturgica 3, Mailand 1949, 308.

^{49a} Siehe Anm. 49. Zu dieser grundlegenden Arbeit von Eizenhöfer vgl. die Einwände von B. Botte, Communicantes: QLP 38 (1957) 119–123.

Umstritten sind zunächst Stellung und Verbindung des *Communicantes*, das normalerweise als Anfangswort des dritten Gebetes nach dem *Sanctus* zitiert wird, wo es in der Tat heute seinen Platz hat und das „Gedächtnis der Heiligen“ einleitet. Grammatikalisch ist diese erste Heiligenliste des Hochgebetes abhängig von *memoriam venerantes*⁵⁰, denn in dem Nachsatz *quorum meritis precibusque concedas ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio* wird man kaum den Grund für das Nennen der Heiligen erblicken dürfen.

Übrig bleibt die Frage nach dem *Communicantes*, das eine Aussage macht: „Gemeinschaft habend“. Wohin ist diese Aussage zu beziehen? Nach Jungmann ist das *Communicantes* als Weiterführung des *Memento* entstanden und inhaltlich als Verstärkung der Bitte zu deuten⁵¹, die unterstrichen wird durch den Hinweis auf die Heiligen, deren Namen im folgenden Text genannt werden. Nun hat aber Alfred Stuiber auf den Subjektswechsel zwischen *offerunt* und *reddunt* im *Memento*⁵² und *muniamur* im Nebensatz des *Communicantes* aufmerksam gemacht. Daraus zieht er die Folgerung, das Wort *Communicantes* könne nicht zum *Memento* gehören.⁵³ Stuiber erklärt, der Text der Diptychon-Formel sei in sich geschlossen und relativ selbständig. Weder am Anfang noch am Schluß des *Memento* sei ein Zusammenhang mit dem Kanontext, der es umgibt, erkennbar. „Man wird nicht zuviel behaupten, wenn man annimmt, daß der Kanontext ursprünglich noch nicht die Diptychon-Formel erhielt, ja vielleicht nicht einmal einen Hinweis über den Ort der Einschaltungen gab.“⁵⁴ Ein formeller Abschluß fehlt beim *Memento vivorum* wahrscheinlich deshalb, weil es ursprünglich im Toten-Memento seine Fortsetzung fand.

Von welchem Verbum finitum hängt unser Partizip ab? Was für eine *communio* ist mit ihm angesprochen? Ist zu *Communicantes* ein Substantiv zu ergänzen?

Der Römische Kanon stammt aus der Zeit des 4.—6. Jahrhunderts. Deshalb erscheint es geboten, die lateinischen Kirchenväter dieser Zeitspanne zu befragen. Sie verwenden *communicare* und *communio* in erster Linie zur Bezeichnung der Gemeinschaft der Christen und der christlichen Kirchen untereinander sowie als Ausdruck für die Teilnahme an der Eucharistie.⁵⁵ *Communio* ist ein wichtiges Wort in der liturgisch-juristischen Sprache des 3.—6. Jahrhunderts, ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der alten Kirche, der bei den Vätern häufig einfach die *sichtbare Kirche* bezeichnet. „Communio ist jenes einigende Band, das die Gläubigen und vor allem die Bischöfe zu der einen katholischen Kirche zusammenschließt, und das nicht lediglich in der Gemeinschaft des Glaubens und der Gesinnung besteht. Von größter Bedeutung ist vielmehr die Verankerung der Communio in der Eucharistie.“⁵⁶ Die eucharistische Kommunion gilt als sichtbares Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft, ja als Wirkursache der Eingliederung in die eine Kirche. Das sakramentale Element ist der Kern der *Communio*. Durch sie bilden die vielen Ortskirchen die eine Kirche Gottes. Die *Communio* ist also ein sakramentales Gebilde, zugleich aber auch ein juristisches.

⁵⁰ Vgl. J. A. Jungmann, Miss. soll. II, 213ff.

⁵¹ Vgl. ebd., II 213f.

⁵² Der Einschub — *pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt* — stammt aus dem 9. Jh. und erscheint erstmals in einzelnen, von Alkuin besorgten Ausgaben des gregorianischen Sakramentars. Vgl. Jungmann, Miss. soll. II, 209.

⁵³ A. Stuiber, Die Diptychon-Formel für die nomina offerentium im römischen Meßkanon: EL 68 (1954) 129.

⁵⁴ Ebenda, 142. Siehe auch Theol. Revue 50 (1954) 169.

⁵⁵ Vgl. die aufschlußreiche Studie von L. Hertling, *Communio und Primat* (Miscellanea Historiae Pontificiae 7), Rom 1943, 1—48, und H. de Lubac, *Corpus Mysticum*. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969. Siehe auch: R. Schulte, Die Messe als Opfer der Kirche (LQF 35), Münster 1959.

⁵⁶ L. Eizenhöfer, aaO., 25f; vgl. 23—33.

Bei diesem Zusammenhang ist es verständlich, daß die kirchlichen Communio-Listen in der Eucharistiefeyer vorgelesen wurden. „Die Aufnahme in die Diptychen bedeutete den Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft“.⁵⁷ An der Spitze dieser Listen stehen Patriarchen, Propheten, Apostel und Märtyrer. Sie garantieren die Tradition der wahren Lehre und entsprechend die Rechtmäßigkeit der Eucharistiefeyer.

Von Anfang an weist die kirchliche *Communio* eine bestimmte innere Struktur auf: Eine Ortskirche, die mit der Kirche von Rom in Verbindung steht, kommuniziert mit der ganzen katholischen Kirche.

4. *Una cum Papa* — Wahre Teilhabe am unteilbaren Leibe Christi

Findet dieses Communio-Verständnis auch im Meßkanon seinen Ausdruck? Leo Eizenhöfer⁵⁸ vertritt mit Kardinal I. Schuster⁵⁹ im Gegensatz zu J. A. Jungmann⁶⁰ die Ansicht, das Wort *communicare* sei im *Communicantes* — im Sinne der Väter — zu verstehen also: „Gemeinschaft haben mit der sichtbaren Kirche“. Da das *Memento*, was allgemein zugestanden werde, als Einschaltung zu werten sei und der Zusatz *et omnibus orthodoxis atque catholicae und apostolicae fidei cultoribus* in den älteren Sakramentaren noch fehle⁶¹, ergebe sich als sicheres Zusammentreffen: *una cum famulo tuo Papa nostro illo communicantes*, womit also die *Communio* mit dem Papst zum Ausdruck käme. Das Partizip erhält demnach in dem *offerimus* des *Te igitur* sein Verbum finitum: *In primis quae tibi offerimus pro ecclesia . . . una cum Papa . . . communicantes*.

Johannes Pinsk (1891—1957) hat schon darauf hingewiesen, daß das *pro* eine doppelte Bedeutung hat. „Wie in der deutschen Sprache ‚für‘ nicht bloß besagt, daß etwas ‚zu Gunsten eines anderen‘ da ist oder geschieht, sondern auch ‚an seiner Stelle‘, oder ‚in seinem Namen‘, so auch das lateinische ‚pro‘. ‚Pro ecclesia . . . una cum famulo tuo offerimus‘ — ‚für die Kirche in Verbundenheit mit dem Papst opfern‘ — ließe dann hinter dem zuerst gemeinten ‚wir opfern zu Gunsten der Kirche mitsamt dem Papst‘ den Gedanken mitklingen, ‚wir opfern als Kirche mitsamt dem Papst‘. Und darin liegt der Titel, auf den die kleinste Gemeinde, ja auch der . . . mit einem Ministranten zelebrierende Priester sich berufen, damit Gott dieses . . . Opfer nicht als private actio, sondern als die in und mit der Kirche und dem Papst für sie vollzogene actio Christi wertet“.⁶²

Als erste Begründung für die Rechtmäßigkeit der Eucharistiefeyer stellt das *Te igitur* fest: Wir kommunizieren zusammen mit dem Papst; also nehmen wir an der wahren Eucharistie teil. „Die Nennung der Kirche und des Papstes . . . soll implicite die Legitimität unseres Opfers begründen“.⁶³ Außerhalb Roms ist es üblich geworden, im Anschluß an den Papst den Ortsbischof und schließlich alle Bischöfe⁶⁴ zu nennen. Mancherorts wurde der Kaiser namentlich genannt, in einigen Klöstern der Name des Abtes.

Daß im Eucharistischen Hochgebet die Gesamtkirche als *Corpus Ecclesiarum* erkennbar wird, ist von erheblicher Bedeutung. „Die Liturgie . . . wird *una cum Antistite*, dem Ortsbischof, gefeiert und über ihn *una cum Papa nostro et omnibus*

⁵⁷ J. A. Jungmann, Miss. soll. II, 201. Zum Begriff Diptychen siehe unten den Abschnitt II, 8.

⁵⁸ Vgl. aaO., bes. 39ff.

⁵⁹ Liber sacramentorum 2, Turin-Rom 1920, 63—68.

⁶⁰ Miss. soll. II, bes. 213, Anm. 1.

⁶¹ Vgl. Anm. 64.

⁶² Joh. Pinsk, . . . una cum famulo tuo Papa nostro Pio: Lit. Leben 6 (1939) 1—4, hier 2. Vgl. die Arbeit von R. Berger, Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie (LQF 41), Münster 1965.

⁶³ Joh. Pinsk, aaO., 2.

⁶⁴ Vgl. die Wendung *et omnibus orthodoxis . . . fidei cultoribus*, die vielleicht Ersatz oder auch Schlußstück der hier früher eingefügten Nennung der mit Rom vereinten Kirchen ist (so Eizenhöfer, aaO., 45). Sie fehlt im gregorianischen Kanon und taucht nur in irisch-fränkischen Fassungen auf. Trotzdem hält B. Callewaert (*Et omnibus orthodoxis atque apostolicae fidei cultoribus*: Travaux liturgiques II, 258—268) sie für ursprünglich römisch.

orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus — dem Kollegium der Bischöfe *toto orbe terrarum diffusum*“.⁶⁵

Joseph Ratzinger, der wertvolle Bausteine für eine eucharistische Ekklesiologie zusammengetragen hat, betrachtet die Nennung des Bischofs von Rom als „stellvertretend-zusammenfassenden Ausdruck für die Ein-Ordnung der Eucharistiefeier ins Ganze der ‚*communio ecclesiarum*‘, durch die erst die hier am Ort stattfindende Eucharistiefeier als wahre Teilhabe am unteilbaren Leibe Christi ausgewiesen wird, den die Kirche gemeinsam empfängt“. Diese Nennung des Papstes sei deshalb nicht nur „Ausdruck für den Primat des Bischofs von Rom, sondern für die Zusammenfassung der Kommuniongemeinschaft in ihm“. Doch steht der Name des Bischofs von Rom nicht zugleich, wie Ratzinger meint, „stellvertretend für die Kollegialität der Bischöfe und die Brüderlichkeit der Kirche überhaupt“⁶⁶; mit den Worten *omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus* ist das Kollegium der Bischöfe im Hochgebet I explizit genannt und die Verbundenheit ihrer Kirchen zum Ausdruck gebracht.

Die Einschaltungen, die an hohen Festen zwischen *Communicantes* und *memoriam venerantes* erfolgen, sprengen — wenn man das *Communicantes* dem *Te igitur* zuordnet — keineswegs den Zusammenhang.⁶⁷ Verbindet man mit Eizenhöfer⁶⁸ *et diem sacratissimum celebrantes* . . . mit dem Papst, so wird eine Bedeutung sichtbar, die ganz auf der Linie des oben Gesagten liegt. Die Festeinschaltungen versichern, daß die versammelte Gemeinde zusammen mit dem Papst das betreffende Fest feiert (vgl. Osterfeststreit). Darin kommt wiederum die *Communio* mit der ganzen Kirche zum Ausdruck, was noch einmal die Heiligenliste⁶⁹ unterstreicht, die mit *et memoriam venerantes* eingeleitet wird. Auch sie verweist auf die Rechtmäßigkeit der heiligen Feier; denn ihre Echtheit beruht auf der Echtheit des Glaubens, diese wiederum auf der Echtheit der Nachfolge (Christus-Apostel — rechtmäßige Nachfolger). Die Eucharistie ist eine wahre, weil sie in der wahren apostolischen Kirche dargebracht wird, nicht in einer von den Aposteln getrennten. Außerdem weist die Aufzählung der Apostel, Päpste und Märtyrer auf die Verbindung der feiernden Gemeinde mit der *ecclesia caelestis* hin.

Nimmt man eine ursprüngliche Einheit der Gebete *Te igitur* und *Communicantes* an, so ergibt sich also folgender Sinnzusammenhang: Die versammelte Gemeinde bittet, Gott Vater möge das Opfer wohlgefällig annehmen, das sie *als Kirche in der Communio mit dem Papst, mit ihrem eigenen Bischof sowie mit allen Bischöfen und ihren Ortskirchen* feiert. Dabei wird die Rechtmäßigkeit ihrer gottesdienstlichen Versammlung unterstrichen durch die Gemeinsamkeit der großen Feste sowie durch die Verbindung mit der himmlischen Kirche, die in der Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen ausgesprochen ist.

5. Die Interzessionen in den drei neuen Hochgebeten und ihre Ausrichtung auf die Kirche

Am 20. Juni 1966 erteilte Papst Paul VI. dem postkonziliaren Liturgierat den Auftrag, zwei oder drei Hochgebete zu schaffen oder zu suchen, die dem Römischen Kanon beigesellt werden könnten. Als Kriterium für die Auswahl ordnete er an, nur solche Texte zu wählen, die den römischen Charakter, das „*ingenium*

⁶⁵ E. J. Lengeling, Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst: LJ 15 (1965) 8. Vgl. auch Th. Maas-Ewerdt, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969, 322–356.

⁶⁶ J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe: Concilium 1 (1965) 25.

⁶⁷ Vgl. dagegen Jungmann, Miss. soll. II, 223.

⁶⁸ Vgl. aaO., 48ff.

⁶⁹ Vgl. H. Baumstark, Das *Communicantes* und seine Heiligenliste: Jahrbuch der Liturgiewissenschaft 1 (1921) 5–33.

romanum“ wahren.⁷⁰ Was war unter diesem Begriff zu verstehen? Diese Frage konnte nicht eindeutig geklärt werden. So ging man an die praktische Lösung der anstehenden Aufgabe, wobei man übereinkam, alle wichtigen Elemente des Römischen Kanons in die neuen Hochgebete aufzunehmen.⁷¹ Dazu gehören auch die „Fürbitten“. Das Hochgebet geht — wie schon sein formales Vorbild, die jüdische Beraka — in seinen entwickelten Formen vom lobpreisenden Danken für die *magnalia Dei* in die Bitte über.⁷²

Bei den drei neuen eucharistischen Hochgebeten folgte man einer Anregung von C. Vagaggini⁷³ und fügte das Heiligengedächtnis und die „Fürbitten“ nach dem Vorbild der Anaphoren des antiochenischen Typs⁷⁴ an die „Kommunionepiklese“ an. Für diese Lösung sprach, daß alle drei Abschnitte *wegen ihrer Ausrichtung auf die Kirche* miteinander in Beziehung stehen. Somit ist in den neuen Hochgebeten eine einheitliche Linie besser zu erkennen als im Römischen Kanon, bei dem die Bitten verstreut eingefügt und überdies stark ausgedehnt sind.

6. Fragwürdige Terminologie

Für die Elemente, die in den drei neuen Hochgebeten *zwischen der „Kommunionepiklese“ und der Schlußdoxologie* stehen, gibt es — soweit ich sehe — keine einheitliche Bezeichnung. Man spricht z. B. von „Memento- und Interzessionsgebeten“, vom „Heiligengedächtnis und den Fürbitten“. Am häufigsten ist die Rede von den „Fürbitten im Kanon“. Doch diese Bezeichnung trifft den Sachverhalt nicht ganz. Ich meine, man sollte sich dieser Terminologie nicht bedenkenlos bedienen, sondern eher bemüht sein, Mißverständnissen vorzubeugen, wozu besonders die Bezeichnung „Fürbitten“ Anlaß gibt.

Der Ausdruck „Fürbitte“ bedeute „Bitte für (einen) andere(n)“.⁷⁵ Fürbittend einzutreten für die Welt und alle Menschen, genau das ist die Aufgabe, der die Gemeinde der Gläubigen in der *Oratio universalis* am Schluß des Wortgottesdienstes der Meßfeier entspricht.⁷⁶ Im Hochgebet aber bittet die Gemeinde durch den Priester — wenn auch nicht ausschließlich — für sich selbst und die ganze Kirche, „die über die Erde zerstreut ist“ (Hochgebet II). Dabei bringt die örtlich versammelte Gemeinde ihre Verbundenheit mit der ganzen Kirche zum Ausdruck. So spiegeln sich im Hochgebet wesentliche Aspekte einer eucharistisch verankerten Ekklesiologie wider.

Die *Institutio Generalis* zum Missale Romanum '70 verwendet in Artikel 55g den Begriff *intercessiones*. Die deutsche Fassung gebraucht zur Übersetzung das Wort „Fürbitten“, dessen sie sich auch bedient bei der Übertragung der Begriffe *oratio universalis*, *obsecrationes* und *intentiones* im Sinne des Artikels 45 der Allgemeinen Einführung. In Artikel 55g werden die *intercessiones* von ihrem Inhalt her genauer umschrieben: „Sie bringen zum Ausdruck, daß die Eucharistie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, der himmlischen wie der irdischen, gefeiert wird und daß die Darbringung für sie und alle ihre Glieder, die Lebenden wie Verstorbenen erfolgt, da sie alle zur Teilnahme an dem durch Christi Leib und Blut erlangten Heil der Erlösten berufen sind“.

⁷⁰ J. Schmitz, Die Struktur der neuen eucharistischen Hochgebete, in: O. Nußbaum (Hrsg.), Die eucharistischen Hochgebete II—IV (Lebendiger Gottesdienst 16), Münster 1971, 7f.

⁷¹ Vgl. *Institutio Generalis* zum neuen Missale, 55. In diesem Art. werden 8 wesentliche Elemente beschrieben, wobei jedoch keinerlei Wertung vorgenommen wird.

⁷² Vgl. R. Berger, Tut dies, 37—54.

⁷³ Vgl. C. Braga, De novis precibus eucharisticis liturgiae latinae: EL 82 (1968) 223.

⁷⁴ Vgl. A. Hänggi-J. Pahl, *Prex eucharistica* (Spicilegium Friburgense 12), Fribourg 1968, 204—373; L. Ligier, *Magnae orationis eucharisticae seu anaphorae origo et significatio*, Rom 1964.

⁷⁵ Vgl. R. Klappenbach—W. Steinitz, Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache 2, Berlin 1968, 1428. Siehe auch: F. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München—Basel 1969 (Nachdruck), 44; 69ff; 195f; 240; 348f; 366f; 421f; 458—463.

⁷⁶ Siehe oben Anm. 34.

Die vor der Schlußdoxologie ins Hochgebet eingeschalteten Bitten (Interzessionen), die aus der dankenden Preisung hervorgehen und darin eingebettet sind, bezeugen, daß die Feier der Eucharistie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche und für alle ihre Mitglieder geschieht. Das ist ihr Grundanliegen.

7. Wendungen in den neuen Hochgebeten

Die Ausdrücke *congregemur in unum*; *recordare*⁷⁷; *una cum*; *cum ... omnibus Sanctis ... aeternae vitae ... consortes* (Hochgebet II); *oblatio Ecclesiae*; *unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo*; *cum electis tuis hereditatem consequi*; *Ecclesiam tuam ... in fide et caritate firmare digneris cum famulo tuo Papa nostro ...*⁷⁸; *omnes filios tuos ubique dispersos tibi miseratus coniunge* (Hochgebet III); *in unum corpus a Sancto Spiritu congregati*; *omnium recordare*, *pro quibus tibi hanc oblationem offerimus: inprimis famuli tui, Papae nostri N., Episcopi nostri N., et Episcoporum ordinis universi ... et omnium, qui te quaerunt corde sincero*⁷⁹; *nobis omnibus, filiis tuis, concede, ut caelestem hereditatem consequi valeamus cum ... Sanctis tuis*; *cum universa creatura ... te valeamus cum ... Sanctis tuis*; *cum universa creatura ... te glorificemus* (Hochgebet IV) — sie alle sprechen das Anliegen der Interzessionen aus: die einzelnen Wendungen umschreiben die *Communio*. Leider werden in der zur Zeit gebräuchlichen Übersetzung sekundäre oder untergeordnete Aspekte durch Einfügung neuer Verben wiederholt mit den eigentlichen Aussagen auf eine Stufe gestellt, die auf diese Weise nicht so deutlich hervortreten, wie es wünschenswert wäre. Die Vorstellung von den „Fürbitten“ im Hochgebet kommt in der Übersetzung weit stärker zum Ausdruck als im lateinischen Text. Damit wird nicht nur das Hauptanliegen der anaphorischen Interzessionsgebete verdunkelt, sondern auch der *Versuchung zu einer Aktualisierung der Bitten im Sinne des Allgemeinen Gebetes* am Schluß des Wortgottesdienstes Vorschub geleistet. Dafür gibt es bereits Beispiele.

8. Oblationen und Diptychen

Die *Ausdehnung, Entfaltung und Partikularisierung der Kommunionbitte* in den Interzessionen vor der Doxologie, die seit dem 4. Jh. universaler Brauch geworden ist⁸⁰, hat ihre Wurzeln im Eucharistie- und Kirchenverständnis. Die Zusammenhänge werden von den Begriffen *communio* und *communicare* her erkennbar.

Die Interzessionen nennen die Namen derer, die an der der Eucharistiefeier besonders beteiligt sind, weil sie Oblationen dargebracht haben oder weil

⁷⁷ Die gegenwärtige (vorläufige) Übersetzung kennt für *memores*, *recordare* und *memento* (mit Ausnahme der Einfügung bei Totenmessen) nur das Wort *gedenken*. B. Kleinheyer (aaO., 91) vertritt die Ansicht, *recordare* ließe sich im Deutschen in diesem Zusammenhang nur mit *Gedenke* wiedergeben, obwohl eigentlich „beherzigen“, „im Herzen sich erinnern“ gemeint sei.

⁷⁸ Die Übersetzung wählt für *firmare digneris* den Ausdruck „stärke“ und gibt das *cum* nicht wieder, sondern wiederholt das „stärke“, wodurch ein wesentlicher Aspekt zugunsten einer Überbetonung des fürbittenden Elementes verdeckt bleibt.

⁷⁹ Das *offerre oblationem* geschieht für die ganze Kirche, die im folgenden beschrieben wird, indem ihre „Repräsentanten“ genannt werden: *Papa, Episcopus noster, Episcoporum ordo universus, totus clerus, offerentes, circumstantes, cunctus populus tuus, omnes qui te quaerunt corde sincero*. Die Übersetzung deutet die von *omnium recordare* abhängige Nennung der Glieder der Kirche *expressis verbis* einseitig zu einer Fürbitte um: „Herr gedenke aller, für deren Heil wir das Opfer darbringen. Wir bitten dich für unsern Papst ...“

⁸⁰ E. J. Lengeling hat in seinem Kommentar zur *Institutio Generalis* (Die neue Ordnung, 236) darauf hingewiesen, daß zahlreiche Neuschöpfungen von Eucharistiegebeten bei Anglikanern, Lutheranern, Reformierten und anderen Christen dieses Element kennen. Vgl. z. B. C. O. Buchanan, *Modern Anglican Liturgies 1958—1968*, London—New York—Toronto 1968.

Oblationen für sie dargebracht worden sind. Der natürliche und ursprünglich eingehaltene Platz für solche gedenkende Namensnennung im Rahmen des Oblations- und Diptychenwesens ist nach dem *Opfergang*, also vor dem Hochgebet. Von diesem Platz wandert die Verlesung der Diptychen⁸¹ sowohl im stadtrömischen Bereich als auch im ganzen Osten in das Hochgebet. Als Motiv und treibende Kraft wirkt sich dabei der Gedanke aus, daß die Bitten um so wirksamer sein müssen, je näher sie an das Heiligste herangebracht werden.⁸² Deshalb benutzt man die Diptychen (Schreibträfelchen aus zwei durch Scharniere verbundenen Deckplatten zur Beschriftung auf der Innenseite), aus denen die Namen verlesen wurden, während der eucharistischen Opferfeier, die sich unter dem Hochgebet vollzieht. Wesentlich ist hier das Erklingen der *Namen*; erweiternde Bittsätze traten erst langsam hinzu.

9. Nennung der Trägerin der eucharistischen Feier

Alter ist indes die *Nennung der Kirche*, die als Trägerin der eucharistischen Feier in den drei neuen Hochgebeten wie im Römischen Kanon genannt wird. Hinter ihr steht ein bedeutsamer Grund: Jede einzelne Gemeinde verwirklicht als eucharistische Tischgemeinschaft „das ganze Kirche-Sein der Kirche“. Dies geschieht „aber doch nur dadurch, daß sie mit allen anderen Gemeinden in Kommunionverbindung steht, die ihrerseits wiederum ohne die Einheit des gemeinsam geglaubten und bezeugten Wortes unmöglich ist“.⁸³ Innerhalb dieses „Kommunionnetzes“, das in den Bischöfen, durch die Gottes Geist die Kirche leiten und als sichtbare Gemeinschaft zusammenhalten will, seine „Fixpunkte“ hat, kommt dem Bischof von Rom als dem Petrusnachfolger eine Sonderstellung zu. Die Gemeinschaft mit ihm verbürgt die Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft überhaupt. Im Primat des Papstes kommen die Fähigkeit und das Recht zum Ausdruck, innerhalb des „Kommunionnetzes“, das die Gesamtkirche umspannt und eint, verbindlich zu entscheiden, wo das Wort des Herrn richtig bezeugt wird und wo folglich die wahre Eucharistie gefeiert wird. Indem beim Hochgebet die Namen des Papstes, des zuständigen Ortsbischofs und das Kollegium der Bischöfe genannt werden, bezeugt die Gemeinde ihr Hineingebundensein in die weltumspannende Gemeinschaft der Kirche Christi. *Rupert Berger*⁸⁴ zitiert aus einem Brief des Papstes *Pelagius* († 561) an die Bischöfe der Toscana: „Wie könnt ihr meinen, ihr wäret nicht von der Gemeinschaft der Weltkirche getrennt, wenn ihr bei der heiligen Feier die Nennung meines Namens gewohnheitsmäßig unterlaßt?“

Die Interzessionen bilden das horizontale Element im vertikal orientierten, d. h. an den Vater gerichteten Hochgebet. Sie machen den *Kreis der Feiernden* deutlich, grenzen ihn ab und machen ihn zugleich durchsichtig auf die Brüder und Schwestern hin, die nicht anwesend sein können, aber die Feier doch mittragen, ebenso auf die Vorfäter und Heiligen hin, die in den Lobpreis und die Danksagung einbezogen sind.

Nach Herkunft und Funktion unterscheiden sich die Interzessionen von dem ausgebauten, in sich stehenden Fürbittgebet, das den Wortgottesdienst der Messe beschließt. Sie stellen nicht, wie *Josef Schmitz*⁸⁵ meint, inhaltlich eine „unnötige Wiederholung“ bereits in der *Oratio universalis* vorgetragener Anliegen dar.

⁸¹ Vgl. R. Berger, Art. Diptychen: Kleines lit. Wörterbuch, Freiburg/Brs. 1969, 101.

⁸² J. A. Jungmann, Miss. soll. II, 137.

⁸³ J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen, 18ff. Vgl. Th. Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei, 342–345, bes. die dort in Anm. 86 genannten Arbeiten.

⁸⁴ Tut dies, 56.

⁸⁵ J. Schmitz, Die Struktur der neuen Hochgebete, 27. Schmitz erklärt, die Fragwürdigkeit einer allzu engen Bindung an den Canon Romanus trete in den neuen Hochgebeten gerade im Blick auf die „Fürbitten“ zutage.

Rupert Berger vertritt mit uns die Ansicht, besser nicht von „Fürbitten“ im Hochgebet zu sprechen. Er schlägt vor, sie der Deutlichkeit halber als „*Diptychengebet*“⁸⁶ zu bezeichnen oder einfach den alten Namen „*Diptychen*“ zu verwenden⁸⁷. Diese Bezeichnungen mögen im Rahmen einer fachlich gebundenen Terminologie geeignet erscheinen, in der man auch im Gegensatz zur *Oratio universalis* von den „anaphorischen Interzessionsgebeten“ sprechen kann. Doch es müßte meines Erachtens eine einfachere Bezeichnung gefunden werden, wenn es gelingen soll, die Eigenart dieser Elemente des Hochgebetes plausibel zu machen. Wäre es nicht möglich, ganz schlicht von den „*Nennungen*“ zu sprechen, die zudem älter sind als die mit ihnen verbundenen Bittsätze? Andere Möglichkeiten wären vielleicht: „Kommunionbitten“ (Ausdruck der *Communio*), „familiäre Bitten“ (*familia Dei*), „ekklesiologische oder kirchliche Bitten“, „Ausdruck der Teilhabe“, „Volk-Gottes-Bitten“, „Leib-Christi-Bitten“, „Dokumentation kirchlicher Gemeinschaft“, „Bezeichnung der Einheit“. Jedenfalls müßte wohl in irgendeiner Weise deutlich werden, daß in den Interzessionen die Eucharistie als „Zeichen der Einheit“ und „Band der Liebe“⁸⁸ gedeutet und konkretisiert wird, wobei die in der Lobrede auf Gott „visionär geschaute himmlische Liturgie als die Zukunft allen kirchlichen Daseins erkannt wird“⁸⁹.

SCHLUSS: ANDERER „STELLENWERT“

Sind beim Römischen Kanon die fürbittenden Elemente als eine sekundäre Textschicht erkennbar? In der Parenthese bei der Erwähnung der Kirche im *Te igitur* heißt es: *offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum: una cum famulo tuo Papa nostro . . .* Der Text drückt das näheren aus, in welchem Sinn wir *per Christum* für die Kirche (bzw. als Kirche) das Opfer darbringen. Es mögen die Voraussetzungen gewahrt bleiben für ihr Wirken in der Welt. Das ist zweifelsohne eine Fürbitte, aber sie spielt eine untergeordnete Rolle, untergeordnet dem Aspekt der *Communio*, der vor allem in der Nennung des Papstes aufgegriffen wird. Tonangebend bleibt die Gemeinschaft mit ihm, mit allen Bischöfen, Kirchen und Christgläubigen. Vergleicht man unseren Relativsatz mit den entsprechenden Stellen in den *Orationes sollemnes* des Karfreitags, so fällt ein starker Kontrast in die Augen. Ein formelles Beten *pro ecclesia sancta Dei, pro Papa nostro, pro omnibus episcopis*, wie es die Karfreitagsfürbitten kennen und wie es die erneuerte *Oratio fidelium* in der ersten Gruppe der Intentionen (Fürbitten in den Anliegen der gesamten Kirche) vorsieht, ist an unserer Stelle nicht gegeben. Sie ist in ihrer Struktur vielmehr verwandt mit der Bitte im Schlußteil der alten Fassung des österlichen *Exultet*: *Precamur ergo te, Domine: ut nos famulos tuos, omnemque clerum, et devotissimum populum: una cum beatissimo Papa nostro N. et Antistite nostro N. quiete temporum concessa, in his paschalibus gaudiis, assidua protectione regere, gubernare et conservare digneris.*

In den beiden Memento-Gebeten, die wohl ursprünglich zusammengehörten, wie man aufgrund der fehlenden Schlußformel beim *Memento vivorum* und der Gleichheit der beiden Anfänge (*Memento — Memento etiam*) vermuten kann, liegt der Hauptton, wie der Brief *Innozenz' I.* aus dem Jahre 416 an den Bischof *Decentius* von Gubbio⁹⁰ zeigt, auf der Nennung der Offerentes „*inter sacra myste-*

⁸⁶ Kleines liturgisches Wörterbuch, 138.

⁸⁷ Tut dies, 56.

⁸⁸ Vgl. SC 47.

⁸⁹ H. Brakmann, Das vierte Hochgebet, in: O. Nußbaum (Hrsg.), Hochgebete II—IV, 107. Vgl. SC 8.

⁹⁰ Ep. 25: PL 20, 553.

ria“. Offerentes sind auch die Verstorbenen, in deren Namen die Angehörigen die Gabe zum Altar bringen, so daß sie auf diese Weise als in das Opfer einbezogen gelten wie die anwesenden Gläubigen selbst. — Wollte man die beiden Memento-Gebete als „Fürbitten“ bezeichnen, so übersähe man ein wichtiges Kriterium, das der *Oratio fidelium* eigen ist. Sie ist „Bitte an Gott für andere“ und spricht gerade nicht nur eigene Anliegen aus. Vielmehr ist das Fürbittgebet aktuell ausgerichtet auf die ganze Welt und alle Menschen, besonders auf die Notleidenden und Bedrückten, nicht nur auf die *Circumstantes*. Die versammelte Gemeinde betet in der *Oratio fidelium* in erster Linie für jene, die in der gottesdienstlichen Versammlung nicht zugegen sind.

Das *Hanc igitur*, das auf die erste Heiligenliste folgt und ein zweites *Memento vivorum* darstellt, ursprünglich wohl ein (wechselndes) Formular, in dem die Anliegen der Offerentes bezeichnet wurden, enthält keine wirklichen „Fürbitten“. Die (wahrscheinlich unter Gregor dem Gr.) festgelegten Wendungen *diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari* sprechen in allgemeiner Form Wünsche und Anliegen der Versammelten aus.

Dies gilt auch von den Bitten des *Nobis quoque peccatoribus*, das im Gegensatz zum *Memento mortuorum* auch in den gelasianischen und gregorianischen Sakramenten enthalten ist. Die Anliegen, die am Anfang und am Schluß des Gebetes, vor und nach der zweiten Heiligenliste, ausgesprochen werden, enthalten keine „Fürbitten“ im Sinne der *Oratio fidelium*.

Die Interzessionsgebete des Hochgebetes entfalten unter verschiedenen Aspekten den Gedanken der *Communio*. Abgesehen von der Parenthese im *Te igitur*, die noch am ehesten Fürbittcharakter hat, aber eine untergeordnete Rolle spielt, treten diese Gebete nicht in Konkurrenz zur *Oratio universalis*. Sie verdoppeln nicht die Intentionen des Allgemeinen Gebetes, sondern haben einen ganz anderen „Stellenwert“: Sie bringen zum Ausdruck, daß die Eucharistie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, der himmlischen wie der irdischen, gefeiert wird.