



jözesan-
bibliothek
köln

Zc

1544

(1972/73)



HEILIGER DIENST

1
1972

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

26. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. Günter Duffrer, Mainz Pascha und Christliche Existenz Die Wandlung durch den „Pascha-Christus“	3
Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck Pastoralliturgische Bemerkungen zur Feier der Kindertaufe	12
Dr. Theodor Maas-Ewerd, Bösenzell über Münster/Westfalen „Fürbitten“ im Eucharistischen Hochgebet? 1. Folge	17
Mons. DDr. Klaus Gamber, Regensburg Liturgisches Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin († 482)	22
Rafael J. Kleiner OSB, Salzburg Meßfeiern in Gruppen und Häusern	33
Dekret der Kongregation für den Gottesdienst Veröffentlicht im Osservatore Romano vom 24. November 1971	36
Querschnitt	40
Berichte	41
Buchbesprechungen	47
Bücher- und Schallplatteneingänge	48

VERLAG ST. PETER, SALZBURG

In wenigen Wochen erscheint:

NORA WATTECK

EINSIEDLER

Inklusen, Eremiten,
Klausner und Waldbrüder
im Salzburgischen

Dieses Taschenbuch berichtet in interessanter und unterhalt-
samer Form über das Leben jener, welche sich im Laufe der
Jahrhunderte im Salzburger Land niederließen, und als
„Inklusen, Eremiten, Klausner und Waldbrüder“ gelebt haben.

128 Seiten
Einband Snolin 2fbg.
24 Bildseiten / öS 96,—

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. — Preis: Einzelheft öS 28,—, DM 4,—, sFr. 4,50 — Ganzjahr: öS 105,—, DM 15,—, sFr. 17,50 (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: Institutum Liturgicum, Salzburg. Eigentümer und Verleger: Verlag St. Peter, A-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

1
1972

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

26. Jahrgang

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Eigentümer und Verleger: Verlag St. Peter, 5010 Salzburg, Postfach 113, Telefon (0 62 22) 83 5 66
Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: Dr. P. Anselm Schwab OSB, Salzburg.

HEILIGER

DIENTST

KOETZ V. A. KON

Verlagsgesellschaft von Heinrich Heine, Leipzig, Berlin, Bonn, Köln

Verlagsgesellschaft von Heinrich Heine, Leipzig, Berlin, Bonn, Köln

EINSIEDLER

Indisches Erben,
Kleiner und Waldbauer
in Salzburg

Die erste Ausgabe dieses Buches ist erschienen und ist sehr
schon. Es ist eine kleine, aber sehr schöne, und ist eine der
schönsten in der Sammlung. Es ist eine der schönsten und ist
eine der schönsten in der Sammlung.

Die zweite
Ausgabe ist sehr
schön und ist eine
der schönsten in der
Sammlung.



Akz.-Nr.:

21975, 1544

Pascha und Christliche Existenz

Die Wandlung durch den „Pascha-Christus“

Dr. Günter Duffrer, Mainz

I. VORÜBERLEGUNG

1. *Die Frage nach Gott* wäre für den Menschen, auch wenn es einen stringenten Beweis gäbe, nicht zufriedenstellend beantwortet. Es würde auch nicht genügen zu wissen: ich habe meine eigene Existenz einem Gott zu verdanken, den es zwar gibt, von dem ich aber nichts erfahre. Die entscheidende existentielle Frage lautet vielmehr: wie nahe ist mir Gott während meiner menschlichen Existenz, genauer, für die Zeit, in der ich mich auf dieser Welt als Mensch erfahre?

2. *Die Fragen nach Christus* wären ebenfalls unzureichend gestellt, wenn sie lediglich lauteten: Hat Christus gelebt? Welche Wunder hat er gewirkt? Diese Fragen müssen zwar gestellt werden, aber sie stehen im Vorfeld. Dennoch reicht auch ihre positive Beantwortung nicht aus für die christliche Existenz. Für eine christliche Existenz reicht es nicht einmal, in Christus den großen Lehrmeister anzuerkennen, der uns von Gott berichtet und der uns Direktiven gibt, das Leben zu meistern und für ein ewiges Leben zu sichern.

Fügen wir die wichtigste Aussage über Christus hinzu: Er hat uns bis zum Tod geliebt und uns durch sein Kreuz den Himmel verdient — mehr kann man nicht tun — „es gibt keine größere Liebe, als die, wenn einer sein Leben gibt für seine Freunde“ (Jo 15, 13). Das klingt orthodox, und man könnte hinzufügen: Somit wäre also der Tod Christi zunächst einmal der Abschluß dieser Geschichte. Das bedeutet aber für uns: wir leben nun sozusagen in der „Pause“, die zwar irgendwann einmal — mit der Wiederkunft des Herrn — enden wird, die aber schon sehr lange andauert. So bleibt zu hoffen, daß wir eines Tages, spätestens im Tod, den Anschluß wieder finden.

3. Das ist die Art, wie der Mensch denkt: er schaut zurück in eine lange Vergangenheit; er sieht vor sich eine fast endlose Zukunft. Dazwischen liegt ein Stück Gegenwart. Und weil der Mensch als historisches Wesen, als ein an die Geschichte Verwiesener zunächst einmal so denken muß, macht er es mit Christus nicht anders. Er ordnet ihn geschichtlich ein. Christus *h a t* gelebt. Als solcher gehört er der Vergangenheit an. Aber Christus wird wiederkommen — und so gehört er noch in die Zeit, die auf uns zukommt, in die Zukunft. Weil man Christus im Grunde doch nur in Vergangenheit und Zukunft einordnet, tut man sich so schwer mit der Erklärung seiner „Gegenwart“. Und so leiden wir daran, Christus einseitig historisch verstehen zu wollen. Wir brauchen aber in erster Linie das Verständnis seiner *G e g e n w a r t*. Vielleicht tut uns not eine noch deutlichere „Theologie der Christusnähe“, die nicht stehen bleibt bei der Geschichte von Jesus Christus; das bedeutet: weitere theologische Überlegungen, die unter dem Christuswort stehen: „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt“ (Mt. 28, 20).

II.

1. *Die Nähe des zeitlosen Christus*

Die Christusnähe ist für uns nicht mehr historisch existentiell. Streng genommen konnten nur seine Zeitgenossen den historischen Christus erleben. Alle Persönlichkeiten der Geschichte sind ja deshalb historische Persönlichkeiten, weil sie zu einer begrenzten Zeit gehören. Für die Nachkommen sind sie bereits Geschichte als Vergangenheit. Wer nicht mehr in der Gegenwart gleichzeitig erlebt wird, ist „mit seiner Zeit vergangen“. Wir lösen uns nur schwer von solchem Denken und so stufen wir auch Christus ein, als sei er mit seiner Zeit für uns vergangen. Aber gerade das gilt für Christus nicht. Besser gesagt: Die zeitliche Begrenzung, die sich Jesus mit seiner Menschwerdung selbst auferlegt hatte, hört mit seiner Auferstehung auf. Nicht Menschwerdung und Mensch-Sein hören für ihn auf, sondern

das Eingegrenzt-Sein auf einen bestimmten Abschnitt der Zeit, auf eine bestimmte Begrenzung auch des Raumes — das ist mit der Auferstehung zu Ende. Der Auferstandene ist nicht mehr zu fassen mit den Begriffen „Vergangenheit und Zukunft“. In dem Augenblick da sonst ein Mensch „mit seiner Zeit“ vergeht, im Tod also, ist Christus nicht vergangen. Er ist auch nicht mehr abhängig von einer noch auf uns zukommenden Zeit. Das Wort: „bis du kommst in Herrlichkeit“ gilt nicht vom Kommen an sich, sondern vom Kommen „in Herrlichkeit“. Diese Sonderstellung, die Christus nach seiner Auferstehung, also in der für uns überhaupt in Frage kommenden Weise, ihn kennenzulernen, einnimmt, macht ihn unabhängig vom Fluß der Zeit.

2. Die Wiederentdeckung des Pascha-Mysteriums.

Es ist auffallend, daß das Konzil nie vom Tod des Herrn als einem isolierten historischen Geschehen und auch nicht von der Auferstehung als einem isolierten historischen Geschehen spricht, sondern beides zusammen sieht als sein „Pascha-Mysterium“. Ohne hier auf nähere sprachliche Erklärungen eingehen zu müssen, kann vorausgesetzt werden, was „Pascha“ bedeutet. Hier handelt es sich um die Verbindung von Tod und Auferstehung zu einem einzigen Heilsereignis, welches in dieser Verbundenheit am deutlichsten beschrieben ist mit der Klammer des „Hindurchgehens“. Pascha ist dann der Schritt „durch den Tod ins Leben“. Gemeint ist, daß Christus nicht bis zum Tod gelebt hat und dann zu leben aufhörte, um schließlich wieder aufzuerstehn; gemeint ist auch nicht, daß er uns liebte „bis zu seinem Tod am Kreuz“ — wobei mit diesem „bis zum Tod“ ein Abschluß gemeint wäre (etwa in dem Sinn: der Soldat hat sein Vaterland geliebt bis zu seinem Tode) — nein: der Tod Christi war ein „Hindurchgang“ — er hat den Menschen durch den Tod hindurch geliebt und ihn so hinübergeführt in ein neues Leben.

Hier wird die unerhörte Tatsache behauptet, daß im Falle des Todes Christi jenes Ereignis, was nach menschlicher Erfahrung absolut Ende bedeutet, was Zerstörung und Vernichtung, was letztlich Aufhören überhaupt besagt, daß dieses Faktum, der Tod nämlich, und zwar der durch-littene Tod als der Anfang eines neuen Lebens gesehen wird. Es genügt deshalb nicht zu sagen, daß bei Christus der Tod gewissermaßen für kurze Zeit bis zur Auferstehung sein Recht bekommt und dann schließlich das geraubte Leben wieder hergeben muß, vielmehr: der Tod wird erlitten mit allen seinen normalen Eigenschaften, Schmerzen, Leiden, Schwäche, Angst, Einsamkeit, Verlassenheit. Dieser Tod mit seinen normalen Eigenschaften wird durch gestanden. In diesem „Pascha“ aber, im Höhepunkt des Christustodes gibt es einen Umbruch, wie man ihn sich tiefgreifender nicht vorstellen kann. Wäre die Folge dieses Todes einfachhin „das Leben“, so könnte man auch da höchstens von einem „Wiederaufleben“ sprechen. Aber Christus lebt nach diesem Tod nicht wieder! Lazarus hat „wieder“ gelebt. Im Tod Christi jedoch wird ein Sprung getan in eine neue Ebene, in eine neue Dimension, in ein Leben, das ohne aufzuhören menschliches Leben zu sein — das muß nachdrücklich gesagt werden — den bisherigen Kategorien der Begrenztheit entzogen ist. Der Mensch wird hineingenommen in die Fülle des göttlichen Lebens. Das Pascha Christi wird zum Schmelztiegel einer neuen Daseinsweise. Das Mysterium des Pascha bedeutet also: im Tod wird das ursprüngliche Leben zu einem neuartigen Leben verwandelt. Besser: die ursprüngliche Art zu leben wird zu einer völlig neuen Art und Weise zu leben.

Die Radikalität der Verwandlung des Todes in neues Leben, wie sie im Tode Christi auftritt, betrifft nicht das Sterben aller nachfolgenden Menschen in seiner Quantität, sondern ist eine immer-währende Wandlung in die neue Qualität göttlichen Lebens hinein. Sie widerfährt dem Menschen immer dann, wenn das eigene

Leben und der eigene Tod am Tod Christi Anteil hat. Dieses Hineingenommenwerden in eine neue Dimension ruft dann auch die ungeheure Spannung hervor, einerseits Mensch zu bleiben mit der Gewißheit sterben zu müssen, andererseits aber durch die Teilnahme an Christi Tod (an der Art, wie Christus gestorben ist — im „Hindurchgang“) selbst schon im Leben sicher zu sein, den Tod bereits überwunden zu haben.

Dieser Neubeginn des gewandelten Lebens bei Christus und damit auch beim Christen, ist die *Auferstehung*.

Auferstehung heißt also nicht: „nach einer Todespause zurückgewonnenes Leben“, sondern eine im Tode Christi umgewandelte Existenz zu einem völlig neuartigen Leben, das mit bisherigen Kategorien nicht mehr zu fassen ist.

Von daher kommt es, daß das Ereignis des Todes Christi mit einer historischen Kategorie, also mit einer terminlich historischen Feststellung allein nicht mehr zu fassen ist, weil es gerade das Wesen dieses Todes ist, daß in ihm die „zeitgebundene“ Historie sozusagen umschmilzt in die neue Seinsweise.

Darum gehört die in diesem Tod begründete und geschehene Auferstehung schon selbst nicht mehr einfachhin der Kategorie Historie an, d. h. sie geht weit über ein terminlich festgelegtes Ereignis hinaus, weil sie in ihrer Lebensfülle weit über das hinausreicht, was mit dem Begriff Geschichtlichkeit zu fassen wäre. Der Schrecken, der die Rechtgläubigen befallen kann, wenn ein moderner Theologe von der Auferstehung als einem nicht historischen Ereignis berichtet, wäre nur dann berechtigt, wenn man mit „nicht historisch“ meinen würde „nicht geschehen“. Wenn aber gemeint ist: nicht mehr historisch, d. h. schon hineingenommen in eine neue Dimension, nämlich in die durch den Tod Christi umgewandelte neue Art von Leben und Zeit, also in die neue Seinsweise des Auferstehungslebens, dann ist mit der zunächst überraschenden, vielleicht schockierenden Aussage der äußerst wichtige und entscheidende Schritt aus der Enge der Historie getan.

3. *Beschreibungen des Pascha in der Schrift.*

Ohne auf Einzelheiten eingehen zu müssen, können wir nun leicht entdecken, daß die nachösterliche „Heilsgeschichtsschreibung“ aus dem Bewußtsein der neuen Dimension lebt und die Ereignisse vor diesem Umbruch im Lichte des Umbruchs interpretiert. Folgende Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, sollen hier genügen:

a) Jo 14, 19. 20.

„Nur noch kurze Zeit vergeht und die Welt sieht mich nicht mehr, aber ihr seht mich, weil ich lebe und weil auch ihr leben werdet. An jenem Tag werdet ihr erkennen: ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir und ich bin in euch.“

„Jener Tag“ — das ist deutlich und augenscheinlich nicht etwa ein Tag in ferner Zukunft, sondern der Tag, an dem das neue Leben, die andersartige Weise, zu leben mit Gott, beginnt, also das „Pascha“.

b) Jo 14, 28.

„Ihr habt gehört, daß ich zu euch sagte: ich gehe fort und komme wieder zu euch. Wenn ihr mich wirklich liebt, dann würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich.“

„Ich gehe fort“ — das kann nur den Tod bedeuten. Aber im Tod ist das: „ich komme wieder zu euch“ bereits eingeschlossen. Es handelt sich wiederum nicht um ein Kommen in einer unbestimmten Zukunft, wie es das „Kommen in Herrlichkeit“ ist, sondern um das durch den Tod ermöglichte neuartige Wiederkommen des Herrn.

Hier schließt sich organisch an:

c) Jo 16, 5f.

„Jetzt gehe ich zu dem, der mich gesandt hat und keiner von euch fragt mich: Wohin gehst du? Vielmehr ist euer Herz von Trauer erfüllt, weil ich euch das gesagt habe. Doch ich sage euch die Wahrheit: es ist gut für euch, daß ich fortgehe, denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen. Gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden.“

Im Zusammenhang mit Jo 14, 28 wird hier deutlich, daß der Herr mit Fortgehen seinen Tod meint, sonst würde er nicht sagen: euer Herz ist mit Trauer erfüllt. Aber dieses Fortgehen hat zur Folge, daß der Geist kommen wird. Es ist dieselbe Aussage wie oben: ich komme wieder zu euch. Der Herr kommt — und sein Kommen an Ostern ist sein Kommen im Heiligen Geist, d. h. das neue Leben in Gott.

d) Jo 16, 19—22.

„Jesus erkannte, daß sie ihn fragen wollten und sprach zu ihnen: ihr macht euch darüber Gedanken, daß ich euch gesagt habe: noch kurze Zeit, dann seht ihr mich nicht mehr und wieder eine kurze Zeit, dann werdet ihr mich schauen. Amen, amen ich sage euch, ihr werdet weinen und klagen, aber die Welt wird sich freuen. Ihr werdet trauern, aber eure Trauer wird sich in Freude verwandeln. Wenn eine Frau gebären soll, ist sie traurig, weil ihre Stunde gekommen ist, aber wenn sie das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an ihre Not vor Freude, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist. So seid auch ihr jetzt traurig, aber ich werde euch wiedersehen. Dann wird euer Herz sich freuen und eure Freude wird euch niemand nehmen.“

„Ich werde euch wiedersehen und euer Herz wird sich freuen.“ Das ist keineswegs ein Wiedersehen später im Himmel, sondern es ist die neue Gegenwart nach der Auferstehung, von der es heißt: „eure Freude wird euch niemand nehmen“.

e) Röm. 6, 3—5

„Wißt ihr nicht, daß wir, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft sind. Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit so, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, auch wir in dieser neuen Wirklichkeit leben. Wenn wir nämlich mit der Gestalt seines Todes vereinigt worden sind, dann werden wir es auch mit der Gestalt seiner Auferstehung sein.“

Hier ist deutlich die Rede von dieser neuen Wirklichkeit, um die es nach dem Tode Christi geht und die uns durch seinen Tod mit seiner eigenen Auferstehung ermöglicht wird.

f) Jo 5, 21—24.

„Denn wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig wen er will. Der Vater richtet auch keinen, sondern er hat das Gericht ganz dem Sohn übertragen, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat. Amen, amen, ich sage euch: wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben und er kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen.“

Der Glaube an das Ereignis, weswegen der Sohn gekommen ist, nämlich der Glaube an das Pascha, bewirkt, daß der Glaubende mit Christus aus dem Tod ins Leben bereits **h i n ü b e r g e g a n g e n** i s t.

Aus den angeführten Stellen spürt man deutlich, daß die Schreiber der Hl. Schrift bereits „existentiellen“ Anschluß haben an den hier beschriebenen Tod Christi, d. h. es sind Menschen, die bereits vertraut sind mit dem, was man unter „Glauben“ versteht. Es genügt also nicht nach historisch gesprochenen Worten Christi zu fahnden, im Gegenteil: ohne die „Füllung“ des Todes und der Auferstehung, ohne das Wissen um dieses umwälzende Ereignis kämen auch die historisch gesicherten Worte des

Herrn nicht hinaus über die Qualität einer — wenn auch göttlichen Lehre. Es ist ferner einleuchtend, daß die Schriftsteller erst nach dem Erlebnis des Pascha, nach der Erkenntnis, die ihnen durch den wiederkommenden Christus im Geiste als Frucht des Pascha zuteil wurde, diese Worte mit dem Geist des Herrn füllen konnten. Damit ist das in der „alten Zeit“, d. h. in der noch dem „alten Leben“ angehörenden Zeit gesprochene Wort Christi aufgefüllt mit der über die geschichtliche Wahrheit hinausgehenden Wahrheit des neuen Lebens.

4. *Pascha und Abendmahl.*

a) Am Gründonnerstag hat Christus seinen Tod und seine Auferstehung bereits „zur Verfügung“.

Im Ereignis des Abendmahles bedient sich Christus bereits der Überzeitlichkeit jener neuen Dimension, ohne die ein Feiern des Todes und seiner Auferstehung nicht denkbar ist. Im Abendmahl bereits konzentriert sich die historische Zeit-l i n i e zu einem alle Zeiten einbegreifenden Zeit- p u n k t . Die Heilswirksamkeit dieses Todes so, wie er als Pascha, als Überschritt in die neue Seinsweise oben beschrieben wurde, kommt bereits dem Abendmahl „zugute“. Christus hat den Prozeß der Umwandlung vom Tod ins Leben, der vom Gründonnerstag her gesehen als historischer Tod mit Sicherheit morgen vollzogen wird, heute schon zur Verfügung. Die zeitüberwindende Heilsdimension des Pascha wirkt sowohl in die Vergangenheit wie auch in die Zukunft hinein. Der „Ablauf der Zeit“ hat hier seine Gültigkeit verloren. Hier wird alle Vergangenheit und alle Zukunft im wahrsten Sinne des Wortes „gleich-zeitig“.

b) Die „Wandlung“ am Gründonnerstag ist eine F o l g e des Pascha.

Weil Tod und Auferstehung in ihrer Heilsbedeutung bereits „zur Verfügung“ sind, kann, ja muß auch die Heilskraft dieses Todes, d. h., seine Wandlungskraft, Tod in Leben zu verwandeln, hier bereits wirksam werden. Denn wenn Christus seinen Tod „vorausnimmt“, nimmt er „im Junktum“ auch das mit diesem Tod untrennbar verbundene neue Leben voraus. Deshalb ist die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und in das Blut Christi bereits eine Konsequenz der „Pascha-Wandlung“ am Kreuz. Brot und Wein werden so unter Beibehaltung ihres Speisecharakters, ja gerade, weil sie so eindeutig notwendig für den Menschen sind, ein „Essen und Trinken“ des im Tode erstandenen Christus. Brot und Wein sind bereits ein Teil dieses neuen Lebens, dieses neuen Lebensbereiches, dieser neuen Welt geworden. M. a. W.: Tod und Auferstehung als untrennbar zusammengehörendes Ganzes und am Gründonnerstag historisch gesehen noch der Zukunft angehörend, werden jetzt schon Wirk-lichkeit. Damit ist das heilshistorische Geschehen „Christi Tod und Auferstehung“ von Christus selbst noch vor seinem Tod und seiner Auferstehung gegenwärtig gemacht. Er hat bereits über diesen ganzen, zeitlich noch in der Zukunft liegenden Umwandlungsprozeß verfügt.

c) Das Pascha wird gegenwärtig in schlichten Zeichen, es wird zum „Mysterium“.

Die große Überraschung besteht nun darin, daß diese Gegenwärtigsetzung unter den einfachsten Bedingungen vor sich gehen soll. Christus stellt dieses zeitlose, den neuen Lebensbedingungen, der neuen Wirklichkeit angehörende Geschehen in einen überraschend schlichten Rahmen. Er setzt sich mit seinen Jüngern zum Mahl. Er verbindet damit einen Ritus, der allen bekannt ist, das Pascha-Mahl, und gibt den Auftrag: Tut dies zu meinem Gedächtnis!

Das Ereignis des Todes und der Auferstehung Christi, das oben beschriebene wirksame Heilsereignis also, das ja gebunden bleibt an den lebendigen Christus, d. h. an den durch den Tod ins Leben gehenden Christus, dieses komplexe Ereignis bleibt im Augenblick seiner höchsten Konzentration, im Zeitpunkt des „Wand-

lungstodes“ unabhängig vom Ablauf der Zeit erhalten. Die Voraussetzung, dieses einmalige Ereignis heilswirksam und damit in seiner eigentlichen Weise, d. h. als Wandlung zu bewahren, zu erhalten, also mit seiner vollen Kraft, mit seiner unvorstellbaren, nie endenden Dynamik, Tod in Leben zu wandeln, diese Voraussetzung heißt nichts anderes als: Versammlung zu einem Mahl: „Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn bis er kommt.“ (1 Kor 11, 26).

Dieses Mahl mit allem was dazu gehört: Gemeinde, Wort, Essen und Trinken, ist von seinem Wesen her geprägt und lebendig durch eine persönliche Nähe jener Menschen, die Mahl miteinander halten. Darum ist es, wenn auch umwerfend einfach, dennoch begreiflich, daß dieser Christus, der im Zustand seiner höchsten persönlichen Aktivität, der Hingabe seines Lebens an die anderen gegenwärtig wird, nach Menschen sucht und Menschen bestellt, die zumindest in einer ähnlichen Verfassung beisammen sein sollen. Das von ihm ausersehene Mahl ist ja eine Versammlung von Menschen, die sich nahestehen im Sinne der Gläubigkeit. Menschen mit dem gemeinsamen Glauben an den Tod und die Auferstehung Christi können gar nicht anders zusammenkommen als mit der Bereitschaft zum eigenen Engagement im Sinne dieses sich opfernden Herrn. Hier wird deutlich, daß bei aller Einfachheit der Zeichen die höchstmögliche Bereitschaft des Menschen gefordert ist. Menschen solcher Art müssen es also sein. Sie treffen sich, sie halten Versammlung, sie sprechen in Dankbarkeit von Dingen, die sie existentiell berühren, also von den Großtaten Gottes („Eucharistia“), sie essen miteinander und erfüllen so den Auftrag des Herrn. Im Mahl, das zu allen Völkern und Zeiten Zeichen der Gemeinsamkeit ist, erfahren sie die Verbindung mit Christus, bzw. mit seinem Tod und seiner Auferstehung und zugleich die Verbindung miteinander. Beides steht in Wechselwirkung. Das eine kann ohne das andere nicht sein. So wird die Wiederholung des Abendmahles zur zeitlosen Begegnung mit dem Christus, der seit seinem Pascha „jeder Zeit“ zur Verfügung ist. Das ist mehr als eine Begegnung mit dem historischen Christus, einem Christus, wie ihn die Apostel bei ihrer Wanderschaft durch Palästina kannten. Es ist vielmehr die Begegnung mit dem Christus, wie er in seinem Tod neues Leben verschenkt. Die Einfachheit der Zeichen aber, wie sie zum Mahl gehören, wird unter der Voraussetzung der Gläubigkeit der Gemeinde zu einer deutlichen Beschreibung der Art und Weise, wie Christus nahe sein will. Das zeigt sich am stärksten im Essen und Trinken, weil ja die Assimilation der Speise durch den Körper geeignet ist zu beschreiben, wie sich Christus die Verbindung mit dem Menschen vorstellt. Damit wird das Abendmahl zur Erfüllung jeglicher Menschen-Sehnsucht Gott zu begegnen. Alle bisherige Vorläufigkeit hört auf. Die Feier des Pascha-Mysteriums bringt eine bisher unvorstellbare Gottesnähe. Sie wurde möglich durch Christi Tod als der entscheidenden Öffnung hin zu einer neuen Weise zu leben — zu leben mit Gott.

5. *Pascha und nachösterlicher Glaube.*

Christus selbst hat nach Ostern eine Einführung gegeben in die noch neue „unglaubliche“ Situation. Das ist der Sinn der Erscheinungsberichte. Sie sind ein Zugeständnis des Auferstandenen an seine Jünger, um ihnen auf diese Weise die neue Art des Lebens aus der Kraft des Pascha-Glaubens nahe zu bringen. Zugeständnis deshalb, weil man — heilsgeschichtlich gesehen — Christus nach seiner Auferstehung nicht mehr in den bekannten Kategorien begegnen kann, also nicht mehr mit den natürlichen menschlichen Sinnen: Sehen, Hören etc.

Er ist nach der Auferstehung bereits „beim Vater“, d. h. mit seiner Menschheit im „anderen“ Leben. In den Erscheinungen aber macht er seinen, ins neue Leben

hinein erstandenen Leib nocheinmal vorösterlich sichtbar. Damit will er seinen Freunden die Gelegenheit geben, langsam zu begreifen, was das „neue Sein“ für sie bedeutet.

Drei bekannte Ereignisse aus der Schrift seien erwähnt:

a) Maria Magdalena (Jo 20, 11—18)

Sie erkennt den Auferstandenen nicht. Wir übergehen hier Einzelheiten, wie etwa den Dialog, den sie mit dem vermeintlichen Gärtner führt und konzentrieren uns auf den Kern des Berichtes. — Nachdem Maria Magdalena Christus erkannt hat, reagiert sie nur allzu verständlich. Sie will ihn festhalten, nicht mehr zurücklassen in den schrecklichen Tod. Da erhält sie die bekannte Antwort: „Halte mich nicht fest, denn noch bin ich nicht zum Vater aufgefahren“ (Jo 20, 17). Diese Antwort ist aufs erste gesehen unlogisch, denn sie enthält unausgesprochen die Erklärung: wenn ich zum Vater aufgefahren bin, wirst du mich festhalten können. Tatsächlich ist gemeint, daß erst der endgültig nicht mehr sichtbare Christus („zum Vater aufgefahren“) vom Menschen „festgehalten“ werden kann. Also — daß die intensivere Begegnung, die Begegnung in der neuen, den Sinnen entzogenen Weise sein wird. Diese intensivere Begegnung ist nur möglich unter Verzicht auf die bisherige Art² des Umgangs mit Christus.

b) Die Emmaus-Jünger (Lk 24, 13—35)

Es stellt sich die Frage, warum der Auferstandene, der mit ihnen wandert, sich nicht von Anfang an zu erkennen gibt. Warum macht er ihnen diese Freude nicht? Ist das nicht grausam? Nein —, denn wiederum geht es dem Herrn um die Erziehung zur andersartigen Begegnung. Als sie dann zusammen sitzen und das Zeichen der Gemeinschaft, das gemeinsame Mahl, gegeben ist, ist die nachösterliche Bedingung erreicht, unter der er für sie erst wirklich da sein will. Und darum dürfen sie ihn jetzt erst erkennen. Im Augenblick dieser Erkenntnis ist das erreicht, was nachösterlich entscheidend ist: er ist mitten unter ihnen im Zeichen. Deshalb muß er ihnen auch im gleichen Augenblick seine sichtbare Gegenwart entziehen. Er geht nicht weg, sondern, wie der Text wörtlich sagt: „Er wurde unsichtbar“. Darum sagt die neue Übersetzung: „Da gingen ihnen die Augen auf und sie erkannten ihn; doch auf einmal war er nicht mehr zu sehen“. (Lk 24, 31).

„Er wurde unsichtbar“: „*aphantos egeneto*“ — d. h.: das vertraute „Phänomen“, die vertraute Erscheinung verschwindet. Eine neue Erscheinung, ein neues Zeichen tritt an ihre Stelle. Jetzt ist alle Ängstlichkeit von ihnen gewichen. Noch in derselben Nacht, für die sie beim Dunkelwerden das Bleiben des Fremdlings erbeten hatten, kehren sie nun im Bewußtsein seiner Auferstehungsnähe nach Jerusalem zurück.

„Er wurde unsichtbar“: „*aphantos egeneto*“ — d. h.: das vertraute „Phänomen“, die vertraute Erscheinung verschwindet. Eine neue Erscheinung, ein neues Zeichen tritt an ihre Stelle. Jetzt ist alle Ängstlichkeit von ihnen gewichen. Noch in derselben Nacht, für die sie beim Dunkelwerden das Bleiben des Fremdlings erbeten hatten, kehren sie nun im Bewußtsein seiner Auferstehungsnähe nach Jerusalem zurück.

c) Thomas (Jo 20, 19—31)

Er ist derjenige, der es ausdrücklich ausspricht: er will das gewohnte Phänomen, die vertraute Gestalt des Herrn keinesfalls hergeben. Deswegen seine realistischen Wünsche! Die Absicht des Herrn, diese, fast anmaßenden Wünsche zu erfüllen, ist wohl das eindrucksvollste Zugeständnis Christi in diesen nachösterlichen Tagen: „Leg deinen Finger hierher und sieh meine Hände; nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig.“ (Jo 20, 27) Der Wunsch soll also erfüllt werden, aber zugleich zeigt ihm der Herr den neuen Weg, der über

die normalen Sinne hinausgeht. Darum: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“, wobei die wörtliche Übersetzung heißen müßte: „Selig sind die nicht Sehenden und Glaubenden“ (V. 29). Das ist die Aufforderung des Auferstandenen an den Gläubigen, daß er nicht zum eigenen Schaden und zur eigenen Unseligkeit die begrenzten Fenster nach draußen, nämlich die menschlichen Sinne, als einzige Kommunikation betrachtet, sondern bereit ist, diesen Vorhang aufreißen zu lassen, um so in die Welt Gottes vorzudringen. So wird der gläubige Mensch fähig, ohne Verlust, vielmehr mit höchstem Gewinn, über den eigenen Schatten der Sinne und der üblichen Kategorien zu springen und eine neue Welt zu erobern. Diese Fähigkeit geht weit über Sehen, Hören, Tasten hinaus. Das ist der Glaube, der nicht denkbar ist ohne das „Ja“ zur Pascha-Wandlung, d. h. zur Umwandlung des Todes in das neue Leben. Es ist der Osterglaube, ohne den unsere Verkündigung hinfällig wäre: „Wäre aber Christus nicht auferstanden, so wäre ja unsere Verkündigung hinfällig, und hinfällig auch euer Glaube.“ (1 Kor. 15, 14).

Im Zusammenhang mit dem sich einengenden Thomas darf auch die Frage der Realpräsenz Christi in den eucharistischen Gestalten gesehen werden. Der Versuch zur Deutung dieser Wandlung normale, d. h. dem menschlichen Bereich entstammende Kategorien zu bemühen, ob sie nun aus der Philosophie, oder aus der Naturwissenschaft, aus Psychologie, Soziologie oder aus einem anderen Wissensgebiet stammen — dieser Versuch erinnert zweifellos an die Situation des Thomas, der Christus begreifen wollte und greifen wollte auf der Ebene seiner menschlichen Sinne. Die Wandlung von Brot und Wein ist, wie oben beschrieben, die Konsequenz der Pascha-Wandlung am Kreuz. (s. 4b)

Maria Magdalena — Emmaus — Thomas: drei Heilsberichte, in denen die Absicht Christi deutlich wird, die Menschen hinzuführen zu einer Kommunikation mit ihm, die völlig neu und ungewohnt ist, die aber gleichzeitig auch zu einer vertieften und zugleich engeren Gemeinschaft führt als jede menschliche Kommunikation sonst es vermag.

6. Der Pascha-Glaube des Gläubigen

So ist die unerläßliche Bedingung, die vom einzelnen gefordert wird, der Osterglaube. Glaube im christlichen Sinne ist darum einfach der Osterglaube, d. h. der Glaube an die Verwandlung des Todes in das Leben, der Glaube an die, aus diesem Verwandlungsprozeß im Zeichen möglich gewordene Christusnähe. Es geht letztlich darum, Christus dieses „Ergebnis seines Todes“ zuzutrauen. Das Problem liegt dabei im Ärgernis. Christus führt uns keine göttlichen Glanzleistungen vor, die uns sozusagen von selbst in die Knie zwingen würden. Im Gegenteil: alles, was hier mit dem neuen Leben nach Ostern bezeichnet wurde, entspringt dem Ärgernis des Kreuzes. Und auch der nachösterliche Christus zeigt sich keinesfalls in der Verklärung, sondern in der Schlichtheit und Ärgerlichkeit der einfachen Dinge.

Es scheint dumm und töricht zu sein, auch den auferstandenen Christus in Einfachheit und Armut wiederzufinden, angefangen von der Schlichtheit der gottesdienstlichen Zeichen bis hin zum Bruder, den ich krank, hungrig, durstig, nackt und im Gefängnis sehe. Das braucht den ganzen Einsatz des gläubigen Menschen. Nur wer an den einmaligen Tod dieses Christus glaubt, daran also, daß gerade in der Ärgerlichkeit der totalen Vernichtung des Gottmenschen am Kreuz die Wandlung zur Auferstehung Wirklichkeit wurde, nur der wird begreifen, daß Glaube ohne Pascha niemals den Sprung in die Dimension des Geistes tun kann, in jene Dimension, aus der christliches Leben überhaupt erst begreiflich wird und in der es zum geistlichen Leben heranreifen kann.

Dann aber wird der Glaubende in der Begegnung mit dem Wandlungs-Christus selbst wandlungsmächtig. Auch das geht dann ebenfalls nicht großartig vor sich, sondern spielt sich ab im Rahmen der vielzitierten Menschlichkeit. Denn auch die Mitmenschlichkeit gibt, optisch gesehen, religiös, „nichts her“. Sie kann deshalb in den Verdacht purer Mitmenschlichkeit geraten und auch tatsächlich zur puren Mitmenschlichkeit herabsinken (wenn es das überhaupt gibt!).

Mit dem Fundament des österlichen Glaubens jedoch wird die Menschlichkeit des Glaubenden Instrument, d. h. wirksames Zeichen des Auferstandenen. Der Geist des Herrn bedient sich des gläubigen Menschen, um alle zu erreichen, weil alle Menschen, ja die ganze Welt Anspruch hat auf die Wandlung durch den Pascha-Christus.

Zum Thema vgl. auch G. Dufferer „Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes“ Butzon & Bercker, Kevelaer, (DM 15.80).

Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium „hat er im Tod unseren Tod überwunden und das Leben in der Auferstehung wiederhergestellt“. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.

Wie daher Christus vom Vater gesandt ist, so hat er selbst die vom Heiligen Geist erfüllten Apostel gesandt, nicht nur das Evangelium aller Kreatur zu verkünden, die Botschaft, daß der Sohn Gottes uns durch seinen Tod und seine Auferstehung der Macht des Satans entrissen und in das Reich des Vaters versetzt hat, sondern auch das von ihnen verkündete Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament, um die das ganze liturgische Leben kreist. So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt. Sie empfangen den Geist der Kindschaft, „in dem wir Abba, Vater, rufen“ (Röm. 8, 15) und werden so zu wahren Anbetern, wie der Vater sie sucht. Ebenso verkünden sie, sooft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt. Deswegen wurden am Pfingstfest, an dem die Kirche in der Welt offenbar wurde, „diejenigen getauft, die das Wort“ des Petrus „annahmen“. Und „sie verharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brotbrechens, im Gebet . . . sie lobten Gott und fanden Gnade bei allem Volk“ (Apg. 2, 41—47).

Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die hl. Liturgie, 5, 6.

Im Jahre 1971 ist die neue Ordnung der Kindertaufe erschienen, die nun im ganzen deutschen Sprachgebiet eingeführt werden soll.¹ Sie stellt gegenüber der alten Ordnung einen sehr bedeutsamen Fortschritt dar. Damit die positiven Ansätze, die in ihr enthalten sind, wirksam werden können, ist es jedoch notwendig, daß sowohl die Seelsorger als auch ihre Helfer und schließlich die Eltern und Paten der zu taufenden Kinder auf die Absichten der neuen Kindertaufordnung eingehen. Dasselbe gilt von den Gemeinden, deren Verantwortung und Aufgabe im neuen Ordo der Kindertaufe stark betont wird. Die hier folgenden Bemerkungen sollen dazu dienen, daß Priester, Gläubige und Gemeinden den Aufgaben gerecht werden können die im Zusammenhang mit der Erneuerung der Kindertaufe auf sie zukommen.

1. Die Rolle der Eltern und Paten

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat in Artikel 67 folgendes bestimmt: „Der Ritus der Kindertaufe soll überarbeitet und der tatsächlichen Situation der Kinder angepaßt werden; überdies sollen im Ritus selbst die Rollen der Eltern und Paten und ihre Pflichten deutlicher hervortreten.“

Wenn die Kirche in unseren Tagen glaubwürdig bleiben will, dann muß sie dafür sorgen, daß die durch die Taufe in sie aufgenommenen Kinder tatsächlich zu Christen heranwachsen. In den ersten entscheidenden Lebensjahren des Kleinkindes sind es vor allem die Eltern, welche den Keim, der in der Taufe in das Kind eingesenkt wurde, entfalten können und müssen. Die Eltern, welche die Taufe ihres Kindes von der Kirche erbitten, müssen sich deshalb darüber klar sein, daß sie für ihr Kind eine schwerwiegende Vorentscheidung treffen, für die sie selbst die Verantwortung zu übernehmen haben. Das gilt umso mehr, als man heute nicht mehr wie in früheren Zeiten damit rechnen kann, daß ein Kind selbstverständlich in einem allgemein christlichen Milieu aufwächst. Ähnliches gilt von den Paten, die zusammen mit den Eltern die Verantwortung für die christliche Erziehung des Kindes übernehmen. Sie stehen als Vertreter der Gemeinde dem Kind gegenüber und müssen sich bewußt sein, daß die durch die Taufbitte gefallenen Vorentscheidungen von ihnen mitverantwortet werden müssen.

Aus dem Gesagten wird deutlich, wie wichtig es ist, daß die Eltern des Täuflings zunächst einmal überhaupt an der Taufe teilnehmen. Ein gesundes Kind soll deswegen nach Möglichkeit erst dann in die Kirche aufgenommen werden, wenn auch die Mutter zu dieser Feier kommen kann.² Denn Eltern und Paten wohnen der Taufe ja nicht nur bei, sondern sie sind aktiv und verantwortlich an ihr beteiligt. Der Ritus sieht vor, daß außer den Gebeten, die Eltern und Paten mit der ganzen Gemeinde der Gläubigen zusammen sprechen, die Eltern vor allem folgende Aufgaben zu erfüllen haben: sie erbitten öffentlich die Taufe ihres Kindes; sie bezeichnen ihr Kind mit dem Kreuzzeichen; sie sprechen die Absage an das Böse und bekennen ihren Glauben; sie tragen ihr Kind zum Taufbrunnen und halten die brennende Taufkerze; sie empfangen als Eltern den Segen. Die Aufgabe der Paten ist es, den Glauben der Kirche zusammen mit den Eltern zu bekennen. Eltern oder Paten sollen für die Taufkerze und für das weiße Taufkleid sorgen. Durch all das wird deutlich gemacht, daß es tatsächlich die Eltern und Paten des Täuflings sind, die nach dem Taufspender die erste und entscheidende Rolle in der Tauffeier zu spielen haben. Sie sind es, die vor Gott, vor der versammelten Gemeinde und vor dem Spender der Taufe den unmündigen Täufling vertreten und in seinem Namen sich zum Glauben bekennen, der im Kind erst noch wachsen soll.

¹ Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln (Benziger), Freiburg/Br. (Herder), Regensburg (Pustet), Salzburg (St. Peter), Linz (Veritas) 1971.

² Die Feier der Kindertaufe. Vorbemerkungen nr. 56.

2. Das vorbereitende Taufgespräch³

Die christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte haben der Vorbereitung der Täuflinge auf die Tauffeier besondere Bedeutung beigemessen. Da die Taufbewerber in dieser Zeit im öffentlichen wie im privaten Leben noch intensiv unter dem Einfluß des Heidentums standen, hielt man es für notwendig, sie durch gründlichen Unterricht und eine längere Phase der Prüfung für die Aufnahme in die Kirche vorzubereiten. So geschah es auch weiterhin in jenen Ländern, in denen nicht wie bei uns, wo vorwiegend Kinder getauft werden, Erwachsene in die Kirche aufzunehmen waren. Der erneuerte Ritus der Erwachsenentaufe sieht wieder ein gestuftes Katechumenat für mündige Taufbewerber vor. Im Fall der Kindertaufe betrifft diese Vorbereitung nicht den Täufling selbst, für den sie sinnvollerweise nicht durchgeführt werden kann, sondern die Eltern und Paten. Auch diese leben ja heute in einer Welt, die durchaus nicht mehr allgemein und fraglos gläubig ist. Außerdem ist nicht nur bei den der Kirche Fernstehenden, sondern auch bei gläubigen und praktizierenden Christen das Wissen um das Sakrament der Taufe und um die Verpflichtungen, die aus ihm erwachsen, vielfach sehr dürftig. Deshalb sieht der erneuerte Ritus der Kindertaufe vor, daß allen Eltern und Paten, die ein Kind zur Taufe anmelden, die Gelegenheit zu einem Taufgespräch geboten wird.

Wo immer es möglich ist, sollte das Taufgespräch schon vor der Geburt des Kindes beginnen und mehrere Treffen umfassen. Es kann in Gruppen mit mehreren Elternpaaren und den dazugehörigen Paten oder auch bei Hausbesuchen des Seelsorgers abgehalten werden. Den Zeitpunkt der Tauffeier sollte man erst im Laufe dieses Taufgespräches festlegen.

Das Taufgespräch in Gruppen von mehreren Familien hat den Vorteil, daß die Eltern aus gläubigen Familien jenen, die aus einem weniger gläubigen Milieu kommen, Hilfestellung leisten und mit solchen Eltern unter Umständen fruchtbare Kontakte anknüpfen können. Da jedoch die Situation in einzelnen Familien oft sehr verschieden ist, hat sich in der Praxis gezeigt, daß die Vorbereitung in Gruppen auch Schwierigkeiten mit sich bringt.⁴ Es ist daher ratsam, daß der Seelsorger oder ein Helfer des Seelsorgers, etwa ein Lehrer, der das Taufgespräch führt, zunächst in Kontakt mit den einzelnen Elternpaaren tritt, um ihnen die Bedeutung der Taufe und die Notwendigkeit einer christlichen Erziehung des Kindes verständlich zu machen. Denn die Kirche geht ja bei der Kindertaufe von der Voraussetzung aus, daß das Kind in die Familie als „Hauskirche“, als Gemeinschaft des Glaubens hineingetauft wird und daß diese die Aufgabe übernimmt, es später in die größere Gemeinschaft der Pfarrgemeinde und der Gesamtkirche einzuführen. Das Taufgespräch soll deshalb Eltern und Paten dahin führen, daß sie erkennen, was ihnen selbst in der eigenen Taufe geschenkt wurde, und daß sie deshalb ihrerseits sich bemühen müssen, ihr Kind frühzeitig zur Erkenntnis der Gabe der Taufe zu führen. Auch die Möglichkeiten und Probleme der religiösen Erziehung des Kleinkindes sollten während des Taufgespräches behandelt werden, damit Eltern und Paten schon jetzt erfahren, welche Hilfen und Fortbildungsmöglichkeiten ihnen von seiten der Kirche angeboten werden. Vor allem aber muß der neue Taufritus ein wesentliches Thema des Taufgespräches sein. Der Leiter des Taufgespräches soll die Eltern darauf hinweisen, was bei der Taufe von ihnen und von den Paten erwartet wird, wie die Tauffeier im einzelnen gestaltet sein soll und welche Vorbereitungen dafür zu treffen sind.⁵

³ Vorbemerkungen nn. 30—38.

⁴ Bernhard Obst, Erste Erfahrungen mit dem Taufgespräch, in: W. Molinski (Hrsg.), Diskussion um die Taufe. München 1971, 246—252.

⁵ Nach nr. 30 der Vorbemerkungen sollen für die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe „geeignete Handreichungen bereitgestellt werden“. Das versucht das Taschenbuch von I. Jorissen — H. B. Meyer, Die Taufe der Kinder. Anleitung für das Taufgespräch, Text und Ritus der Kindertaufe, Zur religiösen Erziehung des Kleinkindes. Innsbruck (Tyrolia) 1972.

Auch dann, wenn man das Taufgespräch zunächst mit den Eltern und Paten eines einzelnen Kindes beginnt, sollte es in einer zweiten Phase in Gruppen weitergeführt werden. Das hat den Vorteil, daß junge Familien untereinander und mit dem Leben der Gemeinde in Kontakt kommen. Zu solchen Gruppengesprächen können auch Laien, wie erfahrene Mütter, Kindergärtnerinnen oder Ärzte herangezogen werden. Gerade in solchen Gruppengesprächen wird die Kirche als lebendige Gemeinschaft besser erfahren.

Das Taufgespräch soll nach dem Willen der Bischöfe den Charakter eines Angebots behalten und es muß in diesem Zusammenhang alles vermieden werden, was nach Bevormundung der Eltern oder Paten aussehen könnte. Trotzdem wird es Fälle geben, in denen das Taufgespräch zur Bedingung für die Taufe eines Kindes gemacht werden muß.⁶ Das gilt immer dann, wenn bekannt ist, daß beide Eltern religiös nicht praktizieren und als ungläubig anzusehen sind.

Das Ergebnis des Taufgespräches ist darin zu erblicken, daß die Eltern aus einer vertieften Erkenntnis der Bedeutung und Tragweite der Taufe und der konkreten Taufbitte, die sie für ihr Kind an die Kirche richten, diese ihre Bitte aussprechen.

3. Der Taufaufschub

Man wird in der heutigen Situation damit rechnen müssen, daß das zuvor genannte Ergebnis des Taufgespräches in manchen Fällen bei den Eltern des Täuflings nicht erreicht werden kann. Obwohl in der Praxis in den vergangenen Jahrhunderten fast ausnahmslos alle Kinder getauft worden sind, deren Eltern sie zur Taufe angemeldet haben, kann sich doch die Kirche aus schwerwiegenden Gründen gezwungen sehen, die Taufe eines Kindes aufzuschieben. Das war auch in der Vergangenheit so, wurde aber kaum praktiziert. Entsprechend den Richtlinien der österreichischen Bischöfe für die Einführung eines Taufgesprächs für die Eltern vor der Spendung der Taufe⁷ ist die Taufe eines Kindes dann aufzuschieben, wenn sich nach dem Taufgespräch beide Elternteile außerstande erklären, das Kind im christlichen Glauben zu erziehen, und, so könnte man entsprechend der Pastoralanweisung der deutschen Bischofskonferenz über die Einführung eines Taufgesprächs mit den Eltern vor der Spendung der Taufe sinngemäß hinzufügen: es sei denn, eine fest im Familienverband lebende Person verpflichte sich unter Zustimmung der Eltern vor dem Seelsorger für eine religiöse Erziehung des Kindes Sorge zu tragen.⁸

Es ist klar, daß es sich bei dieser Frage des Taufaufschubs um eine sehr heikle Sache handelt, die pastoral von großer Bedeutung sein wird. Einerseits muß man sich darüber Rechenschaft geben, daß die Kirche nicht ohne weiteres die Taufe spenden kann, wenn von seiten der Eltern oder einer im Familienverband lebenden Person keinerlei Garantien für eine religiöse Erziehung gegeben werden. Andererseits wird man sich vor unbilliger Härte hüten müssen. Deswegen darf man nie von Taufverweigerung sprechen, sondern es muß immer klar bleiben, daß es sich um einen bloßen Aufschub handelt, der in dem Augenblick hinfällig wird, wo die Eltern oder eine andere im Familienverband lebende Person die gewünschte Garantie für die religiöse Erziehung zu übernehmen bereit ist. Darüber hinaus wird es wichtig sein, daß Eltern, welche sich zwar beim Taufgespräch als religiös unbedingend und, was ihren Glauben angeht, schwach und uninformiert erweisen, aber

⁶ Vorbemerkungen nr. 36.

⁷ Diese Richtlinien sind abgedruckt bei Jorissen-Meyer (s. Anm. 5) 144 f. Die hier in Frage stehende Bestimmung steht in nr. 5, S. 145.

⁸ Die Pastoralanweisung findet man bei Jorissen-Meyer (s. Anm. 5) 142—144; die angeführte Stelle steht in nr. 9, S. 143.

dennoch bei der Bitte um die Taufe ihres Kindes bleiben, nicht vor den Kopf gestoßen werden. Es ist vielmehr Aufgabe des Leiters der Taufgespräche, dafür zu sorgen, daß die, wenn auch schwachen Ansätze religiösen Lebens und christlicher Gläubigkeit soweit als nur möglich entfaltet werden, um eine Taufe rechtfertigen zu können.

4. Taufe in der Gemeinde

Eine Eigentümlichkeit des neuen Kindertaufritus, die von größter Wichtigkeit ist, liegt darin, daß er den Zusammenhang zwischen Taufe und Gemeinde sehr stark betont.⁹ Dieser Gemeindebezug der Taufe ist entscheidend; man muß sich aber darüber klar sein, daß gerade hier in der Praxis nicht weniger Schwierigkeiten zu erwarten sind, welche die Seelsorger vor große Aufgaben stellen.

Man kann wohl mit Recht behaupten, daß die Tauffeier bisher vorwiegend als Angelegenheit gesehen wird, welche sich zwischen der Familie des Täuflings und dem Seelsorger der Gemeinde abspielt. In Wirklichkeit ist jedoch die Taufe als das Sakrament des Glaubens und der Aufnahme in die Gemeinschaft der Glaubenden Sache der ganzen Gemeinde. Durch die Taufe wird ja das Kind aufgenommen in die Kirche, das heißt aber in eine konkrete Gemeinde, in der die Gesamtkirche erlebt werden kann. Es mag Vereine geben, deren Mitgliedern es gleichgültig ist, ob und welche neuen Mitglieder aufgenommen werden. Bei der Kirche ist das von ihrem Wesen her unmöglich, obwohl man sagen muß, daß dieser Zustand heute weitgehend herrscht.

Der erneuerte Taufritus versucht den Gemeindebezug der Taufe energisch herauszustellen. Man spürt das etwa an folgenden Elementen: An erster Stelle steht im neuen Rituale die Feier der Taufe für mehrere Kinder, erst dann folgt der Ritus für die Taufe eines einzelnen Kindes; als Ort der Taufe wird die Pfarrkirche besonders stark betont, daher ist es auch untersagt, außer in Notfällen, die Taufe in der Klinik oder in einem Privathaus zu spenden; als Tauftermin wird die Osternacht bzw. der Sonntag hervorgehoben; es wird außerdem bestimmt, daß die Taufe vor allem am Sonntag innerhalb einer Meßfeier gespendet werden kann, damit es der Gemeinde möglich ist, an der Tauffeier teilzunehmen; außerdem läßt der Ritus immer wieder deutlich erkennen, daß die Teilnahme einer größeren Gemeinde vorausgesetzt wird, die sich nicht nur aus den Eltern und Paten der zu taufenden Kinder, sondern auch aus deren Freunden und Verwandten, sowie aus Vertretern der betreffenden Gemeinde zusammensetzt.

Um eine solche gemeinschaftliche Feier der Taufe zu erreichen, werden in sehr vielen Gemeinden die Seelsorger und Katecheten sich in Zukunft um die Verlebendigung des Tauf- und Gemeindebewußtseins bemühen müssen. Wo das nicht geschieht, wird man vielfach nicht erwarten können, daß die Eltern ohne weiteres bereit sind, ihre Kinder zusammen mit anderen und im Rahmen einer größeren gottesdienstlichen Feier, etwa gar der sonntäglichen Eucharistiefeier oder in der Osternacht taufen zu lassen. Außerdem müßte es wohl eine selbstverständliche Übung in den Gemeinden werden, im Pfarrbrief und in den Verkündigungen auf die Tauftermine hinzuweisen und die Gläubigen auf die Bedeutung der Tauffeier aufmerksam zu machen, sowie sie zur Teilnahme einzuladen. Für die Einführung und Annahme einer solchen gemeinschaftsbetonten Taufpraxis wird es sehr wichtig sein, ob die einzelnen Tauffeiern sorgfältig vorbereitet und mit gebührender Feierlichkeit begangen werden. Dabei wird sich die Häufigkeit der Tauffeiern jeweils nach der konkreten Situation, d. h. nach der Anzahl der Täuflinge und danach richten

⁹ Vorbemerkungen nr. 20. Vgl. Jorissen-Meyer (s. Anm. 5) 32—43. 56—59. 75.

¹⁰ So empfiehlt es die nr. 57 der Vorbemerkungen.

müssen, daß die Taufe einzelner Kinder nicht allzulange zugunsten eines gemeinsamen Tauftermins hinausgeschoben wird, obwohl der Ritus vorsieht, daß zwischen der Geburt und der Taufe ohne weiteres einige Wochen verstreichen können, sofern die Gesundheit der betreffenden Kinder es zuläßt und nicht eine raschere Taufe notwendig macht.¹¹

Die Rolle und Bedeutung der Gemeinde erschöpft sich jedoch nicht in der Teilnahme an der Tauffeier, sondern sie reicht weit darüber hinaus. In der Gemeinde und deren lebendigem Glaubensleben finden die Kinder über den engeren Rahmen der Familie hinaus den Raum, in dem sich ihr Glaubensleben entfalten und der Reife entgegenwachsen kann. Deshalb teilen alle Mitglieder der Gemeinde im weiteren Sinn die Patenaufgabe, die vom Taufpaten allein nicht in genügender Weise wahrgenommen werden kann. Das gilt in ganz besonderer Form von den Seelsorgern, von den Katecheten, von den Leitern der Kinder- und Jugendgruppen, sowie von den Verwandten, Freunden und Nachbarn der Familien, in denen Kinder getauft worden sind. Der ganzen Gemeinde und speziell den genannten Personengruppen muß diese Aufgabe immer deutlicher bewußt werden.

Schlußbemerkung

Der neue Taufritus bietet, das dürfte im hier Gesagten deutlich geworden sein, eine ganze Reihe von Möglichkeiten, die gemeindliche Seelsorge vom Taufsakrament her zu verlebendigen. Er stellt allerdings auch die für die Seelsorge Verantwortlichen vor neue Aufgaben, die nur in der Zusammenarbeit aller Beteiligten wahrgenommen werden können. Es sollte jedoch allen klar sein, daß die damit verbundenen Anstrengungen heute nötiger sind als zu früheren Zeiten, denn es genügt nicht, Überlieferungen nur treu zu bewahren und möglichst unverändert weiterzugeben. Um sie lebendig zu erhalten, müssen wir sie uns persönlich aneignen. Wo das nicht geschieht, erstarrt die Tradition zu einer toten Form, ja sie wird zu einer Zwangsjacke für alles, was nach Wachstum und Entfaltung drängt. Gedankenlos übernommene Überlieferungen hemmen die Entwicklung, sie binden an das Gewesene und hindern uns, für das Kommende offen zu sein. Das ist aber gerade in Zusammenhang mit dem Eintritt in die Kirche heute weniger angängig als je zuvor. Aus einer schwerwiegenden und weittragenden Entscheidung ist ein für viele mehr oder weniger bedeutungsloser äußerer Brauch geworden, weil man es versäumt hat, seinen Sinn zu erschließen. Heute verlangt aber die Kircheng Zugehörigkeit eine lebendige und bewußte Entscheidung, denn in der Taufe tretenswir in geheimnisvoller Weise mit Gott in Verbindung. Die Taufe ist der Beginn eines Lebens, das der Tod nicht gefährden kann. Es wird uns ein Leben geschenkt, das sich einmal ohne Begrenzungen, Beeinträchtigungen, Schmerzen und Not frei und voll entfalten kann — ein Leben, in dem alle Sehnsucht Erfüllung findet. Dieses Leben wird durch die Kirche vermittelt und soll in ihr sich entfalten. Dazu müssen die Eltern und Paten, die Seelsorger und ihre Gemeinden zusammenwirken: zum Wohl der Gemeinde und der in ihr getauften Kinder.

¹¹ Vgl. Vorbemerkungen nr. 56.

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

I. DIE DISKUSSION UM DIE INTERZESSIONEN IN DEN VORSCHLÄGEN ZUR REFORM DES KANONS

17

1. Der Vorschlag von Hans Küng

Bereits während des Konzils, noch bevor die Liturgiekonstitution am 4. 12. 1963 promulgiert worden war, hatte der bekannte Tübinger Dogmatiker *Hans Küng*¹ im ersten Halbjahr 1963 aus dem Umstand, daß — „wenn nicht alles trügt“ — die *Oratio fidelium* wieder offiziell in die Meßliturgie eingefügt werde, wichtige Schlüsse gezogen für seinen Vorschlag zur Reform des Eucharistiegebets der römischen Liturgie. *Küng* ging davon aus, daß es in diesem „allgemeinen Kirchegebet“, dem „Gebet der Gläubigen für die ganze Kirche und ihre Amtsträger, für alle Menschen, für die Regierenden, für alle, die in Not, Bedrängnis, Gefahr und Krankheit sind, für die Einheit der Kirche und den Frieden der Welt“, möglich sein werde, „je nach der bestimmten Situation aktuelle Fürbitten aus der Not der Zeit und der Gemeinde zu formulieren und für die Lebenden und die Verstorbenen in der Gemeinschaft der Heiligen zu beten“². *Küng* wies mit Recht darauf hin, es könne der Meßfeier „nur zum Vorteil gereichen, wenn Anliegen, die bis jetzt nur in den Andachten (in manchmal recht fragwürdiger Form) zur Sprache kommen durften, auch in der Meßfeier selbst vom gemeinsamen Gebet des ganzen Volkes aufgenommen und ausgesprochen werden können“³. In dieser Frage hatte man jedoch im deutschen Sprachgebiet bereits seit Ende der dreißiger Jahre Erfahrungen gesammelt, aber auch — wie weiter unten noch zu zeigen sein wird⁴ — Vorstellungen entwickelt, die dem Wesen der *Oratio communis* nur zum Teil entsprachen. Die entscheidende Frage, die *Hans Küng* damals in diesem Zusammenhang stellte, war folgende: „Tritt nun... durch das allgemeine Kirchegebet nicht eine Verdoppelung ein, da auch innerhalb des Kanons dieselben Fürbitten (für die Kirche, Papst, Bischof und alle Gläubigen, die lebenden und verstorbenen, für verschiedene Anliegen sowie das Gedenken der Märtyrer) zur Sprache gebracht werden?“⁵ — *Küng* beantwortete diese Frage positiv. Er betrachtete die Interzessionen im Kanon als Verdoppelung dessen, was die *Oratio fidelium* am Schluß des Wortgottesdienstes zum Ausdruck bringt. Da es „ein Hauptziel der vom Konzil intendierten Meßreform“ sei, „den ganzen Ritus zu überholen, um durch Kürzung und Vereinfachung die Verdoppelungen zu vermeiden“ und „das Wesentliche herauszustellen“, sah er es — im Blick auf die vorgesehene Erneuerung der *Oratio communis* — als eine verhältnismäßig einfache Angelegenheit an, das alte, einheitliche Eucharistiegebet in seinem „ursprünglichen“ Charakter wiederherzustellen. Um dies zu erreichen, brauchte man nach *Küng*s im Jahre 1963 vertretener Ansicht beim Römischen Kanon „nur die von der *Oratio communis* bereits aufgenommenen Fürbitten wegzulassen“⁶. Entsprechend fehlen in dem von ihm vorgelegten Entwurf, der sich an der Struktur des ersten uns bekannten Eucharistiegebets der römischen Liturgie — das ist der Kanon des Hippolyt von Rom (um 215) — orientiert, die Interzessionen und die beiden Heiligengedächtnisse (*Communicantes* und *Nobis quoque*)⁷.

¹ H. Küng, Das Eucharistiegebet. Konzil und Erneuerung der römischen Meßliturgie: Wort und Wahrheit 18 (1963) 102—107; ders., Kirche im Konzil (Herder-Bücherei 140), Freiburg/Brsg. 2¹⁹⁶⁴, 99—106.

² H. Küng, Das Eucharistiegebet, 102.

³ H. Küng, Kirche im Konzil, 100.

⁴ Siehe unten Anm. 34.

⁵ H. Küng, Das Eucharistiegebet, 102.

⁶ Ebenda, 103.

⁷ Eine Gegenüberstellung des Entwurfes von Küng mit dem altrömischen Eucharistiegebet findet sich in: Kirche im Konzil, 101—104.

Könnte dieser Vorschlag auch nicht befriedigen, so gehört er doch zu den ersten Anstößen, die zeigten, daß der Kanon selbst der Reform bedurfte; das ist eine Frage, die durch die Einführung der drei neuen Eucharistiegebete durch Dekret der Ritenkongregation vom 23. Mai 1968 in ihrer Dringlichkeit zwar erheblich gemildert, aber speziell für den Römischen Kanon, das Hochgebet I, trotz der erfolgten textlichen und rituellen Änderungen⁸ bis heute noch ungelöst ist. Die Bitte um Annahme des Opfers und das Gebet für Lebende und Verstorbene sind nach wie vor so stark ausgedehnt und betont, daß die an der jüdischen Beraka und ihrem Charakter (Lobpreis und Danksagung) orientierte einheitliche Linie kaum zu erkennen ist. Was Küng während des Konzils schrieb, gilt für das Hochgebet I noch immer: „Nur mit Mühe kann der Beter die Bruchstücke jenes einzigen großen Dankgebetes zusammenfügen“⁹.

Der alte Kanon hält nur schwer einen Vergleich mit den drei neuen Eucharistiegebeten aus. Nicht zuletzt im Blick auf die Praxis stellt sich die Frage: Stirbt der Römische Kanon? Gewiß ist es richtig, wenn man sagt: Das wirksamste Mittel, die Verwendung nichtapprobierter und ungeeigneter Hochgebetstexte zu unterbinden, dürfte darin bestehen, über die rechtmäßig approbierten vier Hochgebete hinaus weitere für den Gebrauch in der Meßfeier zuzulassen, die auf rechtmäßigem Wege zustandekommen. Wie bekannt, sind dazu bereits erste Schritte offiziell eingeleitet worden¹⁰. So begrüßenswert diese Bemühungen sind, es wäre bedauerlich, wenn der Römische Kanon nicht zuvor so neugestaltet würde, daß er — was bisher keineswegs der Fall ist — als echte Alternative neben die Hochgebete II und III treten kann, die am häufigsten verwendet werden.

Die Mängel des Römischen Kanons wurden in der von Küng vorgeschlagenen Fassung nicht beseitigt. „Im Gegenteil wurden“ — wie E. J. Lengeling erklärt hat¹¹ — „durch das Zusammenrücken einiger Stücke (z. B. erster Teil des *Te igitur* und *Quam oblationem*) die Verdoppelungen im Kanon noch deutlicher.“ Der Künsche Entwurf verzichtet auf Elemente, die — abgesehen vom Eucharistiegebet Hippolyts — allen bekannten Hochgebeten gemeinsam sind.

2. Der Vorschlag von Karl Amon

Wie Hans Küng, so betonte auch der Grazer Theologe Karl Amon in seinem 1965 erschienenen Beitrag, das Vorrecht der Entfaltung stehe im Hochgebet nicht den „Fürbitten“, sondern der Danksagung zu. Das bedeute den grundsätzlichen Verzicht auf detaillierte Bitten. Was die „Fürbitten“ des heutigen Kanon im *Te igitur*, *Memento vivorum*, *Memento mortuorum* und im *Nobis quoque* zum Ausdruck bringen, soll nach Amon in der *Oratio fidelium* berücksichtigt werden, wie es ja weiterhin bereits geschehe.¹² Amon legte diese Vorschläge mit einem entsprechenden Entwurf, der zu einem nahezu neuen Hochgebet führt, vor, nachdem durch Artikel 53 der Liturgie-Konstitution, durch Artikel 56 der Instruktion „*Inter Oecumenici*“ vom 26. September 1964 und durch ein wegweisendes Dokument des „*Consilium*“, das in erster Fassung am 13. Januar 1965 erschien¹³, das „Allgemeine Gebet“ — als

⁸ Vgl. dazu E. J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster 1971, 230f; 289—292.

⁹ Kirche im Konzil, 100.

¹⁰ Papst Paul VI. hat den Dekan des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Münster, Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, zum Vorsitzenden einer internationalen Studienkommission berufen. Die Kommission soll untersuchen, welche Elemente für die Hochgebete in den Eucharistiefeiern der katholischen Kirche notwendig sind; darüber hinaus soll sie Vorschläge für neue Hochgebete ausarbeiten. Vgl. das Salzburger Referat von Kardinal A. Tabera: Gottesdienst 6 (1972) 11.

¹¹ Die neue Ordnung (s. Anm. 8), 228.

¹² K. Amon, *Gratias agere*. Zur Reform des Meßkanons: LJ 15 (1965) 79—98, bes. 93.

¹³ De oratione communi seu fidelium, Vatikanstadt 1965; 1966. Siehe unter Anm. 34.

„hervorragender und regulärer Teil der Messe“¹⁴ — der römischen Liturgie wiedergegeben worden war.

Die Gemeinde soll nach den genannten Quellen im Anschluß an das Evangelium und die Predigt (bzw. nach dem Credo) im „Gläubigengebet“ fürbittend eintreten „für die heilige Kirche, für die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, für alle Menschen und das Heil der ganzen Welt“.¹⁵

3. Drei Fragen

Angesichts der Vorschläge von *Hans Küng* und *Karl Amon*, die Interzessionsgebete im Römischen Kanon zu tilgen, weil sie — nach ihrer Ansicht — wiederholen, was in einem richtig aufgebauten Fürbitten-Formular bereits am Schluß des Wortgottesdienstes anklingt, stellen sich *drei Fragen*:

1. Handelt es sich wirklich um Wiederholungen, wenn wir innerhalb des Eucharistischen Hochgebetes Elemente „fürbittenden“ Betens finden?
2. Ist auch auf die sogenannten „Fürbitten“ innerhalb des Eucharistischen Hochgebetes der Reform-Grundsatz anzuwenden, daß Riten und Texte „den Glanz edler Einfachheit an sich tragen“ sollen, indem sie „knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen“¹⁶ bleiben?
3. Soll man von „Fürbitten“ im Hochgebet sprechen? Wäre es nicht besser, nach einer geeigneteren Bezeichnung für das Gemeinte zu suchen?

Die unter 1 und 2 genannten Fragen sind nicht so einfach zu lösen, wie dies von *Küng* und *Amon* versucht wurde. Doch muß um der Redlichkeit willen betont werden, daß die Vorschläge dieser beiden Theologen aus der ersten Phase der Diskussion um eine Reform des Römischen Meßkanon stammen, in der man bestrebt war, den vorhandenen Kanon zu verbessern. Vor dem Konzil waren Bestrebungen dieser Art nicht laut geworden. *Lengeling* weiß zu berichten, daß bei der Debatte in der Konzilsaula sich nur Bischof *Wilhelm Duschak* (Philippinen) für eine völlige Neuformung des Kanons ausgesprochen hatte.¹⁷ Die unter 3 aufgeführten Fragen sind, soweit ich sehe, bisher kaum irgendwo gestellt worden. Lediglich in dem vor einigen Monaten erschienenen Buch von *Rupert Berger* findet sich ein entsprechender Hinweis.¹⁸

4. Bemühungen um neue Hochgebete

Als Papst *Paul VI.* im Oktober 1967 der ersten Bischofssynode die Frage vorlegte, ob neben dem Römischen Kanon drei weitere neue Eucharistiegebete eingeführt werden sollten, stimmten bei 22 Gegenstimmen 161 Väter zu, davon 34 mit Zusätzen. Unter diesen fand sich auch der Wunsch, der Römische Kanon möge so umgestaltet werden, daß er leichter gebraucht werden könne.¹⁹ Doch eine befriedigende Lösung wurde bisher noch nicht gefunden.

Aussichtsreicher und reizvoller war die Bemühung um *neue* Hochgebete. Dieser Arbeit haben sich vor allem *Berti* und *Calabuig*²⁰ sowie *Vagaggini*²¹ zugewendet. In den beiden Entwürfen von *Berti* und *Calabuig* sind alle Interzessionsgebete — nach östlichem Modell — am Schluß des Hochgebetes (unmittelbar vor der Doxologie) eingeordnet. Ebenso haben in den zwei Entwürfen *Vagagginis* das Gedächtnis der

¹⁴ Notitiae 1 (1965) 366. Der Satz, auf den wir uns hier beziehen, heißt im Wortlaut: Pretiosa margarita a Concilio liturgiae romanae restituta ut pars insignis et regularis Missae, magnum etiam momentum pastorale prae se fert.

¹⁵ SC 53. Vgl. Missale Romanum (ed. 1970), 37f: Institutio Generalis 45—47.

¹⁶ Vgl. SC 54.

¹⁷ E. J. Lengeling, Die neue Ordnung, 228.

¹⁸ R. Berger, Tut dies zu meinem Gedächtnis. Einführung in die Feier der Messe, München 1971, 56.

¹⁹ Vgl. E. J. Lengeling, Die neue Ordnung, 229f.

²⁰ C. M. Berti-I. M. Calabuig, Due progetti di canone eucaristici per il rito romano nella luce ecumenica: EL 81 (1967) 3—69.

²¹ C. Vagaggini, Il canone della messa et la riforma liturgica, Turin 1966.

Heiligen, Bitten für die Kirche, die Bischöfe, alle Anwesenden, Bitten im Sinne der Meßintention, Bitten für den (oder die) Zelebranten und alle, die ein *ministerium liturgicum* ausüben²² sowie Bitten für die Verstorbenen ihren Platz, und zwar nach dem Einsetzungsbericht und der Wandlung, der Anamnese und dem Darbringungsgebet. Durch die Einordnung der Interzessionen am Schluß des Hochgebetes (Berti-Calabuig), jedenfalls aber auch der Wandlung (Vagaggini) wird ein rascher Übergang von der Präfation und dem Sanctus zur Konsekration gesucht.²³

Schließlich legte das „Consilium“ selbst seine 1966 und 1967 erarbeiteten Entwürfe vor²⁴, die drei 1968 eingeführten Neufassungen, die bestrebt waren, wesentliche Elemente der eigenen Überlieferung nicht nur zu erhalten, sondern organisch weiterzubilden, und ein viertes Eucharistiegebet nach der ältesten Form der Anaphora des heiligen Basilius. Letzteres ist trotz seiner klaren Struktur und seines ökumenischen Gewichts nicht aufgenommen worden. In allen vier Vorlagen sind „Fürbitten“ nach der Wandlung vorgesehen, wenn auch in unterschiedlicher Reihenfolge. Daß man die traditionellen Bitten ganz bewußt in diese Entwürfe aufgenommen hat, wird deutlich in der *Prex eucharistica II*. Sie enthält im wesentlichen den hippolytischen Kanon, übernimmt ihn aber nicht einfach im Wortlaut, sondern fügt Sanctus und Bitten in dieses Eucharistiegebet ein. Daraus wird ersichtlich, daß nach Überzeugung der Bischöfe und Fachleute die sog. „Fürbitten“ im Kanon zu jenen unerläßlichen Elementen gehören, die von allen Liturgien in das Hochgebet aufgenommen worden sind.²⁵

In seiner Kritik an den Entwürfen Küns und Amons wendet sich Vagaggini²⁶ gegen die Tilgung der „Fürbitten“ und des wesensgemäß mit diesen verbundenen *Communicantes*.²⁷ Er argumentiert, beide Elemente seien schon sehr früh im Hochgebet anzutreffen. Sie dürften nicht entfallen, weil sie die Einbeziehung der ganzen Kirche und die eschatologische Dimension der Eucharistiefeier zum Ausdruck brächten. Jungmann gab in diesem Zusammenhang zu erwägen, „ob in einem neuen römischen Kanon die Einbeziehung der ganzen Kirche, der streitenden und der triumphierenden, in das heilige Opfer“ nicht vielleicht weiterhin am Beginn des Hochgebetes (*Te igitur*) stehen bleiben solle — „mit leiser Umdeutung des offerimus pro und mit anschließendem *Communicantes* — oder ob auch diese Elemente mit den wiedervereinigten Interzessionen im Sinne von Vagagginis Entwürfen erst auf das Opfergebet folgen sollen“. ²⁸ Möglich und auch wünschenswert erschien Jungmann ein Rückgriff auf das Vorbild ägyptischer Liturgien. Sie entfalten die mit dem *Te igitur* beginnende Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes über die Gaben und über die versammelte Gemeinde. Bei dieser Lösung wäre die Einbeziehung der gesamten irdisch-himmlischen Kirche im Sinne der bisherigen Überlieferung erhalten geblieben.²⁹

Die Interzessionen mit den Elementen, die man in der Regel als „Fürbitten“ bezeichnet, liegen beim Hochgebet I, dem Römischen Kanon, vor: im zweiten Teil des *Te igitur*, der mit *in primis* beginnt, im *Memento vivorum*, im *Communicantes*, im *Hanc igitur*, im *Memento mortuorum* und im *Nobis quoque*. Diese Interzessionen haben ihren Platz vor und nach der Wandlung, wobei das *Memento vivorum* und das Heiligengedächtnis (*Memoriam venerantes*) dem *Memento mortuorum*

²² Vgl. SC 29.

²³ Vgl. dazu J. A. Jungmann, Um die Reform des römischen Kanons. Eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen: LJ 17 (1967) 1—17, bes. 17.

²⁴ *Preces eucharisticae*. Textus emendatus, Vatikanstadt 1967.

²⁵ Vgl. *Missale Romanum* (ed. 1970), 40f; *Institutio Generalis* 55; ferner: B. Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebetes, Regensburg 1969, 88—100.

²⁶ *Il canone della messa et la riforma liturgica*, Turin 1966.

²⁷ Amon läßt zwar die „Fürbitten“ fallen, nicht aber das *Communicantes*, das er nach der Wandlung einordnet, wobei er die Heiligenliste zu verbessern sucht.

²⁸ J. A. Jungmann, Um die Reform des römischen Kanons, 17.

²⁹ Vgl. ebenda.

und dem *Nobis quoque* mit seiner zweiten Heiligenliste entspricht. Das *Te igitur* schafft die Verbindung mit der Präfation und enthält Gebetselemente für Kirche und Hierarchie. Das *Hanc igitur*, das auf die erste Heiligenliste folgt, ist nach Grisbrooke Rest eines zweiten oder alternativen Gedächtnisses der Lebenden.³⁰

Fortsetzung folgt

³⁰ Vgl. W. Jardine Grisbrooke, *Intercession at the Eucharist. II. The Intercession at the Eucharist Proper: Studia Liturgica* (An international ecumenical Quaterly for liturgical Research and Renewal, Rotterdam V (1966) 20—44, bes. 29. — Das *Hanc igitur* hat ursprünglich eine jeweils wechselnde Gestalt gehabt. Das Leonianum z. B. enthält 10, das ältere Gelasianum 41 Formulare. Diese wechseln nicht im Anschluß an das Kirchenjahr oder Heiligenfeste, sondern nur bei besonderen Anlässen und Votivmessen. Besonders formuliert wird in den Texten das Anliegen der Darbringer — nach heutigen Begriffen die bestellte Meßintention. Nur die Anfangsworte bleiben gleich. Gregor dem Gr. wird die allgemeine Formulierung zugeschrieben, die sich im heutigen Kanon findet. Statt der Anliegen der einzelnen Darbringer (Offerentes) wird die ganze Gemeinde (oblatio servitutis nostrae . . . et cunctae familiae) genannt, und es werden weiter gefaßte Bitten formuliert: dies nostros in tua pace disponas — ab aeterna damnatione nos eripi — in electorum tuorum iubeas grege numerari. Aus der ursprünglichen Vielfalt sind drei Sonderformeln erhalten geblieben für Gründonnerstag, für die Osteroktav und für die Meßfeier bei der Spendung des Wehesakramentes. Vgl. B. Oppermann, *Die Erforschung des römischen Meßkanons: ThGl 44* (1954) 263—279, bes. 268f.

Fürbitten

Warum bitten wir, da unser Vater doch schon weiß, was uns not tut? Warum suchen wir? Warum pochen wir an? Warum mühen wir uns in Bitten und Suchen und Anpochen, um ihn, den Wissenden zu unterrichten? . . . Eine andere Hoffnung haben wir nicht in den vielen Übeln der gegenwärtigen Zeit, als im Gebet selber anzupochen, zu glauben und fest im Herzen zu behalten, daß dir dein Vater nicht gibt, wovon er weiß, daß es dir nicht frommt.

Du weißt, was du ersehnt; er weiß, was dir frommt. Erachte dich dem Arzt unterstellt und krank, wie es auch wahr ist: denn dieses ganze Leben ist Krankheit, und langes Leben ist nichts anderes als lange Krankheit. Erachte dich also als Kranken unter dem Arzt! Es wandelte den vor kurzem Erkrankten die Lust an: es wandelte ihn die Lust an, sich heftig einen Trunk Wein vom Arzt zu erbitten. Es ist dir nicht verboten, um das zu bitten, da es dir vielleicht nicht schadet, sondern dir nützt, wenn du es erhältst. Zögere also nicht, darum zu bitten. Aber wenn du es nicht erhältst, so werde nicht traurig! Gilt das für dich unter einem Menschen, dem Arzt deines Fleisches, um wieviel mehr unter Gott, dem Arzt, Schöpfer und Erlöser deines Fleisches und deiner Seele!

Augustinus, Predigt 80, 2

Für die antike Mittelmeer-Welt ging durch die Völkerwanderung eine lange Periode des Friedens zu Ende. Die „pax romana“ hatte den meisten Gebieten des Imperium Romanum mehrere Jahrhunderte hindurch Ruhe und Sicherheit gewährt. Viele Städte hatten nie einen Feind vor ihren Mauern gesehen. Nur an den Grenzen fanden immer wieder Gefechte statt. So ist es nicht zu verwundern, daß ein Schrei des Entsetzens durch das Reich ging, als in der Nacht zum 24. August 410 der Westgote Alerich Rom eroberte, 1163 Jahre nach der Gründung der Stadt. Drei Tage plünderten die Sieger, zogen dann aber wieder ab.

Überfälle, Plünderungen und Gewalttätigkeiten aller Art waren in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts in den nördlichen Grenzprovinzen an der Tagesordnung, vor allem in Noricum Ripense, dem heutigen Ober- und Niederösterreich, sowie in Raetia secunda, dem heutigen Südbayern. Verursacht wurden sie durch die jenseits der Donau wohnenden Germanenstämme, die Rugier, Heruler, Thüringer und Alemannen. Die römische und romanisierte keltische Bevölkerung der genannten Gebiete hatte unter diesen ständigen Überfällen viel zu leiden.

Wir sind darüber eingehend unterrichtet durch die Lebensbeschreibung des hl. Severin. Sie wurde als „Commemoratorium“ (Gedenkschrift) von Eugippius verfaßt.¹ Dieser stammte sehr wahrscheinlich selbst aus Norikum und gehörte zum Schülerkreis des Heiligen. Er starb als Abt des Klosters Lucullanum bei Neapel, wohin die Gebeine Severins später gebracht worden sind.

Der Mönch Severin war um das Jahr 455, vermutlich aus den Ostprovinzen des Reichs, nach Norikum gekommen; und zwar nicht als Glaubensbote, da diese Gegend schon weitgehend christianisiert war, sondern als Helfer in den Bedrängnissen der damaligen Zeit. Vor seiner ehrfurchtgebietenden Patriarchengestalt wurden selbst Barbarenkönige unsicher. Sein Seherblick bewahrte die Einwohner immer wieder vor drohendem Unheil, weil sie noch rechtzeitig vor den Überfällen der Barbaren gewarnt werden konnten. Sein rastloses soziales Wirken verschaffte ihnen in Notzeiten Nahrung und Kleidung. Persönlich bedürfnislos und streng gegen sich selbst, hat Severin dennoch den Blick für die leiblichen Bedürfnisse und irdischen Nöte seiner Mitmenschen nicht vergessen, wenn ihm auch als Mönch vor allem deren Seelenheil am Herzen lag.²

I.

Nach diesen notwendigen Vorbemerkungen nun zu unserm eigentlichen Thema: Das gottesdienstliche Leben in Norikum während des 5. Jahrhunderts, wie es durch die Severins-Vita erkennbar ist.³ Wir beginnen mit den kirchlichen Verhältnissen. Staatliche und kirchliche Metropole Norikums war damals Tiburnia, auch Teurnia genannt (vgl. c. 21,1), heute St. Peter im Holz, ein kleiner Ort im Tal der Drau unweit von Spittal.⁴ Der Bischof der Stadt hieß damals Paulinus. In einem Schreiben an alle Ortschaften seines Gebiets hat dieser in jenen unruhigen Zeiten auf Anraten Severins zu einem allgemeinen dreitägigen Fasten aufgerufen (c. 25,2).

¹ Herausgegeben von R. Noll, Eugippius. Das Leben des heiligen Severin (= Schriften und Quellen der Alten Welt 11, Berlin 1963). Hier S. 36—38 weitere Ausgaben des „Commemoratorium“ sowie umfangreiche Literatur.

² Vgl. K. Kramert—E. K. Winter, St. Severin. Der Heilige zwischen Ost und West, 2 Bände (Klosterneuburg 1958/59).

³ Zum gleichen Thema R. Tomanek, Die innerkirchlichen Zustände in Norikum nach der Vita Severini des Eugippius, in: Weidenauer Studien 2 (1908) 351 ff.; R. Noll, Frühes Christentum in Österreich von den Anfängen bis um 600 nach Chr. (Wien 1954) 53—68; A. J. Pfiffig, Christliches Leben im norischen Österreich zur Zeit des hl. Severin, in: Unsere Heimat 31 (1960) 99 ff.

⁴ Vgl. R. Egger, Teurnia. Die römischen und frühchristlichen Altertümer Oberkärntens (6 Klagenfurt 1970).

Ein neuer Bischof wurde damals in Norikum vom Klerus und Volk der betreffenden Stadt gewählt. So heißt es vom eben erwähnten Paulinus, die Bürger hätten ihn gedrängt, das hohe Amt anzunehmen (c. 21,2). Auch Severin hätte man gern zum Bischof erhoben (c. 9,4); er hat jedoch dieses Amt abgelehnt, um sich ganz dem monastischen Leben und den sozialen Aufgaben widmen zu können. Severin war auch ohne Bischofsitz sowohl das geistige als auch das weltliche Haupt Norikums gewesen.

Wir hören in der Vita weiterhin von einem Bischof Mamertus (c. 4,2), ohne daß dessen Diözese genannt wird, sowie von Constantius, der „pontifex“ in Lauriacum war (c. 30,1), und Valentinus, der zuerst Bischof in Raetia secunda (mit dem Sitz in Sabiona?), später Abt eines Klosters war (c. 41,1). Vermutlich hatten damals weitere Städte in den Donauprovinzen Bischöfe als Oberhirten. Zu denken wäre an Iuvao, das heutige Salzburg (c. 13,1), Favianis, heute vermutlich Mautern bei Krems (c. 3,1), Batavis, das heutige Passau (c. 19,1) sowie an Vindobona (Wien) und Regino (Regensburg), zwei von Eugippius nicht erwähnte Städte.

In allen Städten und Kastellen (c. 17,1) Norikums gab es Priester (presbyteri) und Diakone (diacones) sowie weitere Kleriker (vgl. c. 1,2; 2,3). Unter den letzteren werden erwähnt Subdiakone (vgl. 16,6) und Türhüter, die „ianitor“, „aedituus“, „ostiarius“ und „ecclesiae custos“ genannt werden.⁵ Weitere Kleriker werden — vielleicht nur zufällig — außer einem „cantor ecclesiae“ (c. 24,1) nicht erwähnt. Einmal ist auch von einer gottgeweihten Jungfrau (c. 16,2) die Rede. Bei den Kirchen befand sich verschiedentlich, wie in Asturis (heute Klosterneuburg) ein Hospiz (vgl. c. 1,3).

Auf Anregung des hl. Severin entstanden damals überall im Land neue Klöster. Das älteste und größte, das möglicherweise schon vor der Ankunft des Heiligen bestanden hat, befand sich in Favianis (c. 22,4). In den übrigen Städten handelte es sich meist um kleine Gemeinden mit einigen Mönchen (vgl. c. 22,2). Diese Klöster befanden sich, wie es scheint, regelmäßig außerhalb der Mauern (vgl. c. 4,6; 22,4).

Mönch wurde man durch Ablegung der Gelübde.⁶ Den größeren Klöstern stand ein „presbyter“ als Abt vor.⁷ Die zum Kloster (monasterium) gehörende Kirche wurde Basilika genannt, während die übrigen Gotteshäuser allgemein „ecclesia“ heißen.⁸ Über die bauliche Form dieser „Christi sacraria“ (c. 22,3) wird unten noch eigens zu reden sein. Hier sei nur erwähnt, daß nicht alle Kirchen damals aus Stein gebaut waren. So erfahren wir in der Vita, daß die Einwohner von Quintanis (heute Künzing in Niederbayern) außerhalb ihrer Stadt unmittelbar an der Donau eine hölzerne Kirche errichtet hatten (c. 15,2).

Man legte Wert darauf, für die Weihe der Gotteshäuser Reliquien⁹ zu erhalten. So wird in c. 22,2 von der „sancti Ioannis benedictio“ gesprochen. Wir hören

⁵ Vgl. c. 16,2: „Materni ianitoris“; c. 16,4: „cum presbytero et diacono ianitoribusque duobus“; c. 10,1; 16,3: „aedituus“; c. 16,2: „ostiarius“; c. 1,3: „ecclesiae custos“.

⁶ Vgl. c. 44,2: „suscepto . . . professionis sanctae proposito“; ähnlich c. 43,6: „proposito suscepto“.

⁷ Vgl. c. 37,1: „Marcianum monachum, qui postea presbyter ante nos monasterio praefuit.“ Im konkreten Fall ist jedoch das Kloster Lucullanum bei Neapel gemeint.

⁸ Vgl. c. 9,3; 10,1; 22,2; 23,2: „basilica“ — dagegen c. 2,1; 11,2; 12,3; 13,4; 16,1 etc.: „ecclesia“.

⁹ Sie werden in der Vita „martyrum sanctuaria“ (was dem griech. „hagiasmata“ entspricht) genannt (vgl. c. 9,3; 22,2; 23,1).

ferner von Reliquien der Mailänder Märtyrer Gervasius und Protasius (c. 9,3) und des hl. Johannes d. T. (c. 23,2),¹⁰ des Patrons der Mönche.¹¹

Nun zum gottesdienstlichen Leben in Norikum, wie sich es uns in der Severins-Vita repräsentiert. Interessant ist gleich zu Beginn die Nachricht, daß in der damaligen Notzeit die Einwohner von Comagenis (heute Tulln am Wiener Wald) auf Anordnung Severins für drei Tage ein allgemeines Fasten hielten, wie es bei besonderen Notständen schon bei den Juden bekannt war.¹² Sie versammelten sich an diesen drei Tagen in der Kirche und begingen am Abend des dritten Tages die „sacrificii vespertini sollemnitās“, die Feier des abendlichen Opfers (c. 2,1). Damit ist, wie wir noch sehen werden, die Meßfeier gemeint.¹³

Ähnlich wird in c. 13,1—2 berichtet, daß Severin sich einmal während des Sommers in Iuvao (Salzburg) aufhielt. Als man sich am Abend zur „sollemnitās“ in der Basilika versammelt hatte, fand man kein Feuer, um die Lichter anzuzünden. Man versuchte deshalb, Feuer aus einem Stein zu schlagen. Man hielt sich dabei jedoch zu lange auf, so daß die Zeit für die „vespertina sollemnitās“ vorüberging. Auf ein Gebet Severins hin flammte die Wachskerze in seiner Hand plötzlich auf und man konnte nun das abendliche Opfer (sacrificium vespertini temporis) wie gewohnt begehen.

Daß es sich in all diesen Fällen um die Feier des Meßopfers handelt, wird aus c. 12 klar. Hier wird berichtet, daß sich während des Aufenthalts Severins in Cucullis (heute Kuchl südlich von Salzburg) ein gewaltiger Heuschreckenschwarm niederließ. Der Heilige rief die Einwohner in der Kirche zusammen, wo den ganzen Tag über Gebete und Psalmen gesprochen wurden. Einer der Anwesenden, ein Kleinbauer, verließ jedoch den Gottesdienst (opus dei coeptum deserens) und begab sich auf seinen Acker, um hier den ganzen Tag die eingefallenen Heuschrecken zu vertreiben. Erst gegen Abend kehrte er in die Kirche zurück, um an der nun stattfindenden Kommunion teilzunehmen (ecclesiam communicaturus intravit).¹⁴

Aus der gleichen Ortschaft wird in c. 11 berichtet, daß auf Anregung Severins hin die Ortsgeistlichen ein dreitägiges Fasten wie in Comagenis angeordnet haben. Es war nämlich bekannt geworden, daß ein Teil der Bevölkerung noch den heidnischen Opfern anhing. Severin hatte außerdem noch anordnen lassen, daß am

¹⁰ Es heißt beidesmal: „Collocavit (sc. Severinus) officio sacerdotum“, d. h. die Reliquien wurden in die Kirche niedergelegt für den (Gottes-)Dienst der Priester (c. 9,3; vgl. c. 23,2: „sacrauit officio sacerdotum“).

¹¹ Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß die Pfalzkapelle der Agilolfinger in Regensburg ebenfalls dem hl. Johannes d. T. geweiht war; vgl. K. Gamber, Das Tassilo-Sakramentarium, in: Münchener Theol. Zeitschrift 12 (1961) 205—209. Vielleicht steht dieses Patrozinium in direktem Zusammenhang mit den in der Severins-Vita erwähnten Johannes-Reliquien, die der Heilige damals an mehrere Orte verschenkt hat.

¹² Vgl. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner Entwicklung (Nachdruck Hildesheim 1962) 126, wo auf I Reg 21,9 und Joel 1,14, 2,15 hingewiesen wird.

¹³ Ähnlich gebraucht auch Augustinus fast regelmäßig den Ausdruck „sacrificium“ für den eucharistischen Gottesdienst; vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle (München 1930) 95. Andernorts, so bei Ambrosius, Ep. 20,5 (PL 16, 1037), finden wir den entsprechenden Ausdruck „oblato“, dies regelmäßig bei der Pilgerin Egeria. „Missa“ kommt in der Vita nicht vor. Über die Verbreitung des Wortes im Sinn von Meßopfer im 4./5. Jh. vgl. K. Gamber, Missa. Von der dreifachen Bedeutung des Wortes, in: Römische Quartalschrift 63 (1968) 170—184.

¹⁴ Unter „communicaturus“ ist deutlich die Teilnahme an der Eucharistie gemeint, da auch in c. 43,8 vom „sacramentum communionis“ die Rede ist, das dem sterbenden Severin gereicht wird. Da jedoch im 5. Jh. ein Empfang der Eucharistie, vom Viaticum angesehen, nur innerhalb des „sacrificium“ möglich war, muß demnach in Cucullis die „sacrificii sellemnitās“ den Gebetsgottesdienst, der den ganzen Tag über gedauert hat, am Abend abgeschlossen haben.

dritten Tag jede Familie zur Zeit des Opfers (*ad horam sacrificii*) eine Kerze mitbringen und eigenhändig an der Kirchenwand anbringen sollte. Als der Psalmengesang zu Ende war (*psalterio ex more decursao*), forderte der Heilige die anwesenden Priester und Diakone auf, zu Gott zu beten, daß die Götzendiener offenbar würden. Nach dem Gebet flammten die Kerzen der gläubigen Gottesdienstteilnehmer von selbst auf, während die Kerzen der andern ohne Flamme blieben.

Außer der „*sollemnitas sacrificii*“, der abendlichen Meßfeier, war noch ein anderer Gemeinde-Gottesdienst üblich, nämlich der Psalmengesang zu Beginn der Nacht, „*in noctis principio psalmodia*“ (c. 30,3), die uns bereits eben in *Cucullis* als eine eigene Feier in Verbindung mit dem „*sacrificium*“ begegnet ist, die spätere Vesper. Der Ausdruck „*Lucernarium*“ kommt in der *Vita* nicht vor. Während sich in den genannten Fällen deutlich die ganze Gemeinde am Gottesdienst beteiligt hat, ist in c. 39,1 ebenfalls von einer „*noctis principio psalmodia*“ die Rede, die die Mönche im Kloster zu *Favianis* begehen. Es werden außerdem Gebete am Morgen (*matutinae orationes*) und andere Gebetszeiten (*orationum tempore*) genannt, vielleicht Terz, Sext und Non.

Die Psalmen wurden dabei, wie es scheint, allgemein responsorial vorgetragen. Wir können dies aus einigen Beobachtungen schließen. So heißt in c. 43,9 der hl. Valentin die um sein Sterbebett versammelten Mönche Psalmen zu singen, was diese jedoch vor Schmerz nicht vermögen. Da beginnt er selbst den Psalm 150, den letzten der *Laudes*-Psalmen; doch waren die Umstehenden kaum in der Lage, zu den einzelnen Versen das *Responsorium*, wahrscheinlich das „*Alleluja*“, zu singen.

Der Vortrag der Psalmen war im allgemeinen wohl die Aufgabe des „*cantor ecclesiae*“, eines Kirchensängers (vgl. 24,1), da die Gläubigen die Psalmen kaum auswendig wußten. Wie schon im jüdischen Tempelkult, sang deshalb das anwesende Volk nur das jeweilige *Responsorium* im Anschluß an die einzelnen Psalmverse.¹⁵ So erklärt sich am einfachsten die Bemerkung in c. 12,3:

Omnibus in ecclesia congregatis unusquisque in ordine suo psallebat ex more; was wohl heißt: der Cantor sang vor und die Anwesenden respondierten.

Eigentliche Nachtgottesdienste (*vigiliae* c. 16,1) waren selten. Sie beschränkten sich, abgesehen von der Ostervigil, die jedoch nicht eigens erwähnt wird, auf die feierlichen Exequien (*exequia* c. 14,1), wie sie für einen verstorbenen Bischof oder Priester gehalten wurden. So erfahren wir in c. 16 von einem solchen Nachtgottesdienst für den Priester *Silvanus* des Kastells *Quintanis*, zu dem die Priester und Diakone der Umgebung gekommen waren. Der Verstorbene war in der Kirche aufgebahrt, während die Anwesenden die ganze Nacht mit Psalmengesang zugebracht haben.¹⁶

Auch am Jahrestag (*dies depositionis* c. 41,1) von Bischöfen und Priestern waren, wie c. 41,1 bezeugt, *Vigilien* üblich, womit eine Meßfeier verbunden war. Es ist nämlich in der *Vita* ausdrücklich von „*celebranda sollemnitas*“ bzw. „*annua sollemnitas*“ die Rede. Unter „*sollemnitas*“ ist aber, wie oben gezeigt, die Feier der Eucharistie gemeint. Es handelt sich um einen Ausdruck, der in der Form „*missarum sollemnitas*“ zuerst in Gallien und später (seit Gregor d. Gr.) auch in Rom üblich war.

An kirchlichen Festen wird zufällig nur der „*Dies epiphaniarum*“ erwähnt. Sowohl die Verbindung mit „*dies*“ als auch die Pluralform „*epiphaniarum*“ (statt:

¹⁵ Vgl. Fr. Leitner, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum* (Freiburg i. Br. 1906) 37 ff.; hinsichtlich des responsorialen Gesangs im Urchristentum vgl. K. Gamber, *Der Christus-Hymnus im Philipperbrief in liturgiegeschichtlicher Sicht*, in: *Biblica* 51 (1970) 369—376.

¹⁶ Vgl. c. 16,1: „... noctem psallentes duxissent ex more pervigilem.“

epiphania bzw. theophania) ist auffällig. Sie kehrt wieder in der kampanischen Epistelliste des Victor-Codex.¹⁷ Wahrscheinlich gebraucht hier Eugippius einen Ausdruck, wie er in seinem Kloster in Neapel üblich war.¹⁸

Gegen Schluß der Vita findet sich in c. 44,1 noch ein kurzer Hinweis auf die kirchlichen Geräte, die „altaris ministeria“ genannt werden. Direkt erwähnt wird nur ein silberner Kelch. Er stand in der Basilika des Klosters Favianis zusammen mit den übrigen Altargeräten auch nach der Opferfeier ständig auf dem Altar.

Erwähnenswert ist schließlich noch, daß einigemal davon die Rede ist, Severin habe wichtige Handlungen stets mit den Worten des Psalms 112,2: „Sit nomen domini benedictum“ eingeleitet.¹⁹ In c. 28,3 wird davon berichtet, der Heilige habe sein Gebet mit dem Kreuzzeichen (signo crucis expresso) zu vollenden gepflegt. Severin bringt das Kreuzzeichen auch am Fundament der Kirche in Quintanis an.²⁰ Ferner hören wir, daß man bei inbrünstigen Gebeten kniete.²¹ Damit sind die kurzen Angaben über das gottesdienstliche Leben, wie wir sie in der Severinsvita vorfinden, zusammengestellt.

II.

Im 2. Teil unserer Untersuchung sind nun diese Angaben weiter auszuwerten. Es geht dabei vor allem um zwei Dinge, einmal die Meßfeier am Abend und dann um die Gestalt des Kirchenbaus in Norikum anhand der in den letzten Jahrzehnten erfolgten Ausgrabungen.²²

Für das 5. Jh. ist eine Feier der Eucharistie am Abend für einige Gegenden Ägyptens bezeugt, hier jedoch nur für den Samstagabend. Dies berichten die Kirchengeschichtsschreiber Sokrates (V, 22) und Sozomenus (VII, 19,8). Letzterer meint:

In vielen Städten und Ortschaften Ägyptens kommt man gegen alle bestehende Gewohnheit am Sabbat gegen Abend zusammen und empfängt, nachdem man schon gegessen hat, die Mysterien.²³

Ähnlich heißt es im 4. Buch der Unterweisungen und Briefe des Shenute († 466), wo ebenfalls vom Essen vor der abendlichen Eucharistiefeier die Rede ist und es dann wörtlich lautet:

So machen sie es in den Städten und Dörfern und an vielen Orten (Ägyptens), wenn sie das Opfer am Abend jeweils an den Sabbaten darbringen.²⁴

¹⁷ Vgl. K. Gamber, Die kampanische Lektionsordnung, in: *Sacris erudiri* 13 (1962) 326 ff., vor allem 328.

¹⁸ Andernfalls wäre zu vermuten, daß die Liturgie Norikums Verbindung gehabt hat zur Liturgie Kampaniens, vor allem zum Sakramentar des hl. Paulinus von Nola († 431), das im 5./6. Jh. eine große Rolle im Abendland gespielt hat, vgl. K. Gamber, Das Meßbuch des hl. Paulinus von Nola, in: *Heiliger Dienst* 20 (1966) 17–25.

¹⁹ Vgl. c. 23,1, 28,2, 29,4, ferner c. 28,3: „solum sibi scripturae sanctae sermonem.“

²⁰ Vgl. c. 16,3: „venerandae crucis expresso signaculo.“

²¹ Vgl. c. 16,4: „in oratione curvatus oravit“ bzw. 11,3: „fixis genibus precaretur.“

²² Vgl. G. C. Menis, La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia (= *Studi di antichità cristiana* 24, Città del Vaticano 1958), K. Gamber, *Domus ecclesiae*. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht (= *Studia patristica et liturgica* 2, Regensburg 1968) mit weiterer Literatur S. 8–12.

²³ Vgl. Th. Schermann, Agapen in Ägypten, in: *Theologie und Glaube* 5 (1913) 177–178. Daß der Eucharistiefeier ein (Agape-)Mahl in der Kirche vorausgegangen sei, versucht neuerdings H. Brakmann, Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jh., in: *Römische Quartalschrift* 65 (1970) 82–97 zu leugnen. Meine Erwiderung ebd. 66 (1971).

²⁴ Vgl. E. Chassinat, Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti (= *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire* 23, Kairo 1911) 51. Auf diese Stelle machte mich dankenswerterweise H. Quecke aufmerksam, der auch den Text aus dem Koptischen übersetzt hat.

Den jüngeren Brauch einer doppelten Eucharistiefeier, am Samstagabend und am Sonntagmorgen, finden wir in den von Hengstenberg herausgegebenen *Pachomiana*:

Wir bringen immer zweimal in der Woche das Opfer dar: am Samstagabend und am frühen Sonntagmorgen.²⁵

An den übrigen Wochentagen dürfte demnach in Ägypten bis zum 5. Jh. keine Eucharistiefeier üblich gewesen sein.

Außer dem Nilland war es die Kirche von Rom, die bis ins Mittelalter hinein an bestimmten Tagen, vor allem in der Quadragesima, eine abendliche bzw. später nachmittägige (ad nonam) Messe kannte.²⁶ Am Quatember-Samstag dauerte der Gottesdienst ursprünglich sogar bis in die Nacht hinein und schloß einen weiteren Stations-Gottesdienst am Sonntagmorgen aus.²⁷

Ähnlich kennt Paulinus von Nola († 431) eine abendliche Meßfeier an Vigiltagen als Abschluß des Fastens. Nach diesem Gottesdienst kehrte man nach Hause zurück, wo eine private Abendmahlzeit folgte. Darauf begab man sich kurz zur Ruhe, um dann spät in der Nacht zur Vigilfeier wieder in die Kirche zu kommen.²⁸

Ob das abendliche „sacrificium“ in Norikum auf die Tage beschränkt war, an denen gefastet wurde, entsprechend dem Brauch in Rom und bei Paulinus, wissen wir nicht. Es ist dies durchaus möglich, doch wird in c. 11,2 als „hora sacrificii“ ganz allgemein der Abend genannt. Auch wird in der *Vita* kein einziger Fall einer Meßfeier am Morgen erwähnt, so daß man doch geneigt ist anzunehmen, daß im 5. Jh. in Norikum die Eucharistie immer am Abend begangen worden ist.

Der „sacrificii vespertini sollemnitas“ (c. 2,1) voraus ging nach der Severins-*Vita* regelmäßig die Vesper, die in der Hauptsache aus Psalmengesang bestanden hat.²⁹ In Rom folgte die Vesper an Fasttagen erst auf die Meßfeier, ein Unterschied, der nicht übersehen werden darf. Dagegen ist für Äthiopien im Anschluß an einen Vesper-Gottesdienst eine abendliche Agape- (ursprünglich wohl: Eucharistie-) Feier bezeugt. Wegen der Abhängigkeit der äthiopischen von der ägyptischen Kirche dürfte hier ein alter Brauch Ägyptens vorliegen. Wir finden in den äthiopischen Liturgiebüchern als Überschrift für diese Feier den Titel: „Über das Hereinbringen der Lampen beim Abendmahl der Gemeinde“.³⁰ Es heißt da:

²⁵ W. Hengstenberg, *Pachomiana*. Mit einem Anhang über die Liturgie Ägyptens, in: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*. Festschrift A. Ehrhard (Bonn—Leipzig 1922) 251.

²⁶ So lautet z. B. die Überschrift an der Weihnachtsvigil im *Sacramentarium Gregorianum*: „In vigilia natalis domini ad nonam“; vgl. K. Gamber, *Sacramentarium Gregorianum I* (= *Textus patristici et liturgici* 4, Regensburg 1966) 23.

²⁷ Wir finden daher im *Gregorianum* an den betreffenden Sonntagen den Vermerk: „Die dominico vacat (sc. missa)“, vgl. Gamber, *Sacramentarium Gregorianum* a. a. O. 44, 87, 108, 120.

²⁸ Vgl. *Carmen* 23,111 (CSEL 20, 198): „Nostes enim morem, quo ieiunare solemus ante diem et sero libatis vespere sacris quisque suas remeare domos. Tunc ergo solutis coetibus a templo domini, postquam data fessis corporibus requies sumpta dape, coepimus hymnos exultare deo et psalmis producere noctem“, dazu J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (= *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 25, Münster 1930) 232 ff., bes. 242.

²⁹ Vgl. c. 44,5 „vespere psalmodia“; c. 30,3 „in noctis principio psalmodia“; ähnlich c. 39,1 und c. 11,2: „psalterio ex more decurso ad horam sacrificii“.

³⁰ So in der äthiopischen Fassung der Ägyptischen Kirchenordnung; vgl. H. Duensing, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* (= *Abhandlungen der Akademie d. W. in Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, 3. Folge Nr. 32, Göttingen 1946) 75—79. Dieser Passus gehört jedoch sicher nicht dem Urtext dieser Kirchenordnung an, wie B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte* (= *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 39, Münster 1963) 64 ff. meint. — Zu vgl. ist auch E. von der Goltz, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen* (= *Sitzungsberichte der k. Preussischen Akademie d. W., Berlin* 1906) 148 f.

Wenn der Abend gekommen und der Bischof da ist, soll der Diakon eine Lampe bringen. Und in der Mitte aller Gläubigen stehend, im Begriff das Dankgebet (über das Licht) zu sprechen, soll der Bischof zuerst den Gruß geben und also sagen: „Der Herr sei mit euch allen“. Und das Volk soll antworten: „Und mit deinem Geiste“. Und der Bischof soll sagen: „Laßt uns danksagen dem Herrn“. Und das Volk soll sagen: „Es ist würdig und recht . . .“ Und er betet also sprechend: „Wir danken dir, o Gott, durch deinen Sohn Jesus Christus . . .“ (es folgt der Text des Dankgebets). Und jeder soll antworten: „Amen“.

Und wenn sie dann aufgestanden sind nach dem Abendessen und die Kinder und Jungfrauen gebetet haben, sollen sie die Psalmen sagen. Und darauf soll der Diakon den gemischten Becher der Prosphora nehmen . . .

Im ägyptischen Raum finden wir also nach dem abendlichen Anzünden der Lampe — es entspricht dies dem Anzünden der Kerzen in den norischen Gemeinden (vgl. c. 11, c. 13,1—2) — und nach dem Dankgebet des Bischofs einen Gesang der Psalmen, der der „*vespere psalmodia*“ in der Severins-Vita entspricht (c. 44,5). Die Feier schließt in beiden Fällen mit der „*Prosphora*“, dem „*sacrificium vespertini temporis*“ (c. 13,2). Eine Agape fehlt im 5. Jh. in der Liturgie Norikums — sie wird nirgends erwähnt —, während eine solche sich in Äthiopien, wie die Kirchenordnung des Zar’a-Jakob (1434—1468) beweist, bis zu Beginn der Neuzeit erhalten konnte.³¹

Wann in Norikum die abendliche Agape weggefallen ist, wissen wir nicht. Vermutlich geschah dies an der Wende vom 4. zum 5. Jh., wie die Ausgrabungen von Kirchenbauten nahelegen. Im dünn besiedelten Alpengebiet hat sich bis in die ersten Jahrzehnte des 5. Jh. ein Kirchenbautypus erhalten, der in den meisten übrigen Teilen des Imperiums schon 100 Jahre früher anderen Bauformen hatte weichen müssen, nämlich die frühchristliche Hauskirche (*Domus ecclesiae*).³² Das älteste Zeugnis, das auf uns gekommen ist, befindet sich in der parthisch-römischen Grenzstadt Dura-Europos³³ und stammt nachweisbar aus d. J. 256. Es handelt sich in allen bekannten Fällen um einen oder mehrere Versammlungsräume, die eine Fläche von durchschnittlich 7 x 12 m aufweisen und zu denen meist noch Nebenräume, so ein Baptisterium, gehört haben. Die Gesamtanlage unterscheidet sich kaum von einem größeren Wohnhaus der Antike.

Ein Charakteristikum einer Reihe alpenländischer Hauskirchen ist die in der Mitte des Versammlungsraumes befindliche sigma-förmige (d. h. halbrunde) gemauerte Bank, die im allgemeinen einen Durchmesser von 5 m aufweist. Auf ihr konnten bis zu 20 Personen Platz finden. Wie ich in meiner Studie „*Domus ecclesiae*“ zeigen konnte, saßen auf der Sigma-Bank ursprünglich nicht, wie man bisher an-

³¹ Vgl. Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar’a-Jakob, in: Abhandlungen der k. Akademie d. W. zu Berlin, Phil.-hist. Klasse 1884, Abt. II (Berlin 1885) 54.

³² Die Bezeichnung „*Domus ecclesiae*“ kommt u. a. bei Eusebius, H. E. VII, 30; VIII, 13; IX, 9 vor; vgl. DACL IV,2 1442. Sie wurde teilweise auch auf spätere Großbauten übertragen; vgl. Th. Klauser, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 11/12 (1968/69) 221.

³³ Neueste Arbeit von A. v. Gerkan, Zur Hauskirche von Dura-Europos, in: Mulus (Münster 1964) 143—149 mit weiterer Literatur.

nahm, die Kleriker, sondern die Gläubigen.³⁴ Da in der Antike zu einer Sigma-Bank auch ein Sigma-Tisch gehörte, hat die ganze Anlage nur dann einen Sinn, wenn sie der Begehung eines Mahles diene, in erster Linie wohl der Agape. Zur Feier des eucharistischen Mahles scheint man sich von den Sitzen erhoben zu haben, um vor dem Sigma-Tisch stehend, mit dem Blick nach Osten, dem Dankgebet des Zelebranten zu folgen. Im Gegensatz zu den Ausführungen in meiner zitierten Studie möchte ich dies aus der Ostung dieser Kirchenbauten schließen.³⁵

Die ursprüngliche Sitzordnung auf der Sigma-Bank konnte nur so lange aufrecht erhalten werden, als die Gemeinden nicht viel mehr als 20 Mitglieder zählten. Sie mußte notgedrungen mit dem Anwachsen der Zahl der Gläubigen aufgegeben werden. In einigen Gegenden, so im Osten und in Nordafrika, geschah dies relativ früh, nämlich schon im 3./4. Jh.; in anderen Gegenden wiederum, so im Alpengebiet, dürfte dieser Umwandlungsprozeß erst zu Beginn des 5. Jh. erfolgt sein, wie die Ausgrabungen zeigen.

So sind aus der in der Severins-Vita einmal erwähnten Stadt Lauriacum (heute Lorch) zwei Bauten, die für den christlichen Gottesdienst bestimmt waren, in ihren Fundamenten ausgegraben worden. Der eine befand sich in der Nähe des Prätoriaums. Er zeigt noch die typische Gestalt der alpenländischen Hauskirche mit der gemauerten Sigma-Bank (vgl. Abb. 1).³⁶ Hier hatte man in der Zeit Severins wegen des Anwachsens der Gemeinde die Trennwand zum zweiten etwa gleich großen Raum (7,3 x 9 m) beseitigt und dadurch einen Kultraum von ungefähr 130 qm erhalten.³⁷ Auf der Sigma-Bank hatten jetzt nur mehr die Priester und Kleriker ihren Platz, die Gläubigen befanden sich im „Schiff“ der Kirche, und zwar, wie wir noch sehen werden, auf Bänken, die an den Seitenwänden angebracht waren.

³⁴ Vgl. Gamber, *Domus ecclesiae* 86—93. Hier ist der Platz kurz auf die Rezension von Th. Klauser, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11/12 (1968/69) 215—224 einzugehen. Das Ziel meiner Studie war es nicht, wie ich S. 18 eigens betont habe, einen vollständigen Katalog der frühchristlichen Kulträume des Alpengebiets zu geben, wie Klauser meine Arbeit interpretiert. Es ging mir um die an der Wende des 4. zum 5. Jh. gebräuchlichen Kirchentypen. Ein solcher Typus ist die oben erwähnte Kleinkirche mit der gemauerten Sigbank in der Mitte des Raumes. Wir finden sie in Lorch (S. 42), Zillis/Schweiz (S. 44), Augsburg (S. 46), Mühlthal/bayer. Voralpengebiet (S. 47), Stribach (S. 48) und Bozen (S. 51). Dabei ist es ohne Bedeutung, ob die eine oder andere Kirche zu diesem Typus gerechnet werden darf, wie etwa die von Mühlthal. Daß es sich hier, wie Klauser meint, ursprünglich um eine Friedhofskirche gehandelt hat, ist jedoch wenig wahrscheinlich. Der Friedhof scheint nämlich erst nach der Zerstörung der Kirche angelegt worden zu sein, weil die Gräber die ehemaligen Wände durchbrechen. Zudem dürften sich die kleinen alpenländischen Gemeinden des 4./5. Jh. kaum den Luxus einer eigenen Friedhofskirche geleistet zu haben. — Noch ein Wort zu den beiden Hauskirchen in Aquileja. Die Meinung Klausers, daß es sich hier auf den Fußboden-Mosaiken um Darstellungen des Hirtengottes Attis handelt, ist nicht begründet. Die Abbildungen bei M. J. Vermaseren, auf die Klausen hinweist (S. 216), haben keine Berührungspunkte mit unseren Darstellungen. Daß der geschulterte Widder in Aquileja fehlt, beweist gar nichts, da dies auch sonst häufig der Fall ist, so auf Darstellungen in den Katakomben (vgl. P. Bourguet, *Die frühchristliche Malerei* — *Epochen der Kunst* 3, Abb. 15, 27 auch hier mit Flöte wie in Aquileja, 52, 59 und 142).

³⁵ Ausführlicher darüber in meiner Studie „*Conversi ad dominum*“, die noch erscheinen wird. Anders liegt der Fall in den in Fußnote 34 genannten Hauskirchen in Aquileja (vgl. *Domus ecclesiae* 34—38). Hier befindet sich die für die Sigma-Bank vorgesehene Fläche im Westen. Die Mahlteilnehmer hätten hier beim Eucharistiegebet an ihren Plätzen bleiben können, da sie bereits nach Osten hin orientiert waren. Lauter Fragen, die noch einer Klärung bedürfen. Das Ziel meiner Studie „*Domus ecclesiae*“ war es, auf all diese Fragen einmal hinzuweisen, ohne eine letzte Klärung geben zu wollen, weil dies beim augenblicklichen Stand der Forschungen noch gar nicht möglich ist.

³⁶ Vgl. O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000* (= *Theophaneia* 18, Bonn 1965) 288 f. mit weiterer Literatur.

³⁷ Ähnlich geschah diese Anpassung in den Hauskirchen von Stribach und Bozen; vgl. die Grundrisse 13 und 14 bei Gamber, *Domus ecclesiae*.

Der 2. Bau in Lauriacum wurde etwa im letzten Viertel des 4. Jh. über den Ruinen des Jupiter-Tempels errichtet. Er stellt eine relativ große Saalkirche von 12,5 x 17,2 m Grundfläche dar und dürfte die Bischofskirche gewesen sein.³⁸ In der Folgezeit sind immer wieder bauliche Veränderungen vorgenommen worden, die auf Änderungen der liturgischen Gewohnheiten zurückzuführen sein dürften.

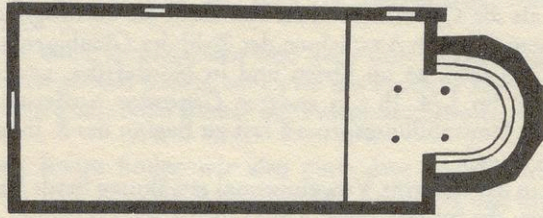


Abb. 1 Hauskirche in Lauriacum (nach Noßl)

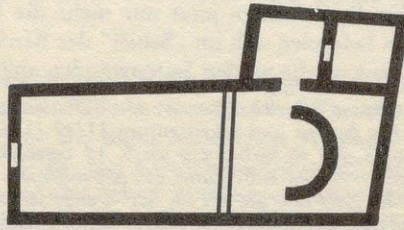


Abb. 2 Kirche in Laubendorf (nach Dolenz)

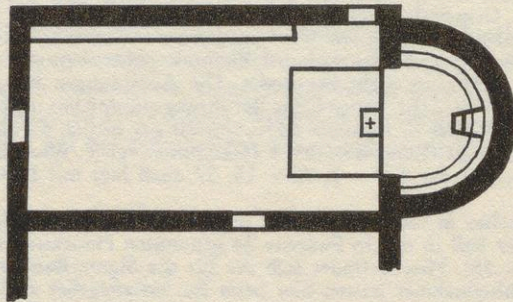


Abb. 3 Kirche in Grado (nach Brusin-Zovatto)

³⁸ Vgl. Nußbaum, Der Standort des Liturgen a. a. O. 288.

So stellte man vermutlich zu Beginn des 5. Jh. in den Scheitelpunkt der Apsis eine Kathedra. Außerdem wurde damals, etwa 3,5 m von der Kathedra entfernt, ein massiver Altar-Stipes (0,72 x 0,75 m Fläche) errichtet. In der 2. Hälfte des 5. Jh., also zu Severins Zeit, wurde dann an die Stelle der früheren Mensa ein noch größerer Block-Altar gesetzt, in den man Reliquien des hl. Laurentius niederlegte.

Die alte Bischofskirche von Tiburnia, der in der Severins-Vita mehrmals erwähnten „metropolis“ von Norikum, ist noch nicht ausgegraben; dafür aber eine weitere Kirche, vermutlich die Friedhofskirche, die um das Jahr 425 datiert wird. Es handelt sich um einen Saalbau mit kreuzförmigem Grundriß (9 x 22 m), der im Osten von zwei Seitenkapellen flankiert wird.³⁹ Auch hier begegnet uns die Sigma-Bank, jedoch ohne Kathedra. Die beiden Seitenräume dienten wohl sepulkralen Zwecken.

Von besonderer Bedeutung für uns ist die Kirche von Laubendorf am Millstätter See.⁴⁰ Sie ist um 600 beim Einfall der Awaren und Slaven zerstört worden. H. Dolenz vermutet zu Recht, daß sie als letztes Refugium der Bischöfe von Tiburnia gedient hat.⁴¹ Um als Bischofskirche verwendet zu werden, hat man nachträglich in der Mitte der Priesterbank eine Kathedra angebracht. Errichtet wurde der Bau wohl in der Zeit Severins, als es noch ein blühendes kirchliches Leben in Norikum gab. Die Ausgrabungen zeigen eine Saalkirche von 6,85 x 13,7 m Grundriß und mit einer Apsis im Osten (vgl. Abb. 2). Sie entspricht fast genau der frühchristlichen Kirche von Grado bei Aquileja,⁴² zu welchem Patriarchat damals Tiburnia gehört hat (vgl. Abb. 3).

Der Altarplatz ist der Apsis unmittelbar vorgelagert; er war mit hölzernen Chorschranken umgeben. Der Zelebrant stand vor dem Altar.⁴³ Die Gläubigen saßen an den Seitenwänden auf Steinbänken, von denen die linke heute noch in Laubendorf zu erkennen ist. Ähnliche Steinbänke wurden in der Kleinkirche von Golomanovokale (Bulgarien), die aus dem Ende des 4. Jh. stammt, gefunden.⁴⁴ Das Sitzen der Gottesdienstteilnehmer entlang der Kirchenwände wird auch durch die Severins-Vita bestätigt. Hier ist in c. 11,2 davon die Rede, daß diese an ihren Plätzen entlang der Kirchenwand Kerzen befestigt haben.

Weitere kirchliche Bauten Binnen-Norikums werden in dem mehrmals erwähnten Buch von G. C. Menis „La basilica paleocristiana“ beschrieben; sie bringen für unsere Betrachtung keine neuen Gesichtspunkte. Die hier besprochenen Kirchen aus der Zeit Severins zeigen den Umbruch auf liturgischem Gebiet, den die fast vollständige Christianisierung des Landes hervorgerufen hat. Aus der kleinen Gemeinschaft, die ehemals auf der Sigma-Bank versammelt war, ist in der 1. Hälfte des 5. Jh. eine größere Kultgemeinde geworden, wobei jetzt nur mehr die Priester und Kleriker auf der halbrunden Bank, die in Neubauten in die Apsis zu stehen kommt, ihren Platz haben; während die Gläubigen auf Bänken, die entlang der Seiten-

³⁹ Vgl. Egger, Teurnia 30—41; Menis, La basilica paleocristiana 105—135; Nußbaum, Der Standort des Liturgen 290 f.

⁴⁰ Vgl. H. Dolenz, Die frühchristliche Kirche von Laubendorf am Millstätter See, in: Festschrift Gotbert Moro (= Beigabe zum 152. Jg. der Carinthia I, Klagenfurt 1962) 38—64.

⁴¹ Dolenz, Die frühchristliche Kirche 64.

⁴² Vgl. G. Brusin — P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado (Udine 1957) 458—462.

⁴³ Eine Zelebration „versus populum“ war von der Anlage her nicht gut möglich.

⁴⁴ Vgl. H. Vettors, Dacia Ripensis (= Schriften der Balkankommission. Antiquarische Abt. XI/1, Wien 1950) 53—55; weiterhin Gamber, Domus ecclesiae 59—62; es wurde hier von mir übersehen, daß es sich um einen zweigeschossigen Raum handelt, also um eine Unter- und eine Oberkirche.

wände angebracht sind, sitzen. Der Zelebrant stand vor dem Altar, mit dem Blick nach Osten und dem Rücken zum Volk.

Der Mahlgedanke trat nun gegenüber dem „sacrificium“ etwas zurück. Daß diese Entwicklung folgerichtig war, wurde andernorts dargelegt.⁴⁵ Daß jedoch die eucharistische Feier, wie die Severins-Vita an mehreren Stellen deutlich zu erkennen gibt, im Anschluß an das letzte Abendmahl noch am Abend gefeiert wurde, zeigt wiederum, wie sehr in Norikum der ursprüngliche Mahlcharakter der Feier noch lebendig war.

So gewinnen wir durch die Angaben der Vita ein anschauliches Bild von einem regen kirchlichen und gottesdienstlichen Leben in Norikum während der 2. Hälfte des 5. Jh. Es wird ergänzt durch Ausgrabungen von Kirchengebäuden aus der gleichen Zeit. Leider ist durch den Einfall verschiedener Völkerschaften, zuletzt der Slaven, in dieses Gebiet das blühende Christentum rasch und fast vollständig ausgelöscht worden. Die Reste der romanischen und romanisierten einheimischen Bevölkerung konnten sich mit dem Leichnam Severins nach dem Süden absetzen, wo sie im Kernland Italien eine neue Heimat gefunden haben.

⁴⁵ Vgl. Gamber, *Domus ecclesiae* 93 ff.

Nicht Hirte, sondern Mietling wird geheißen, wer die Schafe des Herrn nicht aus innerem Antrieb der Liebe, sondern nur aus eigen-nütziger Absicht um zeitlichen Lohnes willen weidet . . .

Wer ein Hirte und wer ein Mietling ist, läßt sich aber, außer im Falle der Not, nicht so leicht feststellen. Denn bei andauernder Ruhezeit hält der Mietling ebenso wie der wahre Hirte die Wache über die Herde; erst der anrückende Wolf macht es offenkundig, in welchem Geist jeder seinen Posten bewacht . . . In diesem Falle läßt, wer nur ein Hirte zu sein schien, doch keiner war, seine Schafe im Stich und flieht; weil er von dieser Seite eine Gefahr für sich fürchtet, getraut er sich nicht, sich den ungerechten Anfällen mutig entgegenzustellen. Er flieht also zwar nicht so, daß er den Platz verläßt, sondern nur den Gläubigen den nötigen Trost entflieht. Er flieht, weil er die Ungerechtigkeit zwar bemerkt, aber dazu stillschweigt; er flieht, weil er sich völlig einsam verschließt. Zu solchen Hirten wird ganz richtig von den Propheten gesagt: „Ihr habt euch nicht entgegengestellt und eine Mauer um das Haus Israel gebildet, daß es am Tage des Herrn im Kampfe fest stünde“ (Ezech. 13, 5). Denn sich entgegenstellen heißt: allen Mächten, die Böses tun, mit Freimütigkeit widersprechen. Am Tage des Herrn stehen wir dann im Kampfe für das Haus Israel und bilden eine Mauer, wenn wir die unschuldigen Gläubigen gegen alles Unrecht der boshaften Menschen kraft unseres Ansehens schützen. Weil der Mietling das nicht tun will, flieht er, sobald er den Wolf kommen sieht.

Gregor der Große, Homilie auf den 2. Sonntag n. Ostern

In kleineren Gemeinschaften die Eucharistie zu begehen war in der Kirche von Anfang an Brauch. Die Urgemeinde versammelte sich zu den üblichen Gebetsstunden im Tempel, das Herrenmahl beging man in Familien und Nachbarschaften: „Reihum in den einzelnen Häusern brachen sie das Brot, voller Freude und herzlicher Bescheidenheit hielten sie Festmahl“ (Apg. 2, 46). Das alttestamentliche Ostermahl wurde familienweise begangen. Das Coenaculum als Stiftungsfeier und die Begegnungen des erhöhten Christus mit seinen Jüngern waren intime Festgemeinschaften kleiner Gruppen. So blieb es vielfach bis zur „konstantinischen Wende“.

Sobald die Kirche frei und das Christentum Reichsreligion wurde, wandelte sich die Gestalt der Messe zum großen öffentlichen Kultakt. Die getauften, aber noch nicht bekehrten Massen füllten die profanen Basiliken (Stadthallen) zu einem eindrucksvollen, feierlichen Zeremoniell. Aus den Teilnehmern wurden Zuschauer, fast alle Funktionen übernahm der sich als „Stand“ etablierende Klerus. Im Zuge der Germanenmission bildete sich noch die Barriere der lateinischen Kultsprache, die erst im 3. Jht. allmählich das Griechische abgelöst hatte. Man begann, aus falscher verstandener Ehrfurcht der Kommunion fernzubleiben und sich mit dem Anschauen der Hostie zufriedenzugeben. Die Reformatoren des 16. Jhts. schafften bedauerlicherweise nicht nur Wildwuchs und magische Praktiken ab, sondern verwarfen auch den Kern des eucharistischen Gebetes.

Das Trienter Konzil (1545–63) sicherte wohl das Wesen der Stiftung Jesu, schloß es aber in ein Korsett petrefizierter Rubriken ein und beließ die Mauer des Latein. Mutige Pioniere wie A. Schott, L. Beaudoin, P. Parsch, R. Guardini, O. Casel leiteten unter anfangs großen Widerständen eine pastoral und komunitär ausgerichtete Entwicklung ein, die im 2. Vatikanischen Konzil und seinen Konsequenzen zum Ziel kam: den Primat einer vollen, bewußten und tätigen Teilnahme des christlichen Volkes als einer heiligen Priesterschaft an der Feier mit Rücksicht auf die konkrete Situation. Die sonntägliche Eucharistie ist die Meßfeier der großen Gemeinschaft der Christen, die nur zusammen der Wirklichkeit Gottes innwerden und die Sendung Christi in der Welt verwirklichen können. Die Versammlung der Vielen zur Einheit ist Zeichen und Werkzeug, die uns zur Glaubens- und Mahlgemeinschaft, zur Opfergabe vor Gott und zum messianischen Volk für die ganze Menschheit formt.

Dennoch sind die Nachteile der eucharistischen „Großveranstaltungen“ offensichtlich: Man ist namenlos und uninteressiert, rücksichtslos und isoliert neben-, nicht beieinander. Man wohnt pflichtgemäß der Messe bei. Die weiten sakralen Räume behindern den Kontakt, der routinierte Ablauf der Riten hemmt die Beziehungen. Man schaut aneinander vorbei, nimmt sich gegenseitig nicht zur Kenntnis. Man konzentriert sich auf den Priester, was er sagt oder tut, hat aber keine Möglichkeit für Frage oder Antwort als stereotype Formeln. Die Banknachbarn übersieht man.

„Wir sollten einander annehmen, wie sich Christus unser annahm“ (Rö 15, 7), wenn wir zusammenkommen, aufeinander warten“ (1 Kor 11, 33), „bei der Versammlung etwas beitragen, Lobpreis oder Lehre, Offenbarung oder Auslegung, Rede oder Deutung“ (1 Kor 14, 26). Wie und wo finden wir eine Weise, daß die Sonntagsfeier möglichst vielen durch eine mitmenschliche Erfahrung der Meßgemeinschaft die Glaubenserfahrung der Gottesbegegnung und des Lebens in Christus geben kann? Ohne mitmenschliche Zeichen kommt ja Gottes Gnade nicht an bei uns!

Eine Hilfe dafür, daß wir die pfarrliche Messe besser verstehen und tiefer erleben, daß der einzelne leichter in die große Gemeinschaft am Sonntag hineinfindet, kön-

nen die Gruppen- oder Hausmessen sein. In unseren Zweifeln und Schwächen können wir Geborgenheit in Glaube und Leben der Kirche erfahren, unsere persönlichen Aufgaben als Christen für die anderen klarer sehen und tatkräftiger ausführen. Meßfeiern im kleinen Kreis sind sinnvoll, wenn es sich um eine überschaubare Gruppe (12 bis 20 Leute) handelt und die Teilnehmer untereinander menschlich verbunden sind, gemeinsame Interessen oder apostolische Ziele verfolgen, sich zu Tagungen oder Familienfesten treffen, als Schulklasse, als Verwandte und Nachbarn eines Kranken beisammen sind.

Die äußere Gestalt einer Meßfeier dieser Art ist nicht so offiziell festgelegt und zu normieren wie eine eucharistische Pfarrversammlung am Sonntag. Doch jede Messe ist immer auf die ganze Kirche bezogen, mit der sie in Koinonia steht, sie muß auf alle Gemeinden hin offen sein. So muß es in der gleichbleibenden Grundordnung ausgedrückt sein: Wortgottesdienst mit Bibellesung und Gespräch, Lied und Gebet — Eucharistiefeier mit Bereitung, Danksagung, Hochgebet und hl. Mahl. — Der örtliche Seelsorger soll um diese Feier wissen, sie ermutigen und die Bildung eines Netzes eucharistischer Kleingemeinden in Ortschaften und Wohnvierteln fördern.

Gruppenmessen helfen mit zur Verlebendigung der Pfarrmesse am Sonntag, daher sollen sie für gewöhnlich nur an Wochentagen stattfinden.

Der Vorsteher einer Gruppenmesse muß, um im Namen Jesu diesen Dienst wirksam erfüllen zu können, den Auftrag der Gesamtkirche erhalten haben, indem er vom Bischof durch die Weihe dazu bestellt und in das Priesterkollegium eingegliedert worden ist. Die zur Feier versammelte kleine Christengemeinde wahrt dadurch die Solidarität mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die Echtheit des Ursprungs, die Tradition des Testamentes Jesu, sooft wir den Tod des Herrn verkünden und seine Auferstehung preisen, bis er kommt.

Mit 1. Juli 1971 hat die Österreichische Bischofskonferenz diese schon seit Jahren in der Praxis erprobte Feierform empfohlen und dazu Richtlinien ergehen lassen. Dazu möchte ich einige Hinweise geben, wie diese pastorale Chance ausgenützt werden könnte.

Ein kleiner Kreis oder eine Gruppe können sein: eine Schulklasse, die Verwandten, bei einem Familienfest, die Teilnehmer bei einem Einkehrtag, Männer und Frauen mit größeren Kindern bei einer Elternrunde, die Leute bei einer Wochenendschulung, befreundete Familien in einem Wohnblock, eine Jugendgruppe auf Fahrt, die Gäste in einem Hotel, Sportler in den Bergen, eine Berufsgemeinschaft, der Pfarrgemeinderat, ein Priesterkreis u. s. w. Die Möglichkeiten sind zahlreich wie das Leben selbst.

Echte Gruppenbildung, ein gewisser Grad mitmenschlicher Verbundenheit, gegenseitiges Kennen und religiöse Ansprechbarkeit und Wachheit sind Voraussetzung einer solchen Feier. Zur nötigen Vorbereitung gehört, daß man voneinander weiß, sich auf den andern einstellt, sich einübt für das Bibelgespräch, das gemeinsame spontane Beten, das Aufeinanderhören. So wird vermieden, daß sich jemand überfordert oder ausgeschlossen erlebt. Je kleiner die Gruppe, um so sensibler ist jeder Teilnehmer, umso feinfühlicher müssen persönlicher Bereich und Gewissensfreiheit respektiert werden.

Damit der Gemeinschaftsbezug möglichst intensiv zum Tragen komme, soll der Priester alle Teilnehmer einbeziehen, deren geistlicher Nutzen wichtiger ist als seine persönlichen Wünsche. Welches Thema? Welche Bibelstellen und Gebete? Wer trägt einen Text vor, formuliert Fürbitten, Fragen beim Predigtgespräch, Motive der Danksagung bei der Präfation? Welcher Raum ist am besten geeignet,

wer bereitet ihn dazu? Welche Dinge sind nötig? Folgt nachher eine Agape? Wann ist die günstigste Stunde? Wer soll eingeladen werden, von wem?

Der Raum muß der Größe der Versammlung entsprechen, freundlich, gut gelüftet und geheizt, bequem eingerichtet sein: Werktagsskapelle, Oratorium, Krypta oder Pfarrheim; Festsaal einer Schule, Foyer eines Hotels, Vortragsraum, Klassenraum, großes Wohnzimmer, Wohnraum älterer Menschen, eventuell ein Krankenzimmer. Kreuz, Kerzen und Schmuck zeigen die Festlichkeit an. Um den Tisch herum sollen alle Platz nehmen können.

Die Tagesstunde wird sich nach dem Publikum richten: Klassenmessen passen in die erste oder letzte Unterrichtsstunde, der Katechet kann mit anderen Lehrkräften tauschen. Bei Kursen bewährt sich die Zeit vor dem Mittag- oder Abendessen. Familienmessen hält man in den späten Abendstunden. Eine frühe Vorabendmesse am Samstag mag in weit entfernten Ortschaften einer Gebirgspfarre günstig sein. In der City paßt gut die Mittagsstunde während der Geschäfts- und Büropause. Wochentägige Frühmessen mit wenigen Leuten in großen, kalten Pfarrkirchen sollten von diesen Möglichkeiten wenigstens teilweise abgelöst werden.

Kelch und Hostienschale gehören zur Zurüstung. Das Brot muß als Speise erkannt und für die Teilnehmer gebrochen werden. Kleidung, Haltung und Gesten der Teilnehmer müssen so sein, daß sich die Feier von einem profanen Mahl unterscheidet. Daher wird der Priester im gottesdienstlichen Raum die Albe, in neutralen Räumen wenigstens die Stola benützen. Als Vorsteher soll er ja den seine Freunde beim Mahl bedienenden Christus darstellen.

Der Verlauf der Feier wird den von der Struktur der Messe ohnehin weit gespannten Rahmen schöpferisch und der Fassungskraft der Teilnehmer entsprechend auffüllen. Bei der Eröffnung wird der Priester die Gäste anregen, sich zu einer Gemeinschaft zu verbinden oder das schon vorausgegangene Zusammensein als Zeichen der Nähe Jesu inmitten der Seinen deuten. Aktueller Text, Lied, Wechselgebet, gute Schallplatte, Hausmusik, kurzes Tonbild dienen dazu. Tages-, Gaben- und Schlußgebet kann er aus der Thematik und Situation heraus frei formulieren. Eine der Lesungen muß den Evangelien entnommen sein. Passendes Material ist zu finden in „Motivmessen“ Band I und II, H. Driewer-Verlag, Essen; oder: A. Schilling, Fürbitten . . . (im selben Verlag); oder: W. Rupp, Gottesdienst für heute, Verlag Tyrolia, Innsbruck, oder: H. Osterhius, Ganz nah ist dein Wort (1) Im Vorübergehen (2), Verlag Herder, Wien. Eine Zeit der Stille empfiehlt sich statt des Zwischengesanges, bei der Gabenbereitung und nach der Kommunion, die gerade im kleinen Kreis unter beiden Gestalten aus dem einen Kelch angezeigt ist.

Bei der Präfation können einzelne Motive persönlicher Danksagung beigetragen werden, der Priester faßt zusammen. Die vorgeschriebenen Eucharistiegebete reichen nicht aus. Dieser Mangel erklärt die Tatsache, daß vielfach bessere, aber „inoffizielle“ Kanongebete (Z. B. A. Schilling, Driewer/Essen) verwendet werden. Es ist zu hoffen, daß Rom den Ansuchen mehrerer Bischofskonferenzen um moderne Canones bald entsprechen wird. Den Friedensgruß vor der Kommunion sollen die Gäste in passender Form ausdrücken, z. B. durch Händereichen. Nachher folgt Stille, ein Psalm oder Loblied, oder auch kurze, freigesprochene Gebetsanstöße, welche die Bedeutung dieser Feier für die Gemeinschaft aussagen wollen. Der Vorsteher faßt alles im Schlußgebet zusammen, spricht einen passenden Segenswunsch und schafft die Brücke zum evtl. weiteren gastlichen, brüderlichen Beisammensein.

Dekret der Kongregation für den Gottesdienst

Veröffentlicht im Osservatore Romano vom 24. November 1971

36

I. Zum Breviergebet

Die Ausgabe des neuen Stundengebetes ist nun erschienen. Die Bücher für den lateinischen Gesang des Stundengebetes müssen noch erstellt werden. Die Kongregation für den Gottesdienst hat diese Aufgabe übernommen; doch wird zu ihrer Vollendung noch einige Zeit notwendig sein.

Inzwischen haben einige Kanoniker- und Ordensgemeinschaften, die das Göttliche Offizium oder Teile desselben lateinisch zu singen wünschen, die Frage gestellt, ob es möglich ist, unter vorläufiger Beibehaltung des Römischen Brevieres und des Antiphonale der hl. Römischen Kirche zum Stundengebet, das der hl. Papst Pius X. herausgegeben hat, die Struktur des neuen Stundengebetes zu übernehmen.

Die gleiche Frage ist auch von anderen gestellt worden, die noch auf Ausgaben des neuen Stundengebetes in der Landessprache warten oder die lateinische Ausgabe nicht zur Hand haben können, und die Struktur des neuen Stundengebetes für die private oder gemeinsame Rezitation übernehmen möchten.

Zur Übernahme der Form des neuen Stundengebetes von Seiten jener, die in Chor, gemeinsam oder privat einstweilen noch die alten liturgischen Bücher verwenden, schlägt daher die Kongregation für den Gottesdienst mit Zustimmung des Heiligen Vaters das im Folgenden dargelegte Schema vor.

Dieses vorgeschlagene Schema zur Anpassung des alten Offiziums an das neue Stundengebet hat auf jeden Fall als eine vorläufige Übergangslösung zu gelten, die für eine Zwischenzeit erstellt ist. Sie soll keineswegs aufgefaßt werden als ein Ersatz für die neuen liturgischen Bücher, deren vollständige Einführung notwendig werden wird, sobald es durchführbar sein wird; so will es die feste und bestimmte Norm der Kirche (vgl. *Constitutio Apostolica Laudis Canticum*) und so verdient es der in den neuen liturgischen Büchern abwechslungsreich gebotene geistliche Schatz.

Dieses Erneuerungswerk hat auch nicht den Zweck, die Gebetszeiten zu verkürzen, sondern will dazu behilflich sein, daß dieses Gebet aufmerksam und andächtig, in Ruhe des Geistes und mit Zeiten des Stillschweigens, sowie unter feierlicher Anteilnahme der Gemeinschaft erfolge, und daß die Horen leichter zur entsprechenden Stunde gebetet werden können.

Besonders jene Gemeinschaften, die leicht wenigstens ein Exemplar des neuen liturgischen Buches zur Hand haben können, sollen dieses bei jenen neuesten Teilen des Stundengebetes heranziehen, die leicht von Einem allein vorgebetet werden können, wie Lesungen, Orationen, Preces.

Das Invitatorium

Der Platz des Invitatoriums ist der jeweilige wirkliche Anfang des Tagesgebetes. Es steht daher am Beginn des Leseoffiziums oder am Beginn der Laudes, je nachdem, mit welcher dieser beiden Horen das Tagesoffizium begonnen wird. Das Invitatorium besteht aus dem Vers „Herr öffne meine Lippen“ und dem Psalm mit seiner Antiphon.

Das Leseoffizium

V. Deus in adiutorium . . .

Gloria Patri . . .

Alleluia (fällt aus in der Fastenzeit).

Wenn das Leseoffizium vor den Laudes gebetet wird, so beginnt es, wie oben gesagt, mit dem Invitatorium.

Hymnus des Matutinums

Psalmengebet: drei Psalmen mit ihren Antiphonen.

Einleitungsvers zu den Lesungen

Das Pater noster fällt aus.

Die Lesungen werden so zusammengestellt:

a) Hat das Leseoffizium drei Nokturnen, so besteht die erste Lesung aus den drei zusammengezogenen biblischen Lesungen der ersten Nokturn; die Väterlesung besteht aus den drei zusammengezogenen Lesungen der zweiten Nokturn. (Anmerkung des Übersetzers: Vermutlich sind die patristischen Lesungen aus dem Commune Sanctorum gemeint; denn sonst bietet ja das alte Brevier in den Lesungen der zweiten Nokturn keine Vätertexte, sondern die Geschichte des Tagesheiligen oder ähnliches).

Nach jeder Lesung folgt ein Responsorium, das nach Belieben gewählt werden kann; das Responsorium nach der zweiten Lesung wird auch dann gebetet, wenn das *Te Deum* darauf folgt.

b) Hat das Offizium nur eine Nokturn, so wird nur die biblische Lesung wie oben angegeben gelesen und, falls eine solche zutrifft, eine hagiographische Lesung.

Das *Te Deum* wird nur an den Sonntagen außerhalb der Fastenzeit und an den Solemnitates (früher I. Klasse) und an den Festen (früher II. Klasse) gebetet.

Es kann abgeschlossen werden nach dem Vers *Aeterna fac* . . .

Tagesgebet

V. Benedicamus Domino — R. Deo gratias.

Die Laudes

V. Deus in adiutorium . . .

Gloria Patri . . .

Alleluia

Dies alles fällt aus, wenn die Laudes als erste Hore des Tages gebetet wird; in diesem Fall tritt an seine Stelle das Invitatorium.

Hymnus

Psalmengebet: einer aus den ersten drei Psalmen, Canticum, letzter Psalm aus den Laudes, jeweils mit den zugehörigen Antiphonen.

Kapitel (ohne *Deo gratias*)

Responsorium breve aus der Prim oder Terz, aber ohne V. und R.

Benedictus mit seiner Antiphon.

Für die Preces werden einige Anrufungen oder Verse aus den verschiedenen „preces feriales“ zu den Laudes ausgewählt.

Pater noster und Tagesgebet (ohne *Oremus*)

Wenn kein Priester anwesend ist oder wenn man die Hore allein betet, lautet der Schluß: Dominus nos benedicat at ab omni malo defendat et ad vitam perducatur aeternam. R. Amen.

Die Hora media

V. Deus in adiutorium . . . / Gloria . . . / Alleluia

Hymnus, Psalmen, Kapitel — aus der Terz, Sext oder Non, je nach der Zeit, in der die Hore gebetet wird.

Kein Responsorium breve.

Nur die folgenden V. und R.

Oremus, Tagesoration, kurzer Orations-Schluß.

V. Benedicamus Domino. R. Deo gratias.

Die Vesper

V. Deus in adiutorium ... / Gloria ... / Alleluia

Hymnus

Psalmengebet: drei Psalmen aus den fünf angegebenen mit ihren Antiphonen.

An den Sonntagen sind unter den drei Psalmen die beiden Ps. 109 (Dixit Dominus) und 113 (In exitu) zu nehmen; der letztgenannt bis zum Vers *Non nobis Domine* ausschließlich. Kapitel (ohne *Deo gratias*)

Responsorium breve aus der Sext oder Non, jedoch ohne V. und R.

Magnificat mit seiner Antiphon.

Preces aus einigen Anrufungen des letzten Teiles der Allerheiligenlitanei.

Pater noster ... / Tagesgebet / Segen und Entlassung wie bei den Laudes.

Das Kompletorium

V. Deus in adiutorium ... / Gloria ... / Alleluia

Lobenswerterweise findet nun die Gewissenserforschung statt. Beim gemeinsamen Gebet kann die Gewissenserforschung in einem Bußakt eingeschlossen werden unter Anwendung der im Missale angebotenen Formen.

Hymnus *Te lucis*

Psalmengebet:

a) An den Sonntagen und den Solemnitates: entweder der erste und letzte oder nur der zweite von den Psalmen der Sonntagskomplet.

b) An den anderen Tagen: einer von den drei Psalmen der Tageskomplet; nach Nummer 88 der Institutio Generalis de Liturgia Horarum können jedoch auch immer Sonntagspsalmen gewählt werden.

Kapitel

Responsorium breve ohne V. und R.

Antiphon *Nunc dimittis*

Oremus, Tagesgebet mit kürzerem Schluß.

Segen: *Noctem quietam*, wie am Anfang der alten Komplet

Marianische Antiphon

Zur Osterzeit: *Regina Coeli*. Außerhalb der Osterzeit zur Auswahl eine der Antiphonen *Alma Redemptoris Mater*, *Ave Regina coelorum*, *Salve Regina*, *Sub tuum praesidium*, oder andere, die von den Bischofskonferenzen gebilligt sind.

II. Zur Meßfeier

Das neue Buch mit dem *Ordo cantus Missae* ist bereits im Druck. Bis es erschienen ist, kann zur Meßfeier im Gregorianischen Choral weiterhin das im *Graduale Romanum* (S. Pius X.) enthaltene Gesangsgut verwendet werden. Dabei ist Folgendes zu beachten:

1. Zu den letzten Sonntagen im Jahreskreis:

Anstelle der für den XXIII. Sonntag nach Pfingsten angegebenen Gesänge kann das Schema eines jeden beliebigen Sonntages im Jahreskreis gewählt werden; es kann aber auch ein ‚Proprium‘ zusammengestellt werden aus verschiedenen Sonntagen dieser Zeit.

Dasselbe gilt für die auf den dritten Sonntag nach Epiphanie folgenden Sonntage.

2. Zu den Heiligenfesten:

Es können die zu den einzelnen Festen im Graduale Romanum angegebenen Gesänge verwendet werden; es können aber auch passendere Gesänge aus dem Commune Sanctorum zusammengestellt werden.

Gegeben von der Heiligen Kongregation für den Gottesdienst, am 11. November 1971, am Gedächtnistag des hl. Martins, des Bischofs von Tours.

Artur Kard. Tabera, Praefekt.

A. Bugnini, Sekretär.

Durch die dauernden Erhöhungen der Preise im graphischen Gewerbe sind wir genötigt, den Abonnementpreis wie auch das Einzelheft zu erhöhen.

Mit diesem Heft kostet das Jahresabonnement öS 105,—, DM 15,—, sFr. 17,50, das Einzelheft öS 28,—, DM 4,—, sFr. 4,50.

Wir bitten um Ihr Verständnis.

Synode '72 über Gemeindegottesdienst: „Die Durchsichtigkeit des Geschehens, bedingt durch die Deutschsprachigkeit und die Schlichtheit der Formen, ist sicher zu begrüßen. Nur hat der Gottesdienst viel an Transparenz verloren. Er ist oft zu sachlich-rational, nachdem die Ikonostase der lateinischen Kultsprache gefallen ist. Die Verarmung liturgischer Formen und die Unfähigkeit, überkommene Formen zu realisieren, nimmt dem Gottesdienst den Charakter des Festes, nimmt ihm die Farbigkeit. Die Bedeutung des Wortes, das sich über die Alltagssprache erhebt, die musikalische Gestaltung des Gottesdienstes müssen größere Aufmerksamkeit erfahren. Dem Anspruch der Abwechslung wie auch der Wiederholbarkeit muß Rechnung getragen werden. Weder Abgleiten in die Banalität noch Verfeierlichung! Der Priester allein ist als Leiter der gottesdienstlichen Versammlung überfordert.“

(Georg Beis, Bericht der Sachkommission II, Gottesdienst. Dokumentation).

*

Keine „Verkultung“ des Priesteramtes! „Priesterlicher Dienst der Einheit ist Dienst an der Tradition, an der bleibenden Verbindung der Kirche mit ihrem Ursprung in Jesu Wort und Wirken; er ist Dienst an der Zukunft, er gibt dem Leben der Gemeinde die Blickrichtung auf den kommenden Herrn. Er ist Dienst an der Gegenwart, da ihm die Sorge um die Gegenwart des Herrn inmitten der Gemeinde aufgetragen ist. Der Dienst der Einheit verlangt Menschen als Priester, die Führungsqualitäten besitzen: Phantasie, Mut, Kombinationskraft, Durchstellvermögen, Eingehen auf verschiedene Menschen und Situationen sind hier gefordert.“

(Alfons Fehringer, Report der Sachkommission VII, Charismen. Dokumentation)

*

Ritual als Kommunikationsmittel: „Will der Mensch den Schöpfergott nachahmen, dann muß er auch selbst schöpferisch sein. Der kreative Aspekt der Liturgie muß diesen Drang freisetzen... Wenn ein Ritual Kommunikation ist, dann ist die Erstellung eines neuen Rituals die Aufgabe von Künstlern. Kommunikation ist ja eine Kunst. Um ein Ritual auszuarbeiten, das unserer Zeit und Gegend wirklich entspricht, brauchen wir alle jene Talente, die großen Künstlern eigen sind. Ritual und Kunst stehen zueinander in Wechselbeziehung. Wer sich mit Gott oder den Menschen in Kommunikation begeben will, muß von der selben psychologischen Grundlage ausgehen.“

(E. A. Fischer, *Le rituel comme moyen de communication*. Quest. lit. paroiss. nro. III 1971, pg. 197sq)

Sinn der Gabenbereitung: „Das Gabengebet muß den eucharistischen Beginn der Prozession und Präsentation der Gaben hervorheben, was aber auch für die feiernde Gemeinschaft selbst gilt. Nicht wenige Formulierungen entsprechen darum nicht, obwohl sie eucharistische Akzente haben, aber weil sie nichts anderes sind als eine statische und hinzufügende Extrapolation der Anaphora. Eine Art Voraussetzung ist hier nicht am Platz: der liturgische Dynamismus ist einheitlich... Formeln werden lebendig durch das Leben der versammelten Gemeinde... es fehlt die Dimension der Brüderlichkeit, die erfließt und bestimmt wird aus der Freigebigkeit des Herrn.“

(I. Biffi, *Momenti e funzioni dell'eucologia della messa*. Rivista past. liturg. 6/1971, pgg. 604sq).

*

„Das Gebet ist eine Tätigkeit des Menschen in allen seinen geistlichen, sinnlichen, leiblichen und gesellschaftlichen Bereichen. Soll Beten funktionieren, dann muß es harmonisch verwurzelt sein im menschlichen Lebensbereich, damit es als typisch menschliche Handlung spontan wirksam wird. Losgelöst von seinem Milieu und der Gemeinschaft, zu der er gehört ist der Mensch undenkbar, ob er nun allein oder zusammen mit anderen handelt. Ist das Gebet ein Fremdkörper im Milieu des modernen Menschen, dann wird auch das Milieu zum Fremdkörper im Gebet.“ Nach Untersuchungen der weltweiten spontanen menschlichen Gemeinschaft, der Kreativität in der Liturgie, der sakramentalen Spontangruppen, der Untergrundkirchen spricht sich Herman Schmidt für eine kritische, aber positive Beachtung moderner Gebetsliteratur im Hinblick auf liturgische Texte aus. (H. Schmidt, *De invloed van het moderne leefmilieu op het gebed, vooral in spontane groepen*. Tijdschrift voor Lit., 2/1971, S. 135sq)

*

Was sagt die Bibel über den Gottesdienst? „Beachten wir doch schon allein die Fülle der literarischen Arten der Schriften und ihre Entstehung im Bereich der Musik und des Tanzes. Welchen Reichtum an Formen sagen die biblischen Berichte über Gottesdienste aus über Hören, Sehen und Bewegung! Schöpfen wir in unserem Gottesdienst all die Gegebenheiten unserer Kultur aus? Welche Anregungen können wir allein vom modernen Theater erhalten! Wir sollten daher beginnen, durch die Bibel selber die Art ihrer Interpretation im Gottesdienst und darüber hinaus zu ergründen, um der Versuchung zu entkommen, das Wort Gottes nur Wort bleiben zu lassen.“ (Norbert Höslinger, *Allzu wörtliche Wortliturgie*. Bibel u. Lit. 4/1971, S. 209)

Die bauliche Gestaltung des Presbyteriums ist ein Problem, das nur aufgrund einer theologischen Besinnung auf den theologischen Gehalt und Sinn des gottesdienstlichen Geschehens in Wort und Zeichen zu lösen ist. Das gilt besonders für die sinnvolle Zuordnung von Altar, Ambo, Priestersitz und Tabernakel . . . Verwiesen sei auch auf den Ort der Taufspendung und seine Zuordnung zum Raum der Eucharistiefeier. Jede Reform der Liturgie muß bestrebt sein, den Sinn der jeweiligen Feier auf die beste und deutlichste Weise zu verwirklichen. Das gilt entsprechend für den Ort des Gottesdienstes und seine bauliche Gestaltung.“ (Dieter Eissing, *Liturgiepastorale, Probleme des Kirchenbaues*. Anzeiger f. d. kath. Geistl. XII, 72, S. 472)

*

Nichtbiblische Lesungen in der Messe? „Die biblischen Schriften wirken als lebensweckende Inspiration auf den Zustand der Glaubensgemeinschaft, sie haben einen ‚Widerklang‘, ein Echo im Glaubensverständnis der Heilswirklichkeit hervorgerufen . . . Wenn nun die Schriften nicht bloß als interessante historische Überreste, sondern als lebendiges Zeugnis in der Kirche aufbewahrt werden, dann muß diese ganz konkrete Weise, worin das Urzeugnis funktioniert, auch zum Ausdruck kommen. Und dies kann aus der Schrift allein nicht zu Gehör gebracht werden als ein Orakel, als ein allmächtiges Wort, sondern als Echo der Schrift, als in der Feier der Kirche gegenwärtig gesetztes Wort. Ist nicht auch die Homilie ein Echo, obwohl sie subjektive

Interpretation des Predigers ist? Die nicht-biblische Lesung offenbart, daß die Schrift von der Kirche verstanden wird, gebunden an diese konkrete Gemeinde mit ihren konkreten Aufgaben. Darauf hat ihre Auswahl zu achten.“ (C. Abel, *Niet bijbelse lezingen in de eucharistie*. Tijdschr. v. Lit. pg. 177) (Nr. I, 1971)

*

Audivisuelle Medien in der Liturgie? Marc De Zutter gibt zu diesem Thema eine Übersicht über kirchenamtliche Äußerungen, die Bedeutung der Medien für den heutigen Menschen, die eindrucksvollen Möglichkeiten für die Glaubensverkündigung, Vorurteile gegen die Verwendung und praktische Hinweise auf Kurzfilme und Fragezeichenfilme im Rahmen von Wortgottesdiensten. (Tijdschr. voor Lit., VI, 1971, pg. 378—390)

*

Liturgie und Ausdruck war das Thema des 16. Kongresses vom 24. bis 26. September 1971 im Bischöflichen Pastoralzentrum Antwerpen. H. Wegmann sprach über die theologischen, A. Vergote über die humanwissenschaftlichen und L. Leertouwer über die liturgiehistorischen Aspekte. H. van de Linde behandelte Musik und Gesang, H. Mertens den szenischen und festlichen Ausdruck. Arbeitskreise und Arbeitsgruppen präsentierten, was die Vorträge theoretisch geboten hatten. B. Hijbers leitete die beschließende Eucharistiefeier.

Rafael J. Kleiner OSB

Berichte

Um die Liturgiereform in Formosa

Während überall in Asien Experimente zur Liturgiereform laufen, allerdings mit unterschiedlichem Erfolg, steht man in Formosa noch ganz am Anfang. Zwar werden da und dort Versuche gemacht, auch illegaler Art in einer Art „Untergrundkirche“, aber offiziell geschieht noch wenig. Im Prinzip hält man am lateinischen Ritus fest. Es war schon ein großes Entgegenkommen, daß an der eucharistischen Werkwoche vom 10. bis 14. Januar in Taipeh, an der 50 Priester, Schwestern und in der Seelsorge tätige Laien teilnahmen, „ad hoc“ die Handkommunion und die Kommunion unter beiden Gestalten für Laien gestattet wurden.

Gerade an dieser Werkwoche wurden aber aus der Praxis verschiedene Wünsche laut. Man wies darauf hin, daß sich die Kirchen immer mehr entleeren. Und die deutsche Katechetin Helen Reichl von der Katechetenschule Taipeh konnte auf einen „chinesischen Weg“ der Vorbereitung auf die Erstkommunion hinweisen, der bei Priestern, Eltern und Kindern großen Anklang fand. Allein, zu konkreten Vorschlägen an die Bischöfe ge-
deihen auch diese Äußerungen nicht.

In einem Bericht aus Formosa heißt es: „Die Ausblicke in die unmittelbare Zukunft dämpfen einen voreiligen Optimismus, da die fähigen Köpfe bis über die Ohren in Sekretariats- und Papierarbeiten stecken. Die Übersetzung der lateinischen Liturgie ins Chinesische tut nicht viel zur Sache. Nur eine Revolution von unten verspricht Reformation. Dazu bot die eucharistische Werkwoche mindestens gut fundierte Ansätze.“

Walter Heim

Liturgische Erneuerung in Japan

Auf nationaler Ebene fanden bis jetzt zwei Liturgietagungen statt, an denen die Vorschläge und Anregungen der diözesanen Liturgiekommissionen besprochen wurden. Um der einheitlichen Entwicklung willen hat sich die Bischofskonferenz das ausschließliche Recht in allen Fragen der Liturgie vorbehalten. Doch wird dadurch auch die organische Entwicklung in den einzelnen Diözesen behindert.

Der Anfang zu einer japanischen Liturgie ist gemacht: Statt der Kniebeugung werden japanische Verneigungen gemacht; gewisse Formulierungen im Kanon und in den übrigen liturgischen Texten wurden dem japanischen Empfinden angepaßt. Epistel, Fürbitten und Erklärungen werden fast überall von Laien vorgetragen. Die Handkommunion hat sich fast ohne Schwierigkeiten eingebürgert usw.

Aber erst die Erfahrung vieler Jahre wird das eigentlich Japanische in der Liturgie wirklich zum Ausdruck bringen können. Der japanische Charakter mit seiner Vorliebe für das Numinose und Zeremonielle, sowie die ausgeprägte Vorliebe der Japaner für die Hl. Schrift fördern diese Entwicklung. Auf der anderen Seite aber muß der „Geist Christi“ die Christen noch mehr durchdringen, und dazu wird es noch zwei bis drei Generationen brauchen.

Der Japaner beteiligt sich übrigens nicht gerne „aktiv“ an der Liturgie. Sie geben ihren inneren Gefühlen nicht leicht Ausdruck und wollen in der Meditation nicht durch lautes Beten oder durch den Wechsel der liturgischen Haltung (Absitzen, Aufstehen...) gestört werden. Der japanische Gläubige möchte in der Kirche „daheim“ sein und sie als „Oase“ erleben, weg vom Tumult des lärmenden Alltags. Er will zur Ruhe kommen und sich in der passiven Ruhe selbst finden. Gute liturgische Musik und die neue, vereinfachte Liturgie, wenn sie ohne Hast gefeiert wird, empfinden die Gläubigen als wohltuend. Für das Hören der Wortverkündigung und für das *Schauen* der liturgischen Zeremonien sind sie aufgeschlossen. Die japanischen Psalmkompositionen des Immenseer Missionars Georg Sturm wurden dankbar aufgenommen.

Man muß daran denken, daß die Teilnahme der Gläubigen am Sonntagsgottesdienst in einem Industrieland ohne Sonntagsruhe ein schwieriges Problem ist. Wenn ein Drittel der Gesamtgemeinde an der Sonntagsliturgie teilnimmt, kann man von einem großen Erfolg sprechen. So lautet wenigstens der Bericht aus der Region Iwateken in der Diözese Sendai. Von diesem Drittel kommen 50–70 Prozent (je nach Gemeinde) regelmäßig, 10 bis 20 Prozent hie und da, 10 Prozent sporadisch nach Hausbesuchen und Einladungen und 10 bis 20 Prozent nur bei Feiern und Anlässen.

Walter Heim

Die Geschichte der liturgischen Erneuerung in Japan

In den Jahrhunderten der Verfolgung bewahrte die japanische Untergrundkirche eine Art *Missa sicca*. Als 1859 wieder die ersten Missionare nach Nagasaki kamen, verstanden die Christen die Eucharistiefeier aber kaum mehr. So war eine erste „liturgische Bewegung“ nötig, die z. B. die Meßerklärung, das Gebetbuch und den liturgischen Kalender von Msgr. Petitjean hervorbrachte.

1931–1945

Mit den Benediktinern von Beuron kam 1931 auch die „liturgische Bewegung“ nach Japan. Der deutsche Franziskaner P. Titus Ziegler brachte 1931 ein Sonntagsmeßbuch und 1935 das vollständige Meßbuch in japanischer Sprache heraus.

Auf dieser Grundlage konnte die Erklärung der Liturgie erfolgen. Das liturgische Jahrbuch der Benediktiner von Tonoganaka, „Das liturgische Jahr“ des Schweizer Benediktiners P. Hildebrand Yaiser (1938) und die Meßerklärung von P. Lucius Roth OSB (1943) waren wichtige Publikationen dieser Art.

Bereits 1936 hatten die japanischen Bischöfe die Weisung ausgegeben, die Gläubigen sollten Staffelegebet, Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus dei lateinisch oder japanisch mitbeten. Die Zeitschrift PHOS XRISTOU, 1938 von P. Yaiser gegründet, verfolgte das Ziel, die Liturgie an die japanische Kultur zu adaptieren; ähnlich auch „Oriens“ der Dominikaner in Sendai und „Cahiers d'Information“ (1938–1940). Nachdem 1939 die anglikanischen Mönche von Cowley nach Japan gekommen waren und die gesamten liturgischen Texte der katholischen Kirche ins Japanische übersetzten, erhob sich auch auf katholischer Seite der Wunsch, die ganze Liturgie japanisch zu feiern; doch fühlte man

sich an die kirchlichen Gesetze gebunden. Diskutiert wurde auch die Zelebration versus populum, wogegen man aber Hemmungen hatte, weil die buddhistischen Priester im Tempel nicht gegen das Volk, sondern gegen den Schrein gerichtet stehen. Hingegen bürgerte sich in manchen Kirchen schon damals der Brauch ein, daß die Gläubigen vor der Messe ihre Hostie auf einen Teller legten.

Filme, Schallplatten und Bilder unterstützten die liturgische Bewegung. Der Adventskranz wurde eingeführt. Und die Dialog-Messe auf Japanisch — allerdings meist synchron von Vorbeter und Volk mit dem lateinisch zelebrierenden Priester gesprochen — bürgerte sich in vielen Pfarreien ein.

1945—1962

Der Krieg bedeutete eine Zäsur für die liturgische Erneuerung. Unter dem Druck der Konversionen, welche die ersten Nachkriegsjahre kennzeichneten, hatten die Missionare keine Zeit mehr, sich liturgischen Fragen zu widmen. P. Yaiser nahm zwar 1947 in „Our three Crosses“ die Arbeit wieder auf, fand aber wenig Beachtung. Vieles, was vor dem Krieg getan worden war, geriet in Vergessenheit.

Erst seit 1955 wurde die liturgische Arbeit wieder reger. Waren die liturgischen Texte bisher in die Literatursprache übersetzt worden, so erfolgte jetzt die Übertragung in die *Umgangssprache* (so die Meßbücher von Msgr. L. Nagao Satoshi und P. Barbaro. P. Van Brussel brachte 1955 eine neue Meßerklärung heraus, und auch die Bücher von Pius Parsch fanden in japanischer Übersetzung großen Anklang. P. Yaiser schrieb eine „Einführung in die Liturgie“, welche P. Demoulin mit seinem „Leben aus dem Geist der Liturgie“ sekundierte. P. Yamashita Fusaburo veröffentlichte seine „Liturgischen Betrachtungen“ (7 Bände). Das sind die wichtigsten Beispiele der damaligen sehr regen publizistischen Tätigkeit.

Einige Aufregung verursachte die liturgische Instruction Pius XII. von 1958, weil danach die japanische Dialog-Messe nicht mehr gestattet gewesen wäre. Doch die Bischöfe schwiegen, und so blieb man vielfach dabei. Im übrigen galt aber der Grundsatz, daß ohne Erlaubnis der Gesamtbischofskonferenz nichts mehr an der Liturgie geändert werden dürfe, und so versandeten die Experimente der Anpassung der Liturgie an die japanische Kultur. An einigen Orten gingen Priester auf eigene Faust zur Meßfeier versus populum über.

Neue liturgische Impulse kamen vom liturgischen Kongreß in Assisi (1956) und der liturgischen Woche in Nijmegen (1959), woran japanische Delegationen teilgenommen hatten, ebenfalls vom Buch von Hofinger/Kellner „Liturgische Erneuerung in der Weltmission“ (1957). Das Verlangen nach der integralen Liturgiefeier in japanischer Sprache wurde stärker. Die Erfüllung des Wunsches wurde erst möglich durch die Liturgiekonstitution des Konzils (1964), die auch wieder die ersten Ansätze zur grundlegenden Japanisierung der Liturgie anregte.

Walter Heim

Afrikanisches Stundengebet

Das Kloster Kiswenge

In der „Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft“ (Beckenried/Schöneck) weist der Freiburger Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Jakob Baumgartner auf das afrikanisch-eigenständige Stundengebet des Klosters von Kiswenge in Zaïre hin. Das Kloster „Maria Himmelfahrt“ entstand 1960 und wollte von Anfang an ganz afrikanisch sein. Bei der Errichtung der Gebäulichkeiten vermied man jeden Anschein von Reichtum; man bevorzugte den Barackenstil, verwendete einheimisches Material, um dadurch nicht aus dem Rahmen der Eingeborenenwohnstätten zu fallen. Indem sie sich für das einfache Leben entschieden, hofften die Mönche, mit ihrer Botschaft von der Armut um des Reiches Gottes willen angenommen und verstanden zu werden. Das Stundengebet der Mönche ging aus jahrelangem zähem Ringen und aus der täglichen Gebetserfahrung hervor. Wegleitend waren dabei vor allem die Studien von Prof. Mateos über das Stundengebet bei den Ostsyryern (Chaldäern). Das Stundengebet bedient sich einer einfachen, direkten Sprache. Obwohl monastischen Ursprungs, eignet es sich auch für die Benützung in den Pfarreien. Die Grundpfeiler des Stundengebetes von Kiswenge bilden das Morgen- und Abendoffizium.

Die Morgenbore

kann bei gewissen Gelegenheiten (z. B. den Bittagen, am Aschermittwoch, zu Beginn der Regenzeit) im Freien stattfinden, wobei afrikanische Traditionen stark zum Zuge kommen. Nach einem Invitatorium mit dem Zweck der gottesdienstlichen Zusammenkunft (z. B. An-

rufung des göttlichen Erbarmens) setzt sich die Prozession unter dem Gesang der Allerheiligenlitanei in Bewegung. Man nimmt Salz und unter Umständen auch ein Huhn mit. Am Ziel stellen sich alle im Halbkreis auf. Der Vorsteher spricht ein weiteres Invitatorium, um die richtige Atmosphäre zu schaffen und die Herzen einzustimmen. Er segnet das Salz; der Diakon oder Akoluth schlachtet das Huhn. Man fleht zur Muttergottes und den Patronen, den wahren Ahnen. Bei Bußanlässen werfen sich nun alle zu Boden, an einem Festtag tanzen sie. Dann streut der Vorsteher gesegnetes Salz auf den Boden, nachdem das Blut des Tieres (oder Palmwein) bereits in ein Loch in der Mitte des Kreises gegossen wurde. Es folgt an Ort und Stelle die Eucharistie; falls dies nicht möglich ist, zieht man zur Eucharistiefeier unter Gesang ins Gotteshaus zurück.

Der Abendgottesdienst

knüpft an die afrikanische Gepflogenheit an, sich am Abend mit der ganzen Familie oder dem Dorf rund um das Feuer zu versammeln, wobei alle die Überlieferungen der Ahnen und die Weisheit der Alten vernehmen. Zuweilen hält die Klostersgemeinschaft das Abendoffizium im Freien: Alle finden sich um die Feuerstelle ein, und in gelöster Atmosphäre diskutieren die Mönche Konventsfragen oder andere Probleme. Dieser Gedankenaustausch findet mit einem Lied oder Psalm seinen Abschluß. Inzwischen zündet man das Feuer an, und alle singen das „Chaire phoos“. Anstatt des Weihrauchopfers wirft jeder Kräuter ins Feuer. Bei der anschließenden Lesung steht es jedem frei, ein Wort der Deutung zu sprechen. Auch die Fürbitten werden spontan geäußert.

Eine eigentliche Vigil soll dagegen dem Sonntag und den hohen Festen vorbehalten sein. Sie ist eine meditative Einstimmung auf das Fest.

Ordnung des Kirchenjahres

Im „Temporale“ tritt das Bestreben nach Anpassung der Liturgie an die afrikanische Art besonders deutlich zutage. Da in der afrikanischen Zeitauffassung auch die Monate eine wichtige Rolle spielen, wird der liturgische Kalender nach Monaten unterteilt. Jeder Monat weist eine besondere religiöse Prägung auf.

Der September erhält den Charakter des Neuanfangs; denn um diese Zeit neigt sich die Trockenperiode dem Ende zu, die Schulen öffnen wieder ihre Tore, die Rekruten rücken ein, es herrscht so etwas wie Neujahrstimmung.

Karfreitag

Aus der Begehung des liturgischen Jahres sei noch der Karfreitag herausgegriffen. Nach der Feier des Todes Christi (Karfreitagnachmittag) errichten die Mönche mitten in der Kirche über einem geschmückten Katafalk das Todeshaus; darüber ragt ein großes Kreuz. Zur Totenklage kauern die Brüder rund herum am Boden. Während des Kyrie tragen die Priester das Epitaphion (Bild des toten Christus) herein und legen es auf dem Katafalk ab. In der afrikanischen Totenklage beschwören die Anwesenden den Toten, wegzugehen und die Lebenden nicht zu belästigen. Hier im Gottesdienst geschieht das Gegenteil: „Christus wird wiederkommen und sogar bald, nach drei Tagen. Er wird leben, an Leib und Seele, für immer. Er wird uns im Triumph mit sich führen.“ Darauf folgt das Versprechen, mit Christus der Sünde abzusterben. Das Vaterunser und der Segen beschließen die ergreifende Feier.

Charakteristik

Ein wichtiges Merkmal des afrikanischen Stundengebetes besteht in seiner betont biblischen Ausrichtung. Weiter kann festgestellt werden, daß in dieses Offizium etwas vom Erbe der Universalkirche eingeflossen ist: aus Ost und West, aus byzantinischer wie aus mozarabischer Liturgie, aus dem Erbe des alten Mönchtums wie der Kirchenväter wurden Elemente eingefügt und verarbeitet.

Dem Bedürfnis des afrikanischen Menschen nach Mittun, nach Erleben des Göttlichen in der Aktion wird weitgehend entsprochen. Auf diese Weise kann er die liturgische Versammlung als Gemeinschaft erleben, die lebendigen Kontakt mit Gott und den Brüdern vermittelt.

Und schließlich ist dieses Offizium im besten Sinne volkstümlich, also nicht bloß für eine aristokratische Elite bestimmt. Mit seinen vielen gemüthhaften und bewegenden Elementen (ohne jedoch der Sentimentalität zu huldigen) wird es sicher auch einfache Menschen ergreifen.

Walter Heim

Chinesisch Neujahr (15. Februar) ist das beliebteste Familienfest der Chinesen und in Formosa der einzige allgemein arbeitsfrei gehaltene Feiertag. Der chinesische Priester Andreas Ly hielt schon 1757 eine Art „Neujahrsandacht“ und verteidigte den europäischen Missionaren gegenüber die Neujahrsfeier nach dem Mondkalender. In der Liturgie jedoch wurde 400 Jahre lang von diesem großen chinesischen Fest keine Notiz genommen. Einige Missionare in Formosa benutzten allerdings an Neujahr das Meßformular von Lichtmeß mit der beim Volk beliebten Licherprozession, um dem Tag einen besonderen Charakter zu geben.

Am 21. Januar 1972 approbierte nun die taiwanesishe Bischofskonferenz in Taipeh zwei Meßformularen für Chinesisch Neujahr. Aus den Lesungen und Gebeten geht eindeutig hervor, daß nun auch die Kirche das wichtigste Fest der Chinesen als *das* Fest des Jahres betrachtet. Die Meßformularen sind auf folgende Elemente des chinesischen Neujahrsfestes abgestimmt: Es beginnt ein neues Jahr; Haus und Hof müssen gereinigt werden; die Schulden sind zu bezahlen; die Ernte des Jahres ist eingebracht; die Diener müssen entlohnt werden; alle Leute begehen das Fest daheim in der Familie; man gedenkt besonders der verstorbenen Ahnen und fühlt sich in Verbindung mit den Toten. Es ist klar, daß alle diese Elemente des chinesischen Neujahrsfestes in der Liturgie durch biblische Texte und Gebete sehr gut aufgenommen und christlich ausgewertet werden können.

Maßgeblich an der Gestaltung der Neujahrsliturgie hat u. a. der Immenseer Missionar Bernhard Bürke, Generalvikar von Taitung und Mitglied der liturgischen Kommission, beigetragen, der mit der chinesischen Mentalität schon 1935 als Missionar in der Manchurei vertraut wurde.

Walter Heim

Marginalien zur Tauffeier

Als Seelsorger, der seit Jahrzehnten um eine würdige Tauffeier sich müht, die dem Mysterium der Taufe angebracht ist, und vor Jahrzehnten Taufurkunden herausgebracht hat, die in Zehntausenden von Exemplaren verbreitet wurden, möchte ich besonders zu der Empfehlung Stellung nehmen, die die Taufen von Kindern zusammenlegen will, vielleicht nur wenige Tauffeie im Jahr vorsehen will.

Von heute her gesehen, gab es drei Abwege:

1. Die sofortige Taufe am Tage der Geburt oder am Tage nach der Geburt, bedingt vielleicht durch die große Säuglingssterblichkeit, so daß nur Hebamme und vielleicht noch der Taufpate daran teilnahmen, weder Vater noch Mutter noch Geschwister.

2. Die Haustaufe, kirchenrechtlich nicht erwünscht, weil die Taufe hier nur als Familienangelegenheit erscheint, ohne Verbindung mit der Pfarrkirche, erst recht nicht Pfarrgemeinde.

3. Die Kliniktaufe, ohne Verbindung mit der Mutter. Weil gerade „Tauftag“ ist, wird der Mutter das Kind weggenommen und wieder in die Arme gelegt: So, nun haben Sie ein getauftes Kind. Ohne Verbindung mit dem Vater und Taufpaten, selbst wenn die Mutter anwesend war. Aber noch schlimmer: serienweise werden schreiende, unruhige Kinder getauft, ohne Verbindung mit der Familie und der Pfarrgemeinde.

Die Taufe ist ein Familienfest und ein Fest der Pfarrgemeinde. Jede Familie hat ein Recht auf ein eigenes Fest. Wir legen ja auch nicht die Hochzeiten zusammen, wenigstens jetzt noch nicht. Jede Serie entwertet.

Einige fruchtbare Hinweise für die Taufspendung im einzelnen:

1. Die Rubriken, d. h. die rot gedruckten Anweisungen werden von einem Lektor laut verlesen, damit alles aufmerksam beobachten kann, was geschieht.

2. Die Taufe verlangt nach der Gemeinde. Mit einem pastoralen Fingerspitzengefühl muß der Seelsorger erfassen, wie oft im Laufe des Jahres die Taufe in die ganze Gemeinde hineingestellt werden kann. Es wäre eine Verarmung unseres katholischen Lebens, wenn es nur mehr abendliche Eucharistiefeiern gäbe und nicht mehr den Reichtum früherer und neuer Formen des Zusammenseins. Aber immer wird sich ein Kinderchor bereit finden oder eine kleine singende Gemeinde.

3. Es erweckt jeweils große Freuden, wenn nicht, wie üblich, das Taufkleid weggezogen wird, sondern behalten werden darf. Ich verwende dazu ein Kleid in der Schnittform des hl. Rockes von Trier. Auf Wellen schwimmt links und rechts ein Fisch auf das Christuszeichen in der Mitte zu. Eventuell können auch die Namen aller getauften Kinder der Familie eingestickt werden.

4. Die Taufkerze in Form einer Tischosterkerze wird dem Täufling überreicht und verbleibt ihm. Ebenso werden an alle Teilnehmenden — und wären es tausende — brennende Kerzen, an der Osterkerze entzündet, ausgeteilt. Diese Zeremonie ist eindrucksvoller als die Ablegung des Taufgelöbnisses.

5. Die Legende vom Taufpatron wird verlesen mit Angabe des künftigen Namenstages.

6. Das störende Fotografieren kann dadurch abgelöst werden, daß der Priester bereit ist im Anschluß an die Taufe Aufnahmen stellen zu lassen. Oftmals sind die Blitzlampen verschossen, ehe die wichtigsten Geschehnisse stattgefunden haben.

7. Zum Abschluß die Verlesung der Taufurkunde und Aushändigung der Taufurkunde, nicht nur Eintragung ins Stammbuch. Der Täufling ist nun beheimatet in allen katholischen Kirchen des Erdballs. Er darf zu jedem wahren Jünger Christi um Hilfe und um Pflege kommen.

8. Ich gebe meiner Taufgemeinde zu guter letzt noch ein selbst aufgenommenes Foto zur Erinnerung. Auch die Technik und das Hobby im Dienst der Seelsorge.

Anton Gundlach, Landsbut

Buchbesprechungen

Bruno Stephan Scherer: SILBERGRAUE WELT MUSIK. Sammlung Sigma, Verlag Ars Sacra, München, DM 3,60 (3364)

Dichtung und Musik, unzertrennliche Freunde, eines wird durch das andere inspiriert. — In diesem mit passenden Bildern ausgestatteten Gedichtbändchen besingt der bekannte Lyriker B. St. Scherer die Welt der Musik und einige Werke der Tonkunst im besonderen.

Ein alter Pfarrer sagte mir einmal: „Du mußt jeden Tag ein Gedicht lesen, sonst bist Du kein Mensch!“ Ja, beim Lesen dieses Bändchens wird man wieder Mensch. Man hört die Sprache der Musik und die Sprache wird zur Musik. Der Leser wird fortgetragen in eine ruhigere, ausgeglichene, ja heilere Welt: „In die Stille des Saales perlen die Töne; Musik. — Aufbrechen die Bogenzüge von Geige und Cello. Hände und Augen geschlossen, verstummt der Mund. Du öffnest, Herr, die Herzen und meine Lippen.“

B. Flachberger

JUNG SEIN — CHRIST SEIN — GIBT ES DAS? Bearbeitet und zusammengestellt von Grete Pilz. Fährmann-Verlag Wien. Kartonierte, S 36,— (3383).

Der Titel ist Thema eines Aufsatzwettbewerbes, das jungen Menschen im Alter von 15—25 Jahren, Schülern, Studenten und Berufstätigen gestellt wurde. Überraschend viele behandelten das Thema und hier haben wir ihre Antworten. „Jung und ein Christ sein — gibt es das? Ja, denn junge Christen sind die Hoffnung für eine menschenwürdige Welt.“ So ein Zwanzigjähriger.

Ein Büchlein, das man in die Hände sehr vieler junger Menschen wünscht!

B. Flachberger

Klaus Gamber: RITUS MODERNUS. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform. Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg (3473).

So manches dieser gesammelten Beiträge ist natürlich inzwischen durch die Festlegung bzw. Weiterentwicklung der erneuerten Liturgie überholt, doch bleiben die Aufsätze, weil sie oft sehr Grundsätzliches betreffen, weiterhin instruktiv. Dort, wo der Autor seine Kritik ansetzt, wird man ihm in gerechter Weise oft nicht widersprechen können. Aber ihm geht es keinesfalls um bloße Kritik, sondern er hat selber auch mögliche und positive Lösungen vorzulegen versucht, auf die wir im einzelnen hier nicht eingehen können.

Gamber findet es vor allem beklagenswert, daß im Verständnis der Meßfeier der Opfergedanke gegenüber dem Mahlgedanken so vielfach zurückgedrängt worden ist. In solchem Zusammenhang findet er auch (S. 37 f.) die Textfassung der Definition der Messe in der „*Instructio generalis Missalis romani*“ Nr. 7 als sehr ungenau, weil sie den Ausdruck „*sacrificium*“ — ein in der Liturgiekonstitution noch immer sehr häufig gebrauchter Terminus! — überhaupt nicht mehr verwende.

Daß die in verschiedenen Zeitschriften — auch im „Heiligen Dienst“ — erschienenen Beiträge nun gesammelt herausgekommen sind, ist dem Autor gewiß zu danken.

P. Anselm Schwab

NEUES PSALMENBUCH. Einstimmige Kantorenausgabe für den Gottesdienst. Herausgegeben von *Helmuth Hücke, Erhard Quack und Karlheinz Schmidhüs.* 172 Seiten, DM 28,—. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. (3411).

Wenn in einer Pfarre mit einem rührigen Kantor, einer Schola und gerne singendem Kirchenvolk die Musik „groß geschrieben“ wird, hat nun der Kantor ein Buch, aus welchem er aus dem überreichen Schatz der 150 Psalmen die passenden Texte auswählen kann, um sie vorzusingen und das Volk in die Kehrverse einstimmen zu lassen. Eine schön und gefällig aufgemachte Sache mit erfreulich gutem Notendruck. Unter den Komponisten der Melodien für die Psalmen scheinen bedeutende Namen auf, wie J. Fr. Doppelbauer, H. Schubert, E. Pfiffner, E. Quarck u. a. *B. Flachberger*

LIEDRUFE DER GEMEINDE von *Heinrich Freistedt.* Eine Sammlung von Kehrversen und Psalmen im Kirchenjahr. VORSÄNGERBUCH. Einhard — Verlags GmbH Aachen. DM 16,50 (3367).

Es erfüllt einen Kirchenmusiker manchmal mit Skepsis, wenn man sieht, wie viele Vorsängerbücher und dergleichen heute auf den Musikalienmarkt kommen; vor allem wenn man erlebt, daß das Kirchenvolk gar nicht so singfreudig ist. Ein Vorsänger, der von oben bis unten mit den neuesten Kreationen von Kehrversen und Psalmen behangen ist, tut es dann auch nicht!

Damit möchte ich keinesfalls das vorliegende Handbüchlein abwerten. Es mag bei entsprechender Begeisterung und Einübung seine Dienste zum Lobe Gottes tun. Auch hier wird immer das Geltung haben: „Prüfet alles, das Gute behaltet.“ *B. Flachberger*

Bischof Johann Weber, ICH BIN OPTIMIST. 96 Seiten, S 36,—; DM/sFr 6,— (3382) Fährmann-Verlag, Wien.

Sehr wohl kann der Christ Optimist sein. Das Wort der Schrift ist Wahrheit und bleibt bestehen.

Aber was man heutigentags aus dem Wort Gottes macht, das bezeugt nur zu deutlich das Machwerk „Christus und seine Hawara“.

Ferner funktioniert man das Wort der Schrift um in eine humanitäre Verhaltenslehre von Mensch zu Mensch. Das alles geschieht aber unter den Augen und Ohren der Hirten! . . .

Obwohl nun in diesem nett aufgemachten Büchlein „ICH BIN OPTIMIST“ ein Hirte spricht, ist es nicht schon deswegen gut und empfehlenswert; aber es ist deswegen gut und empfehlenswert, weil es das Wort der Schrift nicht umfunktioniert. Zwar könnte man über einzelne Sätze streiten.

B. Flachberger

TISCHLIEDER bringt, herausgegeben von der Werkgemeinschaft Lied und Musik, der Christopherus-Verlag, Freiburg. 16 Seiten, Kart. DM 1,80 (3256).

Es hat alles sein Für und Wider. Einerseits singt weder ein knurrender Magen noch ein voller Bauch gern. Andererseits muß schon eine sangesfrohe Brüder- und Schwesternschaft beisammensein, wenn sie, müde und abgespannt zum Essen kommen, nun zu singen beginnen sollen. Man muß froh sein, wenn der Gesang in der Kirche zur Erbauung realisiert werden kann, da ja in vielen Gemeinschaften durch Mangel an Leuten und schlechtes Stimmungspotential selbst dies nur mit großer Mühe geschehen kann.

All diese vielen, an sich guten Neuerscheinungen sind vielfach nur eine Geldsache. Das Konzil machte alles neu, und viele Branchen leben davon herrlich!

Der musikalische Inhalt des 16 Seiten starken Heftes ist gut und sangesfrohen Gemeinschaften bestens anzuraten!

B. Flachberger

Bücher- und Schallplatteneingänge

Aus dem Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br.:

Herausgegeben von *Josef Klein, Heinrich Rohr, Fritz Andreae:* 50 GESÄNGE UND MESSFEIER UND WORTGOTTESDIENST MIT KINDERN. Begleitsätze für Orff-Instrumentarium. 50 Seiten, kart. DM 8,80 (3362).

Dazu Schallplatte: SINGET DEM HERRN MIT FREUDEN. SCV 74145, 17 cm, DM 8,— (3362).

Hrsg. von *Gerd Watkinson*: „MUSIKANTENSPIEL ZUR BIBEL.“ Neue geistliche Kinderlieder mit Begleitung zum Singen und Spielen auf dem Orffschen Instrumentarium. 64 Seiten, kart. DM 8,— (3365).

Dazu: *Gerd Watkinson*: 20 NEUE LIEDER ZUM TAGESABLAUF und KIRCHENJAHR, ZUM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT. 5 Schallplatten in Kassette:

Singsang zum Aufstehen
Dank für diese Ernte
Spatzen kaufen niemals ein
Was Freude heißt
Stern über Bethlehem

5 × 17 cm

je DM 8,—. Zusammen in Schubert DM 36,— (3366).

DIE NEUEN WOCHENTAGSLESUNGEN. Schottmeßbuch. Bd. I: Advents- und Weihnachtszeit, 1.—9. Woche im Jahreskreis. 556 Seiten, Snolin DM 6,80. Bestell-Nr. 16087. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (3367).

Josef Ernst Mayer: NEUE VERKÜNDIGUNG. Lesejahr A. 254 Seiten, Paperback. S 88,—, sFr. 16,50. Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München (3368).

Hrsg. *Traude Hirschbühl*: MANDALA. Unruhig sein heißt seinen Mittelpunkt suchen. Texte junger Leute, geh., 63 Seiten, 19,5 × 29,5. S 58,—, Ln. S 64,—, Fährmann-Verlag, Wien (3369).

Aus dem Ars-Sacra-Verlag, München:

M. Gertrudis Schinle: CHRISTUS-BEGEGNUNG. 192 Seiten, Glanz-Folien-Umschlag, DM 9,40 (3370).

Ida Lüthold: KINDER, VOM HERRN GERUFEN. Geschichten zur Erstbeichte. Kleinschrift. 31 Seiten, Glanzumschlag. DM 1,— (3371).

Fernand van Steenberghe: VORSEHUNG HEUTE. Reihe: Meditationshefte. 64 Seiten. Glanzumschlag. DM 2,80 (3372).

Josef Höfer, Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg, Edmund Schlink: EVANGELISCH-KATHOLISCHE ABENDMAHLSGEMEINSCHAFT. 202 Seiten, kart. DM 17,80. Verlag Friedrich Pustet, Vandenhoeck und Ruprecht (3474).

Johann Auer, Josef Ratzinger: KLEINE KATHOLISCHE DOGMATIK (KKD), Bd. VI. Mysterium der Eucharistie. 303 Seiten, kart. DM 14,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3475).

Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland: GEMEINSAME KIRCHLICHE TRAUUNG. 40 Seiten, Plastik, DM 6,50. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg und Johannes Staude, Kassel (3476).

EINFACHE CHORLIEDER NACH BEKANNTEN SINGWEISEN ZUR BRAUTMESSE UND TOTENMESSEN. 11 Seiten. Verlag-Veritas, Wien—Linz—Passau (3477).

VERSAMMLUNGSPROGRAMM — WORTGOTTESDIENST

Die Versammlung ist eröffnet. Nun folgt die Verhandlung. Im weltlichen Bereich besteht die Verhandlung aus folgenden Stücken, die immer wiederkehren, auch wenn sie die Namen ändern und die Folge sich verschiebt: Das Gesetz wird vom Ausschußpräsidenten oder vom Minister verlesen. Es wird sogleich interpretiert. Die Versammlung diskutiert über das Gesetz. Sie stimmt ab, ob die Vorlage aufgenommen wird. — So geht es im Parlament, im Unternehmen, im Interessenverband, im Verein.

Im Bereich der heiligen Messe, die, unabhängig von ihrem klaren Opfercharakter, auch Versammlung des Gottesvolkes ist, entdecken wir die gleichen Programmpunkte: Lesung, Erläuterung, Diskussion, Abstimmung. So wurde es aus dem israelitischen Gottesdienst übernommen.

Vom göttlichen Bundesgesetz, niedergelegt in den Heiligen Schriften, wird jeden Tag ein Teil, eine Perikope, einer Gesetzesvorlage verlesen. Diese Lesung wird erläutert, vorher durch ein einführendes Wort, oder nachher durch eine Erklärung, beim Evangelium durch eine Homilie, oder beides. Manche Zeitschriften bieten reichliche Vorlagen zu solchen homiletischen oder katechetischen Erläuterungen an. — Die dann folgende Diskussion ist natürlich stark stilisiert, aber immer noch echter Dialog. Der Diskussionsleiter — hier der Lector oder Cantor des Psalms — hebt in Psalmversen besondere, wesentliche Seiten des verlesenen Gesetzesabschnittes heraus. Die Versammlung schaltet sich ein mit einem wiederholten Vers. Die Schönheit und Wortfülle des Gesetzes wird dadurch ins Auge gestellt.

Man erkennt sogleich, wie wichtig der Antwortgesang ist. Wer ihn wegläßt oder verstümmelt oder in ein Vorlesen des Psalms ohne Beteiligung der Gemeinde umwandelt, hat der heiligen Versammlung des Gottesvolkes ein wesentliches Strukturelement genommen. Er hat die parlamentarische Form verdorben.

Sogleich erhebt sich ein bedeutsamer Einwand: Das ist doch der Stil der Parlamente faschistischer oder marxistischer Parteistaaten! Da werden Gesetze von den angeblich gewählten Abgeordneten einfach nur lobend akklamiert ohne echte Diskussion!

Doch ist zu entgegnen: Die übermächtige Autorität des gesetzgebenden Herren und Gottes erzwingt gewiß dieses Ja der Versammlungsteilnehmer; es läßt jedoch anders als in Ostblockrepubliken und faschistoiden Staaten dem Einzelnen jede Freiheit, sich persönlich anders zu entscheiden. Es bleibt wie in Kapharnaum: „Wollt auch ihr gehen?“ —

Die ekklesiale Versammlung der heiligen Messe läßt dieses Programm nicht nur einmal, sondern an den Werktagen zweimal, an den Sonntagen dreimal ablaufen: Lesung und Erläuterung, Gespräch und Antwort.

Aber dann erhebt sich eine neue Schwierigkeit: Nach der hauptsächlichen Lesung, dem Evangelium, und ihrer Auslegung durch die Homilie folgt doch kein Dialog mehr! — Wir geben eine klare, dezidierte Antwort im sonntäglichen und festtäglichen Credo. Doch wo ist die Antwort an den anderen Tagen? — Die Fürbitten! Das Gläubigengebet.

Das Gläubigengebet enthält ein virtuelles Gespräch. Der Diskussionsleiter (Lector) gibt an, für welche Anliegen und für welche Menschen das göttliche Gesetz von besonderer Wichtigkeit ist. Die Gemeinde antwortet, stimmt zu und wendet sich an Gott, er möge seine Verheißung in diesem Sinne erfüllen. Diese Fürbitten geben also der Gesetzeslesung eine Antwort, die über die konkrete Gegenwärtigkeit der anwesenden Versammlung hinaus Welt- und Menschheitsverantwortung übernimmt. Also eine echte parlamentarische Funktion!

So bleibt nur die Frage: Wo liegt denn die Abstimmung, die Votierung, die vom Normalfall der Versammlung gefordert wird? Damit müssen wir uns noch befassen.

1. Form: Innerhalb eines Wortgottesdienstes

1. Wird der neue Pfarrer außerhalb der Kirche empfangen, begeben sich Ministranten (mit Kreuz und Fahnen) und der Klerus dorthin. Der Provisor begrüßt als erster den neuen Pfarrer, der mit dem Rochett bekleidet ist. Zum Einzug in die Kirche präludiert die Orgel. Erst wenn sich ein größerer Teil der Gläubigen versammelt hat, wird ein entsprechendes Lied gesungen.

2. Der neue Pfarrer geht mit dem Dechant und der Assistenz bis zum Altar. Nach einer gemeinsamen Kniebeuge bleiben sie dort stehen. Ist jedoch der Platz sehr beengt, können sie gleich zu den Sitzen gehen. Wenn sich die Gemeinde versammelt hat, wird der Gesang beendet. Falls es nicht schon vorher geschehen ist, begrüßt der bisherige Provisor den neuen Pfarrer.

3. Der Dechant verliest das Ernennungsdekret des Bischofs, stellt den neuen Pfarrer der Gemeinde vor und spricht zur Pfarrgemeinde über dessen Aufgaben und Pflichten. Abschließend leitet er zu den folgenden Handlungen über:

4. Übergabe der Schlüssel

Der Dechant und der neue Pfarrer treten an eine vom Volk gut sichtbare Stelle. Ein Ministrant bringt dem Dechant die Kirchenschlüssel, die dieser dem Pfarrer überreicht. (In derselben Weise werden dann auch die übrigen Gegenstände von den Ministranten gebracht.)

Dabei spricht er:

Dechant:

Nimm die Schlüssel dieses Gotteshauses. Im Auftrag des Bischofs von ... vertraue ich Dir die Kirche von ... an. Sei ein gewissenhafter Verwalter deines Amtes in Gemeinschaft mit deinem Bischof, deinen Brüdern im Priesteramt und mit dem ganzen Volk Gottes.

Der Pfarrer gibt den Schlüssel einem Ministranten, der sie zum Kredenz Tisch trägt.

5. Übergabe des Evangelienbuches

Dechant:

Nimm das Wort des lebendigen Gottes und verkünde die frohe Botschaft. Wecke in den Menschen den Glauben und festige ihn. Lehre sie, alles zu halten, was immer Christus gelehrt hat und ermuntere sie zu Werken der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolates.

6. Übergabe der Stola

Der Dechant übergibt die Stola mit folgenden Worten:

Dechant:

Nimm die Stola, das Zeichen priesterlicher Vollmacht. Im Namen Jesu Christi versammle, heilige und leite das Volk Gottes. Durch deinen Dienst erstarke der Glaube; die Mutlosen, Kranken und Sterbenden sollen durch Dich aufgerichtet werden; dein Leben gehöre allen, daß die brüderliche Liebe in der Gemeinde wachse.

7. Überreichung des Taufwassers

Dechant:

Nimm das Taufwasser, das seinen Ursprung hat in der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus und mehre damit das heilige Volk im Namen des dreieinigen Gottes!

8. Überreichung von Hostienschale und Kelch

Dechant:

Nimm Hostienschale und Kelch und feiere mit deiner Gemeinde die heilige Eucharistie. Sage Gott Dank und reiche den Menschen das Brot des Lebens, daß alle zur vollen Einheit gelangen mit Gott und untereinander.

9. Überreichung des Krankenöles

Dechant:

Nimm das Salböl für die Kranken. Lege ihnen die Hände auf und bete über sie, salbe sie im Namen des Herrn und der Herr wird sie aufrichten.

10. Amtseinführung

Dechant:

In der Vollmacht und im Auftrag des Bischofs von ... habe ich Dich damit Deiner neuen Gemeinde vorgestellt und führe Dich in Dein pfarrliches Amt ein, im Namen des + Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes.

Pfarrer:

Amen.

11. Nun führt der Dechant den neuen Pfarrer zum Vorsitz

Dann spricht er zur Gemeinde:

Dechant:

Nachdem ich euren neuen Pfarrer in sein Amt eingeführt habe, bitte ich die Vertreter der Pfarrgemeinde, ihm durch ihren Handschlag die Bereitschaft zur Mitarbeit und den Ausdruck des Vertrauens entgegenzubringen.

Während die Vertreter der Pfarrgemeinde den Handschlag geben, kann die Orgel spielen.

12. Schriftlesung

Nun liest der neue Pfarrer eine Stelle aus der Heiligen Schrift, die er zur Grundlage seiner kurzen Ansprache nimmt.

13. Ansprache des neuen Pfarrers

Er schließt mit der Aufforderung den gemeinsamen Glauben zu bekennen.

14. Glaubensbekenntnis

15. Aussetzung des Allerheiligsten

16. Fürbitten

17. Großer Gott

18. Eucharistischer Segen

19. Schlußlied

Diese Form der Amtseinführung kann auch innerhalb der Messe verwendet werden. Sie wird nach dem Evangelium eingefügt. Eine eigene Schriftlesung entfällt. Nach der Ansprache des neuen Pfarrers folgen das Glaubensbekenntnis und die Fürbitten. Dann wird die Messe in der gewohnten Weise fortgesetzt. Das Danklied „Großer Gott wir loben dich“ wird vor dem Schlußgebet gesungen.

2. Form: Innerhalb der Messe

Zum Einzug in die Kirche:

1. Orgelpräliminium und ein entsprechendes Lied der Gemeinde.

Der neue Pfarrer ist mit der Albe bekleidet. Er geht mit dem Dechant und der Assistenz bis zum Altar. Nach einer gemeinsamen Kniebeuge bleiben sie dort stehen. Ist der Platz sehr beengt, gehen sie gleich zu den Sitzen. Wenn sich die Gemeinde versammelt hat, wird der Gesang beendet. Der bisherige Provisor begrüßt mit kurzen Worten den neuen Pfarrer, falls es nicht schon vor der Kirche geschehen ist.

2. Hierauf verliest der Dechant das Ernennungsdekret des Bischofs, stellt den neuen Pfarrer der Gemeinde vor und spricht zur Pfarrgemeinde über dessen Aufgaben und Pflichten. Abschließend leitet er über zu den folgenden Handlungen:

Übergabe der Schlüssel

3. Der Dechant und der neue Pfarrer treten an eine vom Volk gut sichtbare Stelle. Ein Ministrant bringt dem Dechant die Kirchenschlüssel, die dieser dem Pfarrer überreicht. Dabei spricht er:

Dechant:

4. Nimm die Schlüssel dieses Gotteshauses. Im Auftrag des Bischofs von ... vertraue ich Dir die Kirche von ... an. Sei ein gewissenhafter Verwalter deines Amtes in Gemeinschaft mit deinem Bischof, deinen Brüdern im Priesteramt und mit dem ganzen Volk Gottes.

Der Pfarrer gibt die Schlüssel dem Ministranten, der sie zum Kredenzstisch trägt.

Übergabe der Stola

5. Nun bringt ein anderer Ministrant die Stola, die der Dechant mit folgenden Worten übergibt:

Dechant:

Nimm die Stola, das Zeichen priesterlicher Vollmacht. Im Namen Jesu Christi versammle, heilige und leite das Volk Gottes. Durch deinen Dienst erstarke der Glaube; die Mutlosen, Kranken und Sterbenden sollen durch dich aufgerichtet werden; dein Leben gehöre allen, daß die brüderliche Liebe in der Gemeinde wachse.

Dann spricht der Dechant, zur Pfarrgemeinde gewendet:

Dechant:

6. Nachdem ich euren neuen Pfarrer in sein Amt eingeführt habe, bitte ich die Vertreter der Pfarrgemeinde, ihm durch ihren Handschlag die Bereitschaft zur Mitarbeit und den Ausdruck des Vertrauens entgegenzubringen.

7. Während die Vertreter der Pfarrgemeinde den Handschlag geben, kann die Orgel spielen. Hierauf wird dem Pfarrer das Meßgewand gereicht. Mit dem Dechant (und der Assistenz) geht er zu den Sitzen.

Er grüßt die Gemeinde mit einer der für die Meßfeier vorgesehenen Formen des Grußes. Nach der Antwort des Volkes kann er mit persönlichen Worten die Gemeinde, seine Gäste und Mitbrüder begrüßen. Dann leitet er etwa mit folgenden Worten zum Schuldbekenntnis über:

Pfarrer:

8. Nun laßt uns gemeinsam zu Christus, dem Hohenpriester, rufen, daß er mit uns sei, wenn wir zum ersten Mal gemeinsam Eucharistiefeier halten.

V: Herr Jesus Christus, du bist unser Mittler zum Vater.

K: Herr, erbarme Dich unser. A: Herr erbarme ...

V: Du hast dein Leben hingegeben, damit wir das Leben in Überfülle haben.

K: Christus erbarme Dich unser. A: Christus ...

V: Du rufst uns alle zur Mitarbeit in deiner Kirche.

K: Herr, erbarme Dich unser. A: Herr erbarme ...

9. Es folgt eine der Vergebungsbitten. Hierauf wird die Messe in der gewohnten Weise fortgesetzt.

10. Nachdem der Gesang vor dem Evangelium beendet ist, bringt ein Ministrant dem Dechant das Lektionar. Der neue Pfarrer tritt vor den Dechant, der ihm das Buch mit folgenden Worten übergibt:

Dechant:

11. Nimm das Wort des lebendigen Gottes und verkünde die frohe Botschaft. Wecke in den Menschen den Glauben und festige ihn. Lehre sie, alles zu halten, was immer Christus gelehrt hat und ermuntere sie zu Werken der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolates.

12. Tief verneigt zum Altar betet der Pfarrer laut:

Pfarrer:

Heiliger Gott, reinige mein Herz und meine Lippen, damit ich dein Evangelium recht verkünde.

13. Nach dem Evangelium hält der Pfarrer seine Ansprache. Er schließt mit der Aufforderung, gemeinsam den Glauben zu bekennen. Es folgen die Fürbitten, die in der folgenden Form gehalten werden können.

Pfarrer:

14. Liebe Brüder und Schwestern! Der Herr hat verheißen, uns alles zu geben, worum wir einmütig bitten. So laßt uns zu ihm rufen, daß wir eine lebendige Gemeinde in seiner Kirche sind, eins in der Tat und in der Wahrheit.

Kind:

Jesus, du hast die Kinder besonders geliebt. Schenke auch uns eine große Liebe zu dir. Christus höre uns.

Alle: Christus erhöre uns.

Zwei Jugendliche:

I. Herr, du weißt, wie schwer es heute für junge Menschen ist, den rechten Weg zu finden und auf ihm zu bleiben.

II. Gib uns die Kraft, unser Leben auszurichten nach deinem Wort und unsere Zukunft auf sicheren Boden zu bauen. Christus höre uns.

Alle: Christus erhöre uns.

Mann:

Herr, du hast Männer zu deinen Jüngern und Aposteln berufen. Laß uns in der Familie, in unserem Beruf und im öffentlichen Leben deine Zeugen sein. Christus höre uns.

Alle: Christus erhöre uns.

Frau:

Eine von uns war deine Mutter. Sie war ganz für dich da und blieb an deiner Seite. Laß uns Liebe schenken und in deiner Liebe bleiben. Christus höre uns.

Alle: Christus erhöre uns.

Vertreter der Kranken und Alten:

Du hast gesagt: Wer mein Jünger sein will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Herr, laß unser Kreuz zum Segen werden für diese Pfarrgemeinde. Christus höre uns.

Alle: Christus erhöre uns.

Ein Vertreter der Pfarre:

Herr, deine Priester sollen dich unter uns in besonderer Weise vergegenwärtigen. Gib unserem neuen Pfarrer deinen Heiligen Geist und mache ihn zu einem Mann nach deinem Herzen. Laß seinen Glauben nicht wanken, daß er die Brüder stärke. Christus höre uns.

Alle: Christus erhöre uns.

Pfarrer:

Gott, in den einzelnen Gemeinden zeigt sich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Einige dein Volk mit seinem Pfarrer und führe es im Heiligen Geist zusammen durch dein Wort und die Feier der Eucharistie. So werde diese Pfarre zu einem Abbild der ganzen Kirche und zu einem Zeichen und Werkzeug deiner Gegenwart in der Welt. Durch Christus unsern Herrn.

Alle: Amen.

15. Zur Gabenbereitung überbringen Ministranten Hostienschale und Kelch, die der Dechant beim Altar dem neuen Pfarrer mit den Worten überreicht:

Dechant:

Nimm Hostienschale und Kelch und feiere mit deiner Gemeinde die heilige Eucharistie. Sage Gott Dank und reiche den Menschen das Brot des Lebens, daß alle zur vollen Einheit gelangen mit Gott und untereinander.

Nun beginnt der Gesang zur Gabenbereitung.

16. Nach der Kommunion wird als Danklied „Großer Gott, wir loben Dich“ gesungen. Der Pfarrer lädt dazu mit kurzen Worten ein.

Ogleich wir, um unsere Stimme besser vernehmlich werden zu lassen, auf erhöhtem Platze zu stehen scheinen, seid doch auf ebendiesem erhöhten Platze ihr die Richter, wir die Gerichteten. Lehrende werden wir genannt, und doch suchen wir in manchem einen Belehrer und wollen nicht für Meister gehalten werden. Denn gefährlich ist dies und verboten, da der Herr selbst sagt: „Laßt euch nicht Meister nennen; einer ist euer Meister, Christus“ (Mt 23, 10). Gefährlich ist also das Lehramt, sicher das Höramt. . . Und weil der Apostel aus Not die Rolle des Lehrers auf sich zu nehmen gezwungen war, seht, was er sagt: „Mit Furcht und großer Angst weilte ich unter euch“ (1 Kor 2, 3). Sicherer also ist es, daß wir, die wir reden, und ihr, die ihr hört, uns als gemeinsame Mitschüler unter dem einen Lehrer wissen.

Bis vor kurzem war es noch Brauch, die Aussendung von Missionaren fast ausschließlich in den Häusern der missionierenden Gesellschaften und Orden vorzunehmen, wobei im allgemeinen der Obere der betreffenden Gemeinschaft der liturgischen Feier vorstand.¹ Inzwischen hat sich, im Gefolge veränderter missionstheologischer Auffassungen, der Trend verstärkt — etwa in Parallele zur Verlegung der Priesterweihe von den Seminarkapellen oder Kathedralkirchen in die Gemeinden —, die liturgische Handlung der Missionarsaussendung in den Pfarreien, aus denen die Ausreisenden stammen, zu vollziehen. Die frühere Weise der Verabschiedung förderte die Vorstellung, als sei der missionarische Einsatz ein Monopol oder Vorrecht spezialisierter Institute, ein Tun, das im Grunde die Kirche bei uns nur wenig berühre. Die jetzige Praxis vermag, einen bislang zugedeckten Sachverhalt erneut ins Bewußtsein zu heben, daß nämlich die Missionare als Stellvertreter und Delegierte der Teilkirche, die sie sendet, ausziehen, um so die Verbundenheit der Ecclesiae particulares untereinander zu versichtbaren.²

Der folgende Ritus, von seiner endgültigen Fassung mehrfach erprobt, trägt diesen neugewonnenen Einsichten Rechnung und mag vielleicht da und dort als Handreichung dienen.³ Doch ehe wir auf Struktur und Gehalt eingehen, soll die dahinter liegende Theologie der Mission, die bei der Ausarbeitung wegleitend war, kurz skizziert sein.

Die Kirche ist Gesandte, sie lebt aus ihrer Sendung. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ruft Vatikan II die missionarischen Dimensionen der Kirche in Erinnerung. „Zur Völkerwelt gesandt von Gott“, mit diesen Worten beginnt das Dekret über die Missionstätigkeit. Man kann von der Kirche nicht sprechen, ohne zugleich auch ihre Sendung mitzuerwähnen. Kirche besteht nur, indem sie sich ständig überschreitet. Gesammelt zur Gemeinde derer, die das Heil Gottes in Christus erfahren haben, ist sie dazu berufen, dieses Heil zu bezeugen und weiterzugeben. Sein und Sendung der Kirche verschränken sich in ihr zu unlöslicher Einheit, so daß Mission als bleibender Auftrag auf ihr ruht, durch alle Zeiten hindurch und an allen Orten, ob es ihr gelegen oder ungelegen kommt. Dessenwegen hat Gott sie ja gestiftet und erhält er sie fort als Kirche.

Kirche ist nie bloß Kirche für sich selbst, sondern Kirche für die andern, und zwar für alle andern. Diesen muß sie das Heil vergegenwärtigen und sonst nichts. Gewiß ist sie schon zu vielen Völkern und Menschen gelangt, doch ebenso vielen noch nicht präsent geworden. Daher wird sie immerfort Gesandte sein — „ad gentes“, „bis zu den Grenzen der Erde“. Zu der geographischen Ausbreitung

¹ Siehe z. B. die „Missions-Aussendung“ hg. vom Schweiz. Kath. Missionsrat, Reichengasse 34, CH-1700 Fribourg (o. J. 4 Seiten); vgl. „Aussendung“ von Entwicklungshelfern“ hg. Interteam, Entwicklungs-Dienst durch Freiwilligen-Einsatz, Zürichstr. 68, CH-6000 Luzern (12 Seiten, vervielfältigt; zusammengestellt von J. Baumgartner).

² Im folgenden wird der Ausdruck „Teil-“ bzw. „Partikularkirche“ einer unter dem Bischof stehenden Gemeinschaft vorbehalten; mit „Lokal-“ bzw. „Ortskirche“ hingegen ist ein Verband von (Teil-) Kirchen, „eine Anzahl organisch verbundener Gemeinschaften“ gemeint, die, unbeschadet der Einheit des Glaubens, sich einer eigenen Disziplin erfreuen (Lumen gentium Art. 23). Cf. hierzu H. de Lubac, Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle. Paris 1971, 29 ff.

³ Für manche Anregungen bin ich meinen Mitbrüdern, Prof. DDr. Josef Amstutz, Generaloberer der SMB, den Herren Eugen Birrer, Luigi Clerici und Martin Jäggi zu Dank verpflichtet. Der Ritus ist als 16seitiges (vervielfältigtes) Heft 1972 in Immensee erschienen. Copyright: Missionsgesellschaft CH-6405 Immensee.

tritt dann aber noch ein weiteres hinzu: das Eingehen in die Vielfalt der kulturellen und religiösen Situationen, das Übersetzen des anvertrauten Heilsgutes in afrikanische, japanische, indische Gegenwart, damit ihr Angebot, das in Christus zugesagte Heil, den Menschen in seiner Verschiedenheit wirklich auch erreiche.⁴

Was nun auf die Gesamtkirche zutrifft, gilt in nicht geringerem Maße von den Teilkirchen, in denen die Universalkirche präsentiert ist. Denn die Kirche Christi, heißt es in „Lumen gentium“ Art. 26, sei wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend. „Sie sind nämlich je an ihrem Ort... das von Gott gerufene neue Volk.“ Die Einzelkirche, nicht bloß Filiale einer Großorganisation, stellt an ihrem jeweiligen Ort die Gesamtkirche dar; im Partikulären scheint das Universale auf. Weil die *Ecclesia universalis* überall nur als *Ecclesia particularis* geschichtlich greifbar wird, ergibt sich als Konsequenz, daß jede Teilkirche den Verkündigungsauftrag an die Welt, das Gesandtsein zu den Völkern wahrzunehmen hat. Ob Kirche in St. Gallen, ob Kirche in Wien oder Bogotá, stets ergeht an jede die Herausforderung, Gottes Heilshandeln an die Welt weiterzuvermitteln. Teilkirche ist Weltkirche.⁵

Die verschiedenen Partikularkirchen indessen stehen nicht lose nebeneinander; vielmehr sind sie miteinander in *Koinonia* verbunden, d. h. sie tragen füreinander die Sorge. Die Kirche in ihrer Gesamtheit fühlt sich mitverantwortlich für den Aufbau, die Festigung und den Fortbestand der Einzelkirchen. Diese ihrerseits dürfen, aufgrund der *Communio*, Anspruch auf Hilfe erwarten und erheben, wenn sie ihrer Pflicht der Weitergabe des Heils noch nicht oder nicht mehr nachzukommen vermögen. Auf diese Weise bahnt sich „zwischenkirchliche Entwicklungshilfe“ an, und jene Gesellschaften und Orden, jene Diözesen und Pfarreien, die den Kirchen in Aufbau und Not beispringen, tragen durch ihre Dienstleistungen (Personal, Finanzen, Kommunikationen) dazu bei, die altchristliche Idee der *Koinonia* in heutigen Formen zu realisieren. Dies setzt freilich universales Denken und Sichverpflichtet-Wissen in den einzelnen Kirchen voraus. Beides, rechtes Geben und rechtes Empfangen, will gelernt sein, sollen doch die (gleichberechtigten) Teilkirchen einander in echter Partnerschaft begegnen. Sowohl im Geben wie im Nehmen liegt, sofern es verantwortlich geschieht, hoher Gewinn: es kommt zum Austausch und zur Einheit in der Liebe.⁶

Im nachstehenden Ritus — man bezeichnete ihn früher etwa als „Missionarsausendung“ — wird versucht, die eben dargelegte Schau missionarischen Dienstes in Wort und Gestus zur Darstellung zu bringen; darum der vielleicht ungewohnte Titel „Sendung zum zwischenkirchlichen Dienst“. Der *Ordo* läßt sich nicht allein für Priestermissionare, sondern für alle, die sich für eine kirchliche Diakonie in den Ländern der dritten Welt entschieden haben, verwenden. Da dem Bischof, dem missionarisch Erstverantwortlichen in seinem Sprengel, die Evangelisation der Völker ein Herzensanliegen sein muß, wäre es angebracht, daß er, wenigstens von

⁴ Zu diesen Gedankengängen cf. J. Amstutz, Skizze einer Theologie der Mission. Ringvorlesung „Missionarische Kirche“ an den Theol. Fakultät Luzern 1969. Ms. 45 S.; ders., Über die missionarische Dimension (Arbeitspapier), Ms. 4 S.; ders., Zukunft der missionarischen Kooperation. 1971 Ms. 5 S.

⁵ Die Konsequenzen aus diesem Sachverhalt zog J. Glazik für Deutschland: „Es bleibt daher ein Desiderat an die gemeinsame Synode 1972, daß die missionarische Dimension der Kirche Christi in eine missionarische Intention der Teilkirche Deutschland hineingeholt werde“ (J. Glazik, Teilkirche — Weltkirche, in: J. Schreiner (Hg.), Die Kirche im Wandel der Gesellschaft. Würzburg 1970, 125—137).

⁶ J. Amstutz, Beginn einer neuen Epoche der katholischen Mission? in: Priester und Mission 1966, 323—334.

Zeit zu Zeit, einer solchen Aussendung vorstehen würde;⁷ andernfalls fällt es dem Pfarrer der Gemeinde zu, die Feier zu leiten. Denn auch in der Pfarrgemeinschaft erfährt Kirche ihre Sichtbarkeit, weshalb sie vom missionarischen Zeugnis nicht ausgenommen ist (MD 37).

Die Aussendung in unserm Formular, zu vollziehen nach der Homilie, lehnt sich an die neuen römischen Ordinationsriten an. Nach dem Aufruf des Kandidaten und der Vermahnung wird er nach seiner Bereitschaft zum Dienst am Evangelium befragt, worauf er (allein oder gemeinsam mit den Versammelten) das Glaubensbekenntnis ablegt. Das persönliche Sichengagieren im Angesicht der Gemeinde, für den einen oder andern vielleicht zu demonstrativ, drückt diesem gottesdienstlichen Vollzug jenen Ernst auf, der ihm gebührt — ganz abgesehen davon, daß es gestalterisch ein dramatisches Element ins Spiel bringt. Das Mittelstück bilden Handauflegung und Gebet, ein Geschehen, das sich auf Apg 13, 1—3 berufen kann. Das Gebet ist eucharistisch gehalten, d. h. es dankt für Gottes Heilsendung und fleht die Kraft des Geistes über den Missionar herab. In der Übergabe des Neuen Testaments und des Kreuzes — ein Vorgang, den das Volk übrigens liebt — versichert sich nochmals das, worin der Auftrag des Gesandten letztlich gründet und woraus er Vertrauen und Hoffnung schöpfen darf. Die Fürbitten für das Missionswerk der Kirche schließen die Missio ab und leiten zum eucharistischen Teil über.

Wollte man den Inhalt des Ritus kurz umreißen, so könnte man es wohl am ehesten mit den Worten aus dem Bericht des Paulus über die Hilfsaktionen zugunsten der bedürftigen Kirche in Judäa tun. Als tüchtiger Missionar spornt der Apostel die Korinther an: Im Augenblick habt ihr mehr als die andern. Darum ist es billig, daß ihr denen helft, die in Not sind. Wenn ihr einmal in Not seid und sie haben mehr, werden sie euch helfen. So kommt es zwischen euch zu einem Ausgleich. Gott kann euch dafür wieder reich beschenken. Er wird euch immer reich genug machen, damit ihr großzügig sein könnt. Dann werden durch unsere Vermittlung viele Gott danken. Diese Hilfsaktion lindert ja nicht nur die Not des Volkes Gottes. Viel wichtiger sind die vielen Dankgebete, die zu Gott dringen! (2 Kor 8 f). Sicher wächst eine Pfarrei nur dann, wenn sie „den Raum ihrer Liebe bis zu den Grenzen der Erde hin ausweitet und eine ähnliche Sorge für jene trägt, die in der Ferne leben, wie für versucht, jene, die ihre eigenen Mitglieder sind“ (MD 37). Pastoral gut vorbereitet, bewirkt eine solche Feier: „ut communio inter communitates visibilis fiat et in mutuam cedat aedificationem“ (ebd.).⁸

⁷ Über die missionarische Verpflichtung jedes Bischofs siehe X. Seumois, Die Teilkirchen, in: J. Schütte (Hg.), Mission nach dem Konzil. Mainz 1967, 245—267 (spez. 255—258).

⁸ Für die Lesungen des Ordo benutzte ich (nicht sklavisch) für die nt. Lesungen: Gute Nachricht für Sie. NT 68. Bibelanstalt Stuttgart; für die lt. Perikope: J. Zink, Das Alte Testament. Kreuz-Verlag Stuttgart 1966; in einzelnen Formulierungen der Gebetstexte ließ ich mich inspirieren von H. Oosterhuis, Ganz nah ist dein Wort. Gebete. Wien 1967/68. Oosterhuis scheint einen sprachlichen Ausdruck gefunden zu haben, der den Menschen von heute trifft; jedenfalls verdient er, in seinen liturgischen Bemühungen erst genommen zu werden.

I. Eröffnung

Orgelspiel

Einzug

Lied „Nun lobet Gott im hohen Thron“ oder ein anderer passender Gesang.

Begrüßung

Immer mehr zeigt sich die Welt von heute als eine Einheit: Was an einem Punkt des Globus geschieht, hat unweigerlich seine Auswirkungen in unsern Breiten. Durch zahllose Verflechtungen sind wir voneinander abhängig, einander verbunden und ausgeliefert. Radio und Fernsehen bringen mitten in unsere Stube, was sich Tausende von Kilometern entfernt abspielt. Jeder ist heute der Nachbar von jedem.

Etwas Ähnliches erfahren wir auch im kirchlichen Bereich. Über die Welt hin zerstreut, bilden wir Gläubigen dennoch die eine Gemeinde Gottes, den einen Leib Christi.

Leidet die Kirche im Fernen Osten, leiden wir alle mit, befinden sich die jungen Kirchen Afrikas in Not, so geht das auch die alten Kirchen Europas an. Miteinander verbunden, sind die verschiedenen Kirchen miteinander in Liebe solidarisch, zum Austausch und zur gegenseitigen Hilfe verpflichtet.

Wir haben uns hier versammelt, um unsere Gemeinschaft mit der Kirche der dritten Welt zu bezeugen. In dieser Stunde senden wir einen von uns als Mitarbeiter zu den Kirchen in Aufbau und Not. Wir begleiten ihn mit unserm Gebet; wir versichern ihn unserer Unterstützung; wir wollen seinen Auftrag mittragen. Aus solchem Miteinander kommt Freude, der wir jetzt vor Gott Ausdruck verleihen.

Bußritus

Oration

Gott, unser Vater,
durch die Frohbotschaft deines Sohnes
willst du allen Menschen Freude bringen
und sie für immer glücklich machen.
Wir bitten dich:
Gieße deinen Geist über die Kirche aus,
daß sie als dein Volk Salz der Erde
und Licht der Welt sei,
daß sie dein Evangelium wirksam verkünde
in Leben, in Tat und in Wort.
So werden dann Menschen aller Rassen und Zungen
deine Macht und Herrlichkeit immerdar preisen:
durch unsern Herrn Jesus Christus, deinen Sohn,
der mit dir lebt und herrscht
in der Einheit des Heiligen Geistes
von Ewigkeit zu Ewigkeit.

II. Wortgottesdienst

1. Lesung: Jes. 42, 1—4. 6—7

Der Prophet schildert Christus als Missionar:

Seht, hier ist mein Knecht;
Mein Erwählter, an dem ich mich freue.

Ich habe ihm meinen Geist gegeben,
 und er wird meine Wahrheit
 unter die Völker tragen.
 Er wird nicht schreien, nicht rufen,
 man wird keinen Lärm hören auf den Gassen.
 Er wird das geknickte Rohr nicht zerbrechen
 und den noch glimmenden Docht nicht auslöschen.
 In Treue trägt er die Wahrheit hinaus.
 Er selbst verlischt nicht und zerbricht nicht,
 bis er die Wahrheit aufrichtet auf Erden
 und die fernsten Inseln seine Weisung empfangen.
 Ich, der Herr, habe dich in Gnaden berufen.
 Ich halte deine Hand und behüte dich.
 Ich habe dich unter die Menschen gesandt,
 daß du sie zu mir bringst
 und meine Barmherzigkeit zu ihnen.
 Zu einem Licht machte ich dich für die Völker.
 Blinden sollst du die Augen öffnen,
 die Gefangenen aus dem Gefängnis führen
 und aus dem Kerker alle, die in Finsternis sind.
 So spricht Gott, der Herr.

Antwortgesang

*„König ist der Herr“
 oder „Nun jauchzt dem Herren, alle Welt“
 oder Psalm 95
 oder ein anderer passender Psalm oder Psalmgesang.*

2. Lesung: 2 Kor 4, 6—10.

Paulus schildert die innern und äußeren Schwierigkeiten eines Missionars:

Brüder,
 Wir kamen zur Erkenntnis der
 göttlichen Herrlichkeit,
 die auf dem Antlitz Jesu Christi strahlt.
 Einen solchen Schatz haben wir in uns.
 Aber wir sind wie gewöhnliche Tongefäße.
 Daran soll man sehen,
 daß es nicht auf uns ankommt.
 Wir tragen übermenschliche Lasten.
 Aber die Kraft kommt von Gott,
 nicht von uns.
 Wir haben überall Schwierigkeiten,
 halten aber durch.
 Wir sind oft ratlos,
 aber nicht verzweifelt.
 Es gibt viele Feinde,
 aber wir sind niemals allein.
 Wir liegen oft am Boden,
 aber wir überleben.

Es geht uns nicht anders als Jesus!
 Ständig erdulden wir seinen Tod an uns.
 Aber das geschieht,
 damit auch das Leben, zu dem er erweckt ist,
 an uns sichtbar wird.

Alleluja: Psalm 116.
 Alleluja, alleluja, alleluja.
 Alleluja, alleluja, alleluja.

Lobet den Herrn, alle Völker,
 preiset ihn, alle Stämme.

Mächtig ist über uns seine Liebe,
 Gottes Treue ist ewig.

Macht ist dem Vater und dem Sohne,
 Macht auch dem Heiligen Geiste.

Mächtig walten sie immer,
 jetzt wie vordem und ewig.

Alle: Alleluja . . .

Alle: Alleluja . . .

Alle: Alleluja . . .

Alle: Alleluja . . .

Evangelium: Mt 9, 35—38 (ev. Jo 4, 31—38).

Jesus zog durch alle Städte und Dörfer.
 Er sprach in den Synagogen
 und verkündete die Gute Nachricht
 vom Kommen der Gottesherrschaft.
 Er heilte auch alle denkbaren
 Krankheiten und Leiden.
 Als er die Menge sah,
 bekam er Mitleid,
 weil sie so hilflos und verängstigt war
 wie Schafe ohne Hirten.
 Darum sagte er zu seinen Jüngern:
 Das ist eine reiche Ernte,
 aber es gibt nur wenige Arbeiter.
 Bittet den Besitzer des Erntefelds,
 daß er noch mehr Arbeiter schickt,
 um die Ernte einzubringen.

Homilie

III. Sendung

Apell

Zum Dienst an der Kirche in . . .
 hat Gott aus unserer Gemeinde berufen: N. N.
 Er möge herzutreten.

Mahnung

Geliebte,

Die Menschen der dritten Welt sind auf Hilfe angewiesen. Die Kirchen jener Länder vermögen nicht, ihre Sendung voll zu erfüllen, weil es ihnen an vielem fehlt. Sie warten auf uns, sie rechnen mit unserem Helferwillen. Darum ist es nur recht, daß wir sie unterstützen. Wenn wir einmal in Not sind, so dürfen wir hoffen, werden sie uns auch nicht im Stiche lassen. Ihr Glaube und Eifer kann uns oft beschämen.

Wir freuen und in dieser Stunde und danken Gott, daß unsere Gemeinde nicht abseits steht. Zwar können wir nicht alle in die Ferne ziehen. An unserer Statt jedoch, als Vertreter von uns allen, schicken wir heute N. N. In unserem Namen, beauftragt durch den Vorsteher, begleitet von unsern Gebeten, getragen durch unsere Sympathie und unterstützt von uns in jeglicher Weise wird er so für unsere christliche Liebe Zeugnis ablegen. Ihr wißt ja, was Jesus Christus, unser Herr, für uns getan hat: Selber reich, ward er um unseretwillen arm.

Du aber, den wir jetzt aussenden, sei Dir bewußt, daß Du Deinen Auftrag nur übernehmen darfst im Blick auf Jesus, in der Kraft Christi. Seine Gesinnungen sollen Dich in allem leiten: Jesu Güte, Jesu Selbstlosigkeit, Jesu grenzenlose Hingabe an die andern. Was Gott zu seinem Knecht spricht, das gilt auch für Dich: „Ich sende dich unter die Menschen, daß du sie zu mir bringst und meine Barmherzigkeit zu ihnen!“

Missionarisches Engagement

Bevor Du nun aufbrichst, ist es angezeigt, daß Du im Angesicht der Gemeinde Deinen Willen bekundest.

Bist Du bereit, um des Evangeliums willen in den Dienst der Kirche in . . . zu treten?

Ja.

Bist Du bereit, in Güte, Selbstlosigkeit und Ganzhingabe Deiner Berufung zu leben?

Ja.

Willst Du, in Nachahmung Jesu, in besonderem Maße Dich der Armen und Kleinen, der Bedrängten und Schutzlosen annehmen?

Ja.

Willst Du Deine Aufgabe in enger Zusammenarbeit mit der Kirche von . . . und in Unterordnung unter deren Leitung erfüllen?

Ja, ich will es.

Glaubensbekenntnis

So bekenne denn den Glauben vor vielen Zeugen, wie auch Jesus Christus mit seinem Leben eingetreten ist für die Frohe Botschaft.

Missionar:

Ich glaube an Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
den Schöpfer des Himmels und der Erde,
und an Jesus Christus,
seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn,

empfangen durch den Heiligen Geist,
 geboren von der Jungfrau Maria,
 gelitten unter Pontius Pilatus,
 gekreuzigt, gestorben und begraben,
 hinabgestiegen in das Reich des Todes,
 am dritten Tage auferstanden von den Toten,
 aufgefahen in den Himmel;
 er sitzt zur Rechten Gottes,
 des allmächtigen Vaters;
 von dort wird er kommen,
 zu richten die Lebenden und die Toten.
 Ich glaube an den Heiligen Geist,
 die heilige katholische Kirche,
 Gemeinschaft der Heiligen,
 Vergebung der Sünden,
 Auferstehung der Toten
 und das ewige Leben. Amen.

Unter Umständen kann der Auszusendende zusammen mit der Gemeinde seinen Glauben bekennen.

N. N. wird ausgesandt, um den Glauben zu verkünden. Diesen Glauben, der die Grenzen überwindet, der die Völker verbindet, wollen wir zusammen mit ihm bekennen.

Ein Credolied oder das Nicäum alternierend:

- I. Wir glauben an den einen Gott,
 den Vater, den Allmächtigen,
 der alles geschaffen hat, Himmel und Erde,
 die sichtbare und die unsichtbare Welt.
- II. Und an den einen Herrn Jesus Christus,
 Gottes eingeborenen Sohn,
 aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
- I. Gott von Gott, Licht vom Licht,
 wahrer Gott vom wahren Gott,
- II. gezeugt, nicht geschaffen,
 eines Wesens mit dem Vater;
 durch ihn ist alles geschaffen.
- I. Für uns Menschen und zu unserm Heil
 ist er vom Himmel gekommen,
 hat Fleisch angenommen
 durch den Heiligen Geist
 von der Jungfrau Maria
 und ist Mensch geworden.
- II. Er wurde für uns gekreuzigt
 unter Pontius Pilatus,
 hat gelitten und ist begraben worden,
 ist am dritten Tage auferstanden
 nach der Schrift
 und aufgefahen in den Himmel.

- I. Er sitzt zur Rechten des Vaters
und wird wiederkommen in Herrlichkeit,
zu richten die Lebenden und die Toten;
seiner Herrschaft wird kein Ende sein.
- II. Wir glauben an den Heiligen Geist,
der Herr ist und lebendig macht,
der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht,
der mit dem Vater und dem Sohn angebetet
und verherrlicht wird,
der gesprochen hat durch die Propheten,
- I. und die eine, heilige,
katholische und apostolische Kirche.
- II. Wir bekennen die eine Taufe
zur Vergebung der Sünden.
- I. Wir erwarten die Auferstehung der Toten
und das Leben der kommenden Welt.
Amen.

Handauflegung und Gebet

In der Apostelgeschichte heißt es:

Unser Herr berief Barnabas und Saulus für sein Werk und sonderte sie aus. Da beten die Vorsteher der Gemeinde von Antiochien über sie, legten ihnen die Hände auf und sandten sie aus.

Gleicherweise wollen auch wir über unsern Bruder beten und den Beistand des Geistes herabrufen.

Der Kandidat kniet nieder, der Vorsteher aber spricht:

Herr, unser Gott,
wir danken dir um Jesu,
deines vielgeliebten Sohnes willen.
Ihn hast du gerufen und gesandt,
um deine Barmherzigkeit aller Welt kundzutun,
um uns zu dienen und zu erleuchten,
den Armen dein Reich anzusagen,
den Gefangenen Erlösung zu bringen.
Das geknickte Rohr hat er nicht zerbrochen,
den noch glimmenden Docht nicht ausgelöscht.
Für uns alle und für immer
ist er der Abglanz deiner Güte
und Menschenfreundlichkeit.

Vorsteher und Mitpresbyter breiten die Hände über den Missionar aus, dabei spricht der Vorsteher:

Sende deinen Geist herab auf unsern Bruder;
Mach ihn frei von Enge und Angst,
frei für jeden, der ihm begegnet,
damit er, betroffen von deinem Evangelium,

jedem Menschen helfe in Not.
 Schenk ihm die Gesinnungen,
 die auch in Jesus waren,
 daß er ihm gleichen möge.
 Zieh deine Hand nie von ihm zurück!
 Sei du ihm Kraft in der Schwachheit,
 Freude in der Bitternis,
 Hoffnung in der Mutlosigkeit,
 damit in allem Sterben
 das Leben Christi an ihm sichtbar werde.
 Brauche ihn als Mitarbeiter an der neuen Welt,
 damit alle Völker dich preisen:
 durch Jesus Christus, unsern Herrn.
Alle: Amen.

Übergabe von Neuem Testament und Kreuz

Der Missionar verkündet nicht sich selbst, sondern Christus, für uns gestorben
 und auferstanden. Als Zeichen dafür empfängt er jetzt
 Evangelium und Kreuz.
 Nimm hin das Evangelium Jesu Christi.
 Verbreite die Gute Nachricht,
 damit die Völker eine Opfergabe werden,
 die Gott wohlgefällt.

Missionar:

Der Herr ist mein Licht und mein Heil.
 Nimm hin das Zeichen des Kreuzes.
 In ihm allein sollst du dich rühmen.
 In ihm sind wir gerettet,
 in ihm sind wir erlöst.

Missionar:

Der Herr ist mein Leben und meine Auferstehung.

Fürbitten

Die Felder sind schon reif zur Ernte, doch fehlen die Arbeiter, um die Früchte einzubringen. Vereinen wir uns im Gebet, damit alle Gläubigen sich an diesem Werk Gottes beteiligen.

Die Missionsaufgabe wird heute von manchen in Frage gestellt. Beten wir, daß alle Christen sich von der Dringlichkeit und Herrlichkeit missionarischen Einsatzes überzeugen lassen.

Stille

Vorbeter: Herr, erbarme dich.

Alle: Christus, erbarme dich,
 Herr, erbarme dich.

Viele Nationen leben noch in Sklaverei und Unterdrückung, in Armut und Elend. Beten wir zu Gott, er möge alle Menschen zur Freiheit und zum wahren Glück führen.

Ganze Völker haben noch nichts von der Frohbotschaft gehört. Bitten wir den Herrn, daß er großmütige Menschen erwecke, die bereit sind, den Namen Christi über alle Grenzen hinweg bekannt zu machen.

Aus unsern Reihen hat sich N. N. für den Dienst an den Kirchen in Aufbau und Not zur Verfügung gestellt. Erbitten wir für ihn einen starken Glauben, eine Hoffnung ohne Wanken und eine Liebe, die sich ganz verschenkt.

Keine Pfarrei lebt nur für sich selbst; sie ist eine Zelle der Kirche; unsere Pfarrei ist letztlich die Welt. Flehen wir zu Gott, er möge unsern Horizont weiten und uns hellhörig machen für die Nöte der Nahen und Fernen.

Herr, unser Gott,
in deinem Sohne hast du uns gezeigt,
daß wir uns nur finden,
wenn wir uns selber verschenken.
Mache uns offen für die andern,
so bitten wir durch Christus, unsern Herrn.

IV. Eucharistie

Gabenbereitung

Beim Opfergang kann der Missionar die Gaben an den Altar bringen, u. U. zusammen mit einigen Vertretern aus der Gemeinde.

Gebet über die Gaben

Gott, unser Vater,
du hast Jesus, deinen Sohn gesandt
als Licht für die Völker
und Zeichen deiner Menschenfreundlichkeit.
Dränge uns hin zu ihm;
laß uns handeln, wie er gehandelt hat,
um dich zu gewinnen,
jetzt und für alle Ewigkeit.

Motive des Dankens in der Präfation

Du hast in Jesus von Nazareth
der ganzen Welt das Heil angeboten.
Für alle gab er sein Leben dahin
und machte so offenbar,
daß du jeden Menschen retten willst.
Du hast Menschen für würdig befunden,
ihnen die Botschaft vom Heil anzuvertrauen
und sie als Mitarbeiter zu gebrauchen
für dein eigenes Werk.

V. Entlassung

Schlußgebet

Vater,
 in reichem Maße haben wir deine Gaben empfangen:
 dein Wort: Weisung für unser Leben,
 deinen Sohn: gebrochen und hingegeben im Brot.
 Wir danken dir und bitten dich:
 Laß uns aufhören, nur für uns selber zu leben.
 Schenk uns die Hingabe Jesu.
 Dann sieht und glaubt die Welt,
 daß du die Liebe bist —
 in Christus Jesus, unserem Herrn.

Schlußwort und Segen

Formel I

Brüder und Schwestern,
 Wir haben miteinander Mahl gefeiert. Christus, gegenwärtig in unserer Mitte,
 hat sein Leben für uns hingegeben und will, daß wir ihm darin nachfolgen. Gott
 gebe euch die Kraft dazu: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.
 Gehet hin — und bringet Frieden!

Formel II

Geliebte,
 Das Zweite Vatikanum hat uns den Sinn neu geschärft für die Verbundenheit der
 verschiedenen Kirchen untereinander. Ja, wir Christen bilden eine große Gemein-
 schaft im Herrn, über die ganze Erde hin. Wir wollen versuchen, diese Wirklich-
 keit in unserem Alltag zu leben.
 Gott, der euch aus der Finsternis in sein Licht berufen, gieße über euch aus seinen
 Segen, er befestige eure Herzen in Glaube, Hoffnung und Liebe.

Alle: Amen.

Christi Licht ist aufgestrahlt in uns,
 ihm folgen wir in Treue und Vertrauen,
 er mache euch zu einem Licht für die Menschen.

Alle: Amen.

So werden wir zum Segen für die andern,
 wir richten auf ein Reich der Liebe und des Friedens, wo Gott alles
 in allem sein wird.

Alle: Amen.

Der Segen des allmächtigen Gottes,
 des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes,
 steige auf euch herab und bleibe bei euch allezeit.

Alle: Amen.

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 Fürbittgebetes: LJ 16 (1966) 91—98; H. Steffens, Zu „Inhalt und Form des Fürbittgebetes“: 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. Weimann, 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. Saff, 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 Stüiber 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 Stüiber 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. Stüiber, 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 „offere 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.

Jede Generation, die sich mit der Lösung der ihr gestellten Aufgaben ernstlich befaßt, übersieht leicht die geschichtliche Relativität ihres Handelns. Der Blick, durch die Ereignisse der Gegenwart gefesselt, sieht darüber hinweg, daß eben diese Gegenwart ihre Vorgeschichte hat, und daß oft auch Generationen vor uns sich mit der Lösung derselben Aufgabe beschäftigt haben, die uns singulär erscheinen.

Es ist gut, wenn wir uns vor Augen halten, daß auch die Liturgiegeschichte schon Phasen durchlaufen hat, die ganz überraschend weitgehende Parallelen zu heutigen Entwicklungen aufweisen. Dies trifft vor allem zu für die liturgischen Bestrebungen und Experimente der Aufklärung und für die Entwicklung des Gottesdienstes in der evangelischen Reformation. Das Letztere wird da und dort instinktiv erfaßt. Man hört ja heute nicht selten den Vorwurf: Die Liturgiereform ersetze Schritt für Schritt die katholische Messe durch den evangelischen Abendmahlgottesdienst.

Dabei weist man vor allem hin:
auf die Liturgie-Sprache,
auf die Entfernung des Tabernakels vom Zelebrationsaltar,
auf die Kommunion unter beiden Gestalten,
auf die Betonung der Predigt und
auf neue ökumenische Meßtexte.

In Kürze soll nun der Weg von der lateinischen Messe des Mittelalters zum volkssprachlichen Gottesdienst der lutherischen Reformation aufgezeigt werden. Ein kritischer Vergleich mit dem Weg der gegenwärtigen Meßreform ist hier leider nur im Ansatz möglich.

I. DIE LITURGIE AM VORABEND DER REFORMATION

Ausgangspunkt dieses Weges ist die liturgische Situation des Mittelalters am Beginn des 16. Jahrhunderts.

Bezüglich der Meßfeier stehen zwei Formen im Vordergrund: das Amt und die stille Privatmesse.

Das gesungene lateinische Amt ist die regelmäßige Form des offiziellen sonntäglichen Hauptgottesdienstes in allen Pfarrgemeinden sowie des täglichen Konventamtes in allen Kapiteln und Klosterkirchen. Das gesungene lateinische Amt ist außerdem die Regel für den Begräbnisgottesdienst und für die Erfüllung vieler Meßstiftungen in Filialkirchen und Kapellen.

Der Ritus des Amtes beruhte in Deutschland auf dem ziemlich einheitlichen fränkisch-römischen Meßordo des 9. Jahrhunderts, der aber im Lauf des Mittelalters mannigfaltige Erweiterungen gefunden hatte. Diese Erweiterungen: Sequenzen, Tropen, neue Heiligen-Feste mit neuen Meßformularen, zahlreiche Votivmessen (häufig mit Ablassverheißungen) trugen den Stempel der zeitgenössischen Frömmigkeit und wiesen manche Übertreibungen, Subjektivismen und abergläubische Zutaten auf.¹

Das Amt wurde lateinisch gesungen, die Gesänge des Ordinarius und des Propriums wurden von einer Schola Cantorum oder von einzelnen Kantoren vorgetragen. Es ist bezeichnend, daß sogar kleine Pfarrkirchen und Filialkirchen regel-

¹ A. FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter — Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg 1902; J. A. JUNGSMANN, Missarum Sollemnia — Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde, Wien⁵ 1964, bes.: I, 137—168; Die Messe im Zeitalter der Gotik, und I, 168—186; Ausgang des Mittelalters und Tridentinische Reform.

mäßig handgeschriebene Gradualien besaßen oder Plenar-Missalien, d. h. Meßbücher, die außer den Texten für den Zelebranten auch die Gesänge enthalten; sie sind oft mit Neumen versehen. Die Propriengesänge wird man wohl da und dort ausgelassen haben oder man hat sich auch an Sonntagen mit der Votivmesse von Dreifaltigkeit oder vom Hl. Geist begnügt; auch für das Ordinarium ist es bezeugt, daß Gloria und Credo, ja auch das Vater unser nicht selten verstümmelt oder ausgelassen worden sind, denn nicht wenige Synoden schärften im 15. Jahrhundert wiederholt deren vollständigen Gesang ein.

Deutsche Lieder wurden sowohl vom Volk als auch vom Chor und in bestimmten Gemeinschaften gerne gesungen, am häufigsten bei Prozessionen und Wallfahrten sowie bei den außereucharistischen Gottesdiensten von Weihnachten, Karwoche, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Fronleichnam usw., die aber zur geregelten Gemeindeliturgie gehörten. Zur sonntäglichen Predigt, die in der Regel vor dem Hochamt gehalten wurde, gehörte das deutsche Gemeindelied in den rituellen Ablauf. Im Hochamt selbst ist die Verwendung deutscher Gesänge bezeugt zur Sequenz, zum Credo, zum Offertorium, und zwar sowohl zusätzlich zu diesen Stücken als auch anstelle derselben. Auch das Pater noster wird genannt, doch sind hier wohl Gesänge nach der Wandlung gemeint. Diese Praxis ist bezeugt durch das auf vielen Diözesansynoden nach 1440 wiederholt ausgesprochene Verbot, die genannten Stücke zu verstümmeln oder wegzulassen, um dafür volkssprachliche Lieder zu singen.²

Die zweite Form der Eucharistiefeier, die stille *Privatmesse*,³ hat verschiedene Wurzeln: Schon im 6. Jahrhundert ist bezeugt, daß Bischöfe und Priester an Wochentagen zu Hause aus persönlicher Frömmigkeit zelebriert haben. Die zunehmende Zahl von Priestern in den Klöstern seit dem 7. Jahrhundert und der zunehmende Wunsch von Gläubigen, Messen auf bestimmte Meinungen, besonders für Verstorbene, lesen zu lassen, machen die stille Privatmesse im Lauf des Mittelalters zur numerisch weitaus überwiegenden Form der Meßfeier. Aus diesem Grund wurden Klöster und Stiftskirchen mit zahlreichen Seitenaltären ausgestattet (40—60 sind keine Seltenheit). Seit dem 9. Jahrhundert wird überdies auch die mehrmalige Zelebration an einem Tag immer häufiger. Erst im 13. Jahrhundert bestimmt Papst Innozenz III., daß jeder Priester am Tag nur einmal zelebrieren dürfe. „Die Zuneigung des Opfers an die verschiedenen Anliegen der Gläubigen hat deren Verlangen erst recht geweckt, und so zu weiterer Vervielfältigung geführt.“⁴

Da für die Meßfeiern Naturalien oder Geld geopfert wurde, waren die Privatmessen eine reiche Einnahmequelle für die Klöster. Seit dem 14. Jahrhundert beginnt die Zahl der Priester ungeheuer anzusteigen; für viele von ihnen sind die Meßstipendien der einzige Lebensunterhalt.

Die *Theologie* der Messe hatte die Praxis zu erklären und entwickelte die Lehre von den verschiedenen Früchten des Meßopfers und von seiner Gültigkeit und Wirksamkeit *ex opere operato*.⁵ Ein *opus operantis* war in vielen Fällen gar nicht möglich, weil sehr viele Priester gerade nur soviel Latein gelernt hatten, daß sie Messe lesen konnten.

² W. BÄUMKER, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, 4 Bde, Freiburg 1883 ff, bes.: II, 8—20: Über die Stellung des 17. Jahrhunderts; J. JANOTA, Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd 23), München 1968; Ph. HARNONCOURT, Das deutsche Kirchenlied im Jahrhundert der Reformation, in: HEILIGER DIENST 24 (1970), 25—31, 84—90 und 130—139.

³ O. NUSSBAUM, Kloster, Priestermonch und Privatmesse, Bonn 1961.

⁴ JUNGSMANN I, 291.

⁵ E. ISERLOH, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert, in: ZkTh 83 (1961), 44—79.

Die Messe war in Praxis und Theorie zu einem *Werk* geworden, das der Priester zu vollbringen und Gott aufzuopfern hatte, im Amt unter Mitwirkung von Assistenz und Chor und unter großer Feierlichkeit, in der Stillmesse für sich allein am Seitenaltar. Die Gläubigen gewannen daran Anteil durch Bezahlen oder Stiften von Messen und durch Beiwohnen — wenigstens an der Elevation, die man sehen wollte — und sie erwarteten sich Früchte.

Da überdies der Empfang der Kommunion ganz selten geworden war und sogar zu Ostern durch ein Gebot eingeschränkt, an anderen Tagen durch Ablassverleihungen schmackhaft gemacht werden mußte, schien der Zusammenhang der Messe mit dem Abendmahl Christi verloren zu sein.⁶

Auch der *kerygmatische* Wert der Messe war vollständig verdunkelt, denn die laut vorgetragenen Texte konnte man wegen des Latein nicht verstehen und in der Privatmesse wurde alles leise gesprochen, wenn zugleich andere Messen gelesen worden sind. Dieser Ausfall an Verkündigung durch die Messe wurde sowohl ausgeglichen als auch bestätigt durch die Verbreitung von Andachtsbüchern und besonders durch die Einrichtung des sonntäglichen Predigtgottesdienstes vor der Messe, der aus Schriftlesung, Gebet und Gesang zusammengefügt, ein selbständiges Sonntäglicher Gemeindeliturgie bildete.

Diese Meßpraxis müssen wir uns vor Augen halten, wenn wir die Kritik Martin Luthers an der Messe und die daraus folgenden Meßreformen richtig verstehen wollen.

II. LUTHERS KRITIK AN DER MITTELALTERLICHEN MESSE⁷

1505 trat der 22jährige Martin Luther, der eben zum Doctor juris promoviert worden war, in Erfurt in das Kloster der Augustiner-Eremiten ein, das damals 70 Priester zählte. Sein Naturell war geprägt:

durch die mittelalterliche Frömmigkeit in ihrer individualistischen Form der „*devotio moderna*“,
durch eine besonders starke religiöse Erlebensfähigkeit,
durch einen scharfen Verstand und
durch eine ungezügelter Leidenschaftlichkeit.

Meßfeiern, Beichten und Ablässe vermögen ihm weder im Kloster noch bei seinem Aufenthalt in Rom die ersehnte Heilsgewißheit zu bringen. Die Geschäftigkeit, Oberflächlichkeit und Gewinnsucht des Gottesdienstbetriebes widert ihn an, besonders in Rom. Ebenso bestürzt ist er darüber, wie wenig Reue die Leute zeigen, die zu ihm beichten kommen, wie eifrig sie aber darauf bedacht sind, den Strafen zu entinnen und Ablässe zu gewinnen.

Durch die intensive Beschäftigung mit der Hl. Schrift, insbesondere mit dem Römerbrief, findet Luther zur für ihn als befreiend empfundenen Erkenntnis:

⁷ P. BRUNNER, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: LITURGIA I, Kassel 1954, 83—364; E. ISERLOH, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd 10), Münster 1952; Th. KNOLLE, Luthers Reform der Abendmahlsfeier in ihrer konstitutiven Bedeutung, in: Schrift und Bekenntnis — Zeugnisse Lutherischer Theologie (Hamburger theologischen Studien, Bd 1), Hamburg—Berlin 1950, 88—105; J. LORTZ, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde, Freiburg³ 1949; H. B. MEYER, Luther und die Messe — eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 11), Paderborn 1965.

⁶ P. BROWE, Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 6 (1929), 1—28; ders., Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940; ders., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933.

Die Gerechtigkeit Gottes, die er bisher immer nur fürchten konnte, besteht nicht im unausweichlichen Strafgericht über die Sünder, sondern in der dem Sünder als Gnade geschenkten und von ihm im Glauben ergriffenen Rechtfertigung. Jahrelang war er von der Unsicherheit gequält worden, ob er jemals mit seinen Werken zur Heilsgewißheit kommen könnte. Diese Angst ist nun überwunden.

Luthers Ekklesiologie und seine Gottesdienst-Theologie beruhen wesentlich auf seine Rechtfertigungslehre. In den exegetischen Vorlesungen von 1513—1517 tritt diese Überzeugung mit ständig zunehmender Deutlichkeit zutage. Die Kirche hingegen — das heißt: der Papst, die Bischöfe und der Klerus — hat das Heil zum Kauf angeboten und ist dadurch mächtig und reich geworden. Die Gläubigen wurden so getäuscht und blieben der Meinung, sich selbst durch Werke und Opfer des Heils versichern zu können.

Durch den Ablassstreit 1517/18 und durch die Disputationen in Augsburg mit Kardinal Cajetan und in Leipzig mit Dr. Johannes Eck gerät Luther in einen unüberbrückbaren Gegensatz zur römischen Kirche. Er leugnet sowohl die höchste Autorität des Papstes als auch die des Konzils. Papst Leo X., für den Luther bisher eine wenig aufregende Gestalt in Deutschland war, mußte nun handeln; aber gerade jetzt stirbt Kaiser Maximilian und der Papst verstrickt sich so sehr in die Reichspolitik, daß Luther fast ein ganzes Jahr sich selbst überlassen bleibt.

In dieser Zeit schreibt er seine wichtigsten programmatischen Reformationsschriften, in denen auch seine Einstellung zum Meßgottesdienst klar hervortritt:

An den christlichen Adel,⁸ erschienen im August 1520 (darin wird das Weihepriestertum grundsätzlich bestritten);

De captivitate babilonica Ecclesiae,⁹ erschienen im Oktober 1520 (hier wird die objektive Kraft der sakramentalen Handlungen grundsätzlich abgelehnt);

Von der Freiheit eines Christenmenschen,¹⁰ erschienen im November 1520;

Zu diesen drei reformatorischen Hauptschriften kommen noch folgende Publikationen in derselben Phase, die ebenfalls für die uns gestellte Frage von großer Bedeutung sind:

Von den guten Werken,¹¹ erschienen im Juni 1520;

*Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der Heiligen Meß*¹² erschienen im Juli 1520;

Vom Mißbrauch der Messen (lat: *De abusu Missae privatae*),¹³ erschienen im November 1521.

Die gesamte Kritik Luthers an der katholischen Messe — an der Meßtheologie und Meßpraxis — läßt sich ableiten von seiner Grundthese: *Die Messe ist das Testament Christi*: Christus ist der Testator, der uns in den Einsetzungsworten die Zusage der Sündenvergebung hinterläßt, wir sind die Erben dieses Testaments, das Jesus mit der Gabe seines Leibes und Blutes wie mit einem Siegel bekräftigt.

Von dieser These lassen sich die drei größten *Mißbräuche* mit der Messe nachweisen:

⁸ WA (= Weimarer Ausgabe. M. LUTHER, Werke — Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff, bisher 83 Bde) 6, 404—469.

⁹ WA 6, 497—573.

¹⁰ WA 7, 20—38.

¹¹ WA 6, 202—276.

¹² WA 6, 353—378.

¹³ WA 8, 482—563.

1. *Man hat den Gläubigen das Testament weggenommen.*

Das wichtigste der Messe, die Stiftung des Testaments im Einsetzungsbericht hat man den Christen weggenommen und heimlich gemacht

Hatt nit hie der teuffell uns das haubt stück von der messe mehsterlich gestolen und in ein schweygen bracht? Wie solt es möglich sein, das wir wissen, was meß were, wie sie zu üben und halten sey, wen wir die wort nit solten wissen, darinnen die messe steet und geht?¹⁴

2. *Man hat die Messe zu einem Werk der Menschen gemacht.*

Alſo sehen wir der messen ungehlich vil, unnd wissenn nit, ob es ein testament, biß odder das sey, gerad als were es sonst ein gemein gut werck fur sich selb.¹⁵

3. *Man sagt, die Messe wäre ein Opfer.*

Wenn eyn Fürst dyr seyn gutt beschiede und gebe dyr zu eym pfandt eyn geschriben testament seyns leyten willen, und thett das auß seynr milde und gütte umb deyns armutts willen unnd foddert nichts von dyr, denn das du mit danck unnd frewden das testament annehmeſt, wol bewareſt und hyn lieb hettest, unnd du gingest hyn unnd opfferts das testament hym widder, auff das du seyn und nit deyn gütter mereſt, und woldest als eyn geber ehre haben, und er zuschanden wurd, das er von dyr armen bitteler ettwas nehme: wurddest du nicht sagen, das der toll und toricht were und gar nichts vernehme, oder, so erß verstunde, den Fürsten auß hoffart und boßheht verachte und verſpote?¹⁶

Analog zu dieser Aufzählung der Mißbräuche lassen sich auch die R e f o r m - w ü n s c h e in drei Sätze zusammenfassen:

1. *Luther fordert die Rückkehr zum Testament des Herrn.*

Man muß unterscheiden zwischen der Stiftung Jesu und den menschlichen Zutatzen, den Zeremonien, die das Testament Jesu ganz überwachsen und in Vergessenheit gebracht haben.

Dan wo der vorstendig unterscheydt nit ist, seyn die augen und das herz mit solchem gleyssen leychtlich hyn ein falschen synn und wahn vordiret, das man das meß achtet, das menschen ertichtet haben, und nymmer erferet, was meß sey, schweyg dan frucht davon empfehet, wie es leyder zu unsern zeyten gäh, da ich besorg alle tag mehr dan tausent meß gehalten werden, da doch villeycht nit eyne meß ist. O lieben Christen, vill messen haben ist nit meß haben, es höret mehr darzu.¹⁷

¹⁴ WA 6, 362 (Sermon von dem Neuen Testament).

¹⁵ WA 6, 231 (Von den guten Werken).

¹⁶ WA 8, 512 (Vom Mißbrauch der Messen).

¹⁷ WA 6, 355 (Sermon von dem Neuen Testament).

Um dem Testament Jesu zu entsprechen verlangt Luther, den Einsetzungsbericht immer laut vorzutragen und die Kommunion allen Gläubigen unter beiden Gestalten zu reichen. Hier begegnet uns auch erstmals die Forderung nach Verwendung der Volkssprache:

Alber wolt gott, daß wir Deutschen meß zu deutsch lesen und die heymlichsten wort auffß aller hohist sungen! Warumb solten wir Deutschen nit meß lesen auff unser sprach, so die Latiniſchen, Kriechen und vil andere auff hñre sprach meß halten?¹⁸

2. Ablehnung des „Werk“-Charakters

Luther verlangt die Abschaffung der Privat- und Winkelmessen, der Seelenmessen und der Messen-Stiftungen und grundsätzlich eine radikale Einschränkung der Zelebrationen.

Etlich lassen meß halten, daß sie reich werden und hñn in hñrem handel gluckselig gehe, Etlich darumb, daß sie mehren, wo sie des morgens meß hören, sein sie den tag sicher fur aller nocht und ferkleit, Etlich umb hñre krankheit, Etlich noch vil nerrischer, ja auch sundlicher dinc willen, finden dennoch so tolle paffen, die gelt nehmen unnd thun hñren willen. Wehtter haben sie nu eyne meß besser gemacht denn die ander, eyne hie zu, die ander dazu nützlich geschetzt. Da sein sieben gulden messen erfunden. Des heyligen Creuhs meß hatt eyn andere tugent uberkommen, dan unser frauen meß. Sie schweygt hderman still und lassen daß volck eynher gehen umb des vorfluchten schendlichen pfenings willen,¹⁹

So were meyn radt, daß wo die messen nit werden auff solchen glauben gerichtet, daß die selben wurden abethan und die gestifften seel messen gemindert: furtwar, wir erhurnen gott mehr damit, dan wir vorfunen.

Ich sehe auch, daß solch stiftung vil mal teyn gutten grund hatt, sondern ein heymlicher gehß solcher pflicht ursach ist, daß wir darumb vil messen auff uns laden, auff das wir zinz zettlich guttis gnug habenn, sprechen darnach, wir thunß umb gottis willen, aber umbsonst und gottis willen, sorge ich solt man wenig finden, die solch last auff sich luden. Mags aber geschehn, daß sie alle mit obgesagten glauben werden gehalten, des ich mich gar schwerlich vorsehe, sein sie zu dulden, wo aber nit, so were es das allerbest, daß des tagis hñ eyner statt nur ein meß were, und die selben mit rechter weyß bey der samlung des volcks gehalten. Wolt man hñr aber hñe mehr habenn, daß man das volck teyllet in hovil messen, und ein hglich teyll zu seigner meß vorordnet, da selbist seynen glauben zu üben, sein gepet, lob und nocht hñnn Christo zu opffern, wie droben gesagt ist.²⁰

¹⁸ WA 6, 362 (ebd.).

¹⁹ WA 6, 375 (edb.).

²⁰ WA 6, 376 (edb.).

3. Luther bestreitet konsequent den Opfercharakter der Messe

„Der Testamentsgedanke drückt das zentrale Anliegen Luthers aus, die Messe als Gabe Gottes an uns verständlich zu machen, die wir von Gott nur empfangen, nicht aber ihm geben können. Damit wird der Testamentsgedanke zur entscheidenden Waffe gegen die katholische Lehre von der Messe als Opfer. Denn was seinem Wesen nach Gabe Gottes an uns ist, das können nicht wir Gott opfern wollen.“²¹

Noch im Studienjahr 1517/18 hat Luther in seiner Vorlesung über den Hebräerbrieff die Messe als Opfer anerkannt: Die Kirche, als geistlicher Leib Christi, opfert sich selbst Tag für Tag, wenn sie das Gedächtnis des Opfers Christi begeht. Später gestand er nur noch zu, daß die Gebete der Messe als Opfer verstanden werden. Etwa seit 1520 weist Luther jeglichen Opfergedanken im Zusammenhang mit der Messe entschieden zurück.

Nicht verdamnen wir, daß man das sacrament mit kasselln und andern cerimonien handelt, sondern daß man meynet, es sey von nöthen und müsse also seyn,

Daß man aber eyn opffer darauß macht, ist nit eyn cerimonii machen, sondern die natur und art des sacraments gang und gar verandern. Daß ist nicht allein on exempel, sondern widder das wort und exempel Christi gehandelt, daß es auch Christliche freyheit nicht entschuldigen kan: denn es ist die höchste verdampfte abgötterey und gottis lesterung.²²

Luther verlangt darum die vollständige Tilgung der Oblationsgebete und des ganzen Kanons.

Die Meß-Theologie Luthers ist im Jahre 1521 in ihren wesentlichen Grundzügen abgeschlossen. Alles, was er später zur Messe schrieb, sind entweder Wiederholungen und Weiterführungen dieser Auffassung oder ihre Anwendungen in der Praxis des Gottesdienstes.

Im Vergleich zur theologischen Fundierung der Liturgiereform des II. V a t i k a n u m s ist zu Luthers Meß-Theologie folgendes festzustellen:

1. Luther geht von seiner Rechtfertigungslehre aus, die nur den Glauben des e i n z e l n e n und seine Rechtfertigung aus Gnade im Auge hat. Darum bleibt ihm die Messe als ein Handeln der Versammlung unerkennbar.
2. Die ausschließliche Beachtung der Hl. Schrift und des darin enthaltenen U r b i l d e s der Messe macht ihn blind für die Liturgiegeschichte, d. h. für die geschichtliche Entfaltung der Verwirklichung des Auftrags Christi durch die Kirche. Die Mißbräuche seiner Zeit und die Prinzipien seiner Reform-Theologie verdunkeln ihm den Sinn für kirchliche Riten und Zeremonien; sie bedeuten ihm nichts.
3. Was Luther als katholische Meß-Theologie ansieht ist wesentlich durch s e i n e E r f a h r u n g der zeitgenössischen Praxis mit ihren zahlreichen Mißbräuchen bestimmt. Was er darum als papistischen Meßgreuel bezeichnet und bekämpft, ist nicht die katholische Messe, sondern ein Zerrbild derselben.

Fortsetzung folgt

²¹ MEYER, S. 158.

²² WA 8, 511 (Vom Mißbrauch der Messen).

In den letzten Jahren hat sich in katholischen Kirchen und Gottesdiensten vieles geändert. Manches, was noch vor 10 oder 20 Jahren unvorstellbar war, ist inzwischen selbstverständlich geworden. Einige dieser Änderungen waren heiß umstritten, so etwa die Landessprache im Hochgebet der Messe, oder die Handkommunion; heute sind jene Diskussionen überholt und schon fast vergessen. Manche tief eingewurzelten Gebetsworte wurden umformuliert, weil sie in der alten Form antiquiert wirkten, etwa beim Vaterunser und Gegrüßet seist du Maria. Dabei wurde auch das ökumenische Anliegen berücksichtigt: Das Gebet des Herrn solle von jetzt an in beiden Konfessionen den gleichen Wortlaut haben, so daß wir wenigstens darin trotz vieler noch verbleibender Schranken einander begegnen und es wirklich miteinander beten können.

Auch für das Glaubensbekenntnis wird in diesem Jahr an Pfingsten eine neue ökumenische Fassung eingeführt. Wegen der Länge des Credo und weil es nicht so häufig gebetet wird, läßt sich das bestimmt nicht so leicht und schnell umlernen wie zuvor das Vaterunser. Aber mit der jungen Generation, die ja nun durch Schule und Kirche mit dem neuen Text vertraut wird, wird sich auch diese Änderung allmählich durchsetzen. Es ist der alte christliche Glaube, der da bekannt wird. Wenn es jetzt heißt „... der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt“, so bedeutet das nichts anderes als das altgewohnte „... Schöpfer des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge“. Und so ist es an all den anderen Stellen, wo uns das alte Bekenntnis in einer neuen Sprachgestalt entgegentritt.

Nur an einem Punkt ist wirklich etwas anders geworden, etwas, was sich nicht mit verändertem Sprachempfinden oder ökumenischen Rücksichten begründen läßt. Das Wort „ich glaube“ ist heute genauso klar und verständlich wie in allen früheren Jahrhunderten, und es hat im Protestantismus genauso Heimatrecht wie bei den Katholiken. Trotzdem steht in dem großen Nizänischen Bekenntnis da, wo es bisher „ich glaube ...“ hieß, jetzt „wir glauben ...“, und dementsprechend auch „wir bekennen ...“ und „wir erwarten ...“.

Man soll solche Entwicklungen nicht dramatisieren, und schon gar nicht soll man jene Leute verketzern, die das veranlaßt haben. Aber es handelt sich doch um eine recht bezeichnende und frag-würdige Änderung unseres alten Credo. Gewiß findet sich in den meisten orientalischen Liturgien (nicht in der byzantinischen) ebenso wie in alten Konzilstexten die Mehrzahlform „wir glauben“. Aber wir im Westen stehen nun einmal in einer anderen, nicht minder sinnvollen und geheiligten Tradition, eben in der des „credo“ (ich glaube), nicht eines „credimus“ (wir glauben). „Ich glaube“, so haben wir es in der Taufe bekannt; und wenn wir bei der Messe in und mit der Gemeinde „ich glaube“ sprachen, dann war das ein Zeichen, daß unser persönlicher Glaube in den Glauben der Kirche eingebettet ist, so wahr der Christ mit seinem persönlichen Glauben vor Gott steht und fällt. Es gibt letztgültige und verpflichtende Aussagen, die keiner dem anderen abnehmen kann. Aus dem Zusammenklang der vielen „ich glaube“ stellt sich ein „Wir“, eine Gemeinsamkeit, her, die durch kein gesprochenes „wir“ zu überbieten ist.

War es wirklich unerlässlich, durch jenes „wir“ klarzustellen, daß unser Glaube nicht Privatsache des Einzelnen, sondern Glaube der Kirche sei? Hat das denn jemand zur Zeit des alten Credo bezweifelt? Und man möge nicht so tun, als habe die Ehrfurcht vor uralten orientalisch-christlichen Traditionen heute das „wir“ bei uns eingeführt. Nein, dieses stellt eher eine Reverenz vor dem modernen Zeitgeist dar, dem jede direkte Zuwendung des Ich zu Gott verdächtig ist und der einen Bezug des einzelnen Menschen zu Gott nur vermittelt durch „Mitmenschlichkeit“ gelten lassen will. Da redet man so viel vom „mündigen“ Christen, und dann mutet man ihm zu, sich bei der Aussage, in der wie in keiner anderen sein „ich“

gefordert ist, sich in einem „wir“ zu verstecken. Denn darüber müssen wir uns doch im klaren sein: In der heutigen Zeit- und Bewußtseinslage wirkt jene Umstellung auf das „wir“ nicht vorrangig als ein Abrücken von unchristlichem Individualismus, sondern weckt eher Assoziationen an die fortschreitende Kollektivierung. Wir erinnern uns noch zu gut an jene Szenen im Sportpalast, wo ein Agitator einer fanatisierten Masse zurief: „Wollt ihr ...“; da paßt als Antwort in der Tat „wir wollen ...“, nicht „ich will ...“

Nun, vielleicht ist es unvermeidlich, daß solche Moden auch in die Kirche eindringen; wir sind ja aus „politischen Nachtgebeten“, aus Hippie-Festival-Gottesdiensten und dergleichen schon allerhand gewohnt. Moden kommen und gehen. Der alte Glaube bleibt unangetastet, auch wenn wir ihn jetzt in der Mehrzahl statt in der Einzahl bekennen. Denn der Kirche ist verheißen, daß der Geist Christi allezeit in ihr gegenwärtig bleibt. Das schließt freilich nicht aus, daß liturgische Räte und Kommissionen zuweilen von allen guten Geistern verlassen sind.

Zur Diskussion: Die Bischofsstola

Hermann Reifenberg, Bamberg

Die Diskussion um die liturgische Kleidung bleibt weiterhin im Fluß. Abgesehen von Vorschlägen, ganz auf spezielle Gewandung zu verzichten und dem Wunsch nach Reduzierung bei bestimmten Anlässen (Messe im kleinen Kreis) kommt andererseits heraus, daß eine Verwendung von Gewändern, vor allem in großen Räumen (wie Kirchen) und bei kirchlichen Großversammlungen, keineswegs mit vom Christentum her „unverantwortbarer Verfeierlichung“ gleichzusetzen ist. Ferner kann man feststellen, daß die Akzentuierung des Gottesdienstes mit Hilfe dieses Elementes von vielen als durchaus förderlicher Faktor anerkannt wird. Eine wohl noch größere zustimmende Einmütigkeit läßt sich registrieren, wenn die Frage auftaucht, ob die traditionelle liturgische Kleidung, von Überlagerungen befreit, nicht schlichter und dadurch aussagekräftiger zu machen wäre. Dies gilt von der liturgischen Grundkleidung, besonders aber von den liturgischen „Gradabzeichen“.

Neben der generellen Diskussion existieren auf diesem Sektor in verschiedenen Liturgiegebieten bereits mancherlei praktikable Modelle. Für den europäischen Bereich ist vor allem die Tunikaform (langes Gewand mit Ärmeln) zu nennen. Als distinktives Zeichen dient die über dem „neuen Gewand“ getragene, und in liturgischen Farben gehaltene Stola. Auf diesen Punkt kommt auch *E. J. Lengeling* (Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, Münster 1970, 407) zu sprechen. Während nun für Presbyter und Diakon eine unterschiedliche Trageweise der Stola üblich ist, wird als unterscheidendes Zeichen für den Bischof (da der seither bei Priestern übliche kreuzförmige Modus im Zug der jüngsten Reformen wegfiel) u. a. etwa das

Brustkreuz erwogen. Da nun das Brustkreuz, abgesehen von speziellen Problemen (vgl. O. Nussbaum, *Das Brustkreuz des Bischofs*, Mainz 1964), einer anderen Kategorie als die Stola zugehört, stellt sich die Frage, ob ihre Verwendung als distinktives Zeichen (der sakramentalen Ordostufen) nicht auch für den Bischof ins Auge gefaßt werden könnte. Ohne Zweifel ist als Gegenargument einerseits an die jüngst erfolgte Angleichung der Stola-Tragweise (Bischof — Presbyter) zu erinnern. Ferner wird mancher der Meinung sein, ein solches unterschiedliches Zeichen sei ganz überflüssig. Sicher sind die Grenzen zwischen Bischof und Presbyter im NT fließend, doch ist ebenso deutlich, daß der Bischof heutzutage einen eigenen Grad einnimmt. Dies kommt gerade in der Liturgie, nicht zuletzt in den Ordinationsriten, deutlich heraus. Von daher erklären sich auch verschiedene im neuen Wehritus enthaltene (zum Teil unbefriedigende) Elemente.

Bezüglich unserer Frage wäre zunächst zu sagen, daß sich aus Vergangenheit und Gegenwart mancherlei Belege erheben lassen, wonach Stola-ähnliche Textilien in der Liturgie als Unterscheidungszeichen dienen. Genannt seien neben der Stola vor allem Pallium und Rationale. Ein weiterer passabler Weg legt sich durch einen Blick auf die östlichen Kirchen nahe. Dort verwenden Bischöfe ein (über dem Obergewand getragenes) Omophorion. Es gilt zwar nicht im strengen Sinne als Stola (bildet vielmehr in etwa eine Parallele zum Pallium), ist aber, unbeschadet historischer Wurzeln, damit verwandt. Dem Bischof wird das etwa 3,50 m lange Band zunächst (jedenfalls in einigen Kirchen) wie im lateinischen Bereich um den Hals gelegt, ein Teil (der linke) hängt nach unten. Im Gegensatz zum lateinischen Ritus schlägt man die andere (rechte) Partie über die linke Schulter nach hinten, so daß eine Art weiter Ring (um den Hals) entsteht. Ähnlich wie beim westlichen Pallium werden zum Feststecken mitunter Spangen (Ziernadeln o. ä.) gebraucht. Diese Lösung ist, wie praktische Erfahrung zeigt (hinzuweisen wäre auf Information durch Kontakt mit Ostkirchen, Bilder, Ikonen usw.) sehr schlicht, aussagefähig und ferner ästhetisch befriedigend. Die Aktionsfreiheit des Liturgen wird, wie Erkundungen beweisen, nicht eingeschränkt. Auf Grund dieser Fakten und darüber hinaus vom ökumenisch-ostkirchlichen Aspekt her, dürfte besagter Modus für den westlichen Liturgiebezirk ebenfalls diskutabel sein. Außerdem würden durch eine solche klare „Bischofsstola“ sonstige Würdezeichen weitgehend überflüssig.

Interkommunion: „Es versteht sich von selbst, daß Katholiken bei den Orthodoxen zur Eucharistie gehen können, weil dort die Eucharistie gültig gefeiert wird, weil es ein gültiges Weiepriestertum gibt. Das gleiche würde sich auch in bezug auf die altkatholische Kirche und vielleicht bald auch in bezug auf die Anglikanische Gemeinschaft ermöglichen lassen. Das eigentliche Problem würde also im Verhältnis der katholischen Kirche zu den protestantischen Kirchen und Gemeinschaften liegen, die das Weiepriestertum nicht kennen oder radikal ablehnen... Wenn wir uns unter Preisgabe von Elementen, die durch die Konzilien und die ganze katholische Überlieferung gesichert sind, daran machen, ein Arrangement mit den Kirchen reformatorischer Herkunft zu finden, müssen wir wissen, was wir dabei einsetzen... Wir müssen das Ganze sehen und dürfen die Frage nach der Interkommunion nicht nur einseitig aus der Perspektive der Frage sehen, wie wir uns hic et nunc mit unseren evangelischen Mitchristen arrangieren... Der russisch-orthodoxe Erzbischof Nikodim sagte ausdrücklich, daß seine Kirche für diesen Fall die Kommuniongemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche aufgeben müßte.“

(H. Bacht, *Zum Problem der Interkommunion in: Catholica* 4/70, S. 286 ff. Münster/W.)

*

Schema für die Osternachtfeier in vereinfachter Form:

1. Licht: Es wird angezündet u. ausgeteilt — Hymnus vom Licht Christi.
2. Schöpfung: Genesis 1 — Gesang mit Kehrrvers als Interludium.
3. Frage nach dem Sinn der Feier durch den Jüngsten an den Ältesten.
4. Wasser: Exodus 14 (der Durchzug) — großes Hallel.; Numeri 20 (Wasser aus dem Felsen) — großes Hallel.; Ezechiel 47 (Wasser i. d. Wüste) — Motette; Krüge mit Wasser werden gebracht — Segenswort — Taufe — Lied.
5. Evangelium: Mattäus 28, 1—7 — Auferstehungslied als Bekenntnis.
6. Eucharistiegebet, gesungen und gesprochen — Vaterunser — Kommunion — Psalm 118
7. Abschlußbitte als Oratio Communis — Segen — Osterlied.

(Jan Duin-Jan Raas: In dit licht, paasnacht-viering. Tijdschrift voor Liturgie, II 1972, pg. 104. Afflgem-Maastricht).

Situation der Psalmodie heute: Im Bereich der Jugend ist ein deutlicher Rückgang des Interesses an Vesper und Komplet zu bemerken. Dem gegenüber steht auf breiter Front ein Übergang klösterlicher Gemeinschaften zum muttersprachlichen Offizium und damit zum deutschen Psallieren.

Der Antwortpsalm dringt langsam in die Sonntagsgottesdienste vor, eine allmähliche Zunahme des wörtlichen Psalmensingens ist dort festzustellen. Ein Ereignis von weittragender Bedeutung dürfte die Erarbeitung des ökumenischen Psalters sein. Damit ist der Grund gelegt für gemeinsamen Psalmengesang in allen Konfessionen deutscher Zunge. Zahlreiche neue Psalmmodien verschiedenster Art sind erschienen, die aber kaum irgendwo die Prägnanz und Schlichtheit, aber auch die Festigkeit und Intensität der „alten“ Melodieformel erreicht oder gar übertroffen haben. Doch sollte man auch gewisse Nachteile und Einseitigkeiten der tradierten Psalmodie nicht übersehen, und zwar in formaler, rhythmischer und totaler Hinsicht.

(Fritz Schierei, Eine neue Psalmodie, in: Musik und Altar, I/1972, S. 13. Christoph. Freiburg)

*

Generalabsolution in Papua-New Guinea:

Auf eine Eingabe um Erlaubnis für Generalabsolution (absolutio communis omnium simul) gab am 17. 6. 1966 die Glaubenskongregation, unterschrieben von Kard. Ottaviani folgende Antwort: „Affirmative et ad mentem: mens est ut peccata gravia hoc modo absoluta, quando ad illud oportunitas data fuerit, coram sacerdote singula confitenda sint“. Dieses Reskript weitet die Vollmachten vom 23. 3. 1944 (G. A. nur unmittelbar vor oder zu Beginn des Kampfes) wesentlich aus. Viele Priester in Ozeanien spenden die Generalabsolution öfters bei bestimmten Gelegenheiten, vor allem an größeren Festen und bei Abendgottesdiensten. Einige reservieren eine bestimmte Zeit für die individuelle Beichte. Darauf halten sie mit den übrigen Pönitenten einen gemeinsamen Bußgottesdienst mit abschließender G. A. Andernorts wird bei dieser Gelegenheit eine größere Bußfeier mit G. A. gestaltet. Einige schränken die G. A. auf Kindermessen ein, mit Einbezug von Eltern und Verwandten etwa bei der Erstkommunionfeier. Die Forderung, die schweren Sünden später noch einmal privat bekennen zu müssen, findet man als unannehmbar. Es wird für die Leute so zu schwierig, in der G. A. das Zeichen der Sündenvergebung zu erkennen. Wenn die Sünden vergeben sind, warum sollen sie nochmals bekannt werden? Alle Seelsorger bejahen die großen pastoralen Vorteile der G. A. Diese Praxis eröffnet ausgezeichnete Möglichkeiten der Gewissensbildung und Weckung der Bußgesinnung. Die gemeinsamen Bußgottesdienste wirken sich fruchtbar auf die individuelle Beichte aus.

(C. van der Geest in: Liturg. Jahrbuch 3/1971 S. 174 ff. Münster/W.)

Liturgieplanung auf Dekanatsebene: Ein Beispiel effektiver Zusammenarbeit bietet das Dekanat Amsteland der Diözese Groningen mit 16 Pfarreien. Es hat seine subsidiäre Teamfunktion wie folgt formuliert:

1. Bestandsaufnahme der im Dekanat funktionierenden Liturgie-Werkgruppen, Kirchen- und Jugendchöre und sonstiger einschläg. Aktivitäten.
2. Anregung und Betreuung sich bildender Kerngruppen bei Planung, Vorbereitung und Durchführung liturgischer Feiern.
3. Auswertung angebotener Dienste, Taufen, Hochzeiten, Begräbnisse, Kirchweihen, Ortsfeste für weiterführende pastorale Ziele.
4. Abstimmung und Koordination des vorhandenen Materials und vorhandener Begabungen für die ganze Zone.
5. Versuch der Bildung von neuen Kerngruppen mit dem Ziel, jenen Menschen einen Dienst anzubieten, welche die Kirche verlassen oder die Praxis aufgeben (spezifische Formen wie Hausliturgie, Jugendgottesdienste, Wortfeiern).

(I. A. M. Seeboldt in: *Rond de Tafel* III 72, S. 44. Abdj van Berne, Ned.)

*

Modelle von Eucharistiegebeten für Kinder: Acht solche Versuche wurden gesammelt bzw. geschaffen von D. Borobio und V. M. Pedrosa. Sie richten sich in der Textierung nach den Hauptzeiten des Kirchenjahres, aber auch nach der Situation der mitfeiernden Kinder (z. B. geistig Behinderte). Sie haben als Strukturelemente Präfation, Sanctus, Transition, Epiklese, Konsekration, Anamnese, Oblation, Interzession, Doxologie. Den Kindern ist es möglich, durch Akklamationen an der Anaphora teilzunehmen. Es ist sehr zu wünschen, daß diese kreativen Versuche zur mehr bewußten, gläubigen und aktiven Teilnahme der jungen Christen an der Meßfeier führen. (Phase. *Revista de past. lit.* 1972, S 56 ff. Barcelona).

*

Gesetzeder Gruppendynamik können auch beim Planen und Begehen liturgischer Feiern nicht ungestraft übersehen werden. Der Leiter muß sich der Versuchung widersetzen, die Entwicklung einer Gruppe zu sehr zu beschleunigen. Er muß geduldig warten, bis sich manchmal sehr langsam eine Bewußtseinsentwicklung vollzieht. Man darf nicht vergessen, daß wir mit Leuten

arbeiten, die schon ein kulturelles Erbe besitzen, die sich gewöhnt haben an bestimmte Modelle und Werte, eine von uns verschiedene Betrachtungsweise der Ereignisse, Dinge, Personen. Zwischen Leiter (Priester) und Gruppenmitgliedern (Mitfeiernden) besteht eine Gegenübertragung, ein gegenseitiger Einfluß bzgl. von Werten, die von je einer Seite hochgehalten werden.

*

Vielfältigkeit und Einförmigkeit in der Liturgie der Ortskirche ist das Thema einer profunden Untersuchung von B. Neuheuser. Der Weg führt von einer örtlichen gottesdienstlichen Verschiedenheit zu einer wachsenden Vereinheitlichung, lautete vereinfacht die These A. Baumstarks. Tatsächlich war der Vorgang wesentlich komplexer. Mindestens vor Trient wollte Rom niemals eine „Einheitsliturgie“ schaffen. Im Gegenteil — die Vereinheitlichung kam von der Basis — freiwillig, aus Bewunderung für die liturgischen Formen dieser wichtigen Ortskirche, aus politischen Tendenzen, geographischen Gegebenheiten, sozialen Bedingungen. Diesem Blickwinkel steht noch ein anderes unvergleichbares Faktum gegenüber: Trotz aller Tendenzen zur Vereinheitlichung war diese niemals vollständig und wurde niemals erreicht. Die Bulle „*Quam Primum*“ 1570 für das Missale Pius V. änderte die Lage vollständig. Aber mit dem II. Vatikanum wurden die Tore für eine Vielfalt legitimer Riten aufgetan und auf die Situationen der verschiedenen Gegenden der Welt bezogen. Damit ist die Lage wie vor Trient wieder hergestellt und eröffnet.

(*Rivista Liturgica* 1/1972, pg. 71, Badia di Finalpia, Savona).

*

Über Kirchenmusik in Jugendgruppen berichtet Cl. Duchesneau: Die jungen Leute gruppieren sich um vier Arten von Musik, solche der freien Wahl, der Neuschöpfung, der Aktion und des Konsum. Wie immer unser Urteil über den ästhetischen Wert dieser Arten von Musik sein mag, man darf die sozialen Phänomene nicht übersehen, für die sie ein Signal sind. Im letzten Jahrzehnt geschah eine kulturelle Revolution unter den jungen Leuten. Wollen wir ihre Mentalität verstehen, dann müssen wir uns auch ihrer Musik aufmerksam zuwenden, die zweifellos ihre tiefen Spuren in ihnen hinterlassen wird. Will sich jemand über die Gestalt der Liturgie heute und morgen Gedanken machen, dann muß er die Ergebnisse dieser Enquête kennen und analysieren. (*La Maison-Dieu* 108. IV—1971, S. 125 ff., Cerf—Paris).

Rafael Kleiner OSB

Sakristanenweihe

Der Schweizerische Sakristanverband führte im Herbst 1971 auf der Schwägalp eine dreiwöchige Sakristanengrundschnle durch. Die Teilnehmer erhielten am Schluß des Kurses die Sakristanenweihe. Der Weiheakt nach einem speziellen Ritus wurde von Bischof Dr. Josef Hasler von St. Gallen, Protektor des Schweizer Sakristanenverbandes, vorgenommen. Die Kandidaten erhielten ein Meßkännchen und eine Kerze. Auch eine Frau empfing die Weihe, nämlich Maria Ammann, die Sakristanin der ökumenischen Kapelle auf Schwägalp. Der Bischof gab ihr auch die Erlaubnis, die Kommunion auszuteilen. Frau Ammann ist also ökumenische Sakristanin von beiden Konfessionen (katholisch und evangelisch-reformiert) erwählt und von deren kirchlichen Verwaltungen als Sakristanin angestellt worden. Die Weihe war verbunden mit einer Eucharistiefeier. Der Gottesdienst zeigte auf, wie der Sakristan beim liturgischen Geschehen eingesetzt werden kann, sei dies als Assistent (welcher Funktion hier Kursleiter Bruno Limacher, Sakristan in Luzern — St. Paul, wahrnahm), als Lektor, als Sprecher der Fürbitten und zur Kommunionausteilung.

Walter Heim

Probleme des ambrosianischen Ritus im Tessin

Je nach ihrer früheren Zugehörigkeit zu den Diözesen Como oder Mailand gehören die Pfarreien des seit 1888 de facto, seit 1971 de iure bestehenden Bistums Lugano dem römischen oder ambrosianischen Ritus an. Ambrosianisch sind also die Tre Valli (Blenio, Riviera und Leventina), Brissago und die Pieve von Capriasca mit Tesserete als Zentrum.

Die Unterschiede galten immer sehr viel und werden erst in neuester Zeit durch die grundlegende Liturgiereform nivelliert. Die Ambrosianer pflegen eine Reihe von Gebeten und Gesängen, die sich in vielen Nuancen vom allgemein üblichen römischen Ritus unterscheiden. Gerade weil die Tre Valli sowie Brissago und Capriasca eine Minderheit innerhalb der kirchlichen Jurisdiktionen des Tessins bildeten, hielten sich hier die Bräuche im Zeichen der Anhänglichkeit und der Selbstverteidigung umso länger; es heißt nicht umsonst, daß man im Tessin ambrosianischer sei als in Mailand selbst. 57 von den insgesamt 252 Pfarreien im Kanton haben sich dieses Erbe wenigstens der Intention nach erhalten.

Es war die Regel, daß die angehenden Tessiner Geistlichen in beiden Riten unterwiesen wurden. Während der Semester im Priesterseminar zu Lugano lernten sie den römischen Ritus, im Sommer-Seminar in Prato/Leventina hingegen den ambrosianischen.

Mit der Abkehr vom Latein als liturgischer Sprache kamen die angestammten Text- und Gesangsformen der Ambrosianer, die auf vorgregorianische Elemente zurückgehen, ins Wanken; die typischen Kadenzen mit ihrer reichen Ornamentik lassen sich nur schwer in die italienische Umgangssprache übernehmen. Deshalb wollen vor allem die kleinen, isolierten Kirchengemeinden in den oberen Tälern das Gottesdienstlatein nicht aufgeben. Sie verteidigen damit nicht die Kirchensprache als solche, sondern die überlieferte Basis für Ausdrucksmittel, durch die sie sich von den „Römern“ unterscheiden. Allgemein, auch in den größeren Pfarreien, wird an dem festgehalten, was noch unveränderbar ist als Wort und Melodie: am bloßen Gestus. So ist beispielsweise bei ambrosianischen Kindstaufen noch immer das dreimalige Eintauchen der Kopfpartie des Säuglings ins Taufwasser gebräuchlich. Der ambrosianische Kult hat auch einen weltlichen Ausläufer: die Fastnacht beginnt in den einstmals zu Mailand gehörenden Tessiner Pfarreien dann, wenn in den comaskischen bereits die Fastenzeit einzieht.

Walter Heim

Ein ökumenisches Gesangbuch

Im Dezember 1969 wurde in Hildesheim nach dem Vorbild der „Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte“ (ALT) die „Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut“ (AOeL) gegründet. Analog zur ALT wurde sie von Beauftragten der evangelischen, der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche sowie der Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland, in der DDR, in Österreich und in der Schweiz gebildet.

Auf ihrer Tagung vom 27./29. Januar 1972 in Batschuns konnte die AOeL bereits ein erstes Ergebnis abschließen: Gut hundert Gesänge, größtenteils Lieder, liegen in einer gemeinsamen Fassung vor. Bis etwa Januar 1973 wird ein *ökumenisches Gesangbuch* von 106 Nummern vorliegen. Es soll den Titel tragen „Lieder der Kirchen. Gemeinsame Gesänge der deutschsprachigen Christenheit“ und als Gesangbuch für ökumenische Gottesdienste dienen. Die Konfessionen sollten sich aber diese Liedfassungen auch für ihre eigenen Gottesdienste zu eigen machen. So werden in das neue Einheitsgesangs- und gebetbuch der römisch-katholischen Kirchen für das gesamte deutsche Sprachgebiet, das noch dieses Jahr im wesentlichen abgeschlossen wird, zum vornherein die ökumenischen Fassungen der Lieder übernommen. Die katholischen Mitglieder der AOeL sind ausnahmslos auch Mitglieder der Liedkommission für das neue Einheitsgesangbuch.¹

Das Hauptgewicht der Arbeit der AOeL lag auf den Liedern, die bereits in mehreren Konfessionsbereichen gesungen werden, aber nicht überall dieselbe Text- und Melodiefassung aufweisen (z. B. „Nun danket alle Gott“, „Lamm Gottes unschuldig“ usw.). Bei zwei Hymnen („Veni redemptor gentium“ und „Veni creator spiritus“) einigte man sich sogar auf neugeschaffene Übertragungen.

Ziel der Arbeit war von Anfang an nicht nur eine Vereinbarung über das mehr oder weniger allgemein gesungene Liedgut. Die verschiedenen Konfessionen sollten in einem echten Geben und Nehmen einander auch mit den wichtigsten Stücken ihres Eigengutes vertraut machen. Ein Teil dieser Lieder stellt also ein neues Angebot an die Kirchen dar, soll gemeinsames Gut erst werden. Darunter sind auch nicht wenige Stücke aus unserer Zeit zu finden.

Die gemeinsamen Lösungen durften nicht auf einen billigen Kompromiß hinauslaufen. Markus Jenny schreibt darüber: „Daß jede Seite für das Zustandekommen einer gemeinsamen Fassung Opfer bringen und da oder dort umlernen muß, versteht sich. Aber das Resultat ist diesen Preis wert . . . Die in der Arbeitsgemeinschaft anwesenden hymnologischen, germanistischen, theologischen, musikwissenschaftlichen Fachleute sorgten dafür, daß die neue Einheitsfassung einem strengen Urteil standhalten kann. Dabei konnten die Erfahrungen der verschiedenen konfessionellen Traditionen verwertet werden. Von den Vertretern Deutschlands, die in ihrem jetzt gültigen Gesangbuch bekanntlich eine möglichst große (oft zu weit gehende) Nähe zum Original anstreben, ließ man sich immer wieder vor allerhand naheliegenden Verwässerungen warnen. Die römischen Vertreter wiederum, die in den seltensten Fällen durch Gewöhnung für die Schwächen und Schwierigkeiten eines altvertrauten Textes blind waren, legten schonungslos den Finger auf jene Stellen, die einem mit der kirchlichen Liedtradition wenig vertrauten Menschen von heute den Zugang zum Liedinhalt erschweren oder verbauen“ („Neue Zürcher Zeitung“ 1972, Nr. 80, 23).

Mit der Arbeit der AOeL sind weitere Voraussetzungen für den gemeinsamen Gottesdienst der Konfessionen geschaffen, dessen Verwirklichung freilich von der weiteren ökumenischen Arbeit der Theologie und des Lehramtes abhängt. Sie bildet eine wesentliche Ergänzung der Einheitsfassungen für das Vaterunser, das apostolische Glaubensbekenntnis, das kleine Gloria („Ehre sie dem Vater . . .“) und die Stücke des Meßordinariums.²

Walter Heim

1. In der Schweiz bestehen für die Einführung der ökumenischen Liedfassungen gewisse Schwierigkeiten. Die Katholiken haben erst seit 1966 ihr neues Gesangbuch und auch das reformierte Gesangbuch ist noch nicht alt. In der reformierten Kirche besteht jedoch eine jährlich erscheinende Reihe „Neues Singen in der Kirche“, deren Herausgeberschaft beschlossen hat, die neu in Umlauf gebrachten Lieder in der AOeL-Fassung aufzunehmen. Und weil das neue katholische Kirchengesangbuch sich bewußt an das reformierte anschloß, wird man wohl auch auf katholischer Seite Mittel und Wege finden, um sich der größeren Einheit anzuschließen.

2. Die ökumenische Form des Herrengebetes hat sich bereits weithin eingebürgert; in der katholischen Kirche kennt man offiziell keine andere mehr. Die übrigen ökumenischen Texte wurden in den katholischen Kirchen der

Schweiz am 19. März 1972 offiziell eingeführt. In der reformierten Tradition spielen diese Texte eine untergeordnete Rolle. Doch hat die reformierte Liturgiekommission die beiden Glaubensbekenntnisse in den Probeband I der neuen Einheitsliturgie bewußt übernommen. In den folgenden Bänden wird das mit den übrigen ökumenischen Texten nicht anders sein.

Spiel der Freude

Der evangelische, der katholische und der christkatholische Frauenbund der Schweiz gestalteten am ersten Freitag im März 1972 wiederum — wie Millionen von Frauen aller christlichen Konfessionen in vielen Ländern — den Frauen-Weltgebetstag. Das „ökumenische Opfer“ dieses Tages war für den Ausbau der Bildungsarbeit unter Frauen und Mädchen in verschiedenen Teilen Afrikas und Asiens bestimmt. Der Frauen-Weltgebetstag 1972 stand unter dem Motto: „Freuet euch!“ Frauen verschiedener europäischen Länder stellten diesmal die Liturgie zusammen. Es schien der schweizerischen Kommission für den Weltgebetstag aber, außer den Psalmen seien in dieser Liturgie nicht viele Texte der Freude zu finden. Die kleine Liturgiekommission, bestehend aus Pfr. Leni Altwegg, Helen Stotzer — Kloos und der Dichterin Silja Walter, traf sich zu verschiedenen Malen im Kloster Fahr, wo Silja Walter als Schwester Maria Hedwig OSB lebt. Man versuchte bewußt, in der Liturgie nicht nur von Freude zu reden, sondern zu freudigem Mitspiel einzuladen. Aus dieser ökumenischen Zusammenarbeit entstand eine Art „Predigtspiel“ dem Silja Walter ihre unverkennbare dichterische Sprache verlieh. Man versuchte das Geheimnis vom „allumfassenden Spiel“ (Spr. 8, 22—31) im Aufbau der Liturgie anzudeuten, so daß nun der erste Teil von der Schöpfung singt, der zweite von der Erlösung des Menschen (Matt. 22,1—5, und Luk. 7, 3—35) und der dritte von der Vollendung des Alls. Die drei Teile ließen sich auch mit „Glaube — Liebe — Hoffnung“ überschreiben. Außer einer Predigt von Leni Altwegg, Schlieren, über Mal. 3, 20 („Hüpfet wie die Kälblein!“) verarbeitete man im Text u. a. auch Zitate von Dorothee Sölle, Dom Helder Câmara, Martin Luther King, Harvey Cox („Das Fest der Narren“), Alexander Solschenizyn, Teilhard de Chardin, „Berner Erklärung über die Entwicklungshilfe“, „Programm des Ökumenischen Rates zur Bekämpfung des Rassismus“, „44 Punkte des Umweltschutzes des WWF“.

Die Kirchenmusikerin Dr. Ina Lohr, Basel, komponierte die Musik zum fertigen Text. Sie experimentierte zu diesem Zweck in Basel mit verschiedenen Gruppen von Frauen. So kam sie zu neuen Erfahrungen, wie die Liturgie Frauen anspricht, wo ihre Gefahren liegen und wo sie besondere Möglichkeiten erschließt. Nach Irma Lohr hat das Thema „Freuet euch!“ so gezündet in unserer düsteren Welt, daß daraus etwas von Freude Überbordendes geworden ist. Doch dieser Freudensprudel enthält sehr viel ernst zu nehmendes Gedankengut! Der Weltgebetstag gibt Menschen im Alltag die Möglichkeit, gemeinsam über den Sinn der Freude nachzudenken und diese innerhalb unserer heutigen Nüchternheit auf neue Art zum Leben zu bringen. Ina Lohr versuchte die Musik aus den Texten „herauszuholen“, indem sie melodische Wendungen und Rhythmen, die im Text enthalten waren, hohe und tiefe, kurze und lange Silben, die sich aus der Deklamation ergaben, so zusammensetzte, daß eine eigene, für dieses Spiel gültige Musik entstand. Dort, wo der Text ganz metrisch wirkt, setzte sie im Hintergrund Tänze ein, an den besonders freudige Stellen eine Blockflöte usw.

Es stand allen Frauenvereinen frei, diese Liturgie zu übernehmen, allenfalls auch, sie nur zu sprechen und dazu passende Kirchenlieder zu singen. Die Voll-Liturgie erforderte natürlich einen gewissen Aufwand, zumal die Reigen und Tänze von geschulten Kräften gründlich einstudiert werden mußten. Auf alle Fälle sollte auch die Gefahr vermieden werden, daß die Gemeinde nur als Zuschauer passiv dabei säße (wie es nicht selten bei „Jazz-Messen“ und dergleichen geschieht!). Für die Gemeinde wurde darum das Mitsingen, Mitlesen und -sprechen bei verschiedenen Teilen der Liturgie, Klatschen usw. vorgesehen.

Natürlich war man sich der Schwierigkeiten bewußt, die bei der Feier dieser Liturgie entstehen konnten. Vielen Frauen würden wohl manche Begriffe, die darin vorkommen, fremd oder unverständlich sein, so das zentrale Wort „Spiel“. Es ist im ursprünglichen Sinne zu verstehen: Zum „Spiel“ ge-

hört die Absichtslosigkeit des Freudehabens und Freudemachens, das Vergessen von Zeit und Raum — es ist sozusagen ein momentanes Eintauchen in die Ewigkeit. Viele würden sich vielleicht auch am Wort von Dorothee Sölle stoßen: „Ich halte Jesus von Nazareth für den glücklichsten Menschen, der je gelebt hat.“ Wir in unserer heutigen Besitzwelt verstehen unter Glück nach Balthasar Staehlin meistens „Haben und Sein“. Doch der „glücklichste Mensch“ ist der gewesen, der bewußt nicht haben wollte, der alles verschenkte, am Schluß sogar sein Leben.

Nach Zeitungsberichten zu schließen, wurde die Vollform dieser Liturgie in der Art eines Sing- und Bewegungsspiels an mehreren größeren Orten mit gutem Erfolg gestaltet. Namentlich auch die junge Generation soll sich freudig daran beteiligt haben.

Während man die Liturgie heute vielfach im Sinne sozialer Zweckhaftigkeit umgestaltet oder zur politischen Kontestation umfunktioniert hat man in diesem „Spiel der Freude“ also bewußt auf den Spielcharakter der Liturgie zurückgegriffen, das Absichtslose, das „momentane Eintauchen in die Ewigkeit“ neu aufgenommen.

Walter Heim, Immensee SZ

Buchbesprechungen

Emmanuel M. Heufelder: WEITE DES HERZENS. Meditationen über den Geist der Benediktusregel. 126 Seiten, kart. DM 9,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1971 (3494).

Der Titel des Buches ist dem Vorwort der Benediktusregel entnommen. Wenn man im körperlichen Leben voranschreitet, wird das Herz weit. Das zeigt sich hier, da Abt Emmanuel es versteht, aus jahrelanger Beschäftigung mit der Regel, aus eigener Meditation aus dem Austausch mit hörenden Menschen die wesentlichen Ideen der Regel darzustellen. Dabei weiten sich diese Grundhaltungen zu einer Spiritualität, die auch für Menschen außerhalb der Klöster belebend und beseelend sein kann. Gerade diese Beziehung wird immer wieder herausgearbeitet. Einige Hauptgedanken wie Gebet, Gemeinschaft, Autorität, Liebe, Liturgie beweisen ihre Aktualität über die Jahrhunderte hinweg. Das mag daher kommen, daß die Regel kein System des geistlichen Lebens entwickelt hat, sondern den Geist des Evangeliums in einer bestimmten Ausprägung wiedergeben wollte. So dürften diese Meditationen manchen suchenden Christen in der Unsicherheit und Ratlosigkeit unserer Tage zur Orientierung und zur Vertiefung der Gottes- und Nächstenliebe verhelfen.

Dr. P. Ivo Auf der Maur

RELIGIONEN — MISSION — ÖKUMENE. Verkündigung und Forschung, Beihefte zu „Evangelische Theologie“, 16. Jahrgang, 1971, Heft 2, S. 1—95. Herausgegeben von Carsten Colpe und Hans Jochen Margull. Chr. Kaiser Verlag, München, DM 9,—. (3495)

Das Heft bringt drei Literaturberichte, einen von Hans Jochen Margull „Überseeische Christenheit“ (S. 1—54), einen von Hans G. Kippenberg „Wege zu einer historischen Religionssoziologie“ (S. 54—82) und einen von Peter von der Osten-Sacken „Beiträge zur Umwelt des Neuen Testaments“ (S. 82—95). Margull bietet eine umfangreiche Literatur über die Christenheit in der Dritten Welt, wobei man jedoch eine Auswertung der Fachzeitschriften von katholischer Seite, wie Zeitschriften für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, vermißt. Aber auf Grund dieser Veröffentlichungen weiß M. in einer echt ökumenischen Überschau das Wesentliche zusammenzustellen, so daß bei den besprochenen und typischen Ländern die Schwerpunkte der Missionsprobleme sich herauskristallisieren. (Bei Nigeria wäre Modupe Oduyoye, The planting of Christianity in Yorubaland 1842—1888, Ibadan 1969, zu nennen.) Die Literatur über Religion unter verschiedenen Aspekten beurteilt und wertet Kippenberg. Auffallend ist die starke Beziehung zum sozialen Moment. Von der Osten-Sacken sichtet kritisch Publikationen über die Um-

welt des Neuen Testaments unter den Gesichtspunkten: Bild der Zeit, Apokalyptik, Gnosis sowie antike Kultur und Christentum. Das Ganze ist eine wirklich instruktive Zusammenfassung über die Literatur der letzten Jahre zu den Themen Mission — Religion — Umwelt des Neuen Testaments.

Dr. Ivo Auf der Maur

Margaretta K. Bowers u. a. WIE KÖNNEN WIR STERBENDEN BEISTEHEN. Kaiser — Grünewald 1971. 173 S. DM 13,50 (3491).

Das vorliegende Buch ist eine Gemeinschaftsarbeit von Fachleuten (Psychiater, Psychologen, Therapeuten, Geistliche), die berufsmäßig mit Sterbenden sich befassen. Sie versuchen ihre Erfahrungen und Einsichten weiterzugeben, um damit andere eine Hilfe zu bieten für den Umgang mit Sterbenden. Es wird darauf hingewiesen, wie wichtig eine „offene Zuwendung“ zum Sterbenden ist, weil menschliche Nähe und Wärme die einzige Hilfe ist in der Einsamkeit, die das Sterben prägt. Gerade in einem Augenblick, da der Sterbende den Kontakt zu anderen Menschen am nötigsten braucht, gerät er in Gefahr, von seiner Umgebung isoliert zu werden, weil diese von gesellschaftlichen Tabus gegenüber dem Tod bestimmt wird. Es sollte immer mehr zur Zusammenarbeit all jener kommen, die sich um alternde und sterbende Patienten bemühen. Und dabei muß sich „der Geistliche mit den persönlichen Gefährdungen auseinandersetzen, die seinen Dienst an diesen Menschen behindern, so wie sich der Arzt darüber klar sein muß, daß seine Verantwortung für diese Patienten mehr erfordert als nur physiologisches und biochemisches Interesse“. Weil der Tod mehr ist als ein biologisches Ereignis, ist wohl auch in der Frage, wie weit dem Sterbenden sein wirklicher Zustand eröffnet werden soll, eher eine grundlegende Orientierung an der Wahrheit vorzuziehen als eine Orientierung an der Illusion oder an der Leugnung, denn Wahrheit und Hoffnung schließen sich nicht aus. Täuschung erzeugt beim normalen Menschen Unsicherheit, inneren Konflikt, Beunruhigung und ein Gefühl der Unsicherheit, während offener Austausch dem Leben Sicherheit verleiht.

Sehr anregend ist das Kapitel über die Bedeutung des Glaubens, wo zu Recht die Forderung erhoben wird, daß die Wissenschaft den Menschen als etwas sehen muß, was unendlich mehr ist als eine chemische Fabrik, wenn sie das wirkliche Gleichgewicht im Menschen auf die Dauer wiederherstellen will. Es kommt darauf an, daß dem Sterbenden die Sicherheit wird, daß in seinem Leben etwas zeitlos ist. Im letzten ist das der Glaube an das Geheimnis der ewigen Vorsehung Gottes. Und wer in diesem Glauben zu sterben vermag, leistet selbst noch einen großen Dienst, weil er das Zeugnis für die Liebe Gottes ablegt, das allen Nahestehenden Mut und Hoffnung zu geben vermag.

Man darf in diesem Sammelwerk keinen „systematischen Leitfaden“ zum Beistand am Sterbebett suchen. Aber es kann reiche Denkanstöße vermitteln, die in der Praxis fruchtbar gemacht werden müssen.

P. Dr. Benno Hegglin OSB

Michael Horatzuk: GEDACHT, GESAGT... VON „AGGIONAMENTO“ BIS „TRADITION“. Mit Illustrationen von Romulus Candea. 148 S., Paperback, S 60,—, DM 9,80. Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1970. (3372).

In der innerkirchlichen Diskussion werden manche Begriffe unmerklich zu Schlagworten umgeprägt, mit denen man sich auf bequeme Weise einer sachlichen Auseinandersetzung entledigen kann. Michael Horatzuk geleitet den Leser auf dem goldenen Mittelweg durch die innerkirchliche Diskussion, indem er an eine Reihe solcher Schlag- und Modewörter sein Ja-Aber anbringt. Falls der eine oder andere Leser sich sträubt, auf diesem Weg mitzugehen, werden die gelungenen Karikaturen von Romulus Candea ihn sicher umstimmen.

Dr. P. Basil Fetz OSB

Hermann Gilhaus: ICH BIN NICHT MEHR ALLEIN. 96 S. Verlag Ars sacra, Josef Müller, München 1971. (3359).

Dieses Bändchen enthält eine sorgfältige Auswahl von Texten über die Bewältigung von Krankheit und Leid. Das Autorenregister zählt von Abraham a Sancta Clara bis Oscar Wilde 68 Namen. Aus den Texten spricht

eine reife Menschlichkeit, die sich bisweilen zu einem gütigen Humor aufschwingt und die in die Tiefe des Glaubens zu dringen vermag. Ein Buch, das in jede Krankenhausbibliothek, an jedes Krankenbett gehört.

Dr. P. Basil Fetz OSB

Rudolf Schermann: ZWISCHEN MAO, SEX UND SUPERMARKT. Suche nach Klarheit im Wirrwarr der Zeit. 96 S, lam. kart. S 48,—, sfr. 8,— DM 6,90. Fährmann-Verlag, Wien 1971. (3352).

Der Verfasser wendet sich „an junge und junggebliebene Leute“ (S. 17), um das Christentum als die einzig befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach der Zukunft des Menschen aufzuweisen. Das Bemühen um eine jugendgemäße Darstellung ist deutlich, manchmal überdeutlich zu spüren. Auch das Bemühen um die Nähe zur Sache ist nicht zu verkennen. Jedoch könnten m. E. die Ausführungen auf den Seiten 47 f. (Frage nach der Gottheit Christi) und 77—82 (Erlösung des Menschen) mehr Unklarheit hervorrufen als der „Suche nach Klarheit“ (Untertitel) dienen. Ein Büchlein, das zur Besinnung auf den christlichen Glauben anregt.

Dr. P. Basil Fetz OSB

Bruno Kleinheyer: GERD JOHANNES MAURER, AMBROSIIUS KARL RUF UND WILHELM SCHÄTZLER, DIE PFINGSTPREDIGT. 92 S, kart. DM 8,50. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1971. (3443).

Das Bewußtsein vom Wirken des Hl. Geistes ist im Volk Gottes wohl noch zu wenig lebendig. An Pfingsten denkt man daran, aber dann tut es wieder für ein Jahr. Die Herausgeber dieses Bändchens helfen mit verschiedenen Beiträgen, diesem Mißstand zu begegnen: mit Darlegungen über den österlichen Charakter von Pfingsten und über den pfingstlichen Charakter der Eucharistiefeier, mit Ansprachen über das Sakrament der Firmung und solchen für den Alltag des Christen, sowie mit Betrachtungen zu einer Pfingstnovene (7 Gaben des Hl. Geistes, Spender, Empfänger).

Dr. P. Basil Fetz OSB

Rolf Zeffass (Hrsg.): DER ANDERE GOTT. ALTTESTAMENTLICHE PREDIGTEN. 64 S., kart. DM 6,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1971. (3489).

„In unseren Kirchen ist von vielen Dingen die Rede . . . — aber ist genug von Gott die Rede? (Vorwort, S. 7). Der Herausgeber antwortet auf diese von ihm gestellte Frage nicht mit einer Anklage; er legt statt dessen eine Sammlung von sieben Predigten über Gott vor, worin er mit einem Kreis junger Theologen erarbeitet hat. Es gelingt den Autoren, einige wichtige atl. Texte den Menschen unserer Tage zu erschließen. Dem atl. Text und der Predigt sind jeweils folgende Elemente beigegeben: Evangeliumperikope, einleitende Oration sowie Fürbitten (beide sind zum Teil fremden Quellen entnommen). Der Anhang mit einer exegetischen Rechtfertigung und Vorüberlegung zu jeder Predigt gibt dem Verkündiger des Wortes weiterführende methodische Hinweise. — Zum Schluß eine exegetische Frage: Ist die Datierung Abrahams auf 1200 oder 1300 Jahre v. Chr. (S. 10) so gesichert, daß sie nicht wenigstens in einer Anmerkung — begründet werden muß?

Dr. P. Basil Fetz OSB

Martin Kähler: SCHRIFTEN ZU CHRISTOLOGIE UND MISSION. Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert Bd. 42, Systematische Theologie. Herausgegeben von Heinzgünter Frohnes. XXXVI + 576 Seiten, Chr. Kaiser Verlag, München 1971. Kartonierte DM 32,—. (3496)

Wie die reiche Bibliographie zu Kählers (1835—1912) Werk und Person beweist, beschäftigt man sich katholischerseits selten mit ihm, obwohl er viele Schriften zum Thema Mission, die er leidenschaftlich liebte, hinterlassen hat. In einer vorbildlichen Ausgabe sind diese Dokumente (zum Teil unveröffentlichte) nun gesammelt. Frohnes gab sich alle Mühe, die richtige Lesart zu eruieren, angeführte Autoren mit biographischen Notizen vorzustellen, Zitate zu verifizieren oder korrigieren. Gerade weil K. bisher so unbekannt war, hätte man eine kurze Biographie und ein Sachregister (trotz des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses) begrüßt. Eine längere Einleitung legt

die Hauptideen dar, denn in diesem Band erscheint nur ein Teil des Werkes. K. begründet die Mission stark biblisch, vor allem von der Idee des Menschensohnes (S. 3—43) und der Weltversöhnung mit Gott (409, 453—462, 513) her. In der Verkündigung soll der Gekreuzigte im Mittelpunkt stehen (323 f, aber 422, 480). Für die Missionierung gilt als Grundregel: durch den Individualismus zum Universalismus (427, 526), wobei der Akzent auf dem ersten Glied liegt (40 f, 222). Das Ziel besteht in der Bekehrung zum Versöhnungsglauben (482). Leider bricht öfter ein antikatholischer Affekt durch (er spricht gewöhnlich von den „Römischen“: 72, 140 f, 165 f, 178 usw.), und das bei ihm, der den konfessionellen Hader als großes Hindernis für die Missio beurteilt (259, 356, 384). Die katholische Missionstätigkeit stempelt er als Propaganda im üblen Sinn ab (88, 141, 155 f, 195 f usw.), muß jedoch zuweilen gestehen, daß eine Scheidung nicht so einfach ist (115, 169, 528). Wiederholt setzt er sich auseinander mit: vergleichender Religionswissenschaft (120—123, 469 f), innerer und äußerer Mission (69 f, 435 f, 529 f), Kirche in den Kirchen und Teilkirchen (82 f, 182) und Rückwirkung der Mission auf die Heimat (443 f, 478—483 usw.), wodurch seine Arbeiten wieder für unsere Zeit aktuell werden und Beachtung verdienen. Wie K. die Mission ins Gefüge der systematischen Theologie einbaute, könnte immer noch für gewisse Kollegen beispielhaft sein.

Dr. P. Ivo Auf der Maur

Büchereingänge

JESUS-BROT FÜR UNS. EINE EUCHARISTIEFEIER FÜR KINDER UND ERWACHSENE. 24 Seiten, DM 1,50 (ab 50 Exemplaren je DM 1,30). Best.-Nr. 50575. Dazu: Werkheft, 16 Seiten, DM 3,80, Best.-Nr. 50576. Dazu: Spielheft, 8 Seiten, DM 2,—, Best.-Nr. 50577. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. (3481).

I. Jorissen — H. B. Meyer: DIE TAUFE DER KINDER. Anleitung für das Taufgespräch. 164 Seiten, Milskin, S 88,—, sFr. 16,50. Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Echter-Verlag, Würzburg (3482).

Zusammengest. von Th. Maas-Ewerdt, G. J. Maurer und H. Reifenburg: NEUE FÜRBITTEN. Modelle für die Sonn- und Feiertage des liturgischen Jahres. 105 Seiten, Kunstleder, DM 14,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3483).

V. Hertle — M. Saller: FEIER DER ERSTKOMMUNION. 32 Seiten, kart., DM 2,50. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (3485).

SITUATIONEN. Fotos zu Situationen in Arbeitswelt und Alltag. 48 Fotos — Text auf 32 Seiten, kart., DM 4,80. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (3486).

Hermann Netter: DIE GOTTESGEBÄRERIN. S 45,—, DM 6,30, sFr. 7,—. Fatimaverlag, Graz (3487).

J. Gülden, W. Krawinkel: FÜRBITTGEBETE. 78 Seiten, geb., DM 8,80. Verlag Herder, Freiburg—Wien (3488).

H. u. J. Kronsteiner: LINZER ORDINARIUM I—V. Orgelbegleitung und Chorsätze, ökumenische Texte. 48 Seiten, S 42,—, DM 6,—. Ab 10 Stück S 36,—. Verlag Veritas, Linz (3490).

H. Kronsteiner: ORGELBEGLEITUNG „UNSER MESSBUCH“ 1971. Format 30x23, 28 Seiten, S 60,—. Verlag Veritas, Linz (3492).

LINZER ORDINARIUM I—V. Ökumenischer Text. Format 10x14, 24 Seiten, S 4,—, DM —,60. Veritas, Linz (3493).

Antonio Rosmini: DIE FÜNF WUNDEN DER KIRCHE. 341 Seiten, Ln., DM 24,—. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn (3502).

Otto H. Pesch: DAS GEBET. Reihe: Christliches Leben heute, Bd. 14. 136 Seiten, Pappb., DM 6,50. Buchverlag Winfried-Werk GmbH, Augsburg (3503).

Mauricio Ferro Calvo: LA CELEBRACION DE LA VENIDA DEL SEÑOR EN OFICIO HISPANICO. 279 Seiten, kart. Institutio Superior de Pastoral Madrid (3504).

Völlig unerwartet verschied am Morgen des 17. Juli 1972 Erzbischof Macheiner. Als er nicht wie gewohnt zur Feier der heiligen Messe erschien, hielt man Nachschau und fand den Oberhirten bereits tot in seinem Bett. Er war einem Herzschlag erlegen. Tags zuvor unterhielt er sich noch daheim in anregendem Gespräch mit Freunden, zeigte sich bestens gelaunt und hatte einmal so richtig von seinen täglichen Sorgen, wie man spürte, abgeschaltet. Am 18. August hätte er sein 65. Lebensjahr vollendet. Eine Woche vor seinem Tod feierte er noch mit seinen Weihenkollegen sein vierzigjähriges Priesterjubiläum.

Erzbischof Macheiner übernahm nach Bischof Zauner das Amt des Liturgiereferenten in der Österreichischen Bischofskonferenz. Sicherlich fiel es ihm nicht gerade leicht, in diese schwierige und vielfältige Aufgabe nach einem so erfolgreichen Vorgänger einzutreten. Dabei wird er sich wohl im stillen gesagt haben: *Non recuso laborem*. Aber er hatte sich staunenswert schnell in dieser diffizilen Materie zurechtgefunden.

Wir dürfen es hier wohl übergehen, was er im einzelnen für die Gesamterneuerung der Liturgie nach dem 2. Vaticanum geleistet hat. Hierüber geben allein schon die vielen Protokolle der Österreichischen Bischofskonferenz und nicht minder natürlich jene der Liturgischen Kommission für Österreich reichlichen Aufschluß. Was aber hinter all diesen Ausführungen, die nur in knappen Worten berichten, an ernstester Arbeit, an Vorbereitung und Initiativen liegt, kann ein so kurzer Nachruf überhaupt nicht erschöpfend wiedergeben. Erst als Weihbischof von Salzburg und später als regierender Oberhirte seiner Erzdiözese hat er seine Aufgaben als Liturgiebischof mit aller Hingabe erfüllt.

Und auch hierin war er von peinlichster Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit. Er konnte Schriftstücke, die er diktiert hatte oder verfassen ließ, bis zum I-punkt genau kontrollieren und auf jedes Interpunktionszeichen achten.

Ich durfte ihn als Leiter des Institutum Liturgicum so manches Mal zu Konferenzen und Besprechungen im In- und Ausland begleiten. Wie oft hat er bedauert, daß er ob seiner vielen Arbeiten, die ihm seine Diözese auferlegt hatte, nicht immer an allen Zusammenkünften und Tagungen teilnehmen konnte. Aber es war nicht immer die Arbeitsüberbürdung als solche, sondern mehr als einmal seine angeschlagene Gesundheit. Ja, es ist richtig: Erzbischof Macheiner wollte seinen schwachen Körper immer wieder zwingen und es war ihm dies auch weithin möglich. Doch schließlich haben seine Kräfte versagt.

Erzbischof Macheiner war ein grundbescheidener Mensch. Als solchen mußten ihn alle, die ihn näher kennen durften schätzen und verehren. Seinem innersten Wesen nach war er auch allen Extremen abhold. Als er im Jahre 1969 zum Erzbischof gewählt worden war, sah man in ihm mit Recht den Mann der Mitte. Dies war es wohl auch, warum er das Vertrauen seines Metropolitankapitels in so hohem Maße besaß, daß es ihn zum 86. Nachfolger des heiligen Rupertus erwählte. Er wollte Brücken bauen von einem Ufer zum andern, von den „Progressiven“ hin zu den „Konservativen“ seiner Diözese. Daß er dabei nicht nur einmal keinen sehr guten Dank ernten konnte, ist wohl das Schicksal aller unserer Bischöfe von heute. Sie haben es ja alle miteinander nicht leicht!

Erzbischof Macheiner war nur eine kurze Regierungszeit beschieden, und doch wird auch er in die Geschichte seiner Erzdiözese eingehen. Aber vor allem fielen wichtige Entscheidungen während seiner Tätigkeit als österreichischer Liturgiebischof, an denen er maßgeblich beteiligt war. Die liturgische Erneuerung im Sinne des 2. Vaticanums war dem lieben Verstorbenen ein echtes Anliegen seines Herzens, dem er soviel an Arbeit und wohl auch seiner Körperkräfte geopfert hat.

Wir aber, vor allem seine Diözesanen und Studienfreunde, sind von ehrlicher und aufrichtiger Trauer erfüllt. Wir haben in unserem Oberhirten einen guten Menschen verloren, der für alle dasein wollte. Tief erschüttert von seinem so plötzlichen Weggang dürften wir mit Recht hoffen, daß er nun, der so viel an Arbeitskraft für die Erneuerung der heiligen Liturgie getan hat und tun wollte, die himmlische Liturgie mitfeiern darf.

Unsere Danksagung in Vertrauen und Treue

Erzbabt Franz Bachler O.S.B., St. Peter, Salzburg

Jubiläum und Rückschau haben im christlichen Geist immer mit Danksagung zu tun, obwohl das nicht der einzige Gesichtspunkt ist, der sich uns nahelegt, sondern auch ernste und kritische Besinnung und Prüfung am Platze ist; doch verweilen wir etwas dabei, was uns zur Dankbarkeit Anlaß sein kann.

In den 25 Jahren seit der „Heilige Dienst“ erscheint hat sich vieles in segensvoller Erneuerung und Verlebendigung der Liturgie vollzogen im Sinne der Richtlinien, welche durch das II. Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Liturgie aufgestellt wurden. Einige Sätze seien wörtlich zitiert:

„Damit aber das Vollmaß der Verwirklichung erreicht wird, ist es notwendig, daß die Gläubigen mit recht bereiteter Seele zur hl. Liturgie hinzutreten, daß ihr Herz mit der Stimme zusammenklinge, und daß sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken, um sie nicht vergeblich zu empfangen. Darum sollen die Seelsorger bei liturgischen Handlungen darüber wachen, daß nicht bloß die Gesetze des göltigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern auch *daß die Gläubigen bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen.*“ (Nr. 11)

„Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.“ (Nr. 34)

Zweifelloos ist festzustellen, daß viele Gläubige dankbar anerkennen, daß die Feier der Liturgie in vieler Hinsicht verständlicher und ansprechender geworden ist, was neben der Erneuerung der Riten und Texte sicher auch dem ausgiebigeren Gebrauch der Volkssprache zu danken ist. Die Beteiligung der Gläubigen, der mitfeiernden Gemeinde ist lebendiger und aktiver geworden. Der Kommunionempfang hat in einer erfreulichen Weise zugenommen, so daß mehr Gläubige als früher der Einladung zum Tisch des Herrn Folge leisten. Die Möglichkeit des Empfanges der hl. Kommunion unter beiderlei Gestalten, wenigstens bei manchen Anlässen und Gelegenheiten, läßt den Auftrag des Herrn wieder durchsichtiger werden: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib; nehmet hin und trinket alle daraus, das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes.“

Dank gebührt vor allem Gott dem Herrn, Dank gebührt den Vätern des II. Vaticanums, Dank gebührt dem verewigten Gründer dieser Zeitschrift Dr. P. Adalbero Raffelsberger, der vor zwanzig Jahren zum ewigen Gastmahl der göttlichen Liebe berufen wurde, Dank gilt den Schriftleitern und allen, die an der Zeitschrift mitgearbeitet haben, Dank allen treuen Abonnenten und Lesern.

Der Dank bleibt gültig und aufrecht, auch wenn wir in ehrlich realistischer Schau nicht übersehen dürfen, daß die gegenwärtige Situation in bezug auf die Liturgie auch einen gewissen Krisencharakter erkennen läßt, an dem alle, denen der Gottesdienst ein echtes Herzensanliegen bedeutet in schmerzlicher Weise leiden. Manche Hoffnungen und Erwartungen sind unerfüllt geblieben und der Enttäuschungen sind es nicht wenige. Der Gottesdienstbesuch hat laut mancher Statistiken nicht zugenommen, sondern nachgelassen. Die Häufigkeit des Kommunionempfanges nahm wohl zu, doch erheben sich Bedenken, ob die Vorbereitung auch immer entsprechend gründlich sei und die Auswirkungen im täglichen Leben im Sinne der Liebe, Opferbereitschaft, Selbstlosigkeit und größeren Verantwortlichkeit sich einstellen. Der Empfang des Bußsakramentes ist zweifellos seltener geworden. Ob die wahre Bußgesinnung und Sühnebereitschaft durch die intensivere Vorbereitung beim selteneren Empfang des Sakramentes, durch sonstige Bußakte, wie etwa beim Beginn des Wortgottesdienstes oder durch die Teilnahme an Bußandachten tatsächlich gewachsen ist und sich vertieft hat, wird nicht mit Unrecht von manchen in Frage gestellt. Das Wort Johannes des Täufers behält auch heute seine Gültigkeit: „Bekehret euch, bringt würdige Früchte der Buße“ (Mt 3).

Diese Feststellungen bewirken nicht selten bei Priestern und Seelsorgern eine gewisse Entmutigung und Verdrossenheit, so daß manchmal auch die durchaus positiven Auswirkungen der Liturgieerneuerung angezweifelt werden und ein zermürbender Skeptizismus sich einschleicht, ob das ganze Bemühen um die Erneuerung der Liturgie überhaupt einen Sinn habe. Dies aber wären äußerst verhängnisvolle Auswirkungen für den Priester, dem bei aller Betonung der verschiedenen Rollen im Gottesdienst, doch die Hauptverantwortung zukommt und der kraft seiner Weihe die Stelle Christi, des Hohenpriesters, in besonderer Weise vertritt. Darum ist für den Priester eine feste Glaubensgrundlage über die Bedeutung der Eucharistiefeier und ihre segensvollen Wirkungen gerade in der heutigen Situation von existenzieller Bedeutung. „Mysterium fidei“, dieses Wort im Zentrum der Eucharistiefeier, müßte dem Priester immer ganz tief ans Herz greifen. Nur im Glauben findet er den Zugang zu diesem großen Geheimnis, das uns Christus als Vermächtnis seiner sich opfernden Liebe hinterlassen hat, mit dem Auftrag: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Aus dem Glauben an dieses Geheimnis der Liebe erneuert der Priester immer wieder sein dankbar überzeugtes Ja zur priesterlichen Berufung. Wenn er auch überzeugt sein darf von der Wirkkraft des Sakramentes *ex opere operato*, so muß er sich doch auch immer darüber im Klaren sein, daß die mitfeiernde Gemeinde es spürt, ob er selbst mit seiner ganzen Persönlichkeit und Glaubenshingabe hinter diesem Geheimnis steht. Am Glauben und an der Liebe des Priesters sollte sich immer wieder der Glaube und die Liebe der mitfeiernden Gemeinde entzünden. Da aber auch der Priester Mensch ist, anfällig für Versuchungen und Krisen, ist es notwendig, durch Gebet und Pflege der Innerlichkeit ständig an der Vertiefung des Glaubenslebens zu arbeiten, um so durch alle Schwierigkeiten hindurch nur noch gestärkter und gefestigter zu werden. Es ist überaus trostvoll, daß in den Texten der eucharistischen Hochgebete die universale Segenskraft der Eucharistie immer wieder zum Ausdruck kommt, so daß der Wirkungsradius weit über die unmittelbar mitfeiernde Gemeinde hinausreicht. Wenn also das Bemühen des Seelsorgers die Gläubigen zur Mitfeier der heiligen Geheimnisse zu bewegen nicht den gewünschten Erfolg bringt, sollte er sich deshalb nie entmutigen lassen. Die Danksagung und Dankbarkeit des Priesters muß auch dort aufrecht bleiben, wo das Kreuz des scheinbaren Mißerfolges schwer drückt. Er möge die Worte der Präfation beherzigen: „In Wahrheit ist es würdig

und recht, dir, heiliger Vater, immer und überall zu danken durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus.“

In grenzenlosem Vertrauen und in der Treue auch auf dem Weg durch die Wüste, sollte unsere gegenwärtige Situation manchmal einem solchen gleichen, muß sich die Dankbarkeit bewähren. Tapfere Kreuzesbejahung und österliche Zuversicht und Freudigkeit erweisen sich gerade im Geheimnis der Eucharistie auf das engste miteinander verbunden. „Euer Herz zage nicht! Glaubt an Gott und glaubt an mich“ (Joh. 14, 1). Dieses Wort aus den Abschiedsreden des Herrn möge stets aufklingen im Herzen des Seelsorgers und ebenso die ergreifende Bitte des Herrn an den Vater im hohenpriesterlichen Gebet: „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, denn sie sind dein“ (Joh. 17, 11).

Die Eucharistie ist eine Gabe, und eine Gabe ist ein Zeichen der Liebe. Die Eucharistie ist Speise, ist Nahrung für das Leben, also Zeichen der Liebe. Die Eucharistie ist Erinnerung; damit die Liebe nicht weniger werde, muß man ihrer gedenken. Die Eucharistie ist Gegenwart; welche Gegenwart kann mehr Liebeszeichen sein als sie? Die Eucharistie ist Versprechen; wer liebt, hat immer ein Versprechen abzulegen. Die Eucharistie ist Opfer; diese Darstellung des göttlichen Opfers repräsentiert uns die größte Liebe, die Liebe Christi, der sich für uns hingegeben hat. Man kann keinen, auch keinen einfachen und elementaren Begriff von der Eucharistie haben ohne zu verstehen, daß sie Liebe bedeutet.

Und nicht nur bedeutet sie Liebe, sondern sie bringt Liebe hervor. Die Eucharistie ist die Quelle der Liebe. Einer Liebe, die sich über die Seelen ergießt. Einer Liebe, die aus den Gläubigen einen einzigen Körper machen will: es ist das Sakrament der Eucharistie, um mit Augustinus zu sprechen, „quo in hoc tempore consociatur ecclesia – in welchem die Kirche in der Zeit zusammengefügt ist“. Er setzt fort, und sein Ruf durchtönt die Jahrhunderte, wo immer auch eine eucharistische Feier sich bewußt wird ihres Wesens: „O signum unitatis, o vinculum caritatis – O Zeichen der Einheit, o Band der Liebe!“

Quell der Liebe, weil dem Menschen nie ein größerer Anreiz gegeben werden wird, Christus, Gott und die Brüder zu lieben. Die Eucharistie erzeugt die Liebe gerade durch die unaussprechliche, göttliche, wirkliche Gegenwart des für uns hingeopferten Christus – opfernde Gegenwart, die uns im Heiligsten Sakrament geboten wird. Papst Paul VI.

In memoriam P. Adalbero Raffelsberger OSB

(† 27. September 1952)

Dr. P. Anselm Schwab OSB, Maria Plain – Salzburg

101

Nun sind es zwanzig Jahre, da P. Adalbero Raffelsberger von uns gegangen ist. Immer schon für die heilige Liturgie begeistert, gründete er mit Erlaubnis seines Abtes Jakobus Reimer († 1958) das Institutum Liturgicum der Erzabtei St. Peter in Salzburg. Sein vordringliches Anliegen war, die vielseitigen Bestrebungen liturgischer Erneuerung aus dem bedrohlichen Wildwuchs herauszuführen und sie der Autorität des österreichischen Episkopates zu unterstellen, damit sich die Dinge in rechter Ordnung entwickeln sollten. Dabei fand er volles Verständnis beim damaligen Bischof von Linz, Dr. Josef Cal. Fließner, dem Referenten für Liturgie an der österreichischen Bischofskonferenz, und besonders auch bei dessen Nachfolger, Bischof Dr. Franziskus Sal. Zauner. Der Werdegang des Institutum Liturgicum und der Österreichischen Liturgischen Kommission wurde bereits vor Jahren in dieser Zeitschrift dargelegt, sodaß wir diesen heute übergehen dürfen. Inzwischen hatte P. Adalbero den „Heiligen Dienst“ als inoffizielles Organ seines Institutes gegründet, die er dann als Vierteljahreszeitschrift herausgebracht hatte.

Wenn ich als sein engster Mitarbeiter und Nachfolger seine Person würdigen darf, dann ist es vor allem seine unbedingte und bedingungslose Treue zur Kirche, die ihn und seine selbstlose Arbeit geprägt haben. Seine zahlreiche Korrespondenz mit Adressaten im In- und Ausland, aber auch seine persönlichen mündlichen Äußerungen geben immer wieder davon Zeugnis.

Freilich, P. Adalbero war und blieb ein Verfechter der lateinischen Liturgie. Hier hat ihn Abt Gueranger von Solesmes in hohem Maße beeinflusst. Er war davon überzeugt, daß eine ehrfurchtsvolle und vertiefte Pflege der lateinischen Liturgie eine wirksame Wiedernerneuerung heraufführen werde. So hat er denn mit unermüdlichem Eifer mit seiner Gemeinde an der Abteikirche St. Peter in Salzburg während der Kriegsjahre, als unser Kloster von der Gestapo bereits aufgehoben und enteignet worden war, als Betreuer und Seelsorger dieses Gotteshauses regelmäßig seine Choralstunden gehalten und seine Leute in den Geist der Liturgie einzuführen versucht. Er selbst war kein „Musiker“, aber er verfügte über ein untrügliches musikalisches Gehör, verfügte über eine angenehme Stimme und hatte zumindest jene Ausbildung, die er für diese seine Aufgabe brauchte.

P. Adalbero stellte sich aber auch unablässig den anstehenden Problemen, die den Gottesdienst betreffen. Zunächst war ihm an der Erhaltung der lateinischen Kultsprache gelegen. Doch war er keineswegs gegen eine geordnete muttersprachliche Verwendung im Gottesdienst, jedoch hatte er hier seine Reserven.

Immer wieder beschäftigte ihn die Frage der liturgischen Gesten. Und immer wieder stiegen ihm die Zweifel auf: sind unsere Gesten im Gottesdienst dem Menschen von *heute* noch verstehbar? So sehr er persönlich die Kultformen der Liturgie schätzte und diese ihm teuer waren, so dachte er doch vor allem auch an den Menschen unserer Tage. Wie soll eine Liturgie der Zukunft aussehen? Wie soll sie sich dem Menschen unseres Zeitalters in Wort und Geste präsentieren, sodaß er sie auch annehmen kann? Oft und oft kam er in Gesprächen auf dieses Problem zurück.

Ein besonderes Anliegen war unserem Mitbruder die Verkündigung des Wortes Gottes. Er hielt jeden Tag die heilige Messe um sieben Uhr. Aber es war nie eine Messe, in der er nicht wenigstens eine kurze Ansprache gehalten hätte. Seine Themen nahm er stets aus der Liturgie des Tages – und dies durch viele Jahre hindurch. P. Adalbero wußte immer aus dem Vollen zu schöpfen. Dabei waren seine Homilien kurz und prägnant, stets auf das konkrete Leben bezogen. Es ist gewiß nicht übertrieben, wenn man behaupten darf, daß seine Kurzpredigten in einem Deutsch gesprochen waren, die, wie noch heute aufbewahrte Stenogramme bezeugen, in einer druckreifen Diktion vorgetragen waren.¹

P. Adalbero ist als Vollwaise aufgewachsen. Es zeugt von seiner Begabung aber auch von seiner Willenskraft, daß er in verhältnismässig kurzer Zeit die ersten fünf Gymnasialklassen privat absolvierte. Noch sehe ich den „Raff“ - wie wir Klassenkollegen ihn nannten - auf seinem alten Styria-Rad bei Wind und Wetter daherbrausen, seinen alten graugrünen Filzhut vorne und hinten herabgebogen, wenn es zur Schule ging. Er war ein ruhiger Klassenkamerad, der sich, obgleich ungewollt, die Achtung seiner Mitschüler erwarb. Seine Reifeprüfung legte er mit Auszeichnung am eb. Borromäum ab.

Zunächst wollte er Weltpriester werden. Doch zog es ihn mit den Jahren immer stärker zum Benediktinerorden hin. Seine Vorbilder waren unsere damaligen Universitätsprofessoren P. Feuling, P. Mager und die heute noch lebenden Professoren, vor allem auch P. Thomas Michels und P. Auer. So tauchte er, ohne uns alten Mitschülern auch nur ein Sterbenswörtchen verraten zu haben, plötzlich in der Erzabtei St. Peter auf und vertauschte als Benediktiner-Novize seinen bisherigen Taufnamen Alois mit dem Namen Adalbero, des Begründers des Klosters Lambach im Oberösterreichischen.

Und so dürfen wir unseren P. Adalbero in bleibender Erinnerung behalten. P. Adalbero durfte das II. Vaticanum nicht mehr erleben. Wie hätte er sich darüber gefreut, daß die Erneuerung der Liturgie so vorrangig behandelt wurde! Und er wäre stolz darüber gewesen, daß sein „Chef in liturgicis“, Bischof Zauner, weit über zweitausend Stimmen am Konzil erhielt. Wie er sich wohl zur Liturgiereform als Ganzes stellen würde? Zum Ganzen jedenfalls in dankbarer Freude. Auch mit der fast ausnahmslos muttersprachlichen Meßfeier hätte er sich, die Zeichen der Zeit wohl erkennend, abgefunden, wohl aber wäre er umsomehr für die prinzipielle Erhaltung des Latein im Gottesdienst eingetreten. Wie viele Kirchen haben denn heute überhaupt noch ein lateinisches Hochamt?

Als ihn der damalige, leider schon verstorbene Vizegeneralrelator der Ritenkongregation, P. Josef Löw, im Krankenhaus aufsuchte, hatte der sterbenskranke P. Adalbero noch eine Menge von Briefen auf seiner Decke liegen, deren Beantwortung er seiner Sekretärin diktieren wollte. Als ich dann später mit P. Löw in San Alfonso zu Rom zusammenkam, sagte er zu mir: „Dieser Mann hat wirklich für die Liturgie gelebt“. Das war der spontane Eindruck, den er aus dem kurzen Gespräch und der ganzen Art dieses Mannes gewonnen hatte.

Wenn ich meinem toten Mitbruder und Mitschüler im Gymnasium und später an den Universitäten hier einen bescheidenen Nachruf gehalten habe, dann tat ich es in aufrichtiger Verehrung gegenüber diesem verdienstvollen Mann. Die liturgische Erneuerung in meinem Heimatlande Österreich ist mit der Arbeit, dem vollen Einsatz dieses Mannes auf immer verbunden.

¹ Er hatte seinen Philosophie-Doktor in Germanistik absolviert, über das Salzburger Barocktheater seine bestens zensurierte Arbeit eingeliefert und auch einige lyrische Gedichte nolens volens veröffentlicht. Die meisten seiner Gedichte ließ er wohl in seiner Schublade liegen. Die souveräne Beherrschung des Wortes zeigte sich schon damals, als noch Vorstand der ASTA an der Theologischen Fakultät in Salzburg war. Wenn er in einer Vollversammlung von Professoren und Theologen sprach, dann hatte jedes Wort seinen Sitz im Leben.

Der Gründer des „Heiligen Dienstes“

Zum 20. Todestag von P. Adalbero Raffelsberger O.S.B.
Elisabeth Veronika Bark, Salzburg

103

In der Oktav des hl. Rupertus, am 27. September 1952, ist Dr. P. Adalbero (Alois) Raffelsberger in seinem 46. Lebensjahr von Gott heimgerufen worden. Seine sich durch viele Jahre hinziehende Leidens- und Krankenzeit ließ folgende Worte aufklingen: „Wir aber wollen uns rühmen im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus, in Ihm ist unser Heil, Leben und Auferstehung!“

Nachdem seit seinem Heimgang 20 Jahre vergangen sind, wird es gut und eindrucksvoll sein, sich an P. Adalberos Lebensablauf zu erinnern, denn das zeigt uns seinen monastischen, priesterlich-seelsorglichen feurigen Eifer, der vor allem auch dem Weg der liturgischen Erneuerung gewidmet war. „Heiliger Dienst“ – das war nicht nur der Titel der von ihm ab 1945 herausgegebenen Wochenblätter, die ab 1947 zur Zeitschrift des inzwischen gegründeten Institutum Liturgicum geworden waren – es war insgesamt das Thema, die Lebensaufgabe, der Weg seines ganzen Lebens.

Ein kurzer Überblick über seinen Lebenslauf:

Alois Raffelsberger, am 19. März 1907 in Linz geboren, aufgewachsen in Traunkirchen am Traunsee, konnte erst etwas verspätet auf Anregung seines Pfarrers mit höherer Schulbildung und Studium beginnen. Fünf Gymnasialklassen machte er privat, die letzten drei am Erzbischöflichen Gymnasium Borromäum in Salzburg, wo er 1930 maturierte. Im Anschluß daran wollte er zunächst Weltpriester werden, doch die weitere Studienzeit in Salzburg führte ihn dem Orden des hl. Benedikt näher. Durch die Professoren an der Theologischen Fakultät, P. Daniel Feuling O.S.B., P. Alois Mager O.S.B., P. Albert Auer O.S.B., P. Thomas Michels O.S.B., fühlte er sich von den Benediktinern angezogen, er trat 1934 nach dem Empfang des Subdiakonats in die Erzabtei St. Peter ein, und er erhielt den hl. Bischof Adalbero, den Gründer der Abtei Lambach, zum Namenspatron. 1936 wurde er am Passionssonntag zum Priester geweiht, und am Fest des hl. Rupertus 1938 legte er die feierliche Profeß in der Erzabtei St. Peter ab. Da begleiteten ihn die Worte „Dank sei dem Herrn, denn Er ist gut, und ewig währet Sein Erbarmen“ (Primizbildchen). Sein Studium ging in Innsbruck weiter und wurde 1939 mit Promotion zum Dr. phil. beendet. Im Herbst 1939, kurz vor Beginn des 2. Weltkrieges, erhielt er vom Erzabt Jakobus Reimer die Seelsorgebetreuung der Erzabtei St. Peter übertragen. Sein überaus lebendiges Verständnis für die heilige Liturgie wurde in der Zeit seines Salzburger Studiums durch die Theol.-Professoren Dr. Josef Dillersberger, Dr. P. Erhard Drinkwelder O.S.B., Dr. P. Virgil Redlich O.S.B., P. Benedikt Baur O.S.B., P. Urbanus Bomm O.S.B. in ihm angeregt, und es führte ihn bald dazu, die Gläubigen, die nach St. Peter kamen, durch wöchentliche Vorträge in Sinn und Bedeutsamkeit der hl. Liturgie einzuführen, die er mit Proben zum Gregorianischen Choral und mit Latein-Unterricht verband. Bald konnte das sonntägliche Volkschoralamt in St. Peter eingeführt werden, das bis heute – in zeitgemäßer Form – erhalten geblieben ist, zur großen Freude vieler In- und Ausländer. Etwa ab 1941 begann P. Adalbero auf Anregung von Pius Parsch, der die Predigten zur Rupertus-Oktav übernommen hatte, die tägliche lateinische Gemeinschaftsmesse, jeweils mit einer kurzen Ansprache zur Tagesliturgie. Auch dies blieb bis heute in St. Peter erhalten. Die Kirche der Erzabtei hatte mit Sondererlaubnis des Erzbischofs als erste in Salzburg die Erlaubnis zu einem zum Volk gerichteten Altar erhalten. Die Sonntagspredigten im Volkschoralamt waren durch Jahre hindurch ebenfalls P. Adalberos Aufgabe. Er schöpfte alles, was er der gläubigen Gemeinde sagen wollte, aus der Liturgie. Das war sein besonderes Charisma. Seine schlichte, unpathetische Sprechweise verband sich in klarem, wohlgeformtem Stil mit intuitivem Erfassen der Worte Gottes, die in der Liturgie verkündet werden. Oft konnte er sie den von ihm betreuten Gläubigen strahlend ver-

ständig machen. Sein Gedankenreichtum war durchleuchtend und lebendig, die Wiederholungen der Ansprachen durch mehrere Jahre brachten ihm immer wieder neue Gedanken, neue Ein- und Ausblicke und Betrachtungen. Er schöpfte mit Hilfe des Heiligen Geistes aus der unerschöpflichen Quelle des Gotteswortes.

P. Adalbero, ein außerordentlich arbeitseifriger Mensch, war schon von seiner Studienzeit her gesundheitlich belastet. 1943 begann dann der sich durch neun Jahre hinziehende Leidensweg seiner ständigen Beschwerden und Erkrankungen. Während der Kriegszeit mußte er 1½ Jahre von Salzburg abwesend sein. Nach Kriegsende 1945 und der Wiedereröffnung des in der Nationalsozialistischen Zeit geschlossenen Benediktinerklosters St. Peter, in dem während der Kriegszeit lediglich drei Mönche, als Seelsorger in St. Peter, das vollständige Chorgebet betreuen konnten, durfte P. Adalbero seine bisherigen Arbeiten wieder aufnehmen.

Während der Zeit seiner Abwesenheit waren viele Gedanken und Pläne für den Weg der liturgischen Erneuerung in ihm gereift. In den folgenden Jahren entfaltete sich zunächst ab 1945 das „Rupertuswerk“, aus dem 1946 der „Verlag Rupertuswerk“ wurde, um als erstes „Das Kleine Meßbuch“ mit dazugehörigen Meßtexten für Sonn- und Feiertage, mit kurzen, sinnvollen Einleitungen, herausbringen zu können. Es sollte nach dem Krieg einerseits eine Notlösung, andererseits eine neue Form des Volksmeßbuches darstellen, und es fand mit 45.000 Gesamtauflage einen sehr guten Anklang.

Durch P. Adalberos intensive Beschäftigung mit den Fragen der liturgischen Erneuerung und durch die damit verbundene wertvolle Einführung des Volkes zum Verstehen und Mitvollziehen des Gottesdienstes, wuchs in ihm ein Wunsch und wurde zu seinem besonderen Anliegen: Die inzwischen oft „wild wuchernde“ liturgische Bewegung in ganz Österreich sollte in geordnete Bahnen gelenkt und der kirchlichen Hierarchie anvertraut und unterstellt werden. Sein sich hierauf beziehender Vorschlag im Jahr 1946 an den Liturgie-Referenten der Österreichischen Bischofskonferenz, an Bischof Jos. Cal. Fließner von Linz, fand sehr zustimmende Aufnahme. Bald darauf nahm die Bischofskonferenz die damit verbundene Anfrage, ob in der Erzabtei St. Peter ein „Institutum Liturgicum“ errichtet werden darf, gern und dankbar entgegen. Anfang 1947 erscheint die erste Folge der vom lebendig gewordenen Institutum Liturgicum herausgegebenen Zeitschrift „Heiliger Dienst“. Das bisherige Wochenblatt unter diesem Titel wandelte sich in „Das Leben“, Briefe an Christen, und wurde weiterhin dem Volk Gottes zugeteilt. Der „Heilige Dienst“ war ein zweimonatlich erscheinendes Werkblatt, späterhin eine Vierteljahreszeitschrift, die sich vor allem an Priester und Ordensleute wendete.

Im Jahre 1947 war dann die erste Konferenz der inzwischen begründeten Österreichischen Liturgischen Kommission, die aus je zwei Vertretern aller Diözesen und der Liturgischen Zentren zusammengefügt war. In Deutschland wurde ein Jahr später ein ähnliches Liturgisches Institut in Trier gegründet. 1948 erschien als erste gemeinsame Arbeit der Österreichischen Liturgischen Kommission die „Allgemeine Meßordnung für volksliturgische Meßfeiern in Österreich“. Für P. Adalbero war dies eine „Vorstufe“ zu dem von ihm besonders geliebten sonntäglichen Choralamt bzw. Hochamt.

An weiteren Konferenzen, meistens zweimal im Jahr, hat P. Adalbero immer eifrig mitgearbeitet. Dies läßt sich aus den alten Werkblättern des „Heiligen Dienstes“ deutlich entnehmen. Trotz seines immer schwachen Gesundheitszustandes konnten sich das Institutum Liturgicum und der Verlag Rupertuswerk gut weiterentwickeln.

Über die Bemühungen P. Adalberos zur Entfaltung der liturgischen Erneuerung und über sein Voranschreiten auf diesem Weg konnte man einem Aufsatz von Friedrich Abendroth „Um die Herzensmitte des Glaubens“, in der „Österreichischen Furche“ 1952, Folgendes entnehmen:

„... Das periodische Organ für diese Arbeit ist der „HEILIGE DIENST“, der immer mehr zu einem Ort des Gespräches von Menschen wird, die sich, wie etwa in der letzten besonders der Sonntagsfeier gewidmeten Nummer, von den verschiedenen Disziplinen her dem Zentralanliegen nähern. Und die Atmosphäre, in der dort gearbeitet wird, ist jene Nüchternheit und Klarheit, die auf allen Seiten der benediktinischen Regula zu uns spricht. Es geht nicht um einen hektischen Aktivismus, der heute da und morgen dort vorstößt, sondern um eine stille, oft nur schrittweise vorrückende Kleinarbeit. Eine der vordringlichsten Aufgaben war es, den Wildwuchs der Formen volksliturgischer Meßfeiern einzudämmen und durch klare aber großzügige Bestimmungen eine organische Entwicklung zu echten Formen und zu einer gesamtösterreichischen Einheit anzubahnen (Allgemeine Meßordnung für die volksliturgischen Meßfeiern in Österreich, 1948).“ – „In der Schriftenreihe „In viam salutis“, die das Institut seit 1950 herausgibt, wird durch bedeutende Autoren von den verschiedensten Ausgangspunkten her die Brücke von der Liturgie zum vollen Leben geschlagen. P. Adalbero Raffelsberger hat das Institut, das sein alle Lebenskräfte verlangendes Werk darstellt, den großen Leitgedanken unterstellt: Liturgieerneuerung, besser, Liturgie und reguläre Seelsorge aus ihrem scheinbar bestehenden Nebeneinander zu jener großen Einheit zurückzuführen, die Pfarreien und Diözesen als lebendige Familien um den geweihten und weihenden Liturgen, Priester und Bischof, begreift. Die Zeichen unserer Zeit deuten nicht nur auf dieses Ziel hin, man kann fast sagen, daß sie es fordern, dringender als vielleicht je zuvor.“

Zum gleichzeitigen Voranschreiten der von P. Adalbero betreuten Verlagsarbeit soll noch kurz erwähnt werden: Als erstes Buch erschien „Mein Südtirol“, ein Jugenderinnerungsbuch von Erzabt Dr. Petrus Klotz; das nächste Buch „Menschen, die Gott gefunden – Benediktiner von heute“, von P. Romanus Rios O.S.B., übersetzt aus dem Englischen von Nonnberger Benediktinerinnen. Anschließend kam die bereits erwähnte Schriftenreihe „In viam salutis“ – „Auf dem Weg des Heiles“, die sehr zum Verständnis der Liturgie hinführen wollte. Ein Kontakt zur kirchlichen Kunst konnte sich in der Herausgabe von „Kirchenführern“, von Beichtbildchen und Kunstkarten gut entwickeln. Einen Höhepunkt bildete in der damaligen, nicht leichten Nachkriegszeit der schöne Bildband von Heinrich Decker, „Salzburger Altar von Veit Stoß“ – am Nonnberg.

In den Werkblättern „Heiliger Dienst“, anfänglich Zweimonatsschrift, später Vierteljahresschrift, brachte P. Adalbero viele Beiträge, Berichte über die Konferenzen der Österreichischen Liturgischen Kommission und „Betrachtungen zu Sonn- und Festtagsmessen des Kirchenjahres“. Eine seiner letzten Arbeiten waren die „Einheitslieder der österreichischen Bistümer“. Auf seine Anregung hin wurde dies von einer österreichischen Kirchenliedkommission in Zusammenarbeit mit allen Diözesen zum Katholikentag 1952 erarbeitet.

Zu P. Adalberos Arbeitsgebieten in der Seelsorge gehörten die wöchentlichen Dienstags-Vorträge, an die sich später im Rahmen des Institutum Liturgicum noch verschiedene andere Veranstaltungen anschlossen. Im Jahr 1949 gab es eine Vortragsreihe von Prof. P. Ildefons Betschart: „Seelische Grundlagen der menschlichen Ausdrucksformen“; 1950 Vortragsreihe von P. Adalbero Raffelsberger: „Wir wollen die Messe mitfeiern“; zusammen mit dem Katholischen Bildungswerk Seminarabende „Sonntagsheiligung“; ferner in Verbindung mit der „Katholischen

Aktion“ die „Quatember-Einkehrtage“, an denen seinerzeit bedeutsame Persönlichkeiten teilnahmen. Zum Thema „Sonntagsheiligung“ hat der damalige Univ.-Professor Dr. Franz König, jetzt Kardinal, über die „Sonn- und Feiertagsruhe“ gesprochen. Zu den bedeutsamsten Teilnehmern an den „Quatember-Einkehrtagen“ gehörte unser späterer Bundeskanzler Josef Klaus.

Inzwischen waren P. Adalberos Körperkräfte immer schwächer geworden, trotz ständiger Behandlungen und einiger Kuraufenthalte. Im Herbst 1952 mußte er wieder dringend ins Krankenhaus. Am Fest des hl. Rupertus, am 24. September, begab er sich mühsam nach St. Peter, um am Altar des hl. Rupertus die hl. Messe zelebrieren zu können. Es wurde seine letzte hl. Messe, er mußte sofort zurück in das Landeskrankenhaus, und am 27. September 1952 folgte er dem Rufe Gottes, den er uns vom Portal der Erzabtei-Kirche St. Peter oft übersetzt hat erklingen lassen: „Ich bin des Lebens Pforte, kommt ihr Heilsbedürftigen alle, geht durch mich ein, es ist kein anderer Weg zum Leben!“ – Der Heimgang P. Adalberos im 46. Lebensjahr war überraschend früh, ein großer Schmerz für die Erzabtei St. Peter, ein großer Verlust für das Institutum Liturgicum und den Verlag Rupertuswerk, vor allem für die von ihm betreuten Gläubigen und seine Angestellten. Der Hochwürdigste Herr Erzabt Jakobus Reimer folgte ihm mit Tränen auf den Friedhof St. Peter zum Begräbnis, von seinen Mitbrüdern in tiefer Ergriffenheit begleitet, von Priestern und Laien, von seinen Angestellten vom Institutum Liturgicum und vom Verlag.

Im Auftrag von H. H. Erzabt übernahmen zwei der Mitbrüder von P. Adalbero seine Hauptarbeitsplätze. Dr. P. Anselm Schwab O.S.B., der schon länger im Wochenblatt „Das Leben“ und anschließend im Werkblatt „Heiliger Dienst“ mitgearbeitet hatte, übernahm das Institutum Liturgicum, und Univ.-Doz. Doktor P. Friedrich Hermann O.S.B., den Verlag Rupertuswerk. Seither wurde angestrebt, das zu erhalten, und weiterhin wachsen zu lassen, was P. Adalberos Initiativen zu verdanken ist. Seine eigentlichen Intentionen kommen in dem von ihm verfaßten Gebet zum hl. Rupertus zum Ausdruck:

„Heiliger Rupertus! Du hast unseren Vätern das Licht des wahren Glaubens gebracht. Auf diesem Boden, der durch dein Leben und Sterben geheiligt ist, geloben wir dir: Nie soll dieses Licht in unseren Herzen erlöschen! Bitte Gott für uns, daß wir wie du Apostel seien in unerschütterlichem Glauben und opferbereiter Liebe. Sei uns Fürsprecher in all unseren Sorgen und Mühen. Schütze unsere Heimat, und erlebe uns die Gnade, in der ewigen Heimat Gott zu schauen und mit dem vereinigt zu werden, der unseres Lebens Ziel und Vollendung ist, mit Jesus Christus, unserem Herrn. Amen.“

So dürfen wir vertrauensvoll hoffen, daß nach seinem Heimgang P. Adalbero die Erhörung seines Gebetes vollständig gefunden und die ewige Heimat erreicht hat, seines Lebens Ziel und Vollendung. Zwanzig Jahre sind vergangen, die von ihm begründeten Arbeitsgebiete sind lebendig geblieben, und so bitten wir ihn, daß er vom Jenseits her mit seiner Hilfe kommt, um auch in der heutigen schweren Zeit der Kirche und dem Volk Gottes weiter zu helfen, so, wie er sich seinerzeit in gewiß bester und wertvoller Weise bemüht hat. Um seine Gedankengänge und seine Bemühungen richtig erfassen zu können, fügen wir Auszüge aus seinen Worten bei, entnommen aus Vorträgen, Predigten, und Beiträgen im „Heiligen Dienst“.

Österreichische Liturgikerkonferenzen in Salzburg

Kleine Auszüge aus den von Dr. P. Adalbero Raffelsberger verfaßten Berichten.

107

Die Konferenz – (die erste, am 27. u. 28. III. 1947)* – fand unter dem Vorsitz des Liturgie-Referenten der Österr. Bischofskonferenz, Exzellenz Dr. Fließner, statt, in dessen Auftrag das Institutum Liturgicum die Einladungen ausgegeben hatte. Außer den Fachliturgikern waren Vertreter der kirchlichen Amtsstellen aller österreichischen Diözesen anwesend. Erzabt Dr. Jakobus Reimer hieß zu Beginn die Gäste in der Abtei herzlich willkommen. Die Beratungen füllten zwei arbeitsreiche Tage aus.

Im Anschluß an grundsätzliche Ausführungen entwickelte sich ein lebhaftes Gespräch über das formale Ziel der liturgischen Erneuerung. Es wurde zum Ausdruck gebracht, daß in den gegenwärtigen Rubriken keine Bestimmungen über die aktive Teilnahme der Gläubigen vorgesehen sind, so daß in dieser Hinsicht ein gewisser freier Spielraum besteht. Es geht nicht darum, zu repristinieren, vielmehr besteht die Möglichkeit zu liturgieschöpferischer Tätigkeit.

Der Leiter des Liturgischen Institutes wies in diesem Zusammenhang auf das Problem hin, daß dadurch sowohl für das Hinarbeiten der schaffenden Liturgiker auf ein einheitliches Ziel, als auch für den praktischen Seelsorger bei der Erziehung der Gläubigen zum Mitvollzug der Liturgie entsteht. Es darf nicht die Gefahr heraufbeschworen werden, daß die liturgieschöpferische Tätigkeit dem Individualismus zusteuert und dadurch das oberste Recht der vom Heiligen Geist geführten Kirche, die Gestalt der Liturgie zu bestimmen, beeinträchtigt werde. Es gehe darum, die *innere Struktur* der Eucharistiefeier als klare einheitliche Norm aller liturgieschöpferischen Tätigkeit zugrunde zu legen, aus ihr müssen alle verschiedenen äußeren Formen hervorgehen. Es muß bei der kirchlichen Gesetzgebung unterschieden werden zwischen dem Gesetz und feierlichen Enuntiationen der obersten kirchlichen Stelle, sowie Privilegien oder Indulgenzen. Was die aktive Teilnahme der Gläubigen am Kult der Kirche betrifft, muß das „*Motu proprio*“ Pius X. und die *Constitutio* „*Divini cultus*“ Pius XI. noch viel mehr beachtet werden.

Exzellenz Fließner hat mit einigen grundsätzlichen Worten zu den Arbeitszielen der liturgischen Erneuerung abgeschlossen: Es dürfe der Mahlcharakter der Messe nicht überbetont, sondern nach den Definitionen des Konzils von Trient müsse klar auch der Opfercharakter hervorgehoben werden. Was die Form der Eucharistiefeier anlange, so dürfe es nicht „*aut-aut*“ (entweder – oder) heißen, sondern „*et-et*“ (sowohl – als auch); alle zulässigen Formen hätten ihre Berechtigung.

Schließlich wurde unserer Arbeitsgemeinschaft vom hochwürdigsten Herrn Referenten folgende Bezeichnung gegeben: „Österreichische Liturgische Arbeitsgemeinschaft unter dem Vorsitz des Liturgischen Referenten der Bischofskonferenz und Führung des Institutum Liturgicum.“

* „*Heiliger Dienst*“, 3/4, 1947.

Zur zweiten Österreichischen Liturgiekonferenz (2. u. 3. X. 1947)*

Der Hauptberatungsgegenstand dieser Tage waren „*Rubricae generales*“ für die volksliturgischen Meßfeiern in Österreich, die einerseits eine berechtigte Vielheit respektieren, andererseits der Willkür einzelner eine Schranke setzen sollten. Durch die klaren Richtlinien, welche der Vorsitzende zum Beginn der Diskussion gab, war es möglich, das so umfangreiche und schwierige Gebiet während der eineinhalb Tage in allen Einzelheiten durchzubespochen. Die Zusammensetzung unserer Arbeitsgemeinschaft gewährleistet es, daß zu allen Einzelfragen sowohl die maßgebenden Repräsentanten der liturgischen Fachwissenschaft als auch die verantwortlichen Vertreter der seelsorglich-liturgischen Praxis in den einzelnen Diözesen zu Worte kommen.

Es wurde also bei der Konferenz unter Zugrundelegung der seinerzeit vom Apostolischen Stuhl gegebenen Erlaubnis ein doppeltes Schema für die Feier der Gemeinschaftsmesse fixiert.

I. Für die *Grundform*. Man könnte sie Hochform oder Zielform nennen, weil sie auch für die volkstümlicheren Formen das Richtmaß gibt. Hieher gehören jene volksliturgischen Meßfeiern, die mehr für Fortgeschrittene sind und sich strenger an die Regel der missa cantata halten.

II. Für die *Volksform*. Hier wurde die Einhaltung der Hochamtregel nicht so streng verlangt, da sie ja doch eine pädagogische Stufe darstellt. In dieser zweiten Gruppe können alle nach gesunden Prinzipien aufgebauten volkstümlichen Formen, die praktisch heute noch vorherrschend sind, untergebracht werden.

Sowohl der Vorsitzende der Konferenz, Exzellenz Fließner, wie auch der Ordinarium loci, Erzbischof Dr. Rohrer, der die Tagungsteilnehmer kurz begrüßte, brachten zum Ausdruck, wie sehr sie das Ergebnis der Beratungen freue, das in einem so schwerwiegenden Gegenstand zu einer doch für den ganzen österreichischen Raum wirksamen Einigung geführt habe. Der hochwürdigste Herr Referent der Bischofskonferenz betonte in seinen Schlußworten, daß die Arbeit der österreichischen liturgischen Kommission und des Institutum Liturgicum, welches den Boden für diese Arbeit bereitet und die Zusammenarbeit organisiert, damit die große Bewährungsprobe bestanden habe.

Es wurde auf der Konferenz auch eine Reihe von anderen Fragen und Vorschlägen diskutiert. Alle Aussprachen und das ganze Beisammensein waren von einer Atmosphäre aufrichtiger, harmonischer Zusammenarbeit getragen.

* „Heiliger Dienst“, 9/10, 1947.

Zur dritten Österreichischen Liturgiekonferenz (14.–15. IV. 1948)*

Zur Enzyklika „Mediator Dei“. – Der Vormittag des zweiten Konferenztages war der Besprechung des neuen päpstlichen Rundschreibens über die Liturgie gewidmet. Abt Dr. Benedikt Reetz OSB., Seckau, hat in einer Übersicht die für die Praxis und für die theologische Fundierung der liturgischen Arbeit besonders wichtige Sätze der Enzyklika herausgehoben und in einer lebendigen Darstellung die Folgerungen aufgezeigt, die sich aus ihnen ergeben. Es seien hier nur einige Hinweise gegeben: Abt Reetz hob besonders hervor, daß die Enzyklika eine ganze Reihe von *klaren Entscheidungen* enthält, über die sich alle Freunde der liturgischen Erneuerung aufrichtig freuen können. Sie müssen ebenso gehört und gesehen werden, wie die Mahnungen des Papstes! Vor allem ist die Enzyklika eine von der höchsten kirchlichen Stelle gegebene offizielle Anerkennung der liturgischen Erneuerung. Man lese nach, was der Hl. Vater in der Einleitung als „salutares fructus“ der liturgischen Bewegung aufzählt! Von großer Bedeutung ist auch die eindeutige Entscheidung, daß der Geist des privaten Betens und der privaten Frömmigkeitsübungen überhaupt sich nach dem Geiste der Liturgie ausrichten müsse, wenn er nicht falsche Wege gehen wolle. Ebenso die Sätze über das Mitopfern der Gläubigen bei der hl. Messe, in denen der Papst so eindringlich dazu auffordert, daß die Mitfeiernden das Opferlamm, welches durch das Wort des Priesters auf dem Altare gegenwärtig geworden ist, nun (nach der Wandlung) mit dem Priester gemeinsam dem Vater als Opfer darbringen. Ähnliches gilt von jenen Stellen des Rundschreibens, die von der Kommunion der Gläubigen, vom Stundengebet, vom Mysteriencharakter des Kirchenjahres usw. sprechen. Im Anschluß an das Referat von Abt Reetz wurden sowohl praktische als theologische Fragen diskutiert.

Der Vorsitzende der Konferenz dankte Abt Reetz besonders für seine Art, mit der er die Einführung in das päpstliche Rundschreiben gegeben hat und sprach zugleich den Wunsch aus, es mögen alle Veröffentlichungen und Gespräche um die Enzyklika immer in diesem vornehmen Ton gehalten sein. – Am 15. April 1948 mittags konnte Exzellenz Fließner mit dem Ausdruck der Freude über die geleistete Arbeit die Beratungen beschließen.

Mögen diese wenigen Sätze unseres Berichtes über die dritte Konferenz allen hochwürdigen Mitbrüdern und allen interessierten Laien Anlaß zum Mitdenken und Mitberaten unserer Anliegen sein.

* „Heiliger Dienst“, 3/4, 1948

Zur Gründung des Institutum Liturgicum

† Josephus Calasanctius Fließner
Liturgie-Referent der Österr. Bischofskonferenz

Auszug aus den Eröffnungsworten von Bischof Dr. Jos. Fließner, Liturgie-Referent der Österreichischen Bischofskonferenz. (Aus „Heiliger Dienst“, 1. Jhg., 1/2, 1947)

Es wurde von der Österreichischen Bischofskonferenz vom Herbst 1946 sehr begrüßt, als die Erzabtei St. Peter ihre Absicht vortrug, ein Institutum Liturgicum zu errichten..., welches dem gesunden Fortschritt in Praxis und Wissenschaft durch Anregungen dienen und die liturgische Bewegung mit der autoritativen Lenkung in Einklang halten will.

Das Institutum Liturgicum der Benediktiner in der Erzabtei St. Peter zu Salzburg will diesen mehrfachen Zweck erreichen, indem es sich um eine Art Archiv der liturgischen Publikationen unseres österreichischen Raumes und der Weltkirche bemüht und Werkblätter herausgibt. Diese wollen unter dem Titel „HEILIGER DIENST“, aus dem Einlauf des Archivs schöpfend, aber auch durch Beitrag eigener Anregungen, Erkenntnisse und Urteile, durch Veröffentlichung gemeinsamer oder einzelner Verordnungen und Erklärungen der Bischöfe und der römischen Behörden alle Seelsorgestellten und liturgisch interessierten Kreise über alle liturgisch aktuellen Fragen informieren.

Die Bischofskonferenz nahm das Angebot der Erzabtei St. Peter dankbar entgegen. Als Leiter des Liturgischen Referates der Bischofskonferenz konnte ich die Gründung des Institutum Liturgicum besonders begrüßen, weil es mir als die derzeit beste Möglichkeit erschien, um die Aufgaben, die mir als Liturgischem Referenten der Bischofskonferenz gestellt worden sind, konkretisieren zu können. Ich habe mich darum gerne als bischöflicher Referent hinter die Bemühungen des Leiters des Institutum Liturgicum (Dr. P. Adalbero Raffelsberger) gestellt...

So gebe ich als Liturgischer Referent dem neugegründeten Institutum Liturgicum und der ersten Nummer des „Heiligen Dienstes“ gerne meine Empfehlungen und meinen Segen... Es muß doch gesagt werden, daß Institut und Blätter wegen ihrer Zielsetzung einem lebhaften Wunsch der Bischofskonferenz entgegenkommen und darum Träger großer Hoffnungen des österreichischen Gesamtepiskopates sind.“

„In einer Zeit, die erfüllt ist von Not und Leiden, muß jeder neue Schritt der Reichsgottesarbeit voll und ganz vor Gott verantwortet werden. Im Bewußtsein dieser Verantwortung geschah die Gründung des Liturgischen Institutes und die Herausgabe dieser Blätter. Es sei kurz berichtet, wie es dazu kam. Unter äußerst schwierigen Umständen hatte ich um die Jahreswende 1945/1946 den Versuch unternommen, der ungeheuren Not an Meßbüchern und Meßtexten wenigstens einigermaßen abzuhelpfen. Eine Hilfe in absehbarer Zeit konnte nur dann erreicht werden, wenn man sich entschloß, die Texte des Ordinariums und der Proprien getrennt herauszugeben. Nur auf diese Weise war es möglich, die schier unvorstellbaren Schwierigkeiten der Papierbeschaffung und des Druckes zu überwinden. So konnten im vergangenen Jahr etwa zwei Millionen Meßtexte und 20.000 „Kleine Meßbücher“ herausgebracht werden. Aus den zahlreichen Zuschriften, die uns während dieser Arbeit vom Seelsorgeklerus zungen, ließ sich erkennen, wie dankbar man für eine rasche Hilfe war, und wie mit dieser Aktion auch viele Pfarrgemeinden erstmals zu einer Betreuung mit liturgischen Texten auf breiterer Basis sich entschlossen.

Aus dem Echo von seiten der hochwürdigen Herren gingen schließlich aber auch jene Überlegungen mit hervor, die zum Plan des Institutum Liturgicum führten. Vielfältig waren die Wünsche für Textgestaltung und Form gemeinschaftlicher Meßfeiern, die Anregungen, welche aus den verschiedenen seelsorglichen Situationen heraus für die liturgische Praxis gegeben wurden. Sie ließen die dringende Notwendigkeit erkennen, in dem Augenblick, da nach Jahrzehnten einer ziemlich freien Entfaltung volksliturgischer Feierformen die kirchlichen Behörden eine Festigung dieser Formen wünschen, eine Zentralstelle zu schaffen, die alle verschiedenen Formen und Wünsche erfaßt und in dauernder Fühlungnahme mit den kirchlichen Behörden auf einheitliche Ziele hinlenken hilft. Hand in Hand damit kann die Pflege und die Fruchtbarmachung liturgiewissenschaftlicher Erkenntnisse für die Praxis gehen, wie auch der Kontakt mit wesentlichen Entwicklungen außerhalb unserer Grenzen. In Erfüllung des Ordensgrundsatzes „Operi Dei nihil praeponatur“ – „Dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden“ hat die Benediktiner-Erzabtei St. Peter in Salzburg gegenüber dem österreichischen Episkopat die Bereitschaft ausgesprochen, sich einer solchen Aufgabe zu unterziehen. Sie tat dies um so bereiter, als in unserer schweren Zeit der Seelsorgsklerus und alle der Pastoral dienenden Institutionen vor einer Fülle anderer Aufgaben und Probleme stehen. Am 2. Oktober 1946 hat die Österreichische Bischofskonferenz der Gründung des Institutum Liturgicum zugestimmt und von da an arbeiten wir in ständiger Fühlungnahme mit dem hochwürdigsten Herrn Referenten für Liturgie.

„Heiliger Dienst“ nennen sich unsere Werkblätter. Der Gottesdienst muß von allen, die an Gott glauben, wieder als heiliger Dienst erkannt und vollzogen werden, als Dienst mit Leib und Seele, mit dem ganzen Menschsein. Als heiligen Dienst wollen wir aber auch die Arbeit unseres Institutes auffassen. Was wir tun, soll aller liturgischen Arbeit zugute kommen... Wir wollen allen dienen und bieten allen die Möglichkeit einer Mitarbeit im Interesse einer gemeinsamen Sache. Besonders erhoffen wir uns auch eine Beteiligung der Laien. Die Zeitverhältnisse werden in den Anfängen vieles erschweren; aber im Vertrauen auf die Hilfe Gottes beginnen wir die Arbeit. Mögen alle hochwürdigen Mitbrüder sie durch ihr Gedenken am Altare und durch ihre Mitarbeit unterstützen.“

Dr. P. Adalbero Raffelsberger O.S.B.

Die 25 Jahre seit dem Erscheinen der ersten Nummer der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ müssen im Lichte der heilsgeschichtlich so bedeutsamen liturgischen Erneuerung oder, wie man im Anfang sagte, Bewegung im deutschen Sprachgebiet gesehen werden. In Deutschland waren Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach und Romano Guardini, in Österreich der meist nicht genannte P. Wilhelm Schmidt SVD und der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch die Anreger und Beweger. Der Laacher Mönch Odo Casel erarbeitete aus seinem immensen Wissen um die antike und frühchristliche Welt in jahrzehntelanger Arbeit in der Abtei Herstelle an der Weser die sogenannte „Mysterientheologie“, die auf dem II. Vatikanischen Konzil in ihren Grundzügen so selbstverständlich angenommen wurde. Während im Denken des Abtes Ildefons Herwegen in den ersten Jahren, die mitzuerleben ich das Glück hatte, die Idee der Verklärung zur Erklärung der Liturgie dominierte, und er in ihr das Gesamtkunstwerk im Sinne Richard Wagners, natürlich auf einer viel höheren Ebene, verwirklicht sah, erblickte P. Odo Casel das Heilsgeschehen im Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung des Herrn vergegenwärtigt, symbolisiert und immer wieder aufs neue verwirklicht. Diese Lehre ist von den Theologen angenommen und ergänzt, kritisiert und modifiziert worden. Ihre Grundinhalte sind über alle Kontroversen hinaus stehengeblieben und, was mehr ist, zu einem faktischen Bestandteil kirchlicher Erneuerung im Leben der Gläubigen geworden. Dies im Einzelnen auszuführen, ist hier nicht der Ort. Aber die eine Tatsache sei erwähnt, daß mit ihnen der Glaube an unsere Gliedschaft im mystischen Leibe Christi als eine die Kirche durchwirkende sakramentale Realität, wie sie bei den Vätern, nicht zuletzt bei Augustinus in seinen meisterhaften Erklärungen der Psalmen, immer wieder herausgestellt wird, neu in das Bewußtsein unserer Zeit gehoben worden ist. Was wir damals in Maria Laach an Unverständnis, Verkennung, Denunzierung erlebt haben, ist gottlob heute vergessen. Aber es sollte nicht vergessen werden, daß liturgische Neuerungen – in dem Ausdruck liegt schon die Kritik an ihnen –, wie sie mancherorts heute in überquellender Subjektivität erscheinen, aus dem Nichtwissen und Nichtbeachten dieser Grundtatsache allen kirchlichen Lebens kommen. Ohne diese bis an die Wurzeln der sichtbaren Existenz der Kirche reichende Erkenntnis bei den Gläubigen läßt sich eine Erneuerung, wie ich sie in meinem Beitrag „Innovatio: Erneuerung der Liturgie“ (Hl. Dienst 4/1966, 130–133) umschrieben habe, nicht ermöglichen.

P. Adalbero Raffelsberger, der Begründer des Liturgischen Instituts Salzburg und erste Schriftleiter der Zeitschrift „Heiliger Dienst“, der 1930 seine Studien an der Theologischen Fakultät Salzburg begann, ließ sich schon als Student von dem starken liturgischen Leben beeinflussen, das während seiner Studienjahre vornehmlich durch die Benediktinerprofessoren Daniel Feuling, Alois Mager, Albert Auer, Virgil Redlich, Erhard Drinkwelder, durch die Spirituale des Kollegs St. Benedikt Benedikt Bauer und Urbanus Bomm, ferner durch den Professor und Spiritual am Priesterseminar Josef Dillersberger seine Impulse empfang. Die große Zeit für ihn kam allerdings erst nach dem zweiten Weltkrieg. Noch in meinem Exil in den Vereinigten Staaten erfuhr ich von seinen Initiativen. Von Oktober 1947 an konnte ich in Mitarbeit mit ihm mich von seinem rastlosen Wirken überzeugen. Friedrich Abendroth hat in seinem Beitrag in der „Furche“ vom 22. Februar 1952 „Um die Herzmitte des Glaubens“ (zitiert in meinem Beitrag „Zum Gedächtnis an R. P. Adalbero Raffelsberger OSB“, Hl. Dienst 1952, S. 113–117) über die Anfänge berichtet: „Die Atmosphäre, in der dort gearbeitet wird, ist von der Nüchternheit und Klarheit, die auf allen Seiten der benediktinischen Regula zu uns spricht. Es geht nicht um einen hektischen Aktivismus, der heute da und morgen dort vorstößt, sondern um eine stille, oft nur schrittweise vorrückende Kleinarbeit. Eine der vordringlichsten Aufgaben war es, den *Wildwuchs der For-*

men volksliturgischer Meßfeiern einzudämmen und durch klare, aber großzügige Bestimmungen eine *organische Entwicklung zu echten Formen* anzubahnen... Pater Adalbero Raffelsberger hat das Institut, das ein all seine Lebenskräfte verlangendes Werk darstellt, dem großen Leitgedanken unterstellt: Liturgische Erneuerung, besser, Liturgie und reguläre Seelsorge aus ihrem scheinbar bestehenden Nebeneinander zu jener großen Einheit zurückzuführen, die Pfarreien und Diözesen als lebendige Familien um den geweihten und Weihenden Liturgen, Priester und Bischof, begreift. Die Zeichen unserer Zeit deuten nicht nur auf dieses Ziel hin, man kann fast sagen, daß die Forderungen dringender als vielleicht je zuvor sind.“ Ich selbst habe in dem oben zitierten Artikel hinzugefügt: „Seit dem 3. Oktober 1939 hat P. Adalbero in den sogenannten Dienstagsvorträgen einer beständig wachsenden liturgischen Gemeinschaft bei St. Peter Einführungen in die Liturgie gegeben. Von 1941 an hat er täglich die lateinisch rezitierte Gemeinschaftsmesse entweder selbst gefeiert oder feiern lassen. Oft und oft hat er im sonntäglichen Hochamt in St. Peter die Homilie gehalten, ... Ihm danken wir auch die erhöhte Teilnahme der Gläubigen am Heiligen Opfer durch den Wechselgesang mit dem Mönchschor und dem zum Volke hingewendeten Altar in St. Peter, zu dem die Salzburger Hochschulwochen 1931 mit ihrer nie mehr erreichten Einheit von liturgischer Feier und wissenschaftlicher Arbeit erstmalig angeregt hatten.“

Rückblickend stellt sich uns die Frage: Was ist aus diesen Bestrebungen in Ausführung der Konstitution über die Liturgie nach dem II. Vatikanum geworden, nachdem nun auch der „Heilige Dienst“ zum offiziellen Organ für den gesamten deutschen Sprachraum geworden ist? Gründer sterben oder werden schon zu Lebzeiten aus irgendwelchen Gründen von ihrem Werke getrennt. Was nicht sterben sollte, ist der Geist, in dem das Werk im Vertrauen auf den Heiligen Geist begonnen wurde, wenn auch die berufenen Träger unter veränderten Bedingungen und neuen Gesichtspunkten das Werk fortsetzen müssen. P. Raffelsberger ging es um drei Dinge:

1. Um das Wesen des liturgischen Lebens. Das Wesen wird sichtbar in Opfer und Opfermahl, das ohne das Opfer selbst nicht denkbar ist. Zu Opfer und Opfermahl gehören aber auch die lateinischen Texte, die die lateinische Tradition der Kirche enthalten. Auf die gewachsene Sakralität der lateinischen Sprache wie auf die Unzulänglichkeit der Übersetzungen ins Deutsche möchte ich hier nur ganz kurz hinweisen. Fast an jedem Sonntag, an dem ich für das gottlob lateinische Hochamt bei den Benediktinerinnen auf dem Nonnberg die Homilie vorbereite, muß ich leider feststellen, daß der reiche und bedeutsame Heilsinhalt der Lesungen, der in den drei heiligen Sprachen des Hebräischen, Griechischen, Lateinischen enthalten ist, unzureichend wiedergegeben wird. Leider sind auch manche Texte im Missale Novum, bei allem Reichtum an neuem liturgischem Gut, ehrwürdige Texte aus der ältesten römischen Liturgie, willkürlich „modernisiert“ worden. Die Formgesetze beim Aufbau der Orationen und Präfationen, die einmal für die lateinische sakrale Sprache maßgeblich waren, werden nicht mehr beachtet, die Texte selber in einer Weise verändert, daß man – den alten lateinischen Text im Ohr – über den Verlust an theologischem Überlieferungsgut nur trauern kann.

2. P. Raffelsberger war es, wie den Initiatoren der liturgischen Erneuerung, um die möglichst aktive Teilnahme der Gläubigen am Heilsgeschehen der Liturgie zu tun. In dieser Teilnahme zeigt sich vor allem anderen die Mündigkeit des Christen, von der heute so viel gesprochen wird. Diese Teilnahme, zu der wir durch die Teilhabe am Priestertum Jesu Christi mittels der Taufe und Firmung nicht nur berechtigt, sondern ermächtigt, deputiert sind, wie Thomas v. Aquin sagt, geht

allem anderen Tun in der Kirche, in der Gemeinschaft der Gläubigen voraus, ausgenommen den unmittelbar geforderten Dienst der Liebe an einem leidenden Mitmenschen.

3. Ein Drittes, was P. Raffelsberger als dauernde Einrichtung in St. Peter in Salzburg einführte, war die den Gläubigen zugewandte Stellung des Priesters an einem sogenannten Volksaltar, wie wir sie schon bei der täglichen Missa recitata der Salzburger Hochschulwochen seit 1931 getätigt hatten. Ich weiß sehr wohl, daß man Gegengründe gegen diese Hinwendung zum Volke bringen und sogar aus der Geschichte der liturgischen Praxis und den noch sichtbaren Grundrissen alter christlicher Kirchen belegen kann. Man kannte die Praxis, wie sie heute noch in östlichen Kirchen Brauch ist, daß der Zelebrant außer beim Lese- und Gebetsgottesdienst dem Volke in der eigentlichen Eucharistiefeier den Rücken kehrt, aber auch die andere, daß sich der Bischof mit seinem Diakon und den in der Apsis sitzenden Presbytern bei der Eucharistiefeier dem Volke zuwandte.

Aus eigener Erfahrung möchte ich diesen in Erinnerung an den heimgegangenen Mitbruder erwähnten Punkten noch einen persönlichen Wunsch hinzufügen. Von Anfang an waren wir in Maria Laach bei der liturgischen Erneuerung unter dem großen Abt Ildefons Herwegen bemüht, die Liturgie von allem überflüssigem Gepränge, das sich im Laufe der Jahrhunderte an der wesentlichen und deshalb einfachen Form klassischer Liturgie festgesetzt hatte, zu befreien, um das Wesentliche der Liturgie stärker hervortreten zu lassen. Das besagt aber nicht, wie man es nun versucht, daß wir unsere Brüder im reformierten Bekenntnis an Puritanismus noch zu übertreffen versuchen, und zwar in der Liturgie selbst und in der Ausstattung der Kirchen, in denen sie gefeiert wird. Der splendor domus Dei, der Glanz des Hauses Gottes, darf und soll uns Christen erheben und erfreuen. So auch die Meisterwerke des Chorals und der polyphonen Musik, und die räumliche Gestaltung der Kirchen. Aus ihnen bloße Oratorien zu machen, scheint mir nicht der einzigartigen und nicht aufzugebenden Bedeutung der Liturgie angemessen zu sein. In einer Fernsehsendung hörte ich einmal einen Seelsorgsgeistlichen fordern: „Die Liturgie muß vermenschlicht werden, weil Christus Mensch geworden ist.“ Die heute so vielgepriesene Mitmenschlichkeit – ich sage lieber Brüderlichkeit – in allen Ehren. Aber mit der Menschwerdung Christi eine Vermenschlichung der Liturgie zu begründen und rechtfertigen zu wollen, geht doch wohl zu weit. Die sakramentale Bestimmung der Liturgie bleibt nach wie vor, die Menschen zu „vergöttlichen“, wie die alexandrinischen und kappadokischen Theologen sie gekennzeichnet haben, wie die griechischen und lateinischen Liturgien selbst sie verkünden. Im Exultet der Osternacht heißt es in der römischen Liturgie z. B.: „Das Irdische werde dem Himmlischen, das Menschliche dem Göttlichen verbunden“, und in einem noch älteren römischen Text vielleicht noch bezeichnender: „Das Menschliche wird mit dem Göttlichen vertauscht“, anspielend auf das „paradoxe Mysterium“, daß der Sohn Gottes „in dem, was er war, blieb, aber das, was er nicht war, an sich nahm“. Die Liturgie will nichts anderes, als den Menschen zur Teilhabe an der göttlichen Natur zu verhelfen, wodurch der Mensch selbst seine höchste Würde empfängt.

„Das kleine Meßbuch“

Aus Einführungsworten zum Sinn des kleinen Büchleins von P. Adalbero

114

Aus dem Vorwort:

„In der Not der Nachkriegszeit ist dieses ‚Kleine Meßbuch‘ entstanden, eine Hilfe will es bieten. Seine Gestaltung soll indes nicht nur eine Notlösung für diese Zeit, sondern eine neue Form des Volksmeßbuches darstellen ...

Getragen von der Überzeugung, daß die Vertrautheit mit dem Geist der Liturgie im Ganzen, vorab mit der Welt der Psalmen, zum verständnisvollen Mitfeiern der Messe unerlässlich ist, habe ich in das kleine Meßbuch außer dem Ordo vor allem jene täglichen Gebete für den Christen aufgenommen, die aus diesem Geiste geformt sind (Prim und Komplet). Für den lebendigen Mitvollzug des feierlichen Meßopfers ist der Gregorianische Choral die ideale und von der Kirche ausdrücklich gewünschte Form. Der Priester am Altar wird sich immer seiner bedienen; je mehr es auch die Gläubigen tun, desto schöner und inniger wird die Opfergemeinschaft zwischen Priester und Volk ...

Möge das „Kleine Meßbuch“ recht viele zu einem lebendigen Mitvollzug des Herrenvermögens führen und sie in aller Not des Erdenlebens mit Freuden schöpfen lassen aus den Quellen des Heiles.“

Einführung:

Was ist die heilige Messe? – Die Gegenwärtigsetzung des *Kreuzesopfers* Jesu Christi. Darum ist sie: Das Opfer des *Neuen Bundes*, durch das Gott alle Verherrlichung und den Menschen das Heil geben wird. Die Erfüllung des Vermächtnisses, das Jesus Christus beim letzten *Abendmahl* Seinen Aposteln und durch sie der heiligen Kirche hinterlassen hat: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“

Wer opfert in der heiligen Messe? – *Jesus Christus* opfert sich selbst dem Vater im Himmel. Er ist Opferpriester und Opfergabe zugleich. Sein Opfer läßt Er der Kirche als Gemeinschaft der Erlösten innerlich zu eigen werden. In der Verbindung mit Ihm, dem ewig Hohenpriester, sind die *Gläubigen*, die durch Taufe und Firmung an Seinem Priestertum Anteil erlangten, Gott genehme Opferbringer und Opfergaben zugleich. Das Zustandekommen des eucharistischen Opfers bewirkt in Erfüllung des Auftrages Jesu Christi der geweihte *Priester*.

Wie sollst du die Messe feiern? – Die heilige Messe muß der heiligste Dienst deiner *Liebe*, der Quelle deiner Kraft und deines religiösen Lebens sein. Du mußt sie *lebendig* mitfeiern, so wie die Kirche es will, „nicht als stummer Zuschauer, sondern ergriffen von der heiligen Handlung“, auch durch deine Stimme in lebendigem Wechsel mit dem Priester am Altar (Papst Pius X.). Du mußt von dem Glauben durchdrungen sein, daß die heilige Messe das Opfer der ganzen *Gemeinschaft* ist. Dieser Gemeinschaft mußt du dich einordnen, innerlich und äußerlich; nicht als Einzelgänger sollst du die Messe mitfeiern. Dein Beten sei ein Beten mit der Kirche, deine Haltung ein Ausdruck ehrfürchtigen Dienens: Demütig dein Knien, Aufrecht dein Stehen, voll Sammlung und lauschender Bereitschaft dein Sitzen, freudig und ehrfürchtig dein Schreiten zum und vom Altar!

Heiliger Gesang! – Werden die Gesänge frisch und freudig, ehrfürchtig und andächtig vorgetragen, dann werden sie in den Herzen und auf den Lippen der Sänger das, was der große Kirchenlehrer Thomas von Aquin von ihnen sagt: „Ein in die Stimme ergossener Jubel der Seele, die ins Ewige versenkt ist.“

Einführungsworte zum ersten kleinen Wochenblatt „Heiliger Dienst“, ab 1945:

„Weißt Du, daß die Liturgie der Kirche heiliger Dienst ist? Dienst vor Gott und für ihn, Dienst mit Leib und Seele, mit Herz und Mund, in Haltung und Handlung – Dienst des ganzen Menschen. Dienst aber auch der allerbarmenden, göttlichen Liebe an uns: Ein Sichherabneigen Gottes zu den armen, leidenden, sündigen Menschen. Lerne den ‚Heiligen Dienst‘, das ‚Opus Dei‘, so zu verstehen und zu vollziehen!“

Worte zur Umgestaltung des Wochenblattes „Heiliger Dienst“ in die Werkblätter „Heiliger Dienst“ und gleichzeitig zu den Flugblättern „Das Leben – Briefe an Christen“, ab 1948:

„Gott, lenke unser Tun nach Deinem Wohlgefallen, damit wir im Namen Deines vielgeliebten Sohnes überströmen an guten Werken! – Bald nachdem die Schrecken des Krieges vorüber waren, ist im Advent 1945 dieses Wochenblatt ‚Heiliger Dienst‘ entstanden. Ein paar schlichte Gedanken für das Leben aus dem Geist der Sonn- und Festtagsliturgie wollten wir damit bieten. Das kleine Blatt ist durch seine Freunde über den engeren Kreis hinaus bekannt geworden, und es hat sich eine feste Lesergemeinde gebildet. Heute stehen wir nun vor einem neuen Abschnitt. Das neue, jetzt gedruckte Flugblatt trägt den Namen ‚Das Leben‘; die Bezeichnung ‚Heiliger Dienst‘ wurde von den Werkblättern des Liturgischen Institutes übernommen... Es gibt heute so viele unnütze und schädliche Presseerzeugnisse. Wir müssen dem gegenüber trachten, mit dem Apostolat des Flugblattes dem Guten zu dienen... Die Flugblätter sind zugleich für Freunde der Liturgie und für noch Fernerstehende gedacht. Mögen sie auf ihre Weise bescheiden dazu beitragen, daß überall Gottes Frohbotschaft gehört werde!“

Worte im ersten Flugblatt „Das Leben“, Jänner 1948:

„... Zwischen einem schrecklichen Gestern und einem völlig ungewissen Morgen steht die Bitternis und Dunkelheit unserer Tage. Viele Menschen sind irre geworden an allem, ihre Nacht ist ohne Sterne. Aber auch die, welche noch den christlichen Namen tragen, sind so oft ohne Hoffnung und ohne Kraft, weil sie den Zugang zu den Quellen des wahren Lebens verloren haben... Zurück zu den Quellen, das ist der Ruf, den wir unablässig, Woche für Woche, in diesen Briefen erheben werden. Und jeder Brief soll ein Wort sein, das von Gott kommt und zu Gott führt. Ein schlichtes, einfaches Wort, hineingesprochen in Euren Sonntag zum Mitnehmen in die Werktage Eures Lebens, so wie sie sind! ... Ihr kennt doch sicher das Wort der Schrift: ‚Der Mensch lebt von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt.‘ Möge jedes dieser Worte, die aus dem Munde Gottes und Seiner Kirche zu Euch kommen, durch diese Briefe Leben in Euch werden!“

„Betet Brüder! So ruf ich Euch heute zu. Und ich bitte Euch: Leget diese Briefe auch in die Hände der ‚Heiden‘, die mit Euch leben: sie sollen ihnen, Schritt für Schritt, den Reichtum der Liebe offenbaren, die in Christus Jesus Mensch geworden ist.“

„Die Liturgie der Kirche verleitet uns nie zu einem ‚frommen Selbstbetrug‘, sie nennt die Dinge immer beim rechten Namen, und sie hört nicht auf zu beten für ihre sündigen Kinder.“

(Aus XXIII. Stg. n. Pfingsten, „Heiliger Dienst“, 9/10, 1947)

Worte und Gedanken zum Kirchenjahr

von Dr. P. Adalbero Raffelsberger OSB.

116

Den nachfolgenden Texten von Dr. P. Adalbero *Raffelsberger* kann entnommen werden, wie intensiv und liebevoll er sich in die hl. Liturgie hineinverteilte, wie er sich erfolgreich bemühte, die „Frohe Botschaft“ unseres Glaubens aus allem herauszuhören, sie den Gläubigen durch das Aufschließen der in der Liturgie verborgenen Geheimnisse zu verkünden und ihre Sehnsucht nach echtem Christenleben zu erwecken. Vielleicht ist dies auch heute noch durch seine Worte möglich! - „Es tut uns vor allem not, daß wir uns wieder einmal eine alte, schon oft verkündete Wahrheit bewußt machen: Das Kirchenjahr mitfeiern heißt nicht bloß Gedenkfest begehen, es heißt vielmehr, an der Wirklichkeit der göttlichen Heilstaten Anteil haben, mit Auferstehen zum neuen Leben!“

Zum Advent

(Wochenblatt „Heiliger Dienst“, II/1, 1946)

„Zu Dir, o Herr, erhebe ich meine Seele, mein Gott, auf Dich vertraue ich!“

(Introitus des I. Adventsontags)

Aufs neue tun wir (heute) den Schritt in den Kreislauf des Kirchenjahres. Irgendwie ist es ein Anfangen. Zum Anfangen gehört immer Mut und Kraft. Vielleicht gab es nur wenige Zeitalter der christlichen Menschheitsgeschichte, in denen Mut und Kraft so gelähmt waren wie in unseren Zeiten. Enttäuschung, Verbitterung, Resignation, Hoffnungslosigkeit verdunkeln den Menschen ihre Lebenswege. Kann man von diesen Menschen verlangen, daß sie innerlich bereit sind zu diesem Anfangen, das der 1. Adventsontag von ihnen verlangt? Die Kirche gibt selbst die Antwort auf diese Frage in der Meßfeier des heutigen Tages: „Himmel und Erde werden vergehen, Meine Worte aber werden nicht vergehen!“ Für den, und *nur* für den, der glaubt (das paßt oft für die heutige Jugend!) bekommt das chaotische, leidvolle und scheinbar sinnlos gewordene Dasein einen neuen, über sich selber hinausweisenden Sinn. Weil er an die Unvergänglichkeit der Worte des Herrn glaubt, darum trifft ihn heute mitten in seiner menschlichen Not die Botschaft des Evangeliums: „Erhebt eure Häupter, denn es naht euer Erlöser!“ Je mehr wir diese beglückende Wirklichkeit ernst nehmen, desto mehr wird sie uns über alles Erdenleid, über uns selbst hinausheben. Je mehr wir in das Reich Gottes hineinwachsen, das in dieser heiligen Zeit des Adventes wieder anbricht, desto mehr wird uns die Last des Lebens erträglicher werden. Das Leben der Heiligen ist ein lebendiges Zeugnis dafür. Wir müssen nur die Kraft aufbringen, trotz aller Müdigkeit Gott wirklich entgegenzugehen und auf Ihn unsere ganze Hoffnung zu setzen: „Zu Dir, o Herr, erhebe ich meine Seele, mein Gott, auf Dich vertraue ich . . .!“ Ja, es ist ein „Erheben“, ein mühsames sich Freimachen von allem, was uns so niederzieht. Darin liegt unsere eigentliche Adventaufgabe, zu der uns (heute) die Meßfeier einlädt und stärkt zugleich vom Altar, mitten in Gottes heiligem Tempel, wird uns die Kraft zum neuen Beginnen geschenkt, wir allein vermöchten keinen Schritt zu tun. Gott selbst muß Seine Hand ausstrecken und uns den Gefahren entreißen, in die wir durch unsere eigene Schuld gekommen sind (Oratio). Wir wissen und glauben, daß Er es tun will mit der ganzen Allmacht Seiner Liebe! Unsere sturmbewegten leiderfüllten Herzen sind wie frisches Ackerland: „Der Herr gibt Seinen Segen, und unser Land bringt seine Frucht.“ So gehen wir Ihm entgegen und wir werden es erfahren: „Herr, all die vielen, die auf Dich warten, werden nicht enttäuscht!“

Zum Weihnachtsfest:

(Wochenblatt „Heiliger Dienst“, II/4, 1946)

Licht leuchtet über uns!

In der Stille der Heiligen Nacht werden sich die Tore auftun, und das Licht des menschengewordenen Gottessohnes, der fleischgewordenen Gottesliebe, wird uns überströmen. Es ist Licht aus dem Schoß des Dreifaltigen Gottes, das einströmt in die dunkle Erde, in die Finsternisse unserer Seelen. Darum ist das Jubellied der Mitternachtsmesse von ergreifender Ewigkeitstiefe: „Umstrahlt vom Glanz der Heiligkeit, hab Ich aus meinem Schoße Dich gezeugt . . .“ So spricht der Vater im Himmel in einem ewigen Heute zum Sohn. So spricht Er in dieser heiligen Nacht aber auch zu uns, die wir Seine Söhne und Töchter sind, wenn sich im heiligen Mahl das Festgeheimnis der Gottesgeburt in unserer Seele erneuert. Wie die Hirten von Bethlehem „umstrahlt auch uns die Herrlichkeit Gottes“, und wir bitten in zitternder Freude: „Gott, Du hast diese hochheilige Nacht durch den Aufgang des wahren Lichtes hell erstrahlen lassen . . .“ Immer wieder grüßt die Kirche den Aufgang dieses strahlenden göttlichen Lichtes in der Finsternis unserer Erde: Sollte dieses Licht nicht stark genug sein, auch in die verborgensten und abgründigsten Tiefen menschlicher Schuld und Not zu leuchten? Dieses Licht, das nichts als Liebe, unerschöpfliche göttliche Liebe ist, dieses Licht, das das einzige, wahre Leben des Menschen ist! In uns muß es ganz rein erstrahlen, damit es auch den anderen wieder leuchte! Es darf keinen verborgenen Winkel in uns geben, den wir nicht von dem erlösenden und erleuchtenden Lichte der göttlichen Liebe durchfluten ließen, keinen Bezirk, von dem das Johanneswort der dritten Weihnachtsmesse gälte: „Das Licht leuchtet in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht begriffen . . .“ Trost und Helligkeit, Freude, Kraft und Wärme wollen wir vom Licht der weihnachtlichen Gottesgeburt empfangen und hinaustragen in die Welt. Möge Gottes Sohn in Seiner Liebe ihnen allen, liebe Brüder und Schwestern, diese Weihnachtsgnade schenken! „Gewähre uns, die wir durchströmt sind vom neuen Lichte Deines fleischgewordenen Wortes, auch im Werke widerzustrahlen, was durch den Glauben in unserer Seele leuchtet.“ (Oration 2. Weihn. Messe)

Zum Fest der Erscheinung des Herrn – Epiphanie:

(Wochenblatt „Heiliger Dienst“, II/6, 1947)

Den hohen Sinn dieses Festes offenbart das Eingangsglied der Festmesse, wenn es voll Jubel singt: „Seht, der Gebieter, der Allherrscher ist da, in Seiner Hand ruht Königsmacht, Gewalt und Weltherrschaft.“ Christus kommt zu Weihnachten nicht nur als das kleine Kind von Bethlehem, sondern auch als der gewaltige König des Himmels und der Erde. Wenn man mit einem einfachen Satz den Unterschied zwischen Weihnachten und Epiphanie ausdrücken wollte, so könnte man sagen: Weihnachten - Geburt im Fleische / Epiphanie - Erscheinung in Herrlichkeit. Mag auch der eigenartige Doppelcharakter dieser Feste geschichtlich bedingt sein (der 25. Dezember war das Weihnachtsfest der abendländischen, der 6. Jänner das der morgenländischen Kirche), so müssen wir doch heute der Vorsehung danken, daß wir in der römischen Liturgie dieses herrliche Fest der Erscheinung des Herrn haben. Es soll eine lebendige Brücke sein zu den Brüdern der Ostkirche und zum tiefen Reichtum ihrer Liturgie. Ein Fest der großen heiligen Kirche ist es ja, das wir feiern: Der Gebieter, der Allherrscher, in dessen Hand die Weltherrschaft ruht, kommt in Seine Kirche: der König kommt in Seine Stadt, in das heilige Jerusalem, der Bräutigam zu Seiner

Braut, der heiligen Kirche: „Auf! Werde Licht, Jerusalem! Siehe es kommt dein Licht, die Herrlichkeit des Herrn ging strahlend auf über dir“ (Lesung Js. 60). Hinter dem, was wir mit unseren leiblichen Sinnen zu erfassen vermögen, hinter der Armut und Niedrigkeit des Kindes in der Krippe, hinter der irdischen Gestalt der Kirche und unserer christlichen Existenz, müssen wir heute gläubigen Herzens Gottes Herrlichkeit schauen, die immer wieder sich offenbart, offenbart im innersten Heiligtum der Kirche. Mag es noch so dunkel aussehen in der Welt und in den Herzen der Menschen, von unserer heiligen Kirche gilt das Prophetenwort der heutigen Lesung: „Siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker; über dir aber geht der Herr auf, und Seine Herrlichkeit erscheint in dir“ (Js. 60). Zu diesem innersten Geheimnis Jesu Christi und Seiner Kirche muß uns heute der Glaube Führer sein, so wie den drei Weisen der Stern. Wir müssen, wie sie, mit Geschenken kommen, die eines Königs würdig sind, die Zeugnis davon ablegen, daß wir das Geheimnis dieses Festes verstehen. In der festlichen Opferfeier fallen wir huldigend vor Ihm nieder. Dann wird „durch das Verständnis eines geläuterten Geistes uns innerlich zueigen werden, was wir im festlichen heiligen Dienste begehen.“ (Kommunionbitte). Epiphanie - Erscheinung des Herrn in unseren glaubenden, liebenden Herzen sei dieses große Fest. Und von unseren Herzen strahle das Licht aus in das Dunkel der Welt. Je mehr uns von einem heiligen Jahr zum anderen in diesen Tagen der Epiphanie Gottes Licht und Herrlichkeit erfüllt, desto mehr wird auch die Kirche zur heiligen Stadt auf dem Berge, zum Licht, das man nicht übersehen kann. Und Gottes Liebe wird uns dereinst huldvoll führen „zur Anschauung des vollen Glanzes Seiner Herrlichkeit.“ (Tagesgebet)

Vor dem Beginn der Fastenzeit (Stg. Quinquagesima):

Wochenblatt „Heiliger Dienst“, II/12, 1947)

Wir stehen unmittelbar vor den Toren der hl. Quadragesima - Fastenzeit. Immer wieder wird uns die Liturgie der kommenden Zeit die *Erneuerung der Taufgnade* als das Hauptanliegen der Fastenzeit verkünden. Die Taufgnade aber, das wissen wir alle, hat uns ein Zweifaches geschenkt: Befreiung von der Sünde und damit gleichzeitig den ganzen Reichtum der Herrlichkeit des göttlichen Lebens, der uns durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste in die Seele gesenkt wurde. Wenn wir uns also in den kommenden vierzig Tagen auf die Erneuerung dieser Gnade bereiten, dann muß alles das zu neuem Leben und Glanz erstehen, was wir gnadenhaft in der Seele tragen. Es gibt eine dreifache übernatürliche Anlage in der Seele des Getauften: das sind die „göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, was in dieser kommenden großen Gnadenzeit der Quadragesima unser *erstes* Anliegen sein muß wenn wir es wirklich ernst meinen mit der Erneuerung der Taufgnade: Die Liebe! So ruft uns die Messe des Sonntags Quinquagesima auf zum Nachdenken über unser „Fastenprogramm“. Was immer wir an schönen und guten Vorsätzen fassen mögen, es wäre nichts, wenn nicht über allem die Liebe stünde! ... Das „Licht“, das aus uns hervorbrechen wird, ist die Gnade, jener innere Reichtum, der uns in der „Erleuchtung“ der heiligen Taufe geschenkt wurde, der sich nun wieder erneuern soll ... Unsere ganze Fastenvorbereitung wird anders, tiefer sein, wenn wir diese Wahrheit von der Grundkraft der göttlichen Liebe in uns gläubig erkennen. Sonst müßten wir wohl verzagen, wenn wir hinschauen auf unsere Schwachheit: Nie könnten wir uns selbst eine Liebe erringen, die „alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet“. So aber wissen wir, daß gerade in unserer Schwachheit Gottes Kraft, die in uns wohnt, zur Vollendung kommt: „Es genügt dir meine Gnade, denn die Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung“ (Paulus a. d. Korinther).

Zum I. Fastensonntag:

Wochenblatt „Heiliger Dienst“, II/13, 1947)

Die größte, im Grunde einzige Aufgabe, welche die beginnende Fastenzeit stellt, ist die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gottesordnung, die Wiederherstellung des Einklanges unserer Herzen mit Gottes Wort und Gesetz. Alle Fastenaufgaben und Opfer dienen diesem Einen. Darum ist es tief bedeutsam, daß am Beginn der Fastenzeit heute jener herrliche Satz über die Größe des Gotteswortes steht: „Der Mensch lebt von *jedem Wort*, das aus dem Munde Gottes kommt.“ So wird uns heute zum heiligen Beginn der Fasten am Altare Gottes lebensspendendes und belehrendes Wort geschenkt. Es geht aus „Gottes Mund“, aus dem Munde Jesu Christi, selbst hervor. Es soll unserem Leben eine neue Richtung geben . . . Es ist unsere große Fastenaufgabe, daß wir allem „Götzendienst“ absagen, dem Dienst am eigenen Ich, dem Dienst an Idolen dieser Welt, und daß der Gottesdienst beherrschend in der Mitte unseres Lebens stehe. Aber Gottesdienst nicht als äußere Erfüllung, nicht als eine kleine Feierstunde für die Seele nur, sondern Gottesdienst durch unsere Hingabe, durch unser *ganzes* Leben: Mit all unseren Kräften und mit einem liebenden Herzen Gott anbeten und Ihm allein dienen. Alles andere, auch alle unsere Beziehung zu den Menschen, die Liebe zum Nächsten, die Arbeit, die Sorge um das Brot, das Leiden- und Ertragenmüssen, alles, alles kann nur dann recht werden, wenn in allem dieses große Gotteswort zum obersten Gesetz unseres Lebens wurde: Den Herrn, Deinen Gott, sollst du anbeten und Ihm allein dienen! Welch gewaltigen Sinn hat doch dieses Wort unseres Herrn, da in der hl. Meßfeier der Kreuzestod, das Ganzopfer Jesu Christi, Gegenwart wird für uns. Am Kreuz hat ja der Herr die durch die Sünde verkehrte Ordnung wieder hergestellt, am Kreuz hat ER dieses Wort Gottes mit Seinem Blut besiegelt: „Gott anbeten, IHM allein dienen“ Wenn wir bereit sind, in der großen Gnadenzeit, die nun wieder begonnen hat, wirklich „vom Worte Gottes zu leben“, dann werden diese vierzig Tage zu einer Zeit der Läuterung werden. Nur wer sich Gott hingibt ohne Vorbehalt, wer aus seinem täglichen Leben mit all dem Harten, das es bringt, einen heiligen Dienst für Gott macht, nur der hat den Sinn der Fastenzeit wirklich erkannt. Er wird die beseligende Wahrheit jenes Gotteswortes erfahren, das heute in der hl. Messe immer wieder aufklingt, dieses herrliche Lied der Geborgenheit in Gott: „Mit Seinen Schwingen überschattet dich der Herr, du bist geborgen unter Seinen Flügeln. Mit einem Schild umgibt dich Seine Treue“ (Ps. 90).

Zum 4. Fastensonntag Laetare:

(Wochenblatt „Heiliger Dienst“. II/16, 1947)

Es ist ein Zeichen unserer Zeit, daß alle Gefüge der menschlichen Gesellschaft ins Wanken geraten sind. Nichts mehr gilt als gesichert, nicht das Heim und die Heimat, nicht das Dach über dem Kopf und das Stück Brot auf dem Tisch, nicht der Beruf und die Freiheit. Selbst die Gesetze, nach denen die Menschen zusammenleben sollten, die sittliche Ordnung, ja sogar die Gesetze des Denkens – *alles* ist ins Wanken geraten. Und diese furchtbare Unsicherheit und Ungeborgenheit macht die Menschen krank an Leib und Seele . . . Es gibt *gar nichts*, was die ins Wanken geratene Ordnung der menschlichen Gesellschaft wieder zur Ruhe der Ordnung zurückführen könnte, als der Glaube an den, der alle Enden der Erde in Seinen Händen hält, der „alles vollbringt, was immer ER will, im Himmel und auf Erden“ (Opferungsgesang). Es gibt nichts, was dem Menschen in allem Leid die Geborgen-

heit der Liebe zu schenken vermöchte, als „das Wohnen in Jerusalem“, das Leben in der heiligen Kirche. Kaum ein anderer Tag des ganzen Kirchenjahres bringt das so wunderbar zum Ausdruck, wie der Sonntag „Laetare“, der Freudentag der Fastenzeit. Die Geborgenheit in der göttlichen Liebe im Schoße der Kirche, das ist der Anlaß zur Freude des 4. Fastensonntags: „...froh überlaßt euch der Freude, die ihr traurig waret, frohlocken sollt ihr und satt euch trinken an der Tröstung Überfülle, die euch quillt. Wie freute ich mich, da man mir sagte: „Wir ziehen zum Hause des Herrn.“ (Eingangslied). Nur wenige Wochen trennen uns noch von Ostern. Darum haben diese Gesänge der Freude heute einen besonderen Sinn: denn wir ziehen wirklich „zum Hause des Herrn“, in der österlichen Erneuerung der Taufgnade wachsen wir - sofern es uns ernst ist mit allem, was die Liturgie feiert - wirklich noch tiefer in die Kirche hinein, und sind noch wärmer geborgen an ihrem mütterlichen Herzen, am Herzen Gottes ... Es ist Vorbereitung auf Ostern, wenn wir uns wieder ganz in die Arme der liebenden Mutter Kirche, an das Herz des allerbarmenden Gottes geben und so unsere Taufe erneuern, die uns zu Kindern der Kirche, zu Kindern Gottes gemacht hat. Nie sollen wir Christen die Hoffnung auf etwas anderes setzen als einzig auf Den, dessen Kinder wir sind, und auf Seine Kirche. In dieser bitteren und haltlosen Zeit muß dieses Psalmwort uns durch unsere grauen Tage begleiten: „Wer auf den Herrn vertraut, steht da, fest wie der Sionsberg; nicht wanken wird in Ewigkeit, wer wohnt in Jerusalem.“

(Tractus, 4. Fastensonntag)

Zum Ostersonntag:

(Werkblätter „Heiliger Dienst“, 1/2, 1947)

Das ist der Tag, den der Herr gemacht: An ihm erfüllt sich nun alles, worauf wir uns bereitet haben durch die heiligen vierzig Tage: Unser Ringen und Entsagen, unser Leiden- und Sterbenmüssen findet seine Erfüllung in der Auferstehung mit IHM. Denn heute hat der Vater durch Seinen Eingeborenen den Tod besiegt und uns die Pforten des ewigen Lebens aufgetan. Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat! Wer die Not menschlichen Leidens, die Abgründe menschlicher Schuld geschaut, der kann an diesem Tag des Sieges über Not und Tod nicht anders, als die Liebe Gottes ergriffen preisen, wie die Kirche es heute tut in ihren ewigkeitstiefen Gesängen: „Preiset den Herrn, denn ER ist gut, und ewig währet Sein Erbarmen. Alleluja, alleluja!“ (Graduale). Nur die Kirche kann im Letzten ermessen, was Ostern ist, weil sie als „Mutter aller Lebendigen“ allein die Abgründe der Schuld und des Leides ihrer Kinder, aber auch die unermeßlichen Tiefen und Freuden der Gottesgemeinschaft kennt. Aus diesen Tiefen göttlichen Wissens um Schuld und Leid und Seligkeit des Menschen bricht auch jenes herrliche Lied hervor, das die Kirche heute, am höchsten Tag ihres heiligen Jahres am Eingang der Messe singt: Durch Leid und Opfer geläutert, durch die Passion und den Tod ihres Bräutigams aufs neue herrlich gestaltet, tritt sie mit ihm hin vor den Vater und jubelt mit seinen Worten: „Auferstanden bin ich und nun immer bei Dir, alleluja. Du legtest Deine Hand auf mich, alleluja. Und wunderbar ist worden Deine Weisheit, alleluja!“ Wenn doch die Welt diese frohe Botschaft verstünde, wenn alle sie hörten, die niedergedrückt sind in Leid und Schuld und Hoffnungslosigkeit, denen der Sinn ihres Lebens aus den Augen entschwunden. Wenn wir es doch alle begriffen, was diese österliche Frohbotschaft an Freude und Hoffnung, an Kraft und Leben in sich birgt. Das ist die Frohbotschaft des Osterfestes: Daß es nichts in der Welt gibt, das Gott nicht durch den Tod und die Auferstehung Seines Eingeborenen aus der Ferne und Verlassenheit an Sein Herz zurückholen wollte. Und dieses Wunder der einladenden, heilenden, göttlichen Liebe vollzieht sich an jedem Ostern

im Schoße der heiligen Kirche. So strömt heute aus allen Herzen derer, die Kinder der Kirche sind, und die mit ihrer Mutter Kirche wissen um die Geheimnisse der erbarmenden göttlichen Liebe, aus den Herzen aller, die heute an den Altären zum Festmahl des Osterlammes geladen sind, das ewige Jubellied der Erlösten: Alleluja!

Zum Sonntag zwischen Himmelfahrt und Pfingsten:

(Werkblätter „Heiliger Dienst“, 3/4, 1947)

Durch Seine Himmelfahrt hat der Herr unsere Menschennatur mit in den Himmel versetzt; verklärt thront Er mit dieser unserer Natur zur Rechten des Vaters. Die Kirche auf Erden ist Sein Leib; sie kann nichts anderes, als voll Sehnsucht dorthin schauen, wohin das Haupt vorausgegangen ist. Und kein Getaufte, der ein wahres Kind der Kirche, ein lebendiges Glied am Leibe Christi ist, kann anders als seinen Blick zum Himmel erheben, „das suchen, was droben ist“, „mit dem Geist im Himmel wohnen“ (Oratio v. Christi Himmelfahrt). Darum ist der Ruf „Sursum corda“ = Empor das Herz, den die Kirche in jeder Messe erhebt, ein immer wieder erneuter Mahnruf zur christlichen Lebenshaltung: der Ruf, uns frei zu machen von allem, was uns nach unten zieht und uns an das Unten bindet; unsere Herzen dorthin zu erheben, wohin der Herr aufgefahren ist, und wohin wir Ihm einst auch mit dem Leibe folgen werden. Diese Sehnsucht nach dem Himmel, nach dem „Antlitz des Herrn“, nach der seeligen Gottesschau, ist das, was uns Christen von der Welt unterscheidet. Wer diese Sehnsucht nicht hat, der ist kein wahrer Christ. An diesem Sonntag zwischen der Himmelfahrt des Herrn und der Herabkunft des Heiligen Geistes sollen wir mit gläubig hoffenden und von heiliger Sehnsucht erfüllten Herzen emporschauen und Gottes Antlitz suchen. Ein Menschenantlitz ist ja Gottes Antlitz geworden. Je furchtbarer die Welt das Antlitz des Menschen entstellt hat und immer wieder entstellt, umso mehr müssen wir dorthin schauen, wo das Antlitz des Menschen in der Vereinigung mit Gott in ungetrübtem Glanze der Verklärung leuchtet, wo der Menschenleib über Not und Tod triumphierend zur Rechten des Vaters sitzt, in Gottes ewiger Herrlichkeit. Der Blick dorthin ist uns mehr Trost und Verheißung, als alle Hoffnung auf „Humanität“, die von den Menschen oft so laut verkündet, aber nie verwirklicht wird. In der Berufung des Menschen, mit Seele und Leib an Gottes Leben und ewiger Herrlichkeit teilzunehmen, in der Berufung der Christen, das „Antlitz“ des menschengewordenen Gottessohnes widerstrahlen zu dürfen, liegt die einzig wahre und durch nichts zerstörbare „Humanität“, das reine Menschenbild, das unversehrte „Antlitz“ der Gottebenbildlichkeit. So stehen wir Christen in dieser Welt mit dem Blick nach oben. Wir sind nicht herausgenommen aus ihr: „Ich bitte nicht: nimm sie hinweg aus dieser Welt, sondern bewahre sie vor dem Bösen. Sie sind ja nicht von der Welt, wie Ich nicht von der Welt bin“ (Joh. 17). Und darum hat uns der Herr den Tröstergeist verheißen, den Geist der Wahrheit und der Stärke, der auch jetzt wieder über uns herabkommen will, damit wir es vermögen, in Seiner Kraft unablässig das zu suchen, was droben ist, immer wieder aus den Niederungen des Menschlichen unseren Blick nach oben zu erheben, und so durch unseren Wandel Zeugnis abzulegen für Christus und Sein Reich. Er wird uns trösten und stärken, wenn die Welt uns diesen Wandel so hart macht, wie der Herr es vorausgesagt hat (Evang.).

Fest der Kraft und Vollendung (Pfingstsonntag)
(Werkblätter „Heiliger Dienst“, 3/4, 1947)

Seit Wochen hat uns die Kirche auf die Sendung des Heiligen Geistes vorbereitet. Nun ist es Wirklichkeit, was der Herr uns verheißen hat: „Der Tröster, der Heilige Geist, den der Vater in Meinem Namen senden wird, wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, wie Ich euch gesagt habe“ (Evang.). Wie der Heilige Geist im Sturmbras und in feurigen Zungen über die Jüngergemeinde herabkam und an der jungen Kirche das Werk vollendet, das Christus der Herr durch Seinen Erlösertod und Seine Auferstehung begonnen, so will das Pfingstfest an uns vollenden, was wir im österlichen Geheimnis gefeiert und empfangen haben. Der Heilige Geist will auf die Gotteskinder herabkommen und will in ihnen die Gnade (be)festigen, und vollenden, die sie in der Taufe, durch die österliche Todes- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christus empfangen haben. So wird uns der Opferungsgesang dieses Hochfestes in einem tiefbeglückenden Sinne verständlich: wir singen und beten mit der Kirche: „Bekräftige, o Gott, was Du in uns gewirkt, ... Alleluja!“ In unserer Würde als Kinder Gottes, aus der Kraft des göttlichen Lebens, des Heiligen Geistes, die wieder aufs neue in uns „befestigt“ wird, sollen wir hinausgehen, um die Mühsal und den Kampf für Gott und Sein Reich zu tragen. Denn nicht aus unserer Kraft vermögen wir das Angesicht der Erde zu erneuern, sondern nur aus Gottes Kraft, aus der Kraft des Heiligen Geistes. Darum müssen wir an den Quellen der Kraft flehend und zum Empfangen bereit die Hände emporhalten und die Herzen: „Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen Deiner Gläubigen, und entzünde in ihnen das Feuer Deiner Liebe!“ Je größer das Chaos ist, in dem wir stehen, desto inniger müssen wir Christen in diesen Tagen aus der Gnade unserer Gotteskindschaft beten: „Sende aus Deinen Geist und Welten werden erstehen, und Du wirst das Angesicht der Erde erneuern!“ (Allelujavers). Seien wir uns doch dessen bewußt, welche Macht uns damit gegeben ist für die Gestaltung der Welt, wenn wir als Kinder Gottes, kraft der priesterlichen Würde, kraft der Besiegelung im Heiligen Geiste, das Opfer feiern. Wenn wir den göttlichen Geist herabflehen dürfen auf die gottferne Welt, den Schöpfergeist, der „den ganzen Erdkreis erfüllt und alles zusammenhält!“ Es wird uns vielleicht oft vorkommen, als wären gerade wir Christen es, denen der geringste Einfluß auf die Geschehnisse der Welt und der Völker gegeben ist. Doch wer so denkt, steht nicht im lebendigen Glauben! An jedem Pfingstfest, an dem die Welt abermals an Wegkreuzungen zu stehen scheint, wollen wir mehr den je aus einem ungebrochenen Glauben den Heiligen Geist bitten, unsere Herzen so mit Seiner Glut und Kraft zu erfüllen, daß wir einzig und allein aus der Gnade unserer Gotteskindschaft mithelfen, das Angesicht der Erde zu erneuern, daß wir nicht auf menschliche, nicht auf unsere Weisheit und Stärke bauen wollen; daß wir nichts sein wollen als Gefäße des Heiligen Geistes, die von Seinem überfließenden Reichtum ausströmen auf die Welt. Hat doch der Herr verheißen: „Wer an mich glaubt, aus dem werden Ströme lebendigen Wassers fließen.“ Möge heute in der Feier des heiligen Opfers und beim Empfang des heiligen Mahles der Gnadentau des göttlichen Geistes unser Inneres fruchtbar machen, möge der Sturmbras des Göttlichen Geistes auch uns erfassen, alle Kleingläubigkeit und Müdigkeit aus unseren Herzen hinwegfegen, daß wir hinausgehen und durch unser Leben verkünden die Großtaten Gottes!

Zum Pfingstfest:

(Wochenblatt „Heiliger Dienst“, II/26, 1947)

„Komm, o Geist der Heiligkeit! Aus des Himmels Herrlichkeit sende Deines Lichtes Strahl!“

... Wir konnten alle nicht gegenwärtig sein, als Jesus Abschied nahm von dieser Welt, und wir konnten nicht dabei sein, als Er die Kraft des göttlichen Geistes über

seine Jünger sandte. In den Heilsgeheimnissen des Kirchenjahres wird uns auf geheimnisvolle Weise diese Teilnahme geschenkt. Darum gilt auch von jeder Himmelfahrt und von jedem Pfingsten, die wir durch Gottes Gnade hier auf dieser Erde feiern dürfen, jenes Wort „Es ist gut für euch, daß Ich hingehe, denn wenn ich hingehe, werde Ich den Tröster zu euch senden.“ Heute ist Erfüllung, Wirklichkeit dessen, was der Herr verheißen. So nimmt es die Kirche in ihrer Liturgie, denn sie betet in der Festoration des Pfingstsonntages: „Gott, Du hast *am heutigen Tag* die Herzen der Gläubigen durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes belehrt . . .“ Sie betet zu Pfingsten mit dem festen Vertrauen, daß Gottes Geist *wirklich* herabkommt: „Komm, o Geist der Heiligkeit! Aus des Himmels Herrlichkeit sende Deines Lichtes Strahl!“ (Sequenz) Es ist so wichtig für die Christenheit unserer Zeit, daß sie dieses tiefste Geheimnis der Feste wieder erkennen und mitvollziehen lernt. Was müßte doch Pfingsten so für die Kirche werden! Vom ersten Pfingsten sagt man, daß es die *Geburtsstunde der Kirche* war. Jedes neue Pfingsten sollte eine neue Stunde der *Wiedergeburt* für die Kirche sein! Es muß sich da an uns allen, die wir noch viel unzulänglicher sind als die Jüngergemeinde vor der Sendung des Heiligen Geistes, die Bitte erfüllen, welche heute die Kirche für ihre Glieder, für die Getauften und die im Hl. Geist Gesalbten, im Opfergesang der Festmesse ausspricht: „Kräftige, o Gott, was Du in uns gewirkt hast . . .“ Das Walten des göttlichen Geistes muß uns mit neuer Kraft und neuen Antrieben beschenken. Für die ganze heilige Kirche müßte es gelten, was die Pfingstsequenz vom Heiligen Geist erfleht: „Wasche, was befleckt ist; heile, was verwundet ist; tränke, was da dürre steht; beuge, was verhärtet ist; wärme, was erkaltet ist, lenke, was da irre geht!“ Wieviel ist doch auch in der Gemeinschaft der Kirche verdorrt, verhärtet, erkaltet, verirrt! Die Eucharistiefeier am hohen Pfingstfest soll für die Christenheit der Quell neuen Lebens und neuer Kraft sein, jene wahrhaft heilige Stunde, in der durch das Gnadenwirken des Heiligen Geistes die Kirche und durch sie „das Antlitz der Erde“ erneuert zu werden vermag. „Die Eingießung des Heiligen Geistes, o Herr, möge unsere Herzen reinigen; Er besprengte sie zuinnerst mit dem Tau Seiner Gnade und mache sie fruchtbar“. Von dieser *Fruchtbarkeit* in der letzten Tiefe hängt das Wachstum des Gottesreiches auf Erden ab, in diesen Tiefen allein beginnt jegliche Wiedergeburt der Kirche. So wollen wir Gottes Geist erflehen: „Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen Deiner Gläubigen und entzünde in ihnen das Feuer Deiner Liebe!“

Eine frohe Botschaft – Letzter Sonntag nach Pfingsten: (Werkblätter „Heiliger Dienst“, 9/10, 1947)

Auch der letzte Sonntag nach Pfingsten verkündet eine *frohe Botschaft*. Zunächst mag es scheinen, daß die Verse aus dem 24. Kap. des Matthäus-Evangeliums, die wir heute hören, alles andere eher als eine Frohbotschaft sind. Alle Schrecken des Weltunterganges stürmen auf uns ein. Und doch ist es eine Frohbotschaft! Die heilige Kirche ist eine weise Lehrmeisterin; sie will und darf uns über das vom Herrn vorausgesagte Ende der Welt nicht im Unklaren lassen. Es tut uns gut, wenn wir wenigstens einmal im Jahr mit ganzem Ernst daran denken. Denn eine der größten Gefahren für unser religiöses Leben ist es, diese Welt als das eigentlich Wirkliche und Bleibende zu nehmen und darüber die andere Welt zu vergessen, den Himmel, das Reich Gottes. Die Weltwendigkeit des Menschen wächst in dem Maß, als er anfängt, das religiöse Leben bloß als eine „Feiertagsangelegenheit“ zu betrachten, während in Wahrheit doch *alle* Bezirke des Lebens in den Erlösungsprozeß hineingenommen und „heimgeführt“ werden sollen zu Gott. Darum muß uns heute eine heilsame Erschütte-

rung packen, wenn die Posaunen des Gerichtes uns künden: Alles wird vergehen, und was neu auferstehen soll, muß hindurch durch die Schrecken dieses Zusammenbruches aller Welt. Darin aber liegt die frohe Botschaft, daß es ein Durchgang ist, ein Vorübergehen. Und je mehr wir es lernen, die Welt so zu sehen, desto christlicher wird unser Leben, weil es sich immer mehr vom Vorübergehenden weg- und zum Bleiben hinwendet. Aus dieser gläubigen Haltung haben einst die Christen gerufen: „Kommen möge die Gnade! Vergehen möge diese Welt!“

Die frohe Botschaft mußte wieder unser Herz ergreifen, daß hinter dem Verfallensein alles Irdischen sich eine Welt erhebt, die ewig ist. Und daß wir diese Welt inmitten aller Trübsal dieses Lebens schon durch die Gnaden in der Seele tragen. So ist auch das Wort des hl. Paulus zu verstehen: „Gott der Vater hat uns befähigt, am Lose der Heiligen im Licht teilzunehmen. Er hat uns der Gewalt der Finsternis entrissen, und uns in das Reich Seines geliebten Sohnes hineinversetzt.“ Schon hier auf Erden, in dieser Welt immerwährender Bedrohtheit und Hinfälligkeit, haben wir durch die Gnade Anteil am Lose der Heiligen, die im Lichte der Herrlichkeit wohnen. Und das muß uns die Kraft geben, Schrecken und Leiden irdischen Lebens zu ertragen, daß wir wissen: Vergängliches kann uns genommen werden, das Bleibende kann uns keine Macht der Welt entreißen! Die Opferfeier des letzten Sonntages nach Pfingsten will uns nicht nur diese trostvolle Wahrheit, diese wahrhaft frohe Botschaft lehren, sie will uns vielmehr durch die gnadenvolle Teilnahme an den göttlichen Geheimnissen zu unserem Heile gleichsam unter das Gericht der göttlichen Barmherzigkeit stellen; sie will uns aufs neue der Gewalt der Finsternis – der Sünde – entreißen, und uns noch tiefer in das Reich Gottes hineinversetzen. Darum bittet die Kirche im Gebet, Gott möge unser aller Herzen zu Sich hinlenken, damit wir von irdischem Begehren befreit uns zu himmlischer Sehnsucht erheben. So erfüllt sich schon jetzt an uns das Jeremiaswort: „Ich denke Gedanken des Friedens und nicht des Verderbens. Ihr werdet zu mir rufen, und Ich werde euch erhören. Heimführen werde Ich euch aus der Gefangenschaft von überallher“ (Introitus). In gläubigem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und Gnade schauen wir dem Advent unseres Herrn entgegen.

Als liebende Mutter hält die Kirche es für ihre Aufgabe, das Heilswerk ihres göttlichen Bräutigams an bestimmten Tagen das Jahr hindurch in heiligem Gedenken zu feiern... Im Kreislauf des Jahres entfaltet sie das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Himmelfahrt, zum Pfingsttag und zur Erwartung der seligen Hoffnung und der Ankunft des Herrn.

Indem sie so die Mysterien der Erlösung feiert, erschließt sie die Reichtümer der Machterweise und der Verdienste ihres Herrn, so daß sie jederzeit gegenwärtig gemacht werden und die Gläubigen mit ihnen in Berührung kommen und die mit der Gnade des Heiles erfüllt werden.

Als ich im Oktober 1945 nach Ende des Zweiten Weltkrieges nach Salzburg zurückkehren konnte – ich hatte Betätigungsverbot in Salzburg seitens des NS-Regimes –, lernte ich bald P. Adalbero kennen. Als Leiter des Eb. Seelsorgeamtes, das damals ohne Auffächerung in viele Referate bestand, hatte ich wegen der Entwicklung der Liturgie Anlaß genug, P. Adalbero kennen zu lernen, war er doch von seinem Erzabt Jakobus Reimer als Leiter des Institutum Liturgicum ausersehen.

P. Adalbero ging seine Aufgabe mit Begeisterung und mit dem Einsatz all seiner Kräfte an. Ich lernte in ihm einen idealen Sohn des hl. Benedikt, wie ich mir einen solchen aufgrund der Regel dieses Ordensgründers vorgestellt habe, kennen: fromm, kirchlich gesinnt, mit apostolischem Geist erfüllt, geduldig mit seiner Umgebung und mit sich selbst, der ständig leidend war, klug in der Voraussicht der Entwicklung der hl. Liturgie, hilfsbereit und liebenswürdig zugleich. – So habe ich P. Adalbero heute noch im Gedächtnis. Auch bin ich ihm viel Dank schuldig, da er die Veröffentlichung meiner damals verfaßten Schrift „Deine Pfarrgemeinde“ trotz der Schwierigkeiten auf dem Papiersektor und anderer Hindernisse ermöglichte.

Obgleich Mönch hatte P. Adalbero den nötigen Weitblick für die Bedeutung und Aufgaben einer Pfarrgemeinde, deren Entwicklung und Entfaltung, womit sich zwanzig Jahre später die Salzburger Diözesansynode 1968 ex professo befaßt hat. – Die Entwicklung des Institutum liturgicum dürfte P. Adalbero noch in der Ewigkeit freuen.

Prälat Dr. Franz Simmerstätter

Erinnerung an einen Freund!

Du warst ein Stiller und Einsamer. Du wußtest um das Leid der Menschen, um den Sinn des Kreuzes. Früh also muß beides Dein Wesen geprägt haben. In der Stille und Geborgenheit des Klosters lernte ich Dich kennen. An Dir erlebte ich, daß selbst die Gemeinschaft Gleichgesinnter die Einsamkeit nicht bannen konnte.

Dein Leben hattest Du der Erneuerung und Vertiefung des religiösen Lebens geweiht. Deine Überzeugung war es, daß dies nur über die Verlebendigung der Liturgie möglich sein würde.

Wieviel Mühe hast Du für diese Erneuerung aufgewendet! Wie schwer war dieser Dein Weg! Angefeindet von den Bewahrern des Althergebrachten, von den Freunden oft unverstanden, ließest Du Dich von Deinen Bestrebungen nicht abbringen. Eine unglaubliche Festigkeit war Dir eigen. Allen Schwierigkeiten setztest Du den unabdingbaren Glauben an die Richtigkeit Deines Unterfangens entgegen. In der zunehmenden Zahl derer, die Deinem Wirken Verstehen, ja Begeisterung entgegenbrachten, fandest Du noch zur Lebzeit die Bestätigung für Deine Mühen.

Unvergessen bleiben uns Deine täglichen kurzen Betrachtungen zur Meßfeier. Mit wie wenigen Worten fandest Du Dein Auslangen, konntest Du das Wesentliche erschöpfend erklären. Nichts sonst hätte Dein Wesen, Deinen Glauben, Deine Liebe besser darlegen können.

Du warst ein Stiller und Einsamer. Dem Freunde bester Freund. – Früh vollendet. – Unvergessen. –

P. Thomas Michels OSB zum 80. Geburtstag und zum diamantenen Professjubiläum.*

Emmanuel v. Severus OSB, Maria Laach

Unser Thema löst wohl bei manchen Christen ein gewisses Unbehagen aus. Wir hörten und hören zuviel von Krise und wir möchten es gerade da nicht hören, wo wir in unserer ganz persönlichen Not von der Theologie Hilfe erwarten, nicht aber neue Verunsicherung.

Dieses Unbehagen darf uns allerdings nicht davon abhalten, zu fragen, wo heute die Rede von der Gebetskrise ihre Ursache hat. Zurückhaltung ist um so weniger am Platz, als unsere Zeit, vor nicht allzu langer Frist aus einer Periode besonderer Vorliebe für historische Studien entlassen, sehr wohl weiß, daß ein so zentrales Phänomen religiösen Lebens wie das Gebet schon oft Entscheidungen und Veränderungen krisenhaften Charakters ausgesetzt war – und dies nicht nur hier und dort, sondern gerade auch in jenen Räumen, denen das Christentum von seiner Herkunft her besonders verbunden ist: dem Alten Bunde, soweit es gestattet ist, ihn vom Neuen Bund abzuheben, der klassischen Antike und ihren Nachbarn im Nahen, kleinasiatischen Osten. So drängt sich die Frage nach den Besonderheiten der Krise in unserer Gegenwart gerade deshalb auf, weil sie in gleicher Weise Quelle von Befürchtungen tief erschütterter Menschen und von Hoffnungen der glaubenden Menschen unserer Tage sein können. Verwandtschaft und unterscheidende Entfremdung weisen oft in die gleiche Richtung und wecken darum die Erwartung, so skeptisch man ihr gegenüber auch sein muß, erkannte Fehler könnten uns vor gleichen Fehlern bewahren, gewonnene Hilfe zu gleicher Hilfe führen.

1

Wer sich bemüht, die äußeren Erscheinungen der Gebetskrise unserer Tage zu überschauen, wird im Geschichtsvergleich sehr bald zu folgenden Beobachtungen gelangen: Veränderungen des Lebens, in denen der betende Mensch sein Dasein verwirklichen muß, verändern auch sein Beten. So hat es uns bei einem Colloquium im Februar 1971 C. Westermann für Israels Beten deutlich gemacht: Das Beten der Stämme auf der Wanderung, das Beten des Volkes während der Besitzergreifung und zur Zeit der Richter ist mit seinen kurzen Texten erzählender Berichte ein anderes als das Gebet im Zeitalter des Tempelbaus, des glanzvollen Königtums mit einer religiösen, politischen, sozialen und ökonomischen Mitte und dessen vielschichtigen und reichhaltigen gottesdienstlichen Leben; das Beten hat zur Zeit der Wegführung ins Exil einen anderen „Sitz im Leben“ und erst recht nach der Heimkehr, die doch nur ein Leben unter einem Besatzungsregime ermöglichte, aber in der völlig veränderten und verarmten Situation der Fremdherrschaft, doch inneres Wachstum, innere Bereicherung und Verfeinerung des Gebetslebens förderte. Nicht nur neues Beten ist für diese spätere Zeit kennzeichnend in neuen Texten und Themen, sondern die alten Gebete und Lieder werden in neuer Besinnung und Auslegung neu gebetet.¹

2

Ähnliche Wandlungen lassen sich auch in der Welt der Antike feststellen: im lange dauernden Prozeß, an dessen Anfang ein Abhängigkeitsverhältnis von den Mächten und Gewalten der Natur sich in magischen Formeln und Riten artikuliert, um sich zu vielen Typen und Formen zu entwickeln, in denen kosmologische, politische und soziale Ordnungssysteme ihren Einfluß geltend machen. In der griechischen Tragödie finden wir die großen Formen spontanen Betens, die uns heute noch ans Herz greifen, und doch begeben wir dort auch zum ersten

Mal den Anzeichen einer Haltung, die wir mit der Terminologie der neueren Geistesgeschichte als Aufklärung bezeichnen. Hier entsteht eine Polarisierung, die einerseits einen neuen Rückfall in magische Riten und Formeln zur Folge hat, andererseits das Gebet ganz an den Rand des geistigen Lebens drängt, ohne es freilich jemals ganz auslöschen und zum Verstummen zu bringen. Im großen Zusammenhang solcher Aufklärung sind auch jene Weltanschauungs- und Schulprogramme zu sehen, die als Gebete formuliert werden, unter denen das im platonischen Phaidros 297 B besonders zu nennen wäre.²

3

Gestattet sei, bevor ich auf unsere Situation eingehe, noch ein kurzer Blick auf jenen besonders auf römischem Boden entwickelten Ritualismus und Sakraljuridismus, der nicht nur peinliche parallele Züge zum nachtridentinischen Rubrizismus aufweist, sondern gelegentlich auch zu krisenhaften Zuständen führt, die uns heute besonders verständlich sind: Es sind die gescheiterten Bemühungen des Augustus, die unverständlichen archaischen Gebetstexte der Arval- und Salierlieder der Sprache seiner Zeit anzupassen, den Gehalt dieser Lieder durch diese Sprache seiner Zeit wieder verständlich zu machen, wobei wir bemerken müssen, daß das Latein dieses augusteischen Zeitalters bei weitem kein Jargon oder Dialekt der altitalischen Satura war.³

4

So vereinfachend ein kurzer geschichtlicher Überblick dieser Art ist, er darf nicht ohne knappe Hinweise auf Gebetskrisen sein, die auch das Leben der jungen Christengemeinden erschüttert und bewegt haben. Etwas davon deutet sich schon im Lukasevangelium an, in dessen Text die Gebetsparänesen feine, aber doch deutlich feststellbare Züge der schwindenden Naherwartung der Jünger aufweisen. Deutlicher wird der Sachverhalt, als der lebendige Strom des Betens in der Zeit der Väter sich teilt und neben schlichten Rufen zum Heiland, dem Sohne des lebendigen Gottes, sich Reflexionen bemerkbar machen, die man ohne Fehlbeurteilung als den Anfang einer gelehrten Frömmigkeit bezeichnen kann. Sie entwickelt sich bei Klemens von Alexandria und Origenes, sie führt zu Definitionen des Gebetes, theoretischen Traktaten über das Gebet, die vielerlei Arten des Gebetes unterscheiden und gegeneinander abgrenzen, obwohl wir gerade in den Homilien des Origenes sehen können, wie die volkstümlichen Elemente sich erhalten und oft in seinen Predigten sich spontan die Tiefen seines Gemütes öffnen. In diese Zeit fällt die große Entscheidung der Kirche für die Psalmen des Alten Bundes und gegen die enthusiastische Hymnendichtung, eine Entscheidung, die in der Kirche der Martyrerzeit von großer Tragweite war und in ihren Auswirkungen bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Sie bedingt das nun beginnende und bis heute nicht verstummte Fragen nach dem Du des Beters bei den Mönchs- und Kirchenvätern. In ihr haben die vielfältigen und manchmal gekünstelten Versuche ihren Grund, den Psalmen ihren Sitz im Leben der christlichen Gemeinde zu erhalten, indem man sie deutet als *vox Christi ad Patrem* oder *vox Ecclesiae ad Christum*, wie Balthasar Fischer uns dies in seiner Vorlesung im Jahre 1949 über das Psalmenverständnis der *Regula Benedicti* gezeigt hat – hier entsteht das Problem, das die Kirche vom 2. Jahrhundert an nicht mehr losläßt – der christlichen Interpretation der Psalmen, über das wiederum B. Fischer uns in einer meisterhaften Zusammenschau der modernen Forschungsergebnisse zu Beginn des Jahres 1971 unterrichtet hat.⁴

Diese sehr summarischen Hinweise mögen genügen, um das Terrain für die Frage nach dem Gebet und der Gebetskrise in der Theologie von heute abzustecken. Zunächst stellen wir fest, daß auch hier die Psalmen meist im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen. Katholische und evangelische Theologen haben sich mehrfach, wenn natürlich auch mit wechselndem Erfolg, um das Verständnis der liturgischen Vergegenwärtigung der Psalmen bemüht.⁵ Die Untersuchungen Claus Westermanns zur Struktur der Psalmen zum Beispiel haben nicht nur wesentlich zur Beantwortung der hermeneutischen Frage beigetragen, sie haben auch zur Untersuchung ähnlicher Probleme in der Frühgeschichte des Kollektengebetes angeregt.⁶ Ein ökumenischer Psalmentext liegt nunmehr vor. Und doch erfüllt uns inmitten der unübersehbar gewordenen Flut von Gebetsliteratur Unbehagen. Die immer größer werdende Kluft zwischen den scharenweise auftretenden Übersetzerkommissionen und den vielen Menschen, die nicht mehr beten können und denen diese Situation schmerzlich bewußt ist, zeigen die Krise deutlich an.

Ich bilde mir nicht ein, alle Symptome aufzählen zu können, erst recht vermag ich nicht die Diagnose und Therapievorschläge eindeutig zu formulieren, aber vielleicht helfen uns schon ein paar bescheidene Hinweise, die Krise zu erkennen und unseren Ort finden zu lassen:

Selbst wenn wir zugeben, daß das Leben in der technisierten und rational verrechneten und verplanten Welt von heute dem Menschen das Beten schwerer macht, liegt darin nicht der einzige Grund für sein Empfinden, nicht mehr beten zu können; selbst wenn bei vielen Menschen das religiöse Leben im Materialismus und Konsumdenken erstickt ist, kann darin nicht die Ursache für die Gebetsnot derer liegen, die sich oft unter großen Opfern sozial engagieren und die von den dunklen Triebkräften der Wohlstandsgesellschaft keineswegs überwältigt sind.

Auch der Versuch, aus theologischer und gottesdienstlicher Routine durch politische Gottesdienste in rund fünfzig Gemeinden der Bundesrepublik und fünf Gemeinden in der Schweiz auszubrechen, hat zwar aufgerüttelt, aber wir wissen noch nicht, ob die Hoffnung Kurt Martis, sie seien ein Anfang, sich jemals erfüllen wird⁷ – ob die Menschen hier zu einem besseren und tieferen Beten geführt werden, wenn bestimmte Grundbestandteile des Betens ausgeklammert werden. Neue Gottesdienste, die aus neuen theologischen Einsichten erwachsen, dürfen ja nicht auf diese neue Einsicht zugeschnitten und verengt werden.

So ernst wir all das nehmen müssen, schwerwiegender ist die Klage, die gerade oft mit dem durchaus ehrlich gemeinten Bekenntnis zu den Psalmen verbunden wird: daß der Mensch unserer Tage, obwohl sie alles zu artikulieren versuchen, was an Freud und Leid ein Menschenherz bewegen kann, sich in ihnen mit seinem Leben, seinen Elementen, seinem Stoff des Daseins und der Daseinsbewältigung nicht wiederfinde. Aber die Loslösung aus den traditionellen Formen, wie sie G. Otto in Mainz⁸ und W. Bernet in Zürich⁹ vorschlagen, scheinen eher in Sackgassen zu führen, als Hilfe zu bedeuten: daß das Gebet sich nicht mehr an ein Du zu wenden habe, sondern als Reflexion zu verstehen sei – Reflexion über die Erfahrungen des Menschen, Bericht und Erzählung von Gott und menschlichen Erfahrungen, die sich nicht zu Dank und Lob, sondern zu Schweigen und Staunen verdichten, da der erste Gegenstand des Gebetes das Vernunftgemße der auf das Endliche bezogenen Erfahrung des Menschen und ihrer Grenzen sei. Können wir darin wirklich ein Ergebnis des durch Erfahrungen bereicherten und veränderten Bewußtseins des Menschen sehen? Oder handelt es sich nicht um einen Absturz des Denkens, der wie in allen diesen und ähnlichen Vorgängen schrecklicher ist als die voradventlichen Verirrungen und Greuel, von denen die Religionsgeschichte

berichtet? Es scheint mir, daß hier das Bewußtsein für die wesentliche Voraussetzung der Einheit von Lob, Dank und Bitte im Gebet fehlt: für das Gebet als Antwort auf den sich offenbarenden Gott, Antwort in der Absichtslosigkeit der Liebe, des Menschen, der sich Gott verdankt, sich öffnet, blüht, reift und in Selbstvergessenheit noch um die Würde des liegenden und lobenden Menschen weiß, also nicht nur Konsument und Nutznießer ist.

Der Verlust dieser Erfahrung deutet eine schwerwiegende Bewußtseins- und Verhaltensveränderung an, in der m. E. *ein* Grund für unsere Krise liegt: der Mensch rechnet nicht mehr mit der Möglichkeit, daß Gott in sein banales Leben hineinspricht.¹⁰ Für ihn gilt nicht mehr, daß Gott in der Schrift zur Sprache kommt, daß sein lebendiges Wort in heiligen Büchern zur Sprache kommt, auch wenn es durch die Denkweisen und Sprachgegebenheiten menschlicher Autoren vermittelt wird – er kann die Höhepunkte solcher Betrachtungsweise nicht nachvollziehen, wie sie etwa für die frühe Kirche durch Origenes, für die Kirche am Beginn der Neuzeit durch den Namen Luthers bezeichnet wird und die ihre interessanten Parallelen in dem philosophischen Denken ihrer Zeitgenossen findet. Die krisenhafte Wende des Denkens ist gerade ein Ergebnis philologischen Bemühens und historischer Forschung, die den Humanismus bewirkte: „Was geschichtlich ist, kann nicht das Absolute sein“ (wie es etwa Lessing aussprach), aber man findet sich doch wieder zurecht: Die Geschichte wird als Gefäß der übergeschichtlichen Wahrheit gesehen, die Sprach- und Vorstellungswelten als die Medien, durch die sich Gott bekundet. Wahrheit, so argumentiert man, ist ihrem Wesen nach Wahrheit für alle. Wie die Erde vom Himmel, so ist die Menschheit vom Himmel umfungen.

Heute ist auch diese Situation in ihren Fundamenten erschüttert. Gottes Wort ist nicht mehr vorgegebene Wahrheit für alle Menschen und Zeiten, sondern nur Wahrheit für mich, so sagt man. „Mein Dasein mit seinen individuellen Komponenten und Gehalten an Zeitgenossenschaft entscheiden in der Begegnung mit dem Offenbarungswort, was *meine* Wahrheit sein kann.“ Gottes Wort ist nicht immer schon wahr, sondern wird erst wahr in meinem Daseinsvollzug. Ist das nun die Hilfe, die wir notwendig haben? Man weiß es noch nicht, fürchtet nach 2 Kor 2, 17, daß hier mit dem Worte Gottes unlauterer Handel getrieben wird, mit ihm umgeht wie ein Schankwirt oder wie ein Barmixer. Der Mensch begegnet als Fragender, Gott als der Verhörte, der Antwort geben muß. Das Verhältnis zum Unsagbaren ist vielfach verloren, aber gleichzeitig werden die Menschen von einem ungehemmten Formulierungsdrang beherrscht.

Und doch kommt wohl nichts dem Menschen in unserer Zeit und in dieser Krise mehr entgegen als „das Wort geredet zur rechten Zeit“, von dem das Buch der Sprüche in einem ästhetischen Vergleich sagt: „Wie ein goldener Apfel in silberner Schale, ist ein Wort geredet zur rechten Zeit.“ C. Westermann¹¹ hat in einer Meditation anschaulich gemacht, daß dieses Wort zur rechten Zeit gewiß ein in die Situation sprechendes Wort ist, ein Wort, das ihr gemäß und ihr gewachsen ist.

Aber das heißt nicht, daß es zeitgemäß sei im Sinne des modischen Wortes; was modisch ist, weiß man; man kann damit hantieren und freut sich sogar mitsprechen zu können, wie „man spricht“. Was aber das Wort, geredet zur rechten Zeit, ist, weiß man nicht vorher. Man kann es sich nicht aneignen und es nicht handhaben. Es ist ein neues Wort, nicht wegen neuer Vokabeln, sondern weil es empfangen wird in der Aufmerksamkeit, die Malebranche „das natürliche Gebet der Seele“ nennt.

Mit solchem Wachen müßten wir beginnen. Darin müßten wir ein ökumenisches Anliegen aller sehen, unsere Aufmerksamkeit und unser Wachen auf den zu richten, durch den der Vater zuletzt gesprochen hat, sich ihm stellen, ja aussetzen: Dem Christus, der seine Gegenwart denen verheißen hat – und seien es nur zwei oder drei –, die sich in seinem Namen versammeln. Dem Christus, der zu ungewisser Stunde kommt.

Frömmigkeit ergreift den ganzen Menschen. Sie läßt sich nicht auf einzelne Gebiete beschränken. Es geht nicht an, in der Kirche fromm zu sein oder beim Beten, aber im ganzen anderen Leben die Frömmigkeit auszuschalten. Versucht man das, so stirbt die Frömmigkeit auch in der Kirche und beim Beten. Man ist entweder fromm auch beim Spiel, bei der Unterhaltung, beim Essen, bei der Arbeit – oder man ist es überhaupt nicht.

Johannes Pinsk

*Die folgenden Ausführungen geben einen Vortrag wieder, den der Verfasser am 3. Juni 1972 vor den Förderern und Freunden des Abt-Herwegen-Instituts in Maria Laach gehalten hat. Die Belege sind daher auf eine Mindestzahl beschränkt.

¹ vgl. dazu J. Becker, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (Stuttgarter Bibelstudien 18 [1966]).

² Zum Inhalt dieses und der folgenden Abschnitte siehe die Belege in meinem im Druck befindlichen Artikel Gebet I im „Reallexikon für Antike und Christentum“ Bd. 8.

³ siehe Anm. 2.

⁴ B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Regula Benedicti. Liturgie u. Mönchtum H. 4 (1949) 22-35; H. 5 (1950) 64-79. Siehe die frühere Arbeit des gleichen Verfassers „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“ (1949) und neuerdings „Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen“ (Theol. Revue 67 [1971] 6-11).

⁵ s. die Titel im zuletzt genannten Forschungsbericht B. Fischers.

⁶ C. Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen (31963); derselbe, Der Psalter (1967) u. vom gleichen Verfasser, Zur Auslegung des AT in: O. Loretz-W. Strolz, Die hermeneutische Frage in der Theologie (1968). Siehe ferner: F. Schulz, Das Kollektengebet in „Kerygma und Melos“ (Festschrift Ch. Mahrenholz [1970]) 40-56, hier 43 Anm. 24.

⁷ K. Marti, Politische Gottesdienste in der Schweiz (1971) 7-12.

⁸ Vgl. „Wandlung der Frömmigkeit“. Eine Problemskizze in: Kirche und Theologie, Beiträge zu einem Klärungsprozeß (1971) 11-21 u. „Über das Gebet“ in: F. W. Bargheer – J. Röbbelen, Gebet und Gebetserziehung (1971) 31-48.

⁹ W. Bernet, Gebet. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor (1970).

¹⁰ Für diese und die folgenden Gedanken bin ich weitgehend dem Aufsatz von B. Hanssler, Das Unsagbare in: Herausforderung durch die Zeit (1970) 18-23 verpflichtet.

¹¹ C. Westermann, Wie ein goldener Apfel in: Herausforderung durch die Zeit (1970) 72-78.

Liturgieerneuerung und Benediktinerregel

(Werkblätter „Heiliger Dienst“, 5/6, 1947, Teilauszug von Erzabt Benedikt Reetz)

„Nicht nur längst vergangene Zeiten hatten allen Grund, von diesem Ordensstifter St. Benedikt und von seinem Werk Wohltaten zu empfangen, sondern auch unser Zeitalter hat viel und Wichtiges von ihm zu lernen.“

(Papst Pius XII. zum 1400jährigen Todestag St. Benedikts, 1947)

Die Liturgieerneuerung, die in unseren Tagen nicht mehr aus der hl. Kirche hinwegzudenken ist, reicht bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück und betrachtet den Abt von Solesmes Dom Guéranger als ihren geistigen Urheber. Erzabt Maurus Wolter von Beuron griff als gelehriger Schüler des französischen Abtes seine liturgisch-monastischen Gedanken und Bestrebungen auf und machte alle Abteien seiner Kongregation zu Zentren des liturgischen Lebens in Deutschland, in Belgien, in Österreich und in Böhmen. Schritt für Schritt gewannen die liturgischen Ideen im ganzen Benediktinerorden mehr und mehr an Boden, und von den Abteien griffen sie über auf die ganze heilige Kirche.

Wenn auch der Ursprung der Liturgieerneuerung innerhalb des Benediktinerordens zu suchen ist, so wäre es doch ganz falsch, wollte man in ihr eine spezifische Angelegenheit der Benediktiner sehen. Handelt es sich doch bei der Liturgie um eine genuin-christliche und katholische Sache, die der ganzen hl. Kirche durchaus wesentlich ist. Wie kommt es aber dann, so müssen wir uns fragen, daß gerade die Benediktiner als die geistigen Väter und vielfach als die Führer der Liturgieerneuerung anzusprechen sind?—Die Regel des hl. Benedikt wird uns darüber Aufschluß geben, denn in ihr sind jene Grundsätze festgelegt, die zur Entfaltung des liturgischen Lebens geführt haben, wie wir ihm in den heutigen Abteien ebenso wie in den Abteien des Mittelalters begegnen. Aus dem Geiste der Benediktinerregel und aus der besten Geschichtstradition unseres Ordens entstanden die liturgischen Strömungen unserer Zeit . . .

Die Regel des hl. Benedikt war ein Samenkorn, das er in die kirchliche Erde einbettete, ein Samenkorn, das nicht verfaulte oder unbeweglich liegen blieb, sondern das aufging und sich zu einem mächtigen Baum entfaltete. In jedem Ast, in jeder Blüte und in jeder Frucht ist aber das Leben des kleinen Samenkorns zu erkennen . . . Wie Akzidentien sich bei der Entwicklung der Meßfeier im Laufe der Jahrhunderte stark geändert haben und der Kern doch derselbe blieb, so hat sich auch in der äußeren Form des monastisch-liturgischen Lebens immer wieder manches geändert, während der wesentliche Kern der gleiche ist.

Was nun des Näheren die Liturgie betrifft, so hat der hl. Benedikt einen Grundsatz aufgestellt, der in der ganzen Geschichte des Ordens maßgebend war, einen Grundsatz, auf den auch die heutige liturgische Erneuerung zurückzuführen ist. Im 43. Kapitel hat er den Satz geprägt: „Nihil operi Dei praeponatur“ — „Dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden“. Aus diesem Prinzip heraus ist es verständlich, warum in einer Benediktinerabtei die beste und kostbarste Zeit des Tages und der Nacht der Feier der Liturgie gewidmet ist; warum sich die Abteien alle Künste zusammenspielen ließen, um sich ein würdiges Haus Gottes zu bauen; warum sich die Mönche in das Studium der Liturgie versenken, warum sie die Liturgie mit Leib und Seele nach innen wie nach außen möglichst lebendig und formvollendet feiern; warum die Laien an den Festtagen zusammenströmen, um sich an der Liturgie der Mönche zu begeistern, um sich neue Kraft zu holen.

Wie wir sehen, hat der hl. Benedikt grundsätzlich der Liturgiefeier die erste Stelle eingeräumt. Er hat für sich das Recht in Anspruch genommen, das *Officium Divinum*, den täglichen Gebetsgottesdienst der Mönche bis in seine Einzelheiten hinein zu ordnen . . .

Wenn die Erneuerung des liturgischen Lebens von den Benediktinern ausging, wenn sie die Vorkämpfe dieser gesunden Strömung sind, wenn sie ganz aus dem Geiste der Liturgie leben und wenn sie keine Mühe und Opfer für die verständnisvolle und feierliche Gestaltung der Liturgie scheuen, dann wissen sie sich eins mit dem Geiste ihrer Regel, mit dem Geiste des hl. Benedikt.

(Dr. Benedikt Reetz, Abt von Seckau, später Erzabt von Beuron)

Wir glauben, daß Gott überall zugegen ist und daß „die Augen des Herrn an jedem Ort auf die Guten und Bösen sehen“. 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 unsern Wort.

Wenn wir den Mächtigen der Erde etwas unterbreiten wollen, wagen wir es nur mit Demut und Ehrfurcht. Um wieviel mehr muß man zum Herrn, dem Gott des Weltalls, mit aller Demut und reiner Hingabe flehen. Und wir sollen wissen, daß wir nicht durch viele Worte, sondern durch Reinheit des Herzens und Tränen der Zerknirschung Erhörung finden.

Regel des hl. Benedikt aus dem 19. und 20. Kapitel

Von der lateinischen Messe des Mittelalters zum volkssprachlichen Gottesdienst der Protestanten

Univ.-Doz. Dr. Philipp Hornoncourt, Graz

2. Folge

III. DIE ANFÄNGE DER MESSREFORM IN WITTENBERG

133

Bis zum Ausgang des Wormser Reichstages im Frühjahr 1521 ist die Meßtheologie Luthers lediglich ein Reformprogramm, das in Wort und Schrift verbreitet wird. Tatsächlich aber wird die Messe überall und auch von Luther selbst noch nach altem Brauch gehalten. Zunächst hatte Luther gehofft, die Kirche selbst, der Papst oder ein Konzil oder die Bischöfe, würden die von ihm aufgezeigten Meßgreuel beseitigen. Doch hier geschah nichts.

Der endgültige Bruch Luthers mit der römischen Kirche war schließlich nicht mehr aufzuhalten: Die päpstliche Bulle „Exsurge Domine“ vom 15. 6. 1520, in welcher Luther zum Widerruf aufgefordert und ihm die Exkommunikation angedroht worden war, blieb wirkungslos, ja sie wurde von Luther am 10. 12. 1520 demonstrativ und unter dem Beifall vieler Zuschauer verbrannt.

Mit der Bulle „Decet Romanum Pontificem“ vom 3. 1. 1521 vollzog der Heilige Stuhl die Exkommunikation Luthers. Dennoch wird er aber im Frühjahr 1521 nach Worms zum Reichstag geladen, um sich und seine Lehre zu verteidigen. Hier verweigert er am 17. 4. den von ihm verlangten Widerruf, und Kaiser Karl V. verhängt über ihn die Reichsacht, obgleich die Reichsfürsten in dieser Angelegenheit uneinig sind. Trotz dieser schwersten kirchlichen und weltlichen Ächtung verläßt Luther Worms als ein gefeierter Held und er bleibt es.

Auf dem Heimweg vom Reichstag läßt Kurfürst Friedrich von Sachsen Luther auf die Wartburg bringen, um ihn zu schützen. Luther hat nun die feste Absicht, die Reform der Kirche, wie er sie bisher nur in Wort und Schrift verlangt hat, selbst durchzuführen, und es ist ihm klar, daß diese Reform beim Gottesdienst ansetzen muß.

Schon am 1. August 1521 schreibt er von der Wartburg aus an Philipp Melancthon nach Wittenberg, er habe vor, „eine der Stiftung Christi entsprechende Abendmahlfeier einzurichten“. Aber noch während er auf der Wartburg festgehalten ist, beginnen Luthers Freunde und Anhänger bereits auf eigene Faust seine Forderungen in die Tat umzusetzen.

Im Sommer 1521 wird in der Augustinerkirche in Wittenberg häufig über die Abschaffung der Messe gepredigt. Dabei tut sich P. Gabriel Zwilling besonders hervor.

Am Michaelstag, der 1521 auf einen Sonntag fiel, hört man in der Stadtkirche auf, die Messe in der gewohnten Weise zu feiern, um sich nicht länger schwerer Sünde schuldig zu machen. Allen Kommunikanten wird an diesem Tag die Kommunion unter beiden Gestalten gereicht.

Die Mönche wollen von der Verpflichtung zur täglichen Zelebration nichts mehr wissen; es sollen nur zwei oder drei Priester mit der Handlung des Sakraments beauftragt werden, die übrigen aber wie die Gläubigen sub utraque kommunizieren. Eine Meßfeier ohne kommunizierende Gemeinde wird gänzlich abgelehnt. Am 23. Oktober schließlich wird in Wittenberg die Messe ganz abgeschafft.

Eine Kommission des Kurfürsten, die ihm Ende Oktober ihre Akten vorlegt, billigt die Forderung nach der *communio sub utraque* und die Ablehnung des Opfercharakters der Messe, weil sie biblisch berechtigt seien; sie weist aber die Abschaffung der Privatmassen zurück, die trotz aller Mißstände im Interesse der „schwachen Brüder“ noch gestattet bleiben müssen. Aus der Abschaffung würde auch unabsehbares Ärgernis und Kirchenspaltung entstehen, schließlich wäre die Existenz vieler Klöster und Stifte gefährdet, die überwiegend aus Messen ihre Einkünfte bezögen.

Luther greift nun von der Wartburg aus in das Geschehen ein: Am 1. 11. schreibt er die Vorrede zu seiner Schrift *De abroganda missa privata* an seine Ordensbrüder in Wittenberg; und in einem Brief an seinen Freund Georg Spalatin gibt er der Meinung Ausdruck, wenn die Privatmessen schon nicht ganz abgestellt werden können, so könnten sie doch ganz wesentlich eingeschränkt werden. Im allgemeinen billigt er die Vorgangsweise der Augustiner in Wittenberg voll und ganz. Mitte November ist diese Schrift fertig, sie erscheint aber erst im Februar 1522 in Druck.

Inzwischen aber gehen die Ereignisse in Wittenberg weiter: Karlstadt,²³ bisher zurückhaltender als Luther, führt nun als erster konsequent in die Praxis, was Luther in Wort und Schrift erklärt hatte. Zu Weihnachten 1521 hielt er zum ersten Mal in der Wittenberger Stiftskirche eine Abendmahlfeier, ohne vorherige Beichte, ohne Meßgewänder, d. h. in weltlicher Kleidung, unter Auslassen des Kanon, und vollständig in deutscher Sprache; das Abendmahl spendete er unter beiden Gestalten. Auch Thomas Münzer dürfte um diese Zeit in Zwickau mit der deutschen Messe begonnen haben.

Bei Luther macht sich in den folgenden Monaten eine bezeichnende Wende bemerkbar: Er, der sich Rom und dem Kaiser gegenüber immer unbeugsam gezeigt und sich auf sein Gewissen berufen hat, muß nun erkennen, daß seine Gefolgschaft mit seinen Gedanken und unter Berufung auf die von ihm beschworene Freiheit Wege beschreitet, die zur Auflösung jeglicher Ordnung, zur Verwirrung des Volkes, zu Aufstand und Blutvergießen führen müssen.

Luthers Scharfsinn stellt fest, daß viele seiner Äußerungen, mit denen er vor allem Rom zu reizen und zu schaden beabsichtigt hat, auch zum Schaden für die Ordnung im Volk werden könnten. In ihm meldet sich jetzt neben dem fanatischen Reformator auch der Seelsorger zu Wort. Er rückt zwar keineswegs von seinen Erkenntnissen und Ideen ab, aber wenn er sieht, daß im Eifer der Reformen — auch wenn er sie sachlich billigt — dem einfältigen Volk Schaden erwächst, so mahnt er in aller Schärfe zur Mäßigung.

Anfang März 1522 verläßt Luther die Wartburg endgültig und auf eigene Faust, um energisch gegen die Unruhestifter aufzutreten. Aber schon jetzt zeigt sich, daß die Reformation zu vielerlei verschiedenen Ausformungen kommen wird, die einander zum Teil erbittert bekämpfen, obgleich sie alle die ausschließliche Autorität der Hl. Schrift betonen. Luther muß zur Kenntnis nehmen, daß auch andere jene persönliche Freiheit, die Schrift auszulegen, in Anspruch nehmen, auf die er selbst sich immer berufen hat. Er muß sie darum auch ihnen zugestehen.

Gerade im Bereich des Gottesdienstes zeigen sich bald die vielfältigen Konsequenzen, die sich aus Luthers Reformtheologie ziehen lassen: Zwingli leugnet die Realpräsenz Christi im Abendmahl und in der Täuferbewegung wird die Gültigkeit der Kindertaufe bestritten. Die Ablehnung des opus operatum wird so zu letzter Konsequenz gebracht.

Tausende Priester müssen jetzt hungern, weil keine Messen mehr bezahlt werden; sie verlassen den geistlichen Stand und heiraten. In vielen Städten wird durch Ratsbeschluß die Reformation offiziell eingeführt und allenthalben werden deutsche Messen gehalten und neue Gottesdienstordnungen fabriziert.

²³ Er hieß eigentlich Andreas von Bodenstein und wurde nach seinem Geburtsort Karlstadt genannt; er war Dekan der Theolog. Fakultät der Universität zu Wittenberg.

Martin Luther, der schon 1520 und nochmals 1521 angekündigt hat, selbst eine reformierte Meßordnung zu erlassen, kann sich zunächst nicht und nicht zur Verwirklichung dieses Planes entschließen. Deutlicher als alle anderen sieht er, welcher Unterschied besteht zwischen der Forderung nach Reformen und ihrer konkreten Realisierung. Und er schreckt zurück vor den unwiderruflichen Konsequenzen, die aus der Zerstörung der römischen Messe folgen, die in weitesten Kreisen des Volkes sich noch immer größter Beliebtheit und Wertschätzung erfreut.

Die deutsche Messe, die Karlstadt zu Weihnachten 1521 in Wittenberg gefeiert hat, folgt vollständig dem mittelalterlichen Meßablauf. Die Predigt steht am Anfang, dann folgt das Confiteor am Altar, Introitus, Kyrie usw., es entfallen aber Offertorium, kleiner und großer Kanon; unmittelbar nach dem Einsetzungsbericht werden Brot und Kelch den Kommunikanten in die Hand gegeben, was teilweise größte Bestürzung und Verwirrung ausgelöst hat.

Für das Jahr 1522 sind deutsche Messen bezeugt in der Stadt Basel (Wolfgang Wissenburg), in Nördlingen (Kaspar Kantz) und durch Johann Schwebel (Pforzheim?). Vielleicht wurden solche auch in Nürnberg, Augsburg, Straßburg und Zwickau gehalten. Für viele Orte des Bistums Merseburg sind Änderungen der Messe belegt. Die Lesungen werden vielenorts deutsch gehalten.

Die Schrift „Von der Evangelischen Meß“ des Kaspar Kantz ist die älteste erhaltene Deutsche Messe. Das auffallendste ist, daß eine Wandlungsepiklese vorhanden ist, was sonst für keine evangelische Meßordnung zutrifft. Der Text lautet: „O aller gütigster vatter, barmherziger, ewiger Gott, hilf, daß dieses brot und der wein uns werde und sey der warhaftig leib und das unschuldig blut deines allerliebsten suns, unsers herren Jhesu Christi. Welcher an dem tag vor seinem leyden nam das brot, . . .“²⁵ Nach dem Einsetzungsbericht folgen: Vater unser, Agnus Dei, Vorbereitungsgesbet, Kommunion des Brotes (erst Priester, dann Laien) und des Kelches (erst Priester, dann Laien) je mit Elevation, sodann Nunc dimittis und Te Deum als Danksagung, Oration und Segen.

In das Jahr 1523 fallen die Druckausgaben von Th. Müntzers „Ordnung des deutschen Amts“; der wichtigen, dem Basler Reformator Ökalamпад zugeschriebenen Schrift „Testament Jesu Christi“ deutsch und in niederländischer Übersetzung; der ersten Reform-Entwürfe Zwinglis; und von Luthers „Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde“²⁶ (es handelt sich um einen Entwurf für Wortgottesdienste anstelle der abgeschafften Wochentagsmessen).

Der wichtigste Schritt dieses Jahres ist aber Luthers „Formula Missae et Communione pro Ecclesia Wittenbergensis“.²⁷ Mit dieser Schrift entsprach Luther endlich vielen an ihn herangetragenen Bitten und seinen eigenen wiederholt gegebenen Versprechungen.

Im Jahr 1524 erschien eine Meßordnung in Wittenberg unter dem Namen des dortigen Pfarrers Joh. Bugenhagen; die wichtige Deutsche Meßordnung des Theobald Schwarz in Straßburg; die Ausgaben von Nürnberg und eine geänderte Neuauflage der Kant'schen Messe in Nördlingen. In Königsberg wird die Deutsche Messe eingeführt (Chronik-Notiz); in Wertheim hält Franz Kolb eine radikal-reformierte Messe, von der er Luther berichtet.

²⁴ J. SMEND, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, Göttingen 1896.

²⁵ SMEND, S. 75.

²⁶ WA 12, 35–37.

²⁷ WA 12, 205–220.

Im Jahr 1525 erscheinen die Erfurter Kirchenämter als Nachdrucke der Müntzer'schen Ausgaben; neue Meßordnungen in Nürnberg und Straßburg; definitive Gottesdienstordnungen werden amtlich eingeführt in Zürich (am Gründonnerstag), in Preußen (am 6. 7.) und in Basel (zu Allerheiligen). Daneben gibt es natürlich neue Reformgottesdienste in kleineren Städten.

Wie war die Reaktion Luthers auf diese Welle neuer reformierter Gottesdienstordnungen?

Seiner Überzeugung nach versündigt sich jeder gegen die Freiheit der Christen, der neue Zeremonien verpflichtend einführen will. Er hält Zeremonien für so unwichtig, daß er keine Ordnungen vorschreiben möchte. Hier soll aber Rücksicht auf das einfältige Volk genommen werden. Luthers Einstellung zum Meßablauf, zu den Paramenten, aber auch zur Elevation usw. ist daher konservativ geworden. Auch in der Sprachenfrage lehnt er jeden Radikalismus ab.

Am deutlichsten zeigt das die „Formula Missae“ von Dezember 1523, die viel eher eine Verteidigung der überlieferten Meßordnung gegen die zersetzenden Tendenzen der Schwärmer darstellt, als einen Angriff gegen die römische Meßliturgie: Der Wortgottesdienst bleibt ganz unverändert: Introitus, Kyrie, Gloria, Kollekte; Epistel, Graduale oder Alleluja (keine Sequenzen), Evangelium, Nizänisches Credo, Predigt (könnte auch vor dem Introitus sein);

im eucharistischen Teil ist alles getilgt, was nach Opfer klingt; bestehen bleiben: Zurüstung, Präfation, Einsetzungsbericht, Sanktus – Benediktus (während letzterem Elevation), Vater unser, Friedensgruß, Spendung von Brot und Kelch (zugleich Agnus Dei), Kommuniongesang, Dankgebete, Benedicamus und Segen.

Die Sprache ist lateinisch (!), nur Lesungen, Predigt und Einsetzungsworte sind deutsch: überdies können „juxta Gradualia, juxta Sanctus et juxta Agnus Dei“, d. h., also zusätzlich zu diesen lateinischen Meßgesängen noch deutsche Lieder gesungen werden.

Die Entwicklung der reformierten Messe geht jedoch weiterhin unaufhaltsam auf eine vollständige Eindeutschung zu. Luther ist aus zwei Gründen mit den radikalen Eindeutschungen Karlstadts, Müntzers und in Straßburg nicht einverstanden: Er lehnt jeden Ausschließlichkeitsanspruch grundsätzlich ab und ebenso die stümperhafte Ausführung:

Das nu die Messe deutsch gehalten werde bey den deutschen, gefelt myr wol, Aber das er da auch wil eyne not machen, als müsse es so seyn, das ist abermal zu viel, Der gehst kan nicht anders, denn hmer hmer geseh, not, gewissen und fund machen²⁸

Ich wolt heute gerne eyne deutsche Messe haben, Ich gehe auch damit umbe, Aber ich wolt ja gerne, das sie eyne rechte deutsche art hette, Denn das man den latiniſchen text verdolmetscht und latiniſchen don odder noten beſellt, las ich geſchehen, Aber es laut nicht ertig noch rechtſchaffen. Es muſz beyde text und notten, accent, weyſe und geperde aus rechter mutter sprach und ſtymme komen, ſonſt iſtz alles eyn nachomen, wie die affen thun, Nu aber der ſchwermer gehſt drauff bringet, Es muſſe ſeyn, und wil aber die gewiſſen mit geſez, werck und funde beladen, wil ich myr der weyle nemen und weniger dazu eylen denn vorhyn nur zu trohe den funden meſtern und ſeel mordern, die uns zu wercken [Bl. Biiij] nottigen als von Gott gepotten, die er nicht gepeut.²⁹

²⁸ WA 18, 123 (Wider die himmlischen Propheten; diese Schrift, verfaßt im Herbst 1524, ist gegen die Schwarmgeister gerichtet).

²⁹ WA 18, 123 (ebd.).

Immer wieder betont Luther, daß er nicht die Absicht habe, die lateinische Sprache im Gottesdienst abzuschaffen. Er ist zu sehr Humanist und Pädagoge, um nicht den radikalen Tendenzen der Schwarmgeister zu widerstehen.

Dise wil ich hie mit nicht auffgehoben odder verendert haben, sondern wie wir sie bis her bey uns gehalten haben, so sol sie noch frey seyn, der selbigen zu gebrauchen, wo und wenn es uns gefellet odder ursachen bewegt. Denn ich hnn keynen weg wil die latinische sprache aus dem Gottis dienst lassen gar weg komen, denn es ist mir alles umb die jugent zu thun. Und wenn ichs vermöcht und die Griechische und Ebreische sprach were uns so gemeyn als die latinische und hette so viel seyrer musica und gefangs, als die latinische hat, so solte man eynen sonntag umb den andern hn allen vieren sprachen, Deutsch, Latinisch, Griechisch, Ebreisch messe halten, singen und lesen. Ich halte es gar nichts mit denen, die nur auff eyne sprache sich so gar geben und alle andere verachten. Denn ich wolte gerne solche jugent und leute auffziehen, die auch hnn frembden landen kunden Christo nütze seyn und mit den leuten reden,³⁰

Auf wiederholtes Bitten seiner Freunde um das „einfeltig Volk nicht zu verwirren und unlustig zu machen“ gibt Luther im Herbst 1526 endlich doch selbst eine Deutsche Meßordnung heraus. Musikalischer Mitarbeiter ist Johann Walther. Am 26. Oktober wird sie in der Wittenberger Pfarrkirche zum ersten Mal, gewissermaßen „ad experimentum“, gehalten, wenige Wochen später erscheint sie in Druck.³¹ Sie ist auf die allereinfachsten Verhältnisse abgestimmt und stellt nur noch ein Rudiment einer Eucharistiefeier im Sinne urkirchlicher Tradition dar:

Introitus — Lied oder deutscher Psalm

Kyrie — nur je einmal, in einfachster Weise

kein Gloria

Kollekte

Epistel

Graduallied

Evangelium

Credo-Lied

Predigt

Exhortation mit Pater-noster-Paraphrase (statt Präfation)

Einsetzungsworte und Austeilung von Brot und Kelch

dazu: Sanktus-Lied und Agnus-Dei-Lied

Postkommunio

Benedicamus

Aaronitischer Segen.

Die meisten späteren Meßordnungen gehen mehr oder weniger auf Luthers lateinische oder deutsche Messe zurück.

Im Hinblick auf die evangelische Gottesdienstpraxis fällt jedoch auf, daß die deutsch-lateinischen Mischformen — vor allem in den Städten — noch weit über 100 Jahre ganz selbstverständlich in Übung sind. Erst die Strömungen des Pietismus lösen die Meß-Ordnung, die bis dahin immer noch am mittelalterlichen Ordo orientiert war, vollständig auf.

³⁰ WA 19, 74 (Einleitung zur Deutschen Messe, Wittenberg 1526).

³¹ Deutsche Messe, Wittenberg 1526, WA 19, 72—113.

Der evangelische Liturgie-Historiker Rudolf Stählin gibt zur Meßreform Luthers folgendes kritisches Urteil: „Luther erkennt weder die Bedeutung der liturgischen Struktur noch hat er einen Blick für die Entfaltung des Heilsgeschehens im liturgischen Handeln. . . . Die Reformation hat liturgisch den Anschluß an die alte Kirche, den sie suchte, nicht gefunden. Sie hatte darum eine schwerwiegende Verarmung des Betens der Kirche zur Folge und den endgültigen Verlust jener großen eucharistischen Zusammenschau des gesamten Heilsgeschehens, deren die alte Kirche noch fähig war.“³²

Möge der Liturgiereform des II. Vatikanums, durch ihre grundsätzlich andere theologische Fundierung geschützt und durch die Irrwege protestantischer Entwicklung gewarnt, ein besserer Erfolg beschieden sein.

Dieser Beitrag wurde als Probevorlesung gehalten.

Christus, Opfer der Versöhnung, das auf der Höhe von Golgotha geschlachtet wurde und das Sühneopfer für den schuldigen Adam war: nimm unser Opfer und Gebet an und übe an uns allen deine Barmherzigkeit! Nimm, Herr, in deiner Erbarmung dieses Opfer an, das wir dargebracht haben, laß dich dadurch versöhnen und schenke allen Sündern, die dich um Nachlassung anflehen, Vergebung der Schulden und Sünden. Christus, wende dich nicht weg von uns und entferne dich nicht von deinen Anbetern, denn zu dir nehmen wir unsere Zuflucht. Führe uns auf deinem Wege des Lebens und mache uns in deiner Huld der Verzeihung der Schulden und Sünden würdig.

Ephräm der Syrer

³² R. STÄHLIN, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart, in: LITURGIA I, Kassel 1954, 1—80; zit. S. 60.

Das Einheitslied in Österreich

Rückblick und Ausblick

Pfarrer Paul Beier, Maria Wörth/Kärnten

139

Die Gründung des Liturgischen Institutes in Salzburg im Jahre 1947 fällt zeitlich zusammen mit dem Erscheinen der „Einheitslieder der deutschen Bistümer“ an denen auch Fachleute aus Österreich mitgearbeitet hatten. So war es nicht verwunderlich, daß bereits bei der 1. Sitzung des Liturgischen Institutes im Herbst 1947 die Frage aufgeworfen wurde, wieweit diese Einheitslieder auch für die österreichischen Bistümer übernommen werden können. Dabei gingen die Meinungen weit auseinander. Eine Gruppe unter Führung der Brüder Kronsteiner plädierte für die vollständige Übernahme, eine andere Gruppe stand ihnen skeptisch gegenüber und gab den bisher in Österreich gebräuchlichen Liedfassungen den Vorzug. In diesem Zusammenhang wurde auch die Möglichkeit erwogen, für die in Österreich in mehreren Varianten vorkommenden Lieder einheitliche Fassungen zu finden. Schon bei der 2. Sitzung des Liturgischen Institutes im Frühjahr 1948 wurde für diese Arbeit eine Liedkommission bestellt. Zugleich wurde die prinzipielle Frage nach der Verwendbarkeit des Kirchenliedes im Gottesdienst behandelt. Domkapellmeister Pretzenberger/St. Pölten kam in seinem Referat „Die musikalische Gestaltung der Gemeinschaftsmesse“ zu dem Schluß, daß das Kirchenlied nur begrenzt für den Gottesdienst brauchbar sei, andererseits sei aber auch die musikalische Form der Gemeinschaftsmesse bislang noch nicht gefunden. Die damalige Frage nach der Liturgiefähigkeit der Kirchenlieder ist auch heute nach der Liturgiereform noch aktuell, soll unser Gottesdienst nicht der Aushöhlung und Verarmung verfallen.

Die Liedkommission, die vom Liturgischen Institut bestellt wurde, um die „Einheitslieder der österreichischen Bistümer“ zu erarbeiten, konnte freilich nicht die Aufgabe haben, möglichst wertvolles, liturgie- und bibelnahes Liedgut zu sammeln. Sie mußte vielmehr vom bereits vorhandenen gemeinsamen Liedgut innerhalb der österreichischen Bistümer ausgehen und dort, wo Text- oder Melodievarianten bestanden, eine einheitliche Fassung suchen. Dabei wurden jeweils die Fassungen der „Einheitslieder der deutschen Bistümer“ berücksichtigt und, wo ratsam, auch übernommen. So wurden von den insgesamt 74 deutschen Einheitsliedern 43 in Text und Melodie und 4 nur im Text unter die österreichischen Einheitslieder aufgenommen.

In 4 Tagungen im Winter 1948/49 (Maria Wörth, Maria Zell, Badgastein und Wien) wurde die Arbeit geleistet und schon im Herbst 1949 konnte eine behelfsmäßige Ausgabe der österreichischen Einheitslieder dem Liturgischen Institut und durch dessen Referenten der österreichischen Bischofskonferenz zur Genehmigung und Bestätigung vorgelegt werden. Die Sammlung umfaßt einen verpflichtenden Kanon (die sog. E-Lieder) mit einem lateinischen Ordinarium, zwei deutschen Meß-Ordinarien, 2 Singmessen und 76 Liedern und einen Wahlkanon (die sog. e-Lieder) mit zwei lateinischen Meß-Ordinarien, einer Singmesse und 43 Liedern.

25 Jahre nach diesen Anfängen der österreichischen Einheitslieder fragen wir uns nun, ob sich die Hoffnungen erfüllt haben, die man damals auf sie gesetzt hat. Sicher hat damals niemand daran gedacht, die Einheitslieder schlagartig in allen Diözesen einzuführen. Heute erkennt man es aber als einen Mangel, daß die Bischofskonferenz im Jahre 1949 keine Frist festgelegt hat, innerhalb welcher alle Diözesen die Einheitslieder in Gebrauch nehmen mußten. Diese Frist wurde vielmehr ihrem Gutdünken überlassen. Die heutige Ausbreitung der Einheitslieder bietet deshalb ein sehr unterschiedliches Bild.

Im Gegensatz zu den deutschen Diözesen, die innerhalb von 10 Jahren die „Einheitslieder der deutschen Diözesen“ in ihre Gesangbücher aufgenommen hatten, setzten sich die österreichischen Einheitslieder viel langsamer durch, mancherorts bis heute noch nicht.

Als erste Diözese Österreichs nahm Graz-Sekau schon im Jahre 1948 einzelne Einheitslieder in ihr Gesangbuch „Lobe den Herrn“ auf. Da die Herausgabe des Gesangbuches schon sehr drängte, konnte man nicht die Fertigstellung der Einheitslieder abwarten und übernahm deshalb, was im Laufe der Arbeit an Ergebnissen bereits vorlag.

Den Steirern folgten die Diözesen Salzburg und Klagenfurt-Gurk. In dem Gesangbuch, das sie gemeinsam im Jahre 1950 herausgaben, steht bereits der ganze Einheitsliederkanon mit Ausnahme einiger e-Lieder.

Nun folgte Linz, das die Einheitslieder dem Diözesanmissale anfügte. Ebenso enthalten mehrere Ausgaben aus dem Linzer Verlag „Veritas“ die Einheitslieder.

Die Diözese Eisenstadt hat bei der Neuauflage ihres Gesangbuches „Lobgesang“ im Jahre 1960 die Einheitslieder aufgenommen.

Die Erzdiözese Wien hat die Einheitslieder weder in eine neue Auflage seines offiziellen Gesangbuches „Betende Gemeinde“ noch in den Ergänzungsband 1968 aufgenommen.

Immerhin gab das Eb. Ordinariat (durch das Amt für Unterricht und Erziehung) bereits 1953 das Mittelschülergesangbuch „Cantate-Orate“ heraus, das eine fast vollständige Sammlung der Einheitslieder enthält. Sodann erschien im Jahre 1968 in Wien die Sammlung „Kirchenlieder und Meßgesänge. Kleines Gesangbuch für den Pfarrgebrauch.“ Auch hier wurden alle Einheitslieder aufgenommen.

Innsbruck-Feldkirch hatte schon 1946 unter schwierigsten Verhältnissen ein neues Gesangbuch herausgebracht, das in mehrfacher Hinsicht richtungweisend war. Deshalb war es nicht in der Lage, die Einheitslieder aufzunehmen. Auch in den unveränderten Neudrucken sind sie nicht enthalten.

St. Pölten mit seiner hervorragenden Kirchenliedtradition hing sehr an seinem bisherigen Gesangbuch und konnte sich bis vor wenigen Jahren nicht zu einer Neuauflage entschließen. Als diese vor zwei Jahren doch erschien, übernahm man nur jene österreichischen Einheitslieder, deren Fassungen durch die nunmehrigen Arbeiten am EGB nicht in Frage gestellt waren.

Diese Ausrichtung auf die zukünftige größere Einheit bemerkt man auch in der letzten Auflage des Linzer Diözesanmissale 1971, in dem man zwar noch alle österreichischen Einheitslieder findet, das aber von Nr. 960 an bereits einige Lieder aus dem künftigen EGB aufgenommen hat.

So stehen wir heute, wie vor einem Vierteljahrhundert, wieder an einem wichtigen Wendepunkt der Arbeit am Lied für den Gottesdienst. Das Gesangbuch für die Katholiken des ganzen deutschen Sprachraumes ist im Kommen. Keine Stunde würde sich für sein Erscheinen besser eignen als unsere Zeit. Durch die Liturgiereform sind ohnedies alle vorhandenen Diözesangesangbücher überholt. Die mächtig wachsende Binnenwanderung fordert kategorisch die Gemeinsamkeit des Liedgutes für den Gottesdienst. Zugleich können wir uns heute im Blick auf das Einheitsgesangbuch die Frage stellen: „Was soll aus diesem Kinde werden?“ Kritik ist ja schon genug laut geworden. (Vgl. dazu die beiden Artikel „Noch nicht erschienen – schon gescholten!“ und „Falscher Alarm“ in Gottesdienst 1972 Nr. 12 und 14.) Welche Lebenschancen hat das EGB? Jeder, der den heute bereits erarbeiteten Inhalt des EGB kennt, weiß auch, zu welchem reichem Angebot es das wertvolle Alte mit gutem Neuen verbindet.

Das traditionelle Liedgut wird zum Teil unverändert weitergegeben. Wo jedoch entstellte und nivellierte Fassungen vorlagen oder mehrere Varianten desselben Liedes, hat man sich für die bessere bzw. für den Gemeindegesang geeignetste Fassung der Melodie, des Rhythmus und des Textes entschieden und dabei die Stellungnahmen der Diözesanvertreter immer in die Beurteilung einbezogen.

Solche Lieder können nun zum Stein des Anstoßes werden, weil Veränderungen an schon bekannten Gesängen besondere Schwierigkeiten für die Gemeinden bringen. Hier wird besonders deutlich, wie notwendig eine zielbewußte Einführung ins EGB ist. Diese wird am besten von bekannten, unveränderten Liedern ausgehen, sich dann der Erarbeitung des noch unbekannten Liedgutes zuwenden und sich erst später – nicht ohne vorherige Begründung der Änderungen – jenen Liedern widmen, deren Fassung im EGB verändert wurde.

Zum bekannten Alten kommt nun manches Neue. Es fließt aus zwei verschiedenen Quellen. Einerseits mußte man im EGB manche thematische Lücken schließen, wo im traditionellen Liedgut nichts zu finden war. Dies geschah meist durch Ausschreibungen. Wie nun die Neuschöpfungen in den Gemeinden ankommen werden, muß die Zukunft erweisen. Andererseits galt es, das Gehaltvolle aus jenen Gesängen auszuwählen, die gegenwärtig bei der Jugend gültig sind. Dabei war von vornherein klar, daß gerade diese Sparte Kirchengesänge sehr kurzlebig ist und daher neben dem EGB ein eigenes Liederbuch für die Jugend seine Berechtigung hat. Von dorthier könnte manches, was sich über einen längeren Zeitraum bewährt hat, in Zukunft das Liedgut des EGB bereichern.

Eine ähnliche Aufgabe haben die Diözesananhänge zum EGB, von denen bisher noch selten die Rede war. Jedes Bistum hat nämlich das Recht, dem Stammteil des EGB einen Diözesananteil anzufügen, um die regionale und diözesane Tradition weiterzupflegen und nach ihrem Ermessen neues Liedgut aufzunehmen. Überdies wird jetzt schon an einem gemeinsamen „Österreich-Anhang“ zu EGB gearbeitet. Ihm können die einzelnen Diözesen ihre Anhänge beigeben. Wie jede Hochsprache aus ihren Mundarten befruchtet und bereichert wird, kann der Stammteil des EGB im Lauf der Zeit aus den zahlreichen Diözesananhängen Nutzen ziehen. Was nämlich in Hinkunft landauf, landab an Kirchenliedern neu geschaffen wird, kann über die Diözesananhänge und andere Sammlungen erprobt werden und so den Weg in spätere Ausgaben des EGB finden. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, wie stark schon die Einheitslieder von 1946 und jetzt das EGB beeinflußt sind von manchen Diözesangesangbüchern, vom Gotteslob (1939), vom Kirchenlied I (1948) und vom Kirchenlied II (1967).

Mit der Herausgabe des EGB und der flankierenden Werke (Kantorenbuch, Orgelbuch, Werkbuch) wird kein Schlußpunkt gesetzt. Eine eigene Kommission wird vielmehr die weitere Entwicklung verfolgen und auswerten, um für künftige Neuausgaben Erfahrungen und Materialien zu sammeln.

Der Gefahr und Versuchung, daß einzelne Gemeinden den Weg des geringeren Widerstandes gehen, indem sie sich auf den Diözesananghang und andere ihnen schon bekannte Lieder zurückziehen und den gemeinsamen neuen Fonds beiseite liegen lassen, muß eine verantwortungsbewußte und gezielte örtliche Liedpflege entgegenwirken. Nur mit dem Blick auf das für alle deutschsprechenden Katholiken Gemeinsame wie auch auf das Sondergut einzelner Landschaften und Volksgruppen werden wir den guten Mittelweg in der Kirchenliedarbeit finden, fernab den Extremen Uniformität und Partikularismus.

Das Schicksal der österreichischen Einheitslieder von 1949 läßt es geraten erscheinen, bei der Herausgabe des EGB die Diözesen zur Einführung des Buches innerhalb einer Frist von etwa 5 Jahren zu verpflichten. Die Zeit bis dahin sollte eifrig genützt werden, um einzelne Lieder an Hand der vorliegenden Probe-Publikationen einzuüben, vor allem aber solche aus der umfangreichen Voraus-Publikation „Gesänge zur Meßfeier“, die soeben erschienen ist.

Wenn bei der kommenden Arbeit mit dem EGB manches Neue bekrittelt und abgelehnt wird, erinnere man sich an das Wort von Peter Lippert: „Alles Neue bezeichnen wir zuerst als unannehmbar, bis wir uns daran gewöhnt haben.“

Die Bestellung zum kirchlichen Amt wurde schon in frühen Zeiten als Zusage der Gnade Gottes (vgl. 2 Tim 1,6) erkannt, also sakramental verstanden. Das Vorsteheramt ist ein zutiefst „geistliches“, inspirierendes Amt, ein Vorangehen im Glauben. Die konkreten Formen dieses Dienstes sind nach den spezifischen Erfordernissen der Gemeinden und nach der gesellschaftlichen Situation wandelbar; dieser Wandel wird sich auch in Tätigkeit, Ausbildung und Lebensstil widerspiegeln. So hat sich aus verschiedenen leitenden Diensten des Anfangs mit ihren verschiedenen Bezeichnungen und mit ihren zum Teil unscharfen Funktionsgrenzen schon früh ein dreistufiges Vorsteheramt herausgebildet, das als Episkopat, Presbyterat und Diakonat in Erscheinung trat. Es hat den Anschein, als ob es am Anfang neben dem normalen Weg ins Vorsteheramt durch eine regelrechte „Ordination“ auch andere, mehr charismatische Wege aus der Gemeinde selbst gegeben hätte. Es wäre zu überlegen, ob solche Wege unter außerordentlichen Umständen nicht auch heute noch möglich werden oder schon geschehen. Das könnte auch Wege zur Anerkennung des Amtes anderer christlicher Kirchen und Gemeinschaften öffnen. (F. Klostermann, *Diakonia*, Wien-Mainz, III 1972, S. 176)

Gehört zum Gottesdienst der ausdrückliche Bezug auf Gott, auf Jesus Christus und sein Evangelium? Im Gottesdienst wird der Glaube artikuliert, also ausdrücklich gemacht. Selbstverständlich können Reflexionen, Planungen, Aktionen, besinnliches Gespräch, Feste und Feiern ein intensiv christlicher Lebensvollzug sein, ohne daß ein religiöses Wort dabei fällt. Selbstverständlich kann sich in ihnen ein Stück Geschichte Gottes mit den Menschen ereignen. Aber es gibt trotzdem Gründe, die Vokabel „Gottesdienst“ denjenigen Zusammenkünften vorzubehalten, in denen unsere menschliche Geschichte als Geschichte mit Gott zur Sprache gebracht wird. Es ist ja auch etwas anderes, ob man einfach in Liebe füreinander lebt, oder ob man darüberhinaus auch dem anderen sagt, daß man ihn liebt. Durch das „Sagen“ erhält die Beziehung nochmals eine neue Qualität. Solches Sagen charakterisiert Gottesdienst. Deshalb ist es sinnvoll, ihn zu unterscheiden von anderen Unternehmungen der Gemeinde. (F. J. Nocke, *Was ist Gottesdienst heute?* Musik u. Altar II 72, S. 53)

Ein Liturgisches Kolloquium war am 13. und 14. März 1972 in Leuven. Das Rahmenthema war das Eucharistiegebet (Kanon) L. Ligier SJ (Rom) sprach über die Ursprün-

ge der Anaphora, M. Manders CSSR (Wittem) referierte über die Normen seiner Formulierung, die Bedeutung des Einsetzungsberichtes und der Epiklese. I. Pahl (Trier) untersuchte Texte zur Zeit der Reformation. E. Lengeling (Trier) analysierte moderne Versuche von Eucharistiegebeten. Tatsache ist, daß Kanontexte der niederländischen Kirche weit verbreitet sind und als Modelle neuer Formulierungen dienen. Bischöfe fragen in Rom an, ob diese mit den von der Kongregation für den Gottesdienst gutgeheißenen Texten gleichgestellt sind. Über Auftrag des Papstes stellt eine Kommission allgemein gültige Kriterien für die Erstellung von Canones zusammen, in denen sie notwendige, wesentliche und mögliche Elemente unterscheidet. Man wartet darauf, daß die römischen Zentralbehörden in concreto den Kirchenprovinzen mehr Selbstständigkeit zugestehen. (J. de Wolf, *Vers van de pers*, Rond de Tafel V 72, S. 120).

Über Liturgie in Basisgruppen und die Stellung des Priesters in denselben heißt es: „Die tatsächlichen Grenzen liturgischer Spontaneität, besonders in Gruppen, die ihre Emanzipation gegenüber der institutionellen Kirche betonen, kann man ermessem am Statut für die Priester in diesen Gruppen. Das Neue besteht darin, daß die Gruppe selbst sich ihren Vorsteher sucht und es nicht duldet, von diesem „erwählt“ oder „erweckt“ zu werden. Man lehnt ein auf dem Verwaltungsweg auferlegtes Dienstamt ab. Basisgruppen enthalten eine neue Vorstellung von Autorität im Schoß der kirchlichen Gemeinde. Es vollzieht sich eine Schwerpunktverlagerung von der kirchlichen Institution und Hierarchie als einziger leitender Instanz hin zur Gemeinde, die von sich aus die Bedingungen für die Teilnahme an der Kommunion, die Glaubenserfahrung und den religiösen Ausdruck ihrer Angehörigen bestimmt: Die Autorität ist im Schoß der Gemeinde!“ (D. Léger, *Lit. dans les communautés de base*. La Maison-Dieu 109, pg. 68)

Für pluriforme Tauf- und Firmpraxis sprechen die Anzeichen, die eine beschleunigte Entwicklung von der Volkskirche, dem Milieuchristentum, hin zur Freiwilligkeitskirche, dem Überzeugungschristentum markieren. Dabei wäre eine eigene Kinder- bzw. Erwachseneninitiation zu unterscheiden, wie G. Danneels vorschlägt und wie es auch in der frühen Kirche vor der konstantinischen Wende üblich gewesen ist. (Ad Keeman, *Vormselpraktijk*. Tijdschrift voor Liturgie, III 72, S. 169).

Die Musik einer Versammlung zur Kult-feier darf nicht getrennt werden von der Lebenserfahrung, den kulturellen Bedingungen, dem Geschmack der Menschen. Die gottesdienstliche Musik darf nicht nur eine kleine Elite befriedigen. Die Kirche würde irgehen, wenn sie sagte: wir wollen eine jenen entsprechende Musik suchen, die im Leben ihre ästhetischen Fähigkeiten entwickeln konnten; diese stellen ja nur eine Minderheit dar. Andererseits könnte man sagen: damit diese Musik von allen verstanden wird, müssen wir sie dem kleinsten gemeinsamen Nenner angleichen. Auch diese Antwort scheint nicht annehmbar. Es ist nötig, einen Punkt der Konvergenz zu finden und in beiden Richtungen weiterzuarbeiten. Man sollte sich sehr wohl nach dem Geschmack der Massen richten, aber ohne ihrem Sentimentalismus und Kommerzialisismus zu verfallen. Der Stil muß vor allem zeitentsprechend sein. Andererseits muß der gefühlsmäßige Inhalt der Musik eine echte Antwort auf den liturgischen Text geben und ihm nicht fremd sein. Drittens muß der Ausdruck herauswachsen aus der musikalischen Kultur, mit der sich der Kultakt vereint. Wir müssen unseren zu engen Begriff von einer formierten Gesellschaft, deren Personen in einer bestimmten physischen Ebene miteinander leben, ablegen.

(R. Weakland, Rivista Liturgica, III-IV 72, 213).

*

Eine neue Form des Meditativen im Kommen? Scheint es nicht gänzlich aus unserem Leben gewichen zu sein? Wird sich die Auflehnung (Protest und Kontestation) zum Schluß nach innen wenden? Wird das Erlebnis aus der Kategorie der Menge gelöst und in die Kategorie der Qualität übergeführt? Anders ausgedrückt: hat der Zusammenbruch der Schutzmechanismen, das ungehinderte Einstürzen von Angst nicht nur zu Zusammenbrüchen, Unordnung, Chaos und Anarchie geführt? Hat es Katharsis ausgelöst, die vielleicht nicht mehr dieser Generation, aber der nächsten zugute kommen mag? Denn daß der Mensch an einer Wende angelangt ist, scheinen diese jungen Leute heute zu spüren. Man mag über den Jugendprotest denken wie man will – es läßt sich nicht leugnen, daß sich da etwas Neues zeigt, etwas, das zumindest im Ansatz nach Veränderung, Erneuerung und Umformung strebt. Es steht hier eine emotionale Grundkraft zur Verfügung, die nicht genutzt wird, weil man sie irrtümlicherweise für eine voll ausgeformte sozialpolitische Bewegung hält.

(Janko Musulin, Wendung nach Innen? Communio 3/72, S. 281).

Firmvorbereitung in der Gemeinde: Nur in einer lebendigen Gemeinde erfahren die Jugendlichen eine Gemeinschaft im Glauben, im Leben, im Zeugnis. Darum soll der Firmkurs außerschulisch auf Pfarrebene erfolgen. Um die Entscheidungsfreiheit herauszustellen, soll sich der Bewerber selbst im Pfarrbüro anmelden. Gute Zusammenarbeit zwischen Gemeindeleitung, Eltern und lebendigen Gruppen ist unerlässlich. Um den Gläubigen ihre Mitverantwortung für Glaube und christliches Leben der Firmlinge ins Bewußtsein zu bringen, soll darüber mehrmals an Sonntagen gepredigt werden. Aktive Mitglieder der Gemeinde werden eingeladen, die Bewerber einzuführen. Das geschieht in Gruppen zu 6 bis 8 Firmlingen. Der Gruppenleiter wird für diesen Dienst vom Priester vorbereitet und bekommt dazu ein Arbeitsblatt. Der Firmkurs sollte mindestens fünf Doppelstunden haben. Die Methode soll wechseln zwischen Partner- und Gruppenarbeit, Referat, Diskussion. Als Hauptgedanke empfiehlt sich „Der mündige und taugliche Christ“. Der Heranwachsende soll befähigt werden, das in der Taufe übernommene Ja zum Glauben und zum Christlichen Leben personal zu ratifizieren und zu verstehen, was es heißt, in der heutigen Welt Christ zu sein. (K. Disch, Lebendige Seelsorge IV 1972, S. 254 ff).

*

Die Auseinandersetzung um die Kindertaufe ist angelaufen. Die Säuglingstaufe stellt nicht die einzige, aber auch nicht die Idealform des Sakraments dar. Soll sich die Kirche von der Kindertaufe wegbewegen und in Richtung Erwachsenentaufe engagieren? Wenn auch eine solche prinzipielle Kehre kaum Chancen hat, so werden sich in der modernen Gesellschaft aber doch die Fälle mehren, wo Menschen – in Kindheit und Jugend ohne Taufe geblieben – um die Aufnahme in die Kirche bitten. Der neue Tauforden kommt in dieser Hinsicht für unsere Verhältnisse wie gewünscht. Er vermag uns zur Einsicht zu verhelfen, daß es heilsam und notwendig ist für die ihrem Wesen nach missionarische Kirche, daß Mündige sich ihr zuwenden und in freier Entscheidung um ihre Mitgliedschaft nachsuchen. Auf's deutlichste veranschaulicht die Liturgie, wie sich Heil verwirklicht. Gott ergreift die Initiative, ruft ins Heil. Der Mensch antwortet darauf in Freiheit. Dieser Dialog führt im Gehorsam gegen Gott zum Abschluß eines Bundes. (J. Baumgartner, Schweizerische Kirchenzeitung 22/1972, S. 324).

Rafael Josef Kleiner OSB

Hans Steffens, FÜRBITTEN UND TEXTE ZUR MESSFEIER. Entwurf und Anregung. Band 1, Sonn- und Festtage im Lesejahr A, Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn, 1972, 296 Seiten, Plastikeinband, DM 19,20. (3479)

Mit diesem Buch gibt Hans Steffens Anregungen für die Gestaltung der sonntäglichen Eucharistiefeier. Er stellt jeden Gottesdienst unter einen passenden Leitgedanken. Dieses Thema greift er in den von ihm vorgelegten Texten wieder auf und bezieht es auf die betreffenden liturgischen Texte. Für jeden Sonntag legt er vor: Thema, Einführung, Bußgedanke, Kyrie-Litanei, Gebetseinladungen zum Tages-, Gaben- und Schlußgebet, Einleitungen zu den einzelnen Lesungen, wobei diese Texte nicht Inhaltsangaben sind, sondern das Interesse der Hörer für die Lesung wecken wollen, die Fürbitten als „Herzstück dieses Buches“ und schließlich einen Entlassgruß.

Leider sind die vorgeschlagenen Fürbittgebete immer nach ein und demselben Schema abgefaßt: Die Einleitung und die einzelnen Bitten richten sich an Christus, nur das abschließende Gebet des Priesters ist an Gott Vater gerichtet, wobei Christus als der Mittler angesprochen wird. Es wäre zu empfehlen, öfters auch die Bitten direkt an Gott Vater zu richten, was jeder durch kleine Abänderungen leicht machen kann.

Wie ja Steffens selbst im Vorwort sagt, sollten die vorgeschlagenen Texte nur Anregung sein, die keineswegs zum Vorlesen gedacht sind. Und Anregungen kann man diesem Buch wirklich genug entnehmen! Es sei jedem Seelsorger, der die Sonntagsliturgie und ihre Texte den Menschen verständlich machen will, empfohlen, sich die folgenden Bände rechtzeitig zu sichern.

Bruno Becker O.S.B.

Paul Nordhues, ERÖFFNUNG DER MESSFEIER UND BUSSRITUS. Textvorlagen, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 3. Auflage 1971, 127 Seiten, Plastikeinband, DM 8,80. (3478)

Dieses Bändchen bietet Vorschläge für das Eröffnungswort und für die Form C des Bußritus. Die Texte nehmen Bezug auf verschiedene Feste und auf bestimmte Anliegen und helfen den Gemeinden, ihre Liturgie lebendig zu gestalten.

Eberhard Kraus: ORGELN UND ORGELMUSIK. Das Bild der Orgellandschaften, mit Textzeichnungen von Alois Schaller. 304 Seiten, davon 96 Bildseiten. Leinen, DM 34,—, Verlag Pustet, Regensburg (3484)

Der Name des Autors ist weitem bekannt. Dieser hervorragende Orgelkenner und -Interpret legt ein Buch über Orgeln und Orgellandschaften vor, für das die höchsten Anerkennungen gut genug sind.

Die überaus interessanten Darstellungen dieses Buches wurzeln in Quellen, welche bis dato auch dem Fachmann zum Großteil unbekannt waren und auch in keinem Lexikon zu finden sind.

Dieses Werk will alle Liebhaber der Orgel und Orgelmusik in das Wesen und die technische Struktur der Königin der Instrumente einführen, es will den Kirchenmusikern der beiden großen Konfessionen, die gerade durch die Orgel sehr verbunden sind, die großen geschichtlichen Kohäsionen näherbringen, den Fachleuten durch das Aufzeigen wichtigen Quellenmaterials eine nützliche Handreichung bieten; bei allen Musikliebhabern aber das Verständnis für die Orgel wecken und vermehren.

Berthold Flachberger Organist

Büchereingänge

Lothar Zanetti: TEXTE DER ZUVERSICHT. Für den einzelnen und die Gemeinschaft. Pfeiffer Werkbuch Nr. 105. 328 Seiten, kart. DM 16,80, Sfr. 20,90. Verlag Pfeiffer, München. (3505)

Raoul Follereau: SCHWEIGT NICHT – UM DER LIEBE WILLEN. 108 Seiten, lam. kart. S 58,—, Sfr./DM 8,—, Fährmann-Verlag, Wien. (3506).

Zusammengestellt von Gerd Mauer: ZUR FEIER DER KINDERTAUFE, Gemeindeheft. Handreichung für Eltern, Paten und Gemeinde. 16 Seiten, brosch., DM —,90, ab 20 Expl. DM —,80, ab 50 DM —,70. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3507).

Hugo Aufderbeck: DAS GEMEINSAME WERK. Gedanken über Bischof, Priesterschaft und Gemeinde. 127 Seiten, kart. DM 9,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3508).

Dieter R. Tröndle: WAS TUN IM GEMEINDERAT? Reihe: Pfarrei heute. 80 Seiten, kart. DM 6,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3509).

ZUM FEST DER GEBURT
UNSERES HERRN WÜNSCHEN
WIR ALLEN UNSEREN LESERN
DIE FÜLLE DES GÖTTLICHEN
LEBENS.

SEINE KRAFT ERNEUERE SIE
UND BEGLEITE SIE IM
KOMMENDEN JAHR!

DIE SCHRIFTLEITUNG

Es kommt der König in Ewigkeit.
Ihn erwarten vom Ursprung der Welt
die Gerechten.
Unser König, Christus,
bleibendes Leben,
heilige, unsichtbare Gestalt
und Hand.

Segenspender, Edelster,
Gnade, Gottheit, Ewiger.
Der Engel ansässige Chöre
herrschen mit Christus
durch alle Aionen
am Sitz seines Vaters
und singen am Tage, zur Nacht,
ihre wahren, strahlenden Lieder.

Im Himmel wie auch auf Erden
Alles Dich lobet,
der Vögel, der Tiere
göttliche Mysterien.
Es freuen zugleich sich
und frohlocken
die immerwährenden Wunderwerke.

Dem König der Aionen aber
– Herrscher, Friedensfürst,
großes, glänzendes Licht –
wahre Lieder!
Hilf, König, immer auch
deinen Knechten,
so zu singen: Gloria.

Herrsche, Herrscher,
durch die Aionen.

Prosarium von Limoges, 10.–12. Jh.

übertragen von Thomas Michels OSB

Die verschiedenen mittelalterlichen Meßopfertheorien, die soviel Verwirrung in der Frage des Opfercharakters der Messe angerichtet haben, wären wohl nicht aufgekomen, wenn man sich immer vor Augen gehalten hätte, daß sich das Opfer der Kirche primär im Eucharistiegebet vollzieht. Es wird die Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung sein, einen Abriss der frühen Geschichte des Eucharistiegebets und damit zugleich einen Beitrag zum Opfercharakter der Messe zu geben.

Die Frage, ob bzw. inwieweit die Messe ein Opfer ist, bewegt heute mehr denn je die Gemüter.¹ Man bezieht sich dabei, wie einst die Reformatoren, vor allem auf Aussagen des Neuen Testaments. Dieses scheint nichts von einem rituellen Opfer der Christen zu wissen. So wenn Paulus im Römerbrief (12,1) sagt: „Bringt euren Leib dar als ein lebendiges, heiliges, gottgefälliges Opfer. (So verrichtet ihr) einen heiligen Gottesdienst.“ Oder wenn der Hebräerbrief die Einmaligkeit und Ausschließlichkeit des Opfers Jesu betont: „(Christus) hat nur ein einziges Opfer dargebracht und sich dann für immer zur Rechten Gottes gesetzt . . . Mit dem einen Opfer hat er für immer die vollendet, die sich heiligen lassen . . . Wo aber (die Sünden) vergeben sind, da bedarf es keines Opfers mehr für die Sünde“ (10, 12. 18).

Der Hebräerbrief unterscheidet jedoch bei näherem Zusehen verschiedene Opfer: zuerst das „Opfer für die Sünde“, von dem wir eben gehört haben (10, 18). Es wurde durch Jesus als „makelloses Opfer“ (9, 14) dem Vater am Kreuz dargebracht und ist einmalig. Der Hebräerbrief spricht weiterhin ausführlich vom „Dienst im Heiligtum, im wahren Zelt“ (3, 2), den der erhöhte Christus nach seiner Auferstehung als Liturgie im Himmel vollzieht (4, 15–5, 10; 8, 1–9, 28). Im selben Brief wird gegen Schluß ein weiteres Opfer erwähnt, zu dem ein Altar gehört: „Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem (irdischen) Zelt dienen . . . Durch ihn (Christus) wollen wir Gott immerdar Lobopfer darbringen, die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen“ (13, 10. 15).

Wenn hier ein „Altar“ erwähnt wird, an dem nur die Gläubigen „essen dürfen“ (13, 10), dann ist damit allem Anschein nach nichts anderes als der „Tisch des Herrn“ gemeint, von dem Paulus im 1. Korintherbrief spricht (10, 21): „Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilnehmen und am Tisch der Dämonen“. Der „Tisch des Herrn“ wird hier in Beziehung gesetzt zu den heidnischen Opfermahlzeiten, wobei unter „Dämonen“ die Götter gemeint sind. Er findet sich als Ausdruck bereits im Alten Testament und zwar bei Malachias (1, 12), wo der Opferaltar in Jerusalem ebenfalls „Tisch des Herrn“ genannt wird. Da Paulus diesen alttestamentlichen Ausdruck gebraucht und außerdem noch auf die heidnischen Opfermahlzeiten hinweist, muß bereits zu seiner Zeit ein christliches Opfer, das in einem Teilnehmen am „Altar“ bzw. am „Tisch des Herrn“ bestanden hat, vorhanden gewesen sein.

Das Opfer der Kirche ist nach dem Hebräerbrief vor allem ein Lobopfer (13, 10). Er bezeichnet aber auch das „Gutestun und die Koinonia“ als Opfer, die Gott wohlgefallen (13, 16). Unter „Koinonia“ (= Communio) scheint die Feier des „Herrenmahls“ (1 Kor 11, 20) gemeint zu sein, ein Ausdruck, der sich auch in der Apostelgeschichte findet und zwar an der Stelle, wo vom „Brotbrechen“ der Gemeinde in den Häusern die Rede ist (2, 42).

Der Gedanke, daß die Danksagung ein Opfer ist, findet sich ähnlich bei Philon (De spec. leg. I, 297). Auch nach den Qumran-Schriften ist „das Opfer der Lippen das Richtige wie ein Opferduft der Gerechtigkeit“ (Sektenregel 1 QS 9, 4 f). Ein

¹ Vgl. K. Gamber, *Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform* (= *Studia patristica et liturgica* 4, Pustet-Regensburg 1972) 12–20.

„sacrificium laudis“ (Opfer des Lobes) erwähnen die ältesten römischen Meßgebete, unter anderem der Canon. Als Bezeichnung für die Messe erscheint dieser Ausdruck immer wieder bei den abendländischen Vätern, so besonders häufig bei Paulinus von Nola († 431).

Von einem Opfer spricht auch die Didache, wohl die älteste nicht-kanonische christliche Schrift (um oder vor 100), wenn sie im Zusammenhang mit dem Sonntagsgottesdienst vorschreibt (14, 1): „Am Herrentag kommt zusammen, brecht das Brot und sprecht das Dankgebet. Vorher sollt ihr eure Sünden bekannt haben, damit euer Opfer rein sei. Jeder aber, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, soll so lang nicht mit euch zusammenkommen, bis sie sich ausgesöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde.“ Im Hintergrund steht hier das Wort Jesu Mt 5, 23 f, wo von einem Bringen der Gaben zum Altar die Rede ist.

Die materiellen Gaben von Brot und Wein waren von Anfang an in die Opferidee miteinbezogen. So schärft Clemens von Rom (um 96) in seinem Brief an die Gemeinde zu Korinth ein, daß es eine von Gott verfügte Ordnung gibt, wie die „Opfer“ und der „Opferdienst“ (Leiturgia) zu vollziehen sind (40, 2. 4). Es sei weiterhin Aufgabe des Bischofs, „die Gaben darzubringen“ (44, 4). Auch Justin (um 150) bezeichnet im Hinblick auf Mal 1, 10–12 das Brot und den Kelch der Eucharistie als die Opfergaben der Christen (Dial. 41, 3). Vor allem tut dies Irenäus von Lyon (um 200), der Adv. haer. 17, 5–18, 6 eine ausführliche Meßopferlehre entwickelt, wobei er unter anderm sagt: „Die Kirche allein bringt dem Schöpfer ein reines Opfer dar, indem sie ihm unter Danksagung aus seinen Geschöpfen (Brot und Wein) opfert.“

Die Danksagung, näherhin das Dankgebet, hebr. „Berakha“, bildet von Anfang an ein Grundelement des Gottesdienstes der Juden.² Nicht zuletzt aber bei den Mahlzeiten sind bis auf den heutigen Tag nach jüdischem Empfinden Berakha-Gebete unentbehrlich. So lautet eine Vorschrift der Mischna im Tosephta-Traktat Berakot (4, 1): „Niemand koste etwas ohne Berakha. Denn es heißt: Ihm (dem Herrn) gehört die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und seine Bewohner. Wer ohne Lobpreis von dieser Welt genießt, frevelt.“

Das hebräische Verbum „barak“ wird im griechischen Neuen Testament teils mit „segnen“ (eulogein), teils mit „danksagen“ (eucharistein) wiedergegeben, wobei zwischen beiden Begriffen kein wesentlicher Unterschied gemacht wird (vgl. etwa Mt 14, 19 mit Mt 15, 36). „Berakha“ kann man deshalb mit „Dankgebet“ (Eucharistiegebet) und mit „Segensgebet“ (Benedictio) übersetzen. Beide Ausdrücke finden wir auch in der frühchristlichen Literatur, den letzteren jedoch seltener.

Die Christen haben den jüdischen Brauch der Berakha bei ihren Mahlzeiten übernommen. So setzt der 1. Timotheus-Brief (4, 4) ein solches Dankgebet beim Essen voraus: „Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung genossen wird; wird es doch durch Gottes Wort und Gebet geheiligt.“ Einen ähnlichen Gedanken spricht Paulus in 1 Kor 10, 30 aus.

Die Heiligung der Speise durch die Berakha, von der die zitierte Stelle im Timotheus-Brief spricht, gewinnt besondere Bedeutung beim eucharistischen Dankgebet der Messe, innerhalb dessen sich die Konsekration von Brot und Wein vollzieht. In den ersten Jahrhunderten wurde dabei dem Dankgebet als ganzem konsekratorische Kraft zugewiesen, wie Ambrosius († 397) in De mysteriis 8, 51 sagt: „benedictio consecravit“ (das Segensgebet = Dankgebet hat die Konsekration bewirkt). Also nicht die Einsetzungsworte allein, wie die späteren Autoren, so schon

² Vgl. dazu im einzelnen K. Gamber, Das Eucharistiegebet im Zeitalter des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter, in: Heiliger Dienst 22 (1968) 90–111; ferner: Die Eucharistiefeier in der Kirche der ersten Jahrhunderte, in: E. C. Suttner, Eucharistie. Zeichen der Einheit (Regensburg 1970) 13–21.

der Verfasser der Sermonen *De sacramentis*, der gegen 420 gestorbene Niceta von Remesiana, fast allgemein annehmen.³

Im folgenden sollen nun die wichtigsten Typen der bei der Eucharistiefeier der Frühkirche verwendeten Dankgebete aufgezeigt werden.

1. Die Dankgebete in der *Didache*

Der Zeit der Urgemeinde steht am nächsten die „Lehre der zwölf Apostel“, nach der griechischen Überschrift kurz „*Didache*“ genannt. Es handelt sich um eine Schrift, die in erster Linie zur Unterweisung der Katechumenen diente. Wichtig für uns sind Gebete, die hier als Anhang für eine „*Eucharistia*“ genannte Feier mitgeteilt werden (cc. 9 und 10):

Was die Eucharistia betrifft: spricht die Dankgebete wie folgt. Zuerst über den Kelch: Wir sagen dir Dank, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids deines Knechtes, den du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht. Dir die Ehre in Ewigkeit.

Über dem zu brechenden Brot aber spricht also: Wir sagen dir Dank, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht. Dir die Ehre in Ewigkeit.

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

Keiner aber soll von eurer Eucharistie essen oder trinken außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn. Denn auch hiervon gilt das Herrenwort: Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben.

Nach dem Mahl aber sollt ihr folgendes Dankgebet sprechen: Wir sagen dir Dank, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du ein Zelt bereitet hast in unserm Herzen, und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht. Dir die Ehre in Ewigkeit.

Du Herr Allherrscher, hast alles erschaffen um deines Namens willen. Speise und Trank hast Du den Menschen gegeben zur Erquickung, damit sie dir danken. Uns aber hast du gegeben geistliche Speise und geistlichen Trank und ewiges Leben durch Jesus deinen Knecht. Vor allem sagen wir dir Dank, daß du mächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit.

Gedenke, o Herr, deiner Kirche. Entreiß sie allem Bösen und vollende sie in deiner Liebe. Bringe sie heim von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Sohne⁴ Davids! Ist einer heilig, so trete er herzu! Wer es nicht ist, der tue Buße! Maranatha (Komm Herr!). Amen.

Es wird vielfach bezweifelt, ob es sich hier um Gebete bei einer Eucharistiefeier handelt, da wir einen deutlichen Hinweis auf die Eucharistie, vor allem aber den Einsetzungsbericht vermissen. Man möchte daher in diesen Gebeten Texte für die Agapefeier sehen. Ich habe verschiedentlich betont, daß dies nicht zutrifft, sondern daß es sich tatsächlich um eucharistische Gebete handelt. Es darf hier auf meine Ausführungen in „*Heiliger Dienst*“ 22 (1968) 91 ff. hingewiesen werden, wo ausführlich auch die jüdische Grundlage dieser Formeln behandelt wird.⁵

³ Vgl. K. Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis* (= *Studia patristica et liturgica* 1, Pustet-Regensburg 1967) 47 f. Freilich spricht Ambrosius in *De mysteriis* 9, 52 auch davon, daß es primär der „*sermo Christi*“ ist, der die Konsekration bewirkt.

⁴ So die koptische Fassung.

⁵ Ferner mein Buch: *Liturgie übermorgen. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes* (Herder-Freiburg 1966) 21 ff.

Das erste Dankgebet der Didache bezieht sich offenbar auf den bei den Juden üblichen Kiddusch-Becher zu Beginn der Mahlzeiten. Die Formel ist hier kurz und am meisten der jüdischen Vorlage ähnlich, wo es heißt:

Gebenedeit bist du, Jahwe, unser Gott, König der Welt, der die Frucht des Weinstocks geschaffen hat.

Es wurde schon vermutet, daß in dieser ersten Formel der Didache das Dankgebet über den eucharistischen Kelch vorliegt. Dann wäre dieses doch recht knapp gefaßt und man müßte sich fragen, warum der Kelch vor dem Brotbrechen seinen Platz hat und nicht, wie in allen Abendmahlsberichten danach. Es handelt sich vielmehr um den einleitenden Becher, der auch im Abendmahlsbericht bei Lukas erwähnt wird (22, 17–18) und auf den an bestimmten Tagen bei den Juden das Segensgebet für den Tag (das Kiddusch) folgt.

Alle späteren bekannten Liturgien lassen diesen 1. Kelch und das dazugehörige Dankgebet weg, wie er auch in den übrigen Berichten vom Letzten Abendmahl fehlt. Daß die Didache diesen Kelch noch kennt, spricht für ein hohes Alter dieser Schrift und der darin vorkommenden Gebete.

Das 2. Dankgebet der Didache wurde über das eucharistische Brot gesprochen. Es ist kurz und hat ein christologisches Thema: das Leben und die Erkenntnis, die durch Jesus uns zuteil geworden ist. Ihm folgt unmittelbar ein Bittgebet. Es knüpft an die Brotsymbolik an: Wie die einzelnen Körner, aus denen das Brot entstanden ist, vorher „zerstreut waren“, so sind auch jetzt noch die Jünger Christi eine zerstreute Herde in dieser Welt, bis sie einmal vereinigt werden im himmlischen Reich. Über das Fortleben dieser Brotbitte wird später noch zu reden sein.

Bei den restlichen Formeln der Didache handelt es sich um Dankgebete nach Tisch. Sie entsprechen formal und inhaltlich den Formeln über den Segensbecher bei den Juden, wo sie ebenfalls nach dem Mahl ihren Platz hatten. Zwar wird in der Didache der Segensbecher, also der eucharistische Kelch, nicht eigens erwähnt, er ist jedoch schon durch den Ritus vorauszusetzen. Auch Jesus hat am Ende des Mahles seinen Jüngern den eucharistischen Kelch gereicht (vgl. 1 Kor 10, 16). Dem Brotbrechen zu Beginn entspricht also der Kelch am Ende der Mahlzeit. Dazwischen liegt ein Sättigungsmahl, die Agape.

Im jüdischen Mahl finden wir drei Gebete über den Segensbecher: den Lobpreis für die Speise, den Lobpreis für das Land und die Bitte für Jerusalem. Einen ähnlichen Inhalt haben die Formeln in der Didache: zuerst der Dank für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, dann der Dank für die Speise und schließlich die Bitte für die Kirche, das neue Jerusalem, daß der Herr sie heimführe in das Reich, das er ihr bereitet hat.

Dieser Ausblick auf das kommende Reich Christi mündet in der Didache ein in den Ruf: „Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt!“, eine Formel, die zusammen mit dem folgenden „Maranatha“ nicht mehr zu den eigentlichen Dankgebeten gehört und zum Teil wenigstens von den Gläubigen gesprochen worden ist. Dabei wurde das „Maranatha“ vermutlich sowohl präsentisch als auch futurisch verstanden, wie ich in anderem Zusammenhang ausführlich darlegen konnte.⁶

2. Die Brotgebete in den apokryphen Apostelgeschichten

Ähnlich kurze Dankgebete, ebenfalls noch ohne Einsetzungsbericht wie in der Didache, finden wir in den apokryphen Apostelgeschichten des 2./3. Jh. Die darin vorkommenden Texte dürften wenigstens zum Teil bei der Eucharistiefeier gebraucht worden sein.⁷ Es werden nur Formeln über das Brot angeführt. Wir finden

⁶ Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft IX, 2 (1966) 375–382.

⁷ Im einzelnen vgl. meine Untersuchung: Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach untersucht, in: Ostkirchl. Studien 16 (1967) 33–42.

in ihnen mehr oder weniger deutlich gnostische Gedankengänge. Da sich die Texte im wesentlichen gleichen, genügt hier ein einziges Beispiel. In den Johannes-Akten c. 85 heißt es:

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

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

Wir preisen dich, der du uns vor unsern Augen gezeigt hast, was wir sehen.

Wir geben Zeugnis von deiner Güte, die sich mannigfach geoffenbart hat.

Wir loben deinen guten Namen.

Wir danken dir, Herr, der du beschämst die von dir beschämt werden.

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

Wir deine Diener danken dir, die wir auf deinen Befehl uns versammelt haben und zusammengekommen sind, du Heiliger.

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

Der Dank für den Glauben und die Erkenntnis, den wir in der Brot-Formel der Didache vorgefunden haben, ist hier ebenfalls das Hauptthema, was unsere Vermutung, daß es sich dort um eucharistische Texte handelt, verstärkt.

Mit den Brotgebeten in den apokryphen Apostelgeschichten stimmt formal und inhaltlich ein Stück zu Beginn der ägyptischen Serapion-Anaphora aus dem 4. Jh. überein. Es ist von besonderer Schönheit:

Wir loben dich, unerschaffener Gott, unerforschlicher, unaussprechbarer und unbegreiflicher für jedes geschaffene Wesen.

Wir loben dich, der vom eingeborenen Sohn erkannt wird, der durch ihn der erschaffenen Natur verkündet, dargestellt und erkannt worden ist.

Wir loben dich, der den Sohn erkennt und seine Herrlichkeit den Heiligen enthüllt. Dich, der erkannt wird von seinem gezeugten Logos und von ihm geschaut und den Heiligen geschildert wird.

Wir loben dich, unsichtbarer Vater, Spender der Unsterblichkeit. Du bist die Quelle des Lebens, die Quelle des Lichts, die Quelle jeder Gnade und jeder Wahrheit, Liebhaber der Menschen und Freund der Armen, der sich mit allen versöhnt und durch die Heimsuchung seines geliebten Sohnes alle zu sich zieht.

Wir bitten dich: mache uns zu lebendigen Menschen. Gib uns den Geist des Lichtes, daß wir dich erkennen den Wahrhaften und den du gesandt hast Jesus Christus. Gib uns den Heiligen Geist, damit wir aussprechen und erklären können deine unaussprechlichen Geheimnisse. Es spreche in uns der Herr Jesus und der Heilige Geist und er preise dich durch uns.

Neben der aufgezeigten Übereinstimmung sind auch deutliche Unterschiede zu den Dankgebeten der Didache vorhanden, die vor allem formaler Natur sind. So fehlt z. B. eine Doxologie am Schluß des Gebets. Weiterhin ist festzustellen, daß das Gedankengut, worauf vor allem O. Casel hingewiesen hat,⁸ unverkennbare Verwandtschaft mit den Gebeten hermeneutischer (späthellenistischer) Schriften aufweist, wie an einem Beispiel deutlich gemacht werden soll. Eines der erhaltenen hermeneutischen Gebete lautet:

Wir sagen dir Dank, Allerhöchster: durch deine Gnade besitzen wir das Licht der Erkenntnis. Unaussprechliches Wesen, geehrt durch die Benennung: Gott, gepriesen durch die Anrufung: Vater. Denn allen zeigtest du väterliches Wohl-

⁸ O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie (= Ecclesia Orans 2) 43 ff.

wollen, Liebe, Freundschaft und süßeste Wohltat. Du schenkest uns Geist, Verstand, Erkenntnis: Geist, um dich im Geiste zu betrachten, Verstand, um dein Verständnis zu erlangen, Erkenntnis, um in deiner Erkenntnis selig zu sein.

Durch dich gerettet, freuen wir uns, daß du dich uns ganz gezeigt hast, freuen wir uns, daß du uns noch im Leibe vergottet hast durch deines Wesens Schau. Denn das ist die Freude des Menschen bei dir, deine Größe zu erkennen.

Wir haben dich erkannt, Licht, das nur dem Geiste leuchtet. Wir haben dich erkannt, Leben des menschlichen Lebens. Wir haben dich erkannt, Urgrund des Alls. Wir haben dich erkannt, du ewig dauernder Urgrund des Seins.

Erhalte uns in deiner Erkenntnis und laß uns nie von dieser Lebensart abirren.⁹

Wie in der Serapion-Anaphora wird das Dankgebet mit einem kurzen Bittgebet geschlossen, was formal der Verbindung der Brot- bzw. Weinbitte mit dem vorausgehenden Dankgebet in der Didache entspricht.

Die Heimat dieser Art Dankgebete dürften kirchliche Kreise gewesen sein, in denen hellenistisches und gnostisches Gedankengut verbreitet war. Gnosis hier im Sinn christlicher Gnosis (Erkenntnis). Bezeichnend ist, daß diese Form des Eucharistiegebets, wie sie die Serapion-Anaphora zeigt, sich gerade in Ägypten, der Heimat des christlichen Gnostikers Clemens von Alexandrien († vor 215), halten konnte. In späterer Zeit ist sie wieder fast ganz erloschen. Anklänge an unsere Texte finden sich in einer römischen Präfation, die offensichtlich noch aus dem 4. Jh. stammt, aber auch älter sein kann.¹⁰ Hier heißt es nach einer umfangreichen Aufzählung der Eigenschaften Gottes:

Dich loben wir, dich preisen wir, dich beten wir an durch Christus unsern Herrn, durch den das Heil der Welt, durch den das Leben der Menschen, durch den die Auferstehung der Toten, durch den die Vergebung der Sünden (gekommen ist). Durch ihn bitten wir dich, Herr, inständig . . .

Damit wird hier zur Opferbitte für die Kirche übergeleitet, worauf später noch kurz einzugehen sein wird.

Lietzmann meint zu unserem Eucharistiegebet: „Der ursprüngliche Typ dieser Liturgie kannte keine Einsetzungserzählung . . . Damit ist aber auch gesagt, daß diese Liturgie das Abendmahl nicht mit dem Gedächtnis des Todes und dem Andenken an das Letzte Mahl Jesu verknüpfte. Das Fehlen einer Anamnese bestätigt diesen Schluß.“¹¹

Das ist nicht richtig. Aus dem bisher Gesagten folgt lediglich, daß der Einsetzungsbericht nicht direkt mit dem Dankgebet verbunden war, so wie es in den späteren Anaphoren der Fall ist. Wir wissen freilich nicht, an welcher Stelle innerhalb der Eucharistiefeier er seinen Platz gehabt hat. Daß er darin gesprochen worden ist, beweist die Tatsache, daß die Erzählungen vom Letzten Mahl Jesu im Neuen Testament bereits weitgehend vom Gebrauch in der Liturgie geformt erscheinen, wie den Einsetzungsbericht auch alle späteren Eucharistiegebete aufweisen.

Das Fehlen der Anamnese beweist ebenfalls nichts. Nicht die in den späteren Anaphoren vorkommenden kurzen Gedächtnisworte im Anschluß an den Einsetzungsbefehl (*Unde et memores . . .*) haben ursprünglich das Gedächtnis des Herrn ausgemacht, sondern das Dankgebet als solches, in dem für die Erlösung

⁹ Zitiert nach Casel a. a. O. 43 f.

¹⁰ Vgl. K. Gamber, *Missa Romensis*. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum (= *Studia patristica et liturgica* 3, Pustet-Regensburg 1970) 31 ff.

¹¹ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 8, Bonn 1926) 196.

durch Christus gedankt worden ist, vor allem für „das Leben und die Erkenntnis“, wie es in der *Didache* heißt. Weiterhin ist wichtig: Bei der Eucharistiefeier, dem „Herrenmahl“, stand immer wieder in den verschiedenen Dankgebeten und nicht zuletzt auch in den dabei gesungenen Liedern der erhöhte Kyrios und sein Erlösungswerk im Mittelpunkt der Feier¹², die zudem noch, was den Ritus betrifft, anfänglich in enger Anlehnung an das Letzte Abendmahl gefeiert wurde. In den genannten Punkten bestand für die Christen damals die Erfüllung des Auftrags des Herrn: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Dies war die Anamnese der frühchristlichen Liturgie.

3. Das Dankgebet des Hippolyt

Ich übergehe hier Eucharistiegebete, die nicht direkt als solche überliefert sind, sondern sich nur als literarischer Niederschlag in verschiedenen Schriften, so in den paulinischen Briefen und im Clemens-Brief, finden. Sie bestehen aus einer umfangreichen Theologie (im wörtlichen Sinn als dankbares Sprechen von Gott) und Christologie, stimmen aber sonst formal mit den bisher genannten Formeln überein, auch in der Verbindung von Dank- und Bittgebet, nur daß sie wesentlich länger sind. Ich habe darüber in „Heiliger Dienst“ 22 (1968) 100 ff. eingehend gehandelt.

Das älteste Eucharistiegebet, in dem der Einsetzungsbericht einen festen Platz hat, ist wahrscheinlich eine Schöpfung Hippolyts († 235), der, wie angenommen werden darf, als gebürtiger Alexandriner die ägyptische Gemeinde in Rom geleitet und die „Apostolische Überlieferung“ betitelte Schrift verfaßt hat, die auch unter dem Namen Ägyptische Kirchenordnung bekannt ist.¹³ Der Text lautet hier:

Wir sagen dir Dank, o Gott, durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus, den du in der Fülle der Zeiten gesandt hast, uns zu retten und zu erlösen und uns deinen Willen zu verkünden. Er ist dein von dir untrennbares Wort. Durch ihn hast du alles geschaffen nach deinem Wohlgefallen. Du hast ihn vom Himmel herab in den Schoß der Jungfrau gesandt. In ihrem Mutterschoß wurde er Mensch und, aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau geboren, ward er dir als Sohn offenbar. Um deinen Willen zu erfüllen und dir ein heiliges Volk zu erwerben, breitete er im Leiden seine Hände aus, um jene, die an dich glauben, von der Pein zu erlösen. Da er sich freiwillig ins Leiden hingeben wollte, um den Tod zu zunichte zu machen und die Fesseln des Satans zu sprengen, die höllischen Mächte niederzutreten und die Gerechten mit Licht zu begnaden, einen Markstein zu setzen und die Auferstehung zu verkünden, nahm er Brot, dankte dir und sprach: Nehmet hin und esset: das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird. Ebenso nahm er den Kelch und sprach: Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Wenn ihr dies tut, dann feiert ihr mein Gedächtnis.

Wir sind daher eingedenk seines Todes und seiner Auferstehung und opfern so das Brot und den Kelch und sagen dir Dank, daß du uns gewürdigt hast, vor deinem Angesicht zu stehen und dir zu dienen. Und wir bitten dich: sende deinen Heiligen Geist, der (uns) in Eintracht zusammenführt,¹⁴ auf das Opfer der heiligen Kirche. Erfülle alle Heiligen, die davon genießen, mit dem Heiligen

¹² Vgl. K. Gamber, Der Christus-Hymnus im Philipperbrief in liturgiegeschichtlicher Sicht, in: *Biblica* 51 (1970) 369–376, ferner: Die Oden Salomos als frühchristliche Gesänge beim heiligen Mahl, in: *Ostkirchl. Studien* 15 (1966) 182–195.

¹³ Zu dieser Frage vgl. *Missa Romensis* 11 ff.

¹⁴ So möchte ich das lateinische „in unum congregans“ (der griechische Urtext ist nicht erhalten) übersetzen, wobei ich das Partizip als Neutrum betrachte und auf das griechische Substantiv „Pneuma“, das ebenfalls Neutrum ist, beziehe. Der Übersetzer aus dem Griechischen hat diesen Zusammenhang offenbar nicht gesehen. Eine frühere Deutung von mir: Der griechische Urtext des Eucharistiegebets in der Ägyptischen Kirchenordnung, in: *Ostkirchl. Studien* 17 (1968) 44–47.

Geist zur Stärkung des Glaubens in der Wahrheit, auf daß wir dich loben und preisen durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus, durch den dir in deiner heiligen Kirche Ruhm wird und Ehre, jetzt und in alle Ewigkeit.

Wir haben in diesem Text zwei Teile zu unterscheiden: ein Dankgebet, das eine ausführliche Christologie beinhaltet und mit dem Einsetzungsbericht schließt, und ein Opfergebet, in dem um die Herabsendung des Heiligen Geistes gebetet wird. Letzteres erscheint hier zum ersten Mal. Wir dürfen ein Opfergebet jedoch schon für das Ende des 2. Jh. voraussetzen. So erwähnt es schon Irenäus von Lyon in der eingangs genannten Stelle: „Seinen Jüngern gab (Christus) den Rat, die Erstlinge der Schöpfung Gott darzubringen; nicht als ob er dessen bedürfe, sondern damit sie nicht unfruchtbar seien. Als er deshalb die Gabe des Brotes nahm, sagte er Dank und sprach: Das ist mein Leib. Und ähnlich bekannte er den Kelch, der aus der irdischen Schöpfung stammt, als sein Blut und machte ihn zur Opfergabe des Neuen Bundes, so daß die Kirche, wie sie ihn von den Aposteln empfangen hat, auf der ganzen Welt Gott darbringt.“

Im Dankgebet selbst fällt zu Beginn der starke Anklang an die Eucharistiegebete der Didache auf, nur daß hier die dortige Kurzformel durch eine ausführliche Christologie erweitert ist. Der Einsetzungsbericht bildet dabei einen Teil dieser Christologie und ist nicht, wie in anderen Anaphoren, als selbständiges Stück stärker vom Dankgebet abgehoben. Die enge Verbindung von Einsetzungsbericht und Dankgebet könnte auf Hippolyt zurückgehen.

Es wäre falsch, in unserm Text ein Zeugnis für die frühe römische Liturgie zu sehen.¹⁵ Man kann ihn eher als das Werk eines „Außenseiters“ bezeichnen. Zudem kehren, wie Elfers gezeigt hat¹⁶, Lieblingsgedanken und Ausdrücke aus andern Schriften Hippolyts hier wieder. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß in den ersten Jahrhunderten dem Zelebranten die Formulierung des Dankgebets, innerhalb eines bestimmten Rahmens wenigstens, freigestellt war, wenn es auch schon von Anfang an, wie die Didache zeigt, ausgesprochene Musterformulare gegeben hat.¹⁷

Eine weitere Neuerung, die in unserm Text zu erkennen ist, dürfte jedoch nicht auf Hippolyt zurückgehen, nämlich die Tatsache, daß nun über Brot und Wein ein einziges Dankgebet gesprochen wird. Sie dürfte mit einer Änderung im Ritus der Eucharistiefeier zusammenhängen, näherhin mit dem Wegfall der Verbindung von Eucharistie und Agape, was in den einzelnen Gegenden zu verschiedenen Zeiten geschah – eine Frage, die noch lange nicht endgültig geklärt ist, auf die wir aber hier nicht näher einzugehen brauchen.¹⁸

Neu in unserm Eucharistiegebet ist auch die Kommunionbitte am Schluß des Textes. Sie findet sich mit ganz ähnlichen Worten auch in anderen Anaphoren, so im Papyrus von Der Balaisa¹⁹, wo es heißt:

Und laß sie (die Eucharistie) uns deinen Dienern sein zur Kraft des Heiligen Geistes, zur Stärkung und Vermehrung des Glaubens, zur Hoffnung auf das kommende ewige Leben, durch unsern Herrn Jesus Christus. Mit ihm sei dir Vater in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes die Ehre in Ewigkeit.

¹⁵ So J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (Wien 1949) 38.

¹⁶ H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn 1938) 50–54.

¹⁷ Doch heißt es im Anschluß daran: „Den Propheten aber erlaubt das Dankgebet zu sprechen, wie sie wollen“ (Didache 10, 7).

¹⁸ Vgl. die Kritik an meinen diesbezüglichen Untersuchungen von Heinzgerd Brakmann, in: *Römische Quartalschrift* 65 (1970) 82–97 und meine Entgegnung ebd. 67 (1972), wodurch jedoch auch noch keine endgültige Klärung der Frage gefunden wurde; vgl. auch meinen Artikel: *Liturgisches Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin*, in: *Heiliger Dienst* 26 (1972) 22–32, bes. 26 ff.

¹⁹ Vgl. meine Ausgabe in: *Le Muséon* 82 (1969) 61 ff.

Mit der Apostolischen Überlieferung wurde auch das Dankgebet des Hippolyt weit verbreitet. Es diente später als Muster für eine Reihe orientalischer Anaphoren, die jedoch außerhalb unserer Untersuchung bleiben sollen. Schermann hat darüber eingehend gehandelt.²⁰ Auf die spätere römische Liturgie, das sei nochmals eigens betont, hat unser Dankgebet keinen Einfluß gehabt. In Rom wurde es wohl nur kurze Zeit und ausschließlich in der Gemeinde Hippolyts gebraucht.

4. *Das alexandrinische Dankgebet auf einem Papyrus*

Das frühe alexandrinische Dankgebet ist uns, wenigstens teilweise, auf einem Papyrus des 4./5. Jh. überliefert, der sich jetzt in Straßburg befindet.²¹ Der Text weist einige Lücken auf, deren Ergänzung in Klammern steht:

(Es ist in Wahrheit würdig und recht und geziemend, dich, Seiender, Gebieter, Herr, Gott, allmächtiger Vater), zu preisen (dir zu lobsingend, dir Dank zu sagen) bei Tag und Nacht. Du hast den Himmel gemacht und alles in ihm, die Erde, die Meere und Flüsse und alles, was in ihnen lebt. Du hast den Menschen geschaffen nach deinem Bild und Gleichnis: alles hast du gemacht in deiner Weisheit, in deinem wahren Licht, in deinem Sohn, unserm Herrn und Heiland Jesus Christus. Durch ihn und mit ihm sagen wir Dank im Heiligen Geist und bringen dir dar dieses geistige Opfer, diesen unblutigen Opferdienst, den dir darbringen alle Völker vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, vom Norden bis zum Süden; denn dein Name ist groß unter allen Völkern und an allen Orten wird deinem heiligen Namen ein Rauchopfer dargebracht und ein reines Opfer, ein Schlachtopfer und eine Opfergabe.

Wir bitten und flehen zu dir: Gedenke deiner heiligen, der einen katholischen Kirche, aller deiner Völker und Herden. Den Frieden, der vom Himmel ist, gib in das Herz eines jeden von uns, aber auch den Frieden dieses irdischen Lebens schenke uns. Den König des Landes (bewahre in Frieden; laß ihn sinnen auf) das, was dem Frieden dient, für uns und deinen heiligen Namen. Den Statthalter der Provinz, das Heer und seine Führer, die Ratsherren, (unseren Eingang und unsern Ausgang bewahre in Frieden allezeit).

(Die Brüder, die auf Reisen sind, behüte an allen Orten. Würdige dich ihr Steuermann und Reisegefährte zu sein. Gib sie den Ihrigen gesund zurück. Deine Regen schicke herab.) Erfreue das Angesicht der Erde. Ihre Saaten bringe zum Samen und zur Ernte. Die Früchte erhalte unversehrt und gesund: wegen der Armen deines Volkes, wegen uns allen, die wir deinen Namen anrufen, wegen allen, die auf dich ihre Hoffnung setzen.

Den Verstorbenen gib Ruhe für ihre Seelen. Gedenke derer, für die wir heute das Gedächtnis begehen und jener, deren Namen wir verlesen und deren Namen wir nicht verlesen. Gedenke, o Herr, auch unserer rechthabenden heiligen Väter und Bischöfe an allen Orten und gib ihnen Anteil und Erbe an der erhabenen Gemeinde deiner heiligen Propheten, Apostel und Märtyrer. Durch ihre Fürbitte nimm diese Bitte auf (zu deinem himmlischen Altar und laß sie gelangen) vor dein Angesicht. Nimm auf . . . und schenke ihnen geistige Gaben durch unsern Herrn und Heiland, durch den dir Ehre sei in Ewigkeit.

Der Text auf unserem Papyrus entspricht weitgehend dem 1. Teil der Anaphora in der späteren Markus-Liturgie, weshalb sich auch die meisten Textlücken schließen ließen. Er ist nur wesentlich kürzer als dort. Unterschiedlich ist vor allem, daß dieser 1. Teil der Anaphora mit einer Doxologie schließt, während in der Markus-

²⁰ Th. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6, Heft 1/2, Paderborn 1912).

²¹ Vgl. K. Gamber, Das Papyrusfragment zur Markuskulturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief, in: Ostkirchl. Studien 8 (1959) 31–45.

Liturgie nach einem Ruf des Diakons: „Die ihr sitzt, stehet auf!“ weitere Fürbitten folgen:

Befreie die Gefangenen,
erlöse die Bedrängten,
sättige die Hungernden,
tröste die Kleinmütigen,
bekehre die Irrenden,
erleuchte die Verblendeten,
richte auf die Gefallenen,
stärke die Wankenden,
heile die Kranken,

Führe alle, o Guter, auf den Weg des Heils und zu deiner heiligen Herde; uns aber erlöse von unsern Vergehen, der du in allem unser Beschützer und Beschirmer bist.

Nach einem abermaligen Ruf des Diakons: „Schaut nach Osten!“ folgt die Überleitung zum Dreimalheilig der Engel, nach dem Sanctus der Einsetzungsbericht mit anschließender Anamnese, Epiklese und Kommunionbitte.

Uns interessiert hier vor allem der Teil der Anaphora, der im Papyrus von Straßburg überliefert ist. Der 1. Abschnitt stellt das eigentliche Dankgebet dar; es ist relativ kurz. Die alte Einleitung: „Wir sagen dir Dank . . .“ ist hier aufgegeben; es wird nun die Antwort des Volkes: „Es ist würdig und recht“ im Priestergebet aufgenommen und ausgedrückt, daß es würdig und recht sei Dank zu sagen. Eine ähnliche Formulierung wie hier ist in allen späteren Eucharistiegebeten zu finden. Der Dank bezieht sich in unserm Text auf die Schöpfung, eine ausgeprägte Christologie fehlt.

Im 2. Abschnitt wird nochmals das Thema Danksagung kurz aufgegriffen und damit zu einem Opfergebet übergeleitet. Der Text berührt sich teilweise mit dem Opfergebet bei Hippolyt, nur daß dieses dort einen anderen Platz hat als bei uns; es steht erst nach dem Einsetzungsbericht. Wir sehen auch hier wieder, wie wenig fest dessen Platz innerhalb des Eucharistiegebets anfänglich war.

Im 3. Abschnitt beginnt ein ausgedehntes Fürbittgebet, das sich bis zur Doxologie fortsetzt. An der Spitze steht die Bitte für die Kirche. Erinnern wir uns an die Formeln in der Didache. Auch hier folgt auf die Dankgebete über das Brot bzw. den Wein jeweils die Bitte für die Kirche. In unserm Text folgt ihr ein ausführliches Gebet für alle Stände, für die Lebenden und Verstorbenen. Ein solches ist an dieser Stelle typisch für die alexandrinische Markus-Anaphora, die meisten übrigen orientalischen Eucharistiegebete bringen die Fürbitten erst nach der Epiklese, so auch das „Idealformular“ im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen.

Typisch für die alexandrinische Liturgie sind auch die kurzen Bitten, die auf den Ruf des Diakons: „Die ihr sitzt, stehet auf!“ folgen und mit denen vermutlich auch bei uns ehemals der Text weiterging. Sie finden sich ganz ähnlich bereits im Gebet am Schluß des Clemensbriefes, das, wie oben angedeutet, der Nachhall eines frei formulierten Eucharistiegebetes sein dürfte.

Über das Alter unseres Textes läßt sich mit Sicherheit nichts ausmachen. Er ist jedenfalls sicher vor der Wende zum 5. Jh. entstanden. Da andererseits bereits Clemens von Alexandrien und Origenes auf unser Eucharistiegebet anzuspielen scheinen²², dürfen wir mit einigem Grund seine Ausbildung bald nach 200 ansetzen. Für eine so frühe Entstehung spricht nicht zuletzt auch der Abschluß des Dank- und Bittgebets mit einer eigenen Doxologie, noch bevor der Einsetzungsbericht gesprochen worden ist, womit nicht gesagt sein muß, daß dieser gefehlt hat. In

²² Vgl. Das Papyrusfragment a. a. O. 38 Fußnote 13.

den späteren Eucharistiegebeten, die im Gegensatz zu den von uns hier besprochenen aus verschiedenen Elementen bestehen, finden wir trotzdem nur eine einzige Doxologie und zwar am Schluß der Anaphora.

Zu beachten ist auch, daß diese späteren Texte nicht mehr, wie in der Didache, Dankgebet, sondern Opfergebet (Anaphora) genannt werden. Das „sacrificium laudis“ (Opfer des Lobes), das ehemals das Grundthema gebildet hat, ist in diesen zugunsten des Opfergedankens zurückgedrängt. Unser Papyrus spricht wohl noch von einem „geistigen Opfer“ und einem „unblutigen Opferdienst“, er erwähnt aber auch „Rauchopfer“ und „Schlachtopfer“ (Ephethysia), die „an allen Orten“ dargebracht werden. In Verbindung mit dem Opfer müssen wir auch die umfangreichen Fürbitten sehen, die in den verschiedenen Anaphoren regelmäßig auf das eigentliche Opfergebet folgen und deren Gewährung als eine Frucht dieses Opfers verstanden wird.

Das ursprüngliche Thema des Eucharistiegebets, der Lobpreis Gottes, verbunden mit einem Dank für die Erlösung durch Christus, tritt dagegen wieder in dem folgenden, ebenfalls aus Ägypten stammenden Text, deutlich hervor.

5. *Das Dankgebet auf zwei Ostraka*

Die zwei hier zu behandelnden Ostraka (beschriebene Kalksteine) werden in London bzw. Leningrad aufbewahrt und weisen koptischen Text auf. Sie stimmen im Wortlaut weitgehend überein. Wir bringen die Fassung des Londoner Ostrakons nach der neuen Edition von H. Quecke und ergänzen den Schluß nach dem Leningrader Zeugen.²³ Auch hier sind Textlücken durch Klammern kenntlich gemacht.

(Wir rufen dich an, denn) du bist heilig, Herr, Gott, Allherrscher, (Ewiger, der das Nichtseiende geschaffen hat und) alles (kopt. sie alle) hat entstehen lassen. Den der Himmel und die Erde (und die unter der Erde) anbeten. Der im Himmel ist und auch auf der Erde. Der geschmückt hat (den Himmel mit Leuchten) und die Erde mit schönen Blumen. Der beruft einen jeden (in sein Königreich ohne Neid). Der der ganzen Menschheit Schönheit verliehen hat nach seinem Gleichnis und Bild (durch seinen geliebten heiligen Sohn) Jesus Christus, unsern Herrn, den Erstgeborenen aller Schöpfung, der in ihm ist (und ihm wesensgleich). Der uns zu Erben der Äonen (oder: Heiligen) gemacht hat durch sein (heiliges Blut). Der Untadelige, der Unaussprechliche, der Unvergängliche, der Unbegreifliche, der Unerforschliche, der (wahre Gott).

(Wir danken dir, Herr, Gott,) Allherrscher, denn du hast uns (dich) erkennen lassen (durch deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn), der freiwillig auf die Erde gekommen ist, um zu retten (das Menschengeschlecht).

(Vor dir stehen) die Throne und Herrschaften, die Mächte und (Gewalten). Vor dir stehen (deine zwei Lebewesen, die Cherubim und die Seraphim). Sechs Flügel hat der eine und sechs (der andere. Mit zweien bedecken sie ihr Gesicht) aus Furcht, in das Bild (dieses Unsichtbaren) zu blicken. (Und mit zweien bedecken sie) ihre Füße aus Furcht (vor Gott. Und mit zweien fliegen sie), indem sie ausrufen einer (vor dem anderen mit . . .) und (nicht nachlassender) Zunge (und sich nie schließendem Mund): Heilig, (heilig, heilig ist der, der ist und) war (und kommen wird.)

Wir aber, deine sündigen Diener, (stehen) heute vor dir. Mache uns würdig (und nimm auf unseren) Lobpreis mit all denen, die dich preisen: (Heilig . . .)

Hinsichtlich der Ergänzungen sei auf die Edition von Quecke bzw. meine

²³ H. Quecke, Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32799 und 33050 neu herausgegeben, in: *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 391–405. Über das Alter der Ostraka läßt sich nichts Sicheres sagen.

²⁴ Das koptische Ostrakon London, B. M. Nr. 32799 + 33050 und seine liturgiegeschichtliche Bedeutung, in: *Ostkirchl. Studien* 21 (1972).

liturgiegeschichtliche Untersuchung²⁴ verwiesen. Die meisten Stellen in Klammern lassen sich durch den Paralleltext in Leningrad belegen.

Wie bereits im Druck kenntlich gemacht, hat unser Dankgebet drei Teile: eine Anrufung Gottes, also eine Art Epiklese, die mit einer kurzen liturgischen Kosmologie und Christologie verbunden ist, ferner eine Danksagungsformel im Stil der Didache, in der für die Erkenntnis gedankt wird, die wir durch Christus erhalten haben, und schließlich eine Einleitung zum Sanctus mit der Erwähnung der himmlischen Mächte, vor allem der für die ägyptischen Anaphoren typischen „zwei Wesen“, denen in unserem Fall der Gesang der „vier Wesen“ in Apc 4, 8 in den Mund gelegt wird. Diesem (1.) Dreimalheilig der zwei Wesen folgt die Überleitung zum Dreimalheilig der Gemeinde.

Beginnen wir mit der Anrufung Gottes zu Anfang unseres Textes! Sie findet sich ganz ähnlich in einem weiteren ägyptischen Eucharistiegebet, das im Papyrus von Der-Balaisa erhalten geblieben ist:

Ich rufe dich an, Herr, Allherrscher, ganz vollkommener himmlischer Bischof, Gott der Wahrheit. Du Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der du geschaffen hast alles aus dem Nichts und alles zum Sein geführt hast und der du alles umfaßt, selbst aber unfassbar bist. Der du kennst den Himmel und die Erde, ihre Grenzen, die Meere, die Quellen, die Flüsse, das Fließen der Wasser. Der du Lehm genommen hast von der Erde und den Menschen gebildet hast nach deinem eigenen Bild und Gleichnis (...) durch Jesus Christus, unsern Herrn (...)

Auch hier finden wir wie im Ostrakon eine kurze liturgische Kosmologie, die mit der Erschaffung des Menschen schließt. Ein weiterer Vergleich zwischen Ostrakon und Papyrus ist nicht möglich, da in diesem eine Lücke ist und erst wieder in der Einleitung zum Sanctus Vergleichsmöglichkeiten bestehen. Im übrigen sei hinsichtlich der Anrufung Gottes als Beginn des Eucharistiegebets auf meine diesbezüglichen Untersuchungen hingewiesen.²⁵

Wichtig ist für uns vor allem die kurze Danksagungsformel und zwar, wie bereits angedeutet, wegen ihrer großen Ähnlichkeit mit entsprechenden Texten in der Didache, wo sowohl beim Dankgebet über das Brot als auch beim Dankgebet nach Tisch (über den Segensbecher) ebenfalls für die Erkenntnis Gottes gedankt wird.

In einem anderen Zusammenhang habe ich ausführlich dargelegt, daß der Dank für die Erkenntnis Gottes zu den Grundelementen des urchristlichen Eucharistiegebets gehört, wie auch die Bitte um die Erkenntnis Gottes ein Hauptthema der paulinischen Gebete darstellt (vgl. Eph 1, 17–19; 3, 14–21; Col 1, 9–12). Im „Hymnus“ Eph 1, 3 ff finden wir in Vers 9 ebenfalls den Dank dafür, daß Gott „das Geheimnis seines Willens hat erkennen lassen“.²⁶

Auch im Todesgebet des Polykarp, das wie Robinson gezeigt hat²⁷, auf eine liturgische Formel zurückgeht, steht der Dank für die Erkenntnis im Vordergrund. Wir bringen den Text nach Auslassung der situationsbedingten Stellen und unter Änderung der Ich- in die Wir-Form. Zu beachten ist, daß in diesem Gebet wie im Ostrakon einer Anrufung Gottes ein kurzes Dankgebet folgt. Vielleicht liegt deshalb hier die älteste Form unseres Eucharistiegebets-Typus vor:

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

Wir benedeien dich, weil du uns gewürdigt hast teilzunehmen (...) am Kelch

²⁵ Die in Fußnote 24 genannte Arbeit.

²⁶ Vgl. Liturgie übermorgen 39 ff.

deines Christus zur Auferstehung ins ewige Leben, der Seele und des Leibes, in der Unvergänglichkeit des Heiligen Geistes(. . .).

Deshalb und für alles loben wir dich und verherrlichen wir dich durch deinen ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, deinen geliebten Sohn. Durch den dir, mit ihm und dem Heiligen Geiste, die Ehre sei jetzt und in den kommenden Äonen. Amen.

Mit dem Dank für die Erkenntnis ist in den ältesten Texten verbunden ein Dank für die Erwählung; er erscheint ebenfalls im Ostrakon, wenn auch nicht innerhalb der genannten Kurzformel, sondern unmittelbar zuvor, wo es heißt: „. . . der beruft einen jeden in sein Königreich“ bzw. „der uns zu Erben der Äonen (bzw. der Heiligen) gemacht hat.

Daß der Text der beiden Ostraka bereits mit dem Sanctus schließt, muß nicht heißen, daß auch das Eucharistiegebet als solches bereits damit geschlossen hat. Der noch fehlende Text der Anaphora (Post-Sanctus, Einsetzungsbericht, Anamnese usw.) dürfte vielmehr auf weiteren Ostraka niedergeschrieben gewesen sein. Durch einen Zufall ist sogar das vermutlich letzte dieser Ostraka erhalten geblieben, das den Text des Inklinationsgebetes vor der Kommunion beinhaltet. Ob im weiteren Verlauf des Eucharistiegebets auch Fürbitten vorhanden waren, vor allem die Bitte für die Kirche, wissen wir nicht. Sie erscheint wenigstens in weiteren ägyptischen Anaphoren, so in der erwähnten Serapion-Anaphora und im Papyrus von Der-Balaise, von dem ebenfalls schon die Rede war. Hier lautet die Formel:

Und wie dieses Brot zerstreut war über die Berge und Hügel und Felder hin und vermischt ein Leib geworden ist (und) wie dieser Wein kommt vom heiligen Weinstock David und das Wasser vom unbefleckten Lamm und die beiden vermischt ein einziges Mysterium geworden sind, also führe zusammen die katholische Kirche (. . .)

worauf unmittelbar der Einsetzungsbericht folgt. In der Serapion-Anaphora lautet die Bitte für die Kirche ähnlich, sie steht jedoch dem Text in der Didache näher und folgt auf den Einsetzungsbericht des Brotes. Mehr mit unserm Text zusammen geht eine Formel in der äthiopischen Gregorius-Anaphora.²⁸ Wichtig ist jedoch, daß alle genannten Texte auf der Brotbitte in der Didache gründen.

Aus diesen Beobachtungen folgt aber, daß die Eucharistiegebete in der Didache in Ägypten bekannt waren und in der Eucharistiefeier verwendet worden sind. Man hat sie also hier allem Anschein nach als eucharistische Texte verstanden.

6. Das Opfergebet in *De sacramentis*

Über das frühe abendländische Eucharistiegebet habe ich in „Heiliger Dienst“ 17 (1963) 57 ff eingehend gehandelt.²⁹ Es genügt deshalb, hier das Wesentliche zu wiederholen. Charakteristisch für das Abendland ist die Tatsache, daß es einen variablen und einen gleichbleibenden Teil des Eucharistiegebets kennt. Variabel ist das eigentliche Dankgebet, gleichbleibend das Opfergebet, in dessen Mitte der Einsetzungsbericht steht. Dieses hat in den bereits oben erwähnten Sermonen *De sacramentis* folgenden Wortlaut:

Mach für uns diese Opfergabe (bei dir) eingeschrieben, vollgültig und geistig; sie ist ein Abbild des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus. Er nahm am Tage, bevor er gelitten hat, Brot in seine heiligen Hände, erhob die Augen zu dir, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, segnete es unter Danksagung, brach es und gab das gebrochene (Brot) seinen Aposteln und

²⁷ J. A. Robinson, *Liturgical Echoes in Polycarp's Prayer*, in: *Expositor* 9 (1899) 63–72.

²⁸ Vgl. K. Gamber, *Das Eucharistiegebet im Papyrus von Der-Balizeh*, in: *Ostkirchl. Studien* 7 (1958) 48 ff., vor allem 61.

²⁹ Eine Überarbeitung dieses Aufsatzes in: *Missa Romensis* 31 ff.

Jüngern mit den Worten: Nehmet und esset alle davon: denn das ist mein Leib, der für viele gebrochen wird. Ähnlich nahm er auch den Kelch, nachdem er Mahl gehalten hatte am Tage vor seinem Leiden, erhob die Augen zu dir, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, segnete ihn unter Danksagung und gab ihn seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmet und trinket alle daraus: denn das ist mein Blut. Sooft ihr dies tut, sollt ihr mein Gedächtnis feiern, bis ich wiederum komme.

Eingedenk also seines ganz glorreichen Leidens und der Auferstehung von den Toten und der Auffahrt in den Himmel, opfern wir dir dieses makellose Opfer, dieses geistige Opfer, dieses unblutige Opfer, dieses heilige Brot und den Kelch des ewigen Lebens. Und bitten, du wollest dieses Opfer aufnehmen zu deinem himmlischen Altar durch die Hände deiner Engel, wie du aufgenommen hast die Gaben Abels, deines gerechten Dieners und das Opfer unseres Patriarchen Abraham und das, welches dir dein Hoherpriester Melchisedech dargebracht hat.

In unserem Text, wie auch im verwandten römischen Canon, ist der Einsetzungsbericht nicht mit dem eigentlichen Dankgebet, sondern mit dem sich daran anschließenden Opfergebet verbunden. Ähnlich ist dies in der Serapion-Anaphora und in der Markus-Liturgie der Fall. Mit letzterer bestehen sogar fast wörtliche Übereinstimmungen.³⁰ Im gallikanischen Ritus sowie in den meisten orientalischen Riten ist dagegen der Einsetzungsbericht eng mit dem Dankgebet, näherhin dem (meist christologischen) Post-Sanctus-Gebet verbunden.

Unserem Opfergebet ging vermutlich als Abschluß des Dankgebetes eine Opferbitte für die Kirche voraus, wie wir sie noch heute im Te-igitur-Gebet vorfinden und die ihre Entsprechung im Gebet für die Kirche in der Didache und einigen ägyptischen Anaphoren hat. Weitere Fürbitten, wie das Memento-Gebet, wurden erst später angefügt, wodurch die ursprünglich klare Linie des römischen Eucharistiegebets gelitten hat. Im gallikanischen Ritus fehlen Fürbitten vor dem Einsetzungsbericht ganz, im Anschluß an diesen treten sie nur sporadisch auf. Das mag damit zusammenhängen, daß im Abendland, wie wir durch Augustinus wissen, Fürbittgebete (*Precationes*) ihren Platz bereits zu Beginn der Eucharistiefeier, gleich nach dem Wortgottesdienst, hatten.³¹ Solche „*Precationes*“ haben sich in den „*Orationes sollemnes*“ des Karfreitag erhalten. Ein dürftiger Rest ist das „einsame Oremus“ vor dem Offertorium.³²

Damit ist die Geschichte des frühen Eucharistiegebets kurz skizziert. Mehr als eine Skizze kann und will dieser Artikel auch nicht sein. Da uns aus der ehemals reichen Fülle nur wenige Texte erhalten geblieben sind, muß unsere Kenntnis der Entwicklung der Anaphora Stückwerk bleiben. Es dürfte jedoch durch die obigen Ausführungen sichtbar geworden sein, welche Bedeutung den Dankgebeten in der Didache für die Entwicklung des Eucharistiegebets zukommt. Wenn diese nicht für die Eucharistiefeier bestimmt gewesen wären, wäre dieser Einfluß unverständlich.

Welch reiche Formen das eucharistische Dankgebet in späterer Zeit ausgebildet hat, wird bei der Lektüre des großangelegten Textbuches von Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica* (Freiburg/Schweiz 1968) deutlich, aber auch wie sehr man sich im Laufe der Zeit von der ursprünglichen Thematik und Einfachheit entfernt hat. Das eigentliche Dankgebet wurde überwuchert durch Fürbitten und Opfergebete und außerdem noch durch verschiedene Gesänge, so das Sanctus, unterbrochen.

³⁰ Vgl. Nochmals zur Schrift „*Ad competentes*“ des Niceta von Remesiana, in: *Ostkirchl. Studien* 13 (1964) bes. 199.

³¹ Vgl. K. Gamber, *Ordo Missae Africanae*. Der nordafrikanische Meßritus zur Zeit des hl. Augustinus, in: *Römische Quartalschrift* 64 (1969) 139–153, hier 146 f.

³² Vgl. *Heiliger Dienst* 15 (1961) 22–23.

Ein Text findet sich leider nicht im genannten Textbuch von Hänggi-Pahl, obwohl er eine interessante Entwicklungsstufe der römischen Liturgie widerspiegelt. Er steht im sog. *Sacramentarium Leonianum*, einer um 600 entstandenen privaten Sammlung älterer päpstlicher Meß-Libelli, und soll hier an den Schluß gesetzt werden:

Es ist in Wahrheit würdig und recht, billig und heilsam, dir immer und überall Dank zu sagen, Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott. Der du uns durch himmlische Lehren in vollkommener Weise unterrichtest und dabei zeigst, wie wir die falschen Brüder von deinen Gläubigen unterscheiden können. Durch die Stimme deines Eingeborenen verkündest du nämlich: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Zu diesen gehören nämlich solche, die in ihrem fleischlichen Sinn aufgeblasen sind und sich nicht an (Christus als) das Haupt halten. Zu diesen gehören jene, die an Irdisches denken und daher die Worte der dich anflehenden verschmähen. Sie sind ungeistig und fleischlich, weshalb sie das, was des Geistes Gottes ist, nicht aufnehmen. Zu diesen gehören jene, die irre geworden sind im Glauben und nicht wissen, was sie sprechen und behaupten, die (den Glauben) oft zu untergraben versucht haben und (es noch) tun. Zu diesen gehören heimtückische Mitarbeiter, die sich einschleichen, um der Freiheit der Kirche, die sie in Christus besitzt, aufzulauern, damit sie diese mit sich in die schändliche Knechtschaft zurücktreiben. Zu diesen gehören jene, die in die Häuser gehen und mit Sünden beladene schwache Frauen einfangen, wobei sie nicht nur die Güter von Witwen, sondern auch die von Ehefrauen verpressen.

Sie geben sich gar keine Mühe, gerecht zu erscheinen, weiß und sauber, nicht einmal nach außen hin. Sie rühmen sich, die Schamhaftigkeit mit Füßen tretend, (sogar) öffentlich ihres schlechten Lebenswandels; und indem sie draußen (allen) Schmutz aufnehmen, sind sie nicht so sehr voll mit Totengebeinen, sondern vielmehr selbst (schon tot). Für sie paßt die Stelle im Evangelium: Wenn das Licht in dir Finsternis ist, wie groß ist dann die Finsternis selbst. Denn wenn in dem, was sichtbar ist, Dunkel herrscht und Dunkelheit infolge der Schande schlechten Rufes, dann ist es ganz offensichtlich, daß sie im Verborgenen das tun, was schändlich ist (davon) zu reden. Diese schrecken nicht nur durch ihre Verworfenheit diejenigen, die zu deiner Gnade kommen wollen, ab, sie bieten auch den Brüdern innerhalb (der Kirche), für die Christus gestorben ist, durch ihre Schlechtigkeit Gelegenheit zum Fall.

Du befiehst, uns vor solchen zu hüten, indem du durch deinen Apostel uns lehrst: Trennt euch von jedem Bruder, der ungeordnet lebt. Und du befiehst uns das zu tun, was deine wirklichen Gläubigen (tun), wenn sie es sehen, nämlich dich den himmlischen Vater gemeinsam zu loben und zu preisen, von dem jedes vollkommene und beste Geschenk eines vernunftgemäßen Gewissens und guten Rufes herabsteigt. Durch Christus unsern Herrn.³³

Es gibt noch einige derartige Texte im *Leonianum*. Sie stammen vermutlich alle aus der Zeit des Papstes Damasus (366–384), als in der Kirche von Rom wenig erfreuliche Verhältnisse geherrscht haben.³⁴ Im vorliegenden Fall wurde aus einem Dankgebet eine Streitrede gegen mißliebige Gegner. Anstelle der „*magnalia dei*“, der Großtaten Gottes, werden die Bosheiten der Menschen geschildert. Ein solcher Mißbrauch des Eucharistiegebets ist aus dem Kreis der orientalischen Riten nicht bekannt, obwohl auch hier theologisch wenig gute Stücke zu finden sind, vor allem, was die jüngeren Anaphoren betrifft. Vielleicht ist der zitierte Text denen eine Warnung, die allzusehr für eine freie Gestaltung des Eucharistiegebets und für Aktualität in der Liturgie eintreten.

³³ Vgl. *Missa Romensis* 78–79.

³⁴ Vgl. F. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines* (Münster 1892) 62 ff.

Zu dem durch Dekret vom 22. August 1971 promulgierten und ab 1. Januar 1973 allgemein verpflichtenden „Ordo Confirmationis“ (= OC) sollen im folgenden nicht nur die rituellen Änderungen gegenüber der herkömmlichen Praxis hervorgehoben, sondern vor allem grundsätzliche Überlegungen angestellt werden.

1. Die wesentliche Handlung

In der den Ordo begleitenden Apostolischen Konstitution „Divinae consortium naturae“ bestimmt der Papst für den Bereich der lateinischen Kirche:

„Das Sakrament der Firmung wird gespendet durch die Salbung mit Chrisam auf der Stirn, die unter Auflegen der Hand geschieht“ (OC, S. 14).

Damit wird vorläufig ein Schlußstrich unter eine bewegte, zwiespältige und zum Teil unkonsequente Entwicklung gesetzt, die hier in ihren großen Zügen in Erinnerung gerufen sein soll.

Mit der erwähnten Apostolischen Konstitution (OC, S. 8), mit der gesamten Überlieferung bis zum 16. Jh. und der katholischen Überlieferung bis heute muß man unbeirrt daran festhalten, daß „der Anfang des Firmsakramentes“ in der apostolischen Praxis gegeben ist, wonach die zum Glauben Kommenden mit der Taufe auch „die Gabe des Hl. Geistes empfangen“ (Apg 2, 38), und zwar durch Auflegen der Hände seitens des Petrus und des Johannes (ebd. 8, 14–17) oder des Paulus (ebd. 19, 1–7). Das Wissen um diese Praxis und ihre Bedeutung gehörte zu den Grundelementen der urchristlichen Katechese:

„Lassen wir daher die Anfangsgründe
der Lehre von Christus beiseite . . . ,
um nicht nochmals den Grund zu legen
mit der Abkehr von toten Werken
und dem Glauben an Gott,
mit der *Lehre über Taufen, Handauflegung,*
Auferstehung der Toten
und ewiges Gericht.

Denn es ist unmöglich, daß solche,
die *einmal erleuchtet* wurden
und *gekostet* haben *die himmlische Gabe*,
die *teilhaftig* wurden *des Hl. Geistes*,
die gekostet haben das kostbare Wort Gottes
und die Kräfte der kommenden Welt
und dennoch abgefallen sind,

nochmals zur Umkehr zu bringen“ (Hebr 6, 1–6).

Die drei Ausdrücke „erleuchtet werden“, „die himmlische Gabe kosten“ und „des Hl. Geistes teilhaftig werden“ können dreimal die Initiation als *ganze* bezeichnen; viel wahrscheinlicher aber ist, daß sie sich *einzeln* auf die *Taufe*, die *Eucharistie* („Erstkommunion“) und die *Geistmitteilung* („Firmung“) beziehen.

Aus diesen neutestamentlichen Texten geht hervor:

(1) In der apostolischen Kirche gehörte zum Initiationsritus nach dem Wasserbad und neben dem ersten Empfang der Eucharistie ein *Akt der Geistmitteilung*.

(2) Er bestand – soweit wir sehen, *regelmäßig* – in einem *Auflegen der Hände* und war

(3) in dem gleichen Maß „*institutionalisiert*“ wie die Taufe, zu der er sicher, und wie die Eucharistie, zu der er sehr wahrscheinlich von den zitierten Texten in Parallele gesetzt wird.

(4) Aus 006002

(5) Welcher Grund dieser Art in Apg 8, 15 ff gegeben war, d. h. warum Phillipus an den Neophyten von Samaria nicht auch die Geistmitteilung vollzogen hat, läßt sich aus dem Text nicht mit Sicherheit erschließen. Es scheint aber mit einem ekklesialen Vollmachtsunterschied zusammenzuhängen, eher als mit einem Unterschied an charismatischer Begabung; denn als ein überragender Charismatiker wird Philippus doch wohl sicher geschildert.

Über die weitere Entwicklung im *Orient* läßt sich schematisierend sagen: seit dem 2. Jh. ist die Handauflegung weitgehend von der Salbung verdrängt worden. Erhalten ist sie *nach* der Salbung im koptischen Ritus¹ und, davon abhängig, im äthiopischen², aber es ist nicht klar ersichtlich, ob sie im Sinn der Gestalter dieser Liturgien ein wesentliches Element geblieben oder zu einem bloßen explikativen Gestus am Ende des ausgedehnten Salbungsritus abgesunken ist. Als Reminiszenz aus längst vergangenen Zeiten ist es wohl zu werten, wenn die äthiopische Liturgie den gesamten Vorgang betitelt: „Er spricht über sie das Gebet der *Handauflegung*“³. Und dennoch: so ausdrücklich und entschieden ist die Handauflegung im Patriarchat Alexandrien niemals als nichtwesentlich erklärt worden, wie nunmehr durch die Apostolische Konstitution im römischen!

Im syrischen Bereich geht, von den ersten Zeugnissen im 2. und 3. Jh. angefangen bis heute, von der Handauflegung keine Rede mehr. Aber auch die Salbungspraxis im genannten Gebiet birgt für uns eine nicht geringe Überraschung. Im 2. und 3. Jh. knüpfte man dort die Überzeugung von der Geistmitteilung an eine Salbung, die dem Taufbad unmittelbar *vorausging*; *nach* dem Eintauchen folgte sofort die Eucharistiefeier mit Kommunionempfang⁴. Im 4. Jh. jedoch setzte sich, wohl unter dem Einfluß Alexandriens, die *postbaptismale* Salbung als Zeichen der Geistmitteilung nahezu allgemein durch; die Ostsyrer („Nestorianer“) allerdings übernahmen sie erst gegen 600, führten damit aber gleichzeitig eine der Salbung vorausgehende Handauflegung ein, die sich bei ihnen bis heute erhalten hat, während die Salbung nicht mehr in allen späteren Dokumenten klar zutage tritt⁵.

Wenn demnach vielfach gesagt wird, der Orient kenne als sakramentalen Ritus der Firmung einzig und allein die Salbung, so stimmt das nur zum Teil: denn die Ostsyrer kennen, wie wir sahen, die Handauflegung in einer der Salbung zum mindesten gleichwertigen Position, und das ganze Patriarchat Alexandrien praktiziert sie wenigstens als sekundären Firmungsgestus: bei beiden steht sie also mindestens im gleichen Rang wie seit dem Mittelalter in der lateinischen Kirche! Wahr ist allerdings, daß der ganze antiochenisch-vestsyrische Raum sie nicht kennt; und da zu diesem Raum auch die Byzantiner gehören, die zahlenmäßig die überwältigende Mehrheit aller Orientalen ausmachen, konnte hierin wie in anderen Punkten bei uns die Meinung aufkommen, was bei ihnen Brauch ist, gelte für den gesamten Orient.

Im *Westen* bezeugt Tertullian⁶ als erster folgende Akte:

(Taufbad),

Salbung,

Bezeichnung (in Kreuzesform),

¹ Vgl. H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, 2. (anast.) Aufl., Graz 1961, Doppelband, I, S. 209.

² Ebd. ² ebd. S. 231.

³ Ebd. S. 229.

⁴ Vgl. A. Raes, *Où se trouve la confirmation dans le rite syro-oriental?* in: *L'Orient syrien* 1, 1956, S. 239–245.

⁵ Vgl. ebd. S. 246 ff. und H. Denzinger, a. a. O., S. 375 mit Anm. Sternchen 1.

⁶ *De carnis resurrectione*, 8, PL 2, 806.

Handauflegung,
(Eucharistie).

Die etwa aus der gleichen Zeit stammende „Apostolische Tradition“ des Hippolyt von Rom unterscheidet das Taufbad von der Geistmitteilung sowohl räumlich als auch personell sehr deutlich und bezeugt zum ersten Mal die kuriose Verdoppelung der postbaptismalen Salbung, die sich bis heute (auch nach der Reform!) in der römischen Liturgie erhalten hat. Sie zählt der Reihe nach auf⁷:

1. Taufe durch den Bischof oder einen Presbyter;
2. erste postbaptismale Salbung durch einen *Presbyter* beim *Taufbrunnen*;
3. In der *Kirche*: Handauflegung durch den *Bischof*, mit einem Gebet um die Erfüllung der Kandidaten mit dem Hl. Geist;
4. zweite postbaptismale Salbung durch den *Bischof*, unter Handauflegung (oder: gleichbedeutend mit Handauflegung? oder: vor oder nach einer neuerlichen Handauflegung? Text sehr unklar!);
5. Bezeichnung auf der Stirne.

Dieser komplizierte Ritus scheint schon sehr das Resultat einer wenig durchdachten Fusion verschiedener lokalkirchlicher Praktiken (etwa Alexandriens und Roms) zu sein.

Im Jahr 416 schreibt Papst Innozens I⁸, es sei ein Vorrecht der Bischöfe gegenüber den Presbytern, die Getauften auf der Stirne *mit Öl zu bezeichnen*, wenn sie ihnen den Geist mitteilen. Von der Handauflegung geht nicht die Rede, doch wird sie wohl, in ihrer ersten Form und Stellung bei Hippolyt, stillschweigend vorausgesetzt. Alles übrige jedoch, was Hippolyt als Riten in der Kirche bezeugt hat, d. h. *Salbung*, *Bezeichnung* und (zweite) *Handauflegung* (sofern diese drei Elemente dort realiter voneinander verschieden gewesen sein sollten), ist hier zu einem *einzigsten Akt* zusammengezogen: Bezeichnung mit Öl in Kreuzesform.

Bis gegen Ende des Altertums betrachtete man im Westen die *Handauflegung* als den *wesentlichen* Gestus der Geistmitteilung. So schreibt etwa Hieronymus: „Das bestreite ich nicht: es ist wirklich Brauch der Kirchen, daß der Bischof zu jenen fährt, die in weiter Entfernung von den größeren Städten von Presbytern und Diakonen getauft wurden, um ihnen die Hand aufzulegen und dadurch den Hl. Geist auf sie herabzurufen“⁹. Und das gelasianische Sakramentar erklärt, daß der Bischof, *um die Firmung zu spenden* („ad consignandum“) den Kandidaten *die Hand auflegt*¹⁰.

Im 8. Jh. aber stellt Gregor III die Salbung bereits auf die gleiche Stufe mit der Handauflegung: die Getauften müssen „durch die Handauflegung *und* die Salbung mit hl. Chrisam gefirmt werden“¹¹. Und vom 9. Jh. an bekunden die liturgischen Bücher durch die Art, wie sie von der Salbung sprechen und durch die Deuteworte, die sie ihr begeben, daß sie in ihr den entscheidenden Vorgang sehen und dementsprechend der vorausgehenden Handauflegung (der ersten bei Hippolyt, die in der Folgezeit die einzige reale blieb) nur noch eine vorbereitende Funktion zuerkennen.

Zwei liturgische Texte der Übergangszeit zwischen Altertum und Mittelalter zeigen diesen Umschwung schlaglichtartig an. Der erste, „Ordo 11“, beschreibt römische Zustände aus der Zeit um 600, der zweite, „Ordo 31“ stammt aus Nordfrankreich um 850.

⁷ Vgl. B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Münster/W. 1963, S. 50 ff.

⁸ Epist. 25, PL 20, 555.

⁹ *Dialogus contra Luciferianos*, 9, PL 23, 172.

¹⁰ L. C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* . . ., Rom 1960, Nr. 450, S. 74.

¹¹ PL 89, 584.

Ordo 11: „... dat orationem pontifex super eos, *confirmans* eos cum *invocatione septiformis gratiae* spiritus sancti. Oratione *expleta* facit crucem cum pollice et chrismate in singulorum frontibus“¹². Das „Konfirmieren“ geschieht hier mittels der Oration, die um die *siebenfältige Gnade* des Hl. Geistes bittet. Das aber ist die Oration „Deus omnipotens . . . , qui . . . regenerasti“, die von jeher die Handauflegung (resp. Händeausbreitung) begleitet. Diese Oration, und nicht die Salbungsformel wird hier als die sakramentale Formel konzipiert.

Ordo 31: „*Et faciens crucem* in frontibus eorum cum pollice de chrismate cum *invocatione sanctae trinitatis, tradat eis gratiam septiformis spiritus sancti*“¹³. Hier wird das Sakrament durch die Salbung und die sie begleitende trinitarische Formel gespendet; die siebenfältige Gnade des Hl. Geistes soll vom Bischof dem Kandidaten *verliehen* werden; aber die Beibehaltung dieses Begriffes in der Rubrik kann über den Wandel nicht hinwegtäuschen: hier wird *nicht mehr* auf die Oration angespielt, die die siebenfältige Gnade *nennt* und die Handauflegung begleitet; diese Oration gilt hier nicht mehr als die sakramentale Formel.

Gefördert wurde eine solche Entwicklung vielleicht dadurch, daß die erwähnte Handauflegung in weiten Teilen der Kirche als kollektives Ausbreiten der Hände praktiziert wurde. Man hat dies aus der Tatsache erschließen wollen, daß sowohl bei Hippolyt als auch in den späteren lateinischen Sakramentaren und Pontificalien die diese Handauflegung begleitende Oration für die Empfänger in der *Mehrzahl* betet: jedoch ist das an sich noch kein Beweis. Aber: nachdem die Mehrzahl der „Ordines Romani“ vom 7. bis zum 9. Jh. die Handauflegung überhaupt nicht erwähnt hatte, verlangt das „Römisch-deutsche Pontifikale des 10. Jhs.“, der Bischof solle die Oration sprechen, „*elevata manu super capita omnium*“¹⁴; also hier doch wohl kollektives Ausbreiten der Hände. Im 12. und 13. Jh. praktizierte die päpstliche Liturgie an dieser Stelle (wieder?) eine individuelle Handauflegung¹⁵. Seit der Übernahme des Pontifikale von W. Durandus¹⁶ im 14. Jh. jedoch setzte sich das kollektive Ausbreiten der Hände endgültig und allgemein durch.

Nach seiner übrigen Arbeitsweise zu urteilen hat Durandus diese Praxis ganz sicher nicht erfunden, sondern vorgefunden, und zwar scheint sie seit längerer Zeit die vorherrschende gewesen zu sein. Denn hätte die Firmung zu dieser Zeit gemeinhin eine *individuelle* Handauflegung einbegriffen, so hätten die Theologen der Scholastik die Handauflegung als sakramentales Zeichen wohl kaum so völlig ignorieren können wie sie es tatsächlich taten. War jedoch die Handauflegung im Mittelalter meistens nur kollektiv, so wird ihr fortschreitendes Absinken in der theoretischen Wertschätzung umso verständlicher: gegenüber der weit expressiveren individuellen Salbung mußte sie, besonders bei den aufs Bildhafte ausgerichteten germanischen Völkern, die damals die Geschehnisse der römischen Liturgie bestimmten, notgedrungen den kürzeren ziehen. Nach und nach empfand man das Ausbreiten der Hände überhaupt nicht mehr als eine Handauflegung; man wußte nicht mehr, daß dies ursprünglich das hauptsächliche sakramentale Zeichen gewesen war. In dieser Situation versuchten Innozens III¹⁷, Innozens IV¹⁸ und das 2. Konzil

¹² M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, Louvain 1931–1961, 5 Bde, II, S. 446.

¹³ Ebd. III, S. 503.

¹⁴ C. Vogel – R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano 1963, 2 Bde, I, S. 164.

¹⁵ M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge*, Città del Vaticano 1938–1941, 4 Bde, I, S. 247; II, S. 452.

¹⁶ Ebd. III, S. 334.

¹⁷ Denz. 785 (419).

¹⁸ Ebd. 831 (450).

von Lyon¹⁹ klarzumachen, daß die Salbung zugleich die apostolische Handauflegung sei, sie „darstelle“, „bezeichne“ oder „andeute“. Die großen Scholastiker dagegen, und in ihrem Gefolge die lehramtlichen Erklärungen der Folgezeit, bis zum Trienter Konzil einschließend, waren konsequenter und sprachen nicht mehr von einer Handauflegung im Firmritus ihrer Zeit. Die Firmung (= Salbung), sagt das „Dekret für die Armenier“ des Florenzer Konzils, werde „an Stelle“ der apostolischen Handauflegung praktiziert²⁰.

Bei Benedikt XIV setzten sich Skrupel gegenüber dem apostolischen Gestus durch, und da man zu seiner Zeit seit langem die Handauflegung nicht mehr im kollektiven Ausbreiten der Hände erkannte, schrieb er in der von ihm besorgten Überarbeitung des Römischen Pontifikale das Ausstrecken der Hand auf dem Scheitel des Kandidaten während des Salbungsaktes vor. So war es bis in unsere Tage geblieben. Jetzt aber bestimmt der neue Ordo nur noch: „Der Bischof taucht den rechten Daumen in den Chrisam und zeichnet damit auf die Stirn des Empfängers ein Kreuz“ (OC, Nr. 27). Und dies ist, nach den eingangs zitierten Worten der Konstitution, in Zukunft der einzig wesentliche Akt der Firmung.

So sehr man eine solche Entscheidung begrüßen darf, insofern sie Klarheit schafft; so sehr man sie andererseits in Loyalität und Unterordnung annehmen und durchführen muß, weil sie von der zuständigen Autorität in rechtmäßiger Weise getroffen wurde, so darf man sich doch fragen, ob die hier gewählte Lösung auf die Dauer die opportunistische ist. Angesichts der Gegebenheiten der Tradition boten sich drei Entscheidungsmöglichkeiten:

1. Nur die Salbung ist wesentlich.
2. Salbung und Handauflegung sind in gleicher Weise wesentlich.
3. Nur die Handauflegung ist wesentlich. Dabei hätte die Salbung als explikativer Zusatzritus fortbestehen können oder nicht.

Zwei nicht zu unterschätzende Gründe sprachen m. E. zugunsten der Lösung drei:

1. Die Handauflegung ist apostolisch und, als der hauptsächliche Gestus der Geistmitteilung, eine feste Gegebenheit der ursprünglichen römisch-afrikanischen und wohl auch alexandrinischen Tradition.

Gewiß ist die Kirche in diesem Punkt nicht an die apostolische Form gebunden, was daraus erhellt, daß seit dem 2. oder 3. Jh. der überwiegende Teil des Orients und seit dem Frühmittelalter der gesamte Westen faktisch andere Wege beschritten haben.

Aber: das Gewicht der eigenen ursprünglichen Tradition läßt sich doch nicht so leicht abschütteln. Es hat sich ausgewirkt in der rubrikalen Bestimmung Benedikts XIV, es macht sich auch in der Konstitution Pauls VI bemerkbar, wenn er die oben erwähnten Erklärungen mittelalterlicher Päpste und Konzilien ausführlich zitiert, in denen die Salbung in gewundener Weise als „Ausdeutung“, „Darstellung“ oder Äquivalent der Handauflegung bezeichnet wird. Dem entspricht im entscheidenden Satz der Konstitution die Feststellung, daß die Salbung „unter Auflegen der Hand geschieht“. Eine immerhin etwas überraschende Aussage! Nimmt doch der Ordo gerade die diesbezügliche (sicher wenig glückliche) rubrikale Bestimmung Benedikts XIV zurück. Dann aber bleibt die Feststellung der Konstitution abstrakteste Theorie. Gewiß ist eine Salbung mit dem Daumen auf der Stirn irgendwie auch eine Handauflegung, da die Hand mit einem ihrer Enden einen Teil des Kopfes berührt. Aber das ist so selbstverständlich, daß die besondere Erwähnung eher wundernimmt und kaum auf größeres Interesse stoßen dürfte. Den *Gestus* einer Handauf-

¹⁹ Ebd. 860 (465).

²⁰ Ebd. 1318 (697).

legung aber (seinem Anschauungsbild und Sinngehalt nach) kann hier wohl niemand ungezwungen erkennen. Handauflegung und Salbung sind nun einmal zwei sehr reiche Symbolismen, die für diese oder jene sakramentale Handlung beide in Frage kommen können, aber der eine ist nicht der andere. Die Katechese hätte, falls sie den Hinweis der Konstitution auf die in der Salbung enthaltene Handauflegung aufgreifen wollte, nicht bloß einen Gestus zu deuten (was ihre normale Aufgabe ist), sondern zuerst einmal in mühevoller Weise klarzumachen, daß der zu deutende Gestus überhaupt vorhanden ist; und derartige Situationen wollte die Liturgiekonstitution des Konzils doch gerade aus der Welt schaffen mit ihrer Forderung nach Einfachheit und Durchschaubarkeit der Riten (Nr. 21).

2. Ein zweites Argument gegen die Salbung ist gewichtiger: sie war im Altertum sprechend, sie ist es heute nicht mehr.

Es handelt sich wohlverstanden nicht, wie beim Krankensakrament, um eine medizinale (heilende, stärkende) Salbung: für diese gibt es auch heute noch, wenn auch in weit geringerem Maße als früher, Anknüpfungspunkte, sowohl in der Heilkunde, als auch etwa im Sport (vgl. z. B. das Einreiben der Beine bei Radfahrern). Hier geht es vielmehr um eine Salbung mit „wohlriechendem Öl“ (OC, Vorbem. 9), also um das „Öl der Freude“ (Ps. 45, 8), ein *Schönheitsmittel* mit dessen Hilfe man z. B., laut Aussage Jesu, im jüdischen Milieu sein Fasten erfolgreich verbergen konnte (Mt 6, 17), dessen Anwendung mithin im Gegensatz zu Trauer und Buße stand. Die jüdischen Könige erfuhren eine rituelle Salbung mit dieser Art von Öl bei ihrer Inthronisierung und bezogen von daher ihren Titel „der Gesalbte“ (= der Messias = der Christus). Das bedeutete, daß ihnen Glück, Freude, Erfolg und Nähe zu Gott verheißen war.

Die apostolische Kirche deutete die Salbung *geistlich*: Jesus ist nicht Messias kraft einer materiellen Königssalbung, sondern weil der Geist Gottes auf ihm ruht: siehe bes. die Taufe Jesu und Lk 4, 18, mit Zitation von Isaias 61, 1. Weil und insofern die Christen mit Christus verbunden sind, sind auch sie, laut apostolischer Lehre, im geistlichen Sinn des Wortes „Gesalbte“, denn sie „haben die Salbung vom Heiligen“ (1 Jo 2, 20).

Seit dem 2. Jh. setzte nun eine Art Rückentwicklung ein, in deren Verlauf diese geistliche Lehre im Initiationsritus wieder materialisiert wurde: so entstand die postbaptismale Salbung mit Schönheitsöl (in der römischen Liturgie sogar, wie bereits erwähnt, in wenig sinnvoller Weise zwei postbaptismale Salbungen, von denen bei der Aufspaltung des Initiationsritus die eine bei der Taufe verblieb, die andere mit der Firmung abwanderte).

Nun ist eine solche Materialisierung in der römisch-griechischen Welt durchaus verständlich: weil dort die Salbung im *täglichen Leben* der Menschen eine *wichtige Rolle* spielte, vornehmlich nach den (für viele täglichen) *Bädern*, was ohne weiteres die Ansetzung nach Taufbad erklärt. In der Salbung suchten die Menschen Schönheit, Wohlgeruch und Erfrischung. Das alles, sagten die Christen, verleiht der Hl. Geist innerlich, für das ewige Leben.

Dabei ist zu bedenken, daß die Bäder mit den dazugehörigen Salbungen damals stundenlang dauerten, daß sie einen *Wert in sich* darstellten, daß sich in ihnen ein Großteil des sozialen Lebens abspielte und manch einer dort seine schönsten Stunden verbrachte. Das alles gibt es in unserer heutigen Industriegesellschaft *nicht mehr*. Wohl wird auch bei uns viel Körperpflege und Kosmetik betrieben, aber rein funktionell „nebenher“: man muß in der Gesellschaft schön und fit *sein*, das Schön- und Fitwerden dagegen soll möglichst rasch und diskret erfolgen und besitzt keinen

Eigenwert in sich. Kosmetik gilt dann als am besten gelungen, wenn sie als solche möglichst wenig erkannt wird und die erreichte Schönheit als möglichst natürlich erscheint. In einer solchen Kultur ist die symbolisch-rituelle Anwendung eines Schönheits- und Wohlgeruchsmittels mehr als fragwürdig geworden. Dies gilt natürlich ebenso für die Taufe und die Weihe wie für die Firmung.

Will man dennoch einen Symbolismus dieser Art beibehalten, dann müßte man ihn auch in einer zeitgerechten Weise durchführen. Wenn schon, denn schon! Dann dürfte man dazu nicht Chrisam verwenden, d. h. „Olivenöl, das mit Balsam vermischt . . . ist“ (Benedikt XIV, zitiert in der Konstitution, OC, S. 12); Chrisam *war* einmal ein Schönheitsmittel, ist es aber *heute nicht mehr*. Damals, als er noch in *zweckgerechter Weise hergestellt* und in *zweckgerechten Mengen angewandt* wurde, war er wahrscheinlich auch wohlriechend. Aber wieso können die Redaktoren der Vorbemerkungen voraussetzen, daß die paar Tropfen Chrisam, die heute in der Liturgie gebraucht werden, wohlriechend seien (Nr. 9)? Und wieso können sie darauf (unter Anspielung auf 2 Kor 2, 15?) einen Symbolismus aufbauen, laut dem die Gefirmten die Gnade erhielten, „unter den Menschen einen guten Geruch zu verbreiten“ (ebd.)? Sollte es ihnen entgangen sein, daß die explizit ausgesprochene Idee eines von Menschen verbreiteten Geruches, mag er gut oder schlecht sein, in unserer Kultur entweder gar keine Empfindung oder Reaktion hervorruft, oder aber die der Heiterkeit?

Retten könnte man zur Not den Symbolismus des *Schönheitsmittels* (und den des Wohlgeruches *unausgesprochen* darin enthalten, unter dem Begriff des „Parfums“). Aber dann wäre nicht etwas zu gebrauchen, was in der Antike, in sachgerechter Form hergestellt, zu diesem Zweck gedient *hat*, sondern etwas, was *heute* in unserer Kultur dazu *dient*. Und damit sollte dann nicht bloß ein Kreuz auf die Stirn gezeichnet, sondern die ganzen Haare resp. das ganze Gesicht gesalbt werden. Denn die rituellen Handlungen sollten Zeichen von geistlichen Wirklichkeiten sein, und nicht bloß *Zeichen von Zeichen* von geistlichen Wirklichkeiten.

Wieviel einfacher wäre es mit dem ursprünglichen Zeichen der Handauflegung gewesen! Sofern sie nicht mit einem anderen Gestus vermengt wird, besteht kaum Gefahr, daß sie durch Verkümmern unkenntlich wird. Und vor allem: sie gehört, zusammen mit sehr wenigen anderen Gesten (wie Bad, Abwaschung, Mahl, Umarmung) zu den *Ursymbolen*, die bei allen Völkern und zu allen Zeiten ohne weiteres verständlich sind, oder doch sehr leicht verständlich gemacht werden können.

Der einzige ersichtliche Grund, die Handauflegung zugunsten der Salbung zurückzustellen, könnte das Bestreben sein, unsere Praxis der im Orient vorherrschenden *antiochenisch-byzantinischen* anzugleichen: was ja durchaus übereinstimmen würde: a) mit der Entscheidung bezüglich der *Spendeformel* (vgl. unten); b) mit der von Pius XII. bezüglich der *Weihe* getroffenen Entscheidung, bei der, entgegen einer starken Strömung in der späteren lateinischen Theologie und Praxis, aber in vollem Einklang mit der orientalischen Tradition, diesmal die Handauflegung zum allein wesentlichen Zeichen erklärt wurde. Sollte, so gesehen, die Bestimmung Pauls VI. bezüglich der wesentlichen Handlung bei der Firmung wirklich dazu beitragen, die Trennung zwischen uns und den antiochenisch-byzantinischen Orientalen zu überwinden – nun, dann müßten wir bereit sein, die aufgezeigten Nachteile um der Einheit willen in Kauf zu nehmen. Wer jedoch mit dem vorher Ausgeführten einig geht und auch diesen ökumenischen Grund nicht einsieht, dem

wird immerhin in Zukunft bei der Handhabung der Firmpraxis Gelegenheit zu einem vor Gott verdienstlichen und für die menschliche Gemeinschaft fruchtbaren Gehorsam gegeben sein.

2. Die Spendeformel

Sie lautet in Zukunft: „Accipe signaculum doni Spiritus Sancti.“ Das ist die im Orient seit dem 4. Jh. bezeugte²¹ und in der byzantinischen Liturgie bis heute gebräuchliche Formel zur Salbung, um das Verbum „accipe“ vermehrt. Nach der Konstitution sind diese Worte *allein* in Zukunft *wesentlich* (OC, S. 14).

Dem Durchschnittskonsumenten wird es, auf den ersten Blick wenigstens, normal und naheliegend erscheinen, daß, wenn schon eine wesentliche Formel ausgemacht werden sollte, dafür die Worte zur Salbung in Frage kamen. Der Liturgiehistoriker dagegen hätte ebenso sehr an das Gebet zum vorausgehenden Ausbreiten der Hände denken müssen. Aber das eine ergibt sich aus dem anderen: will man die Salbung zum wesentlichen Ritus machen, dann ist es nur konsequent, die dazu gehörigen Worte zur wesentlichen Formel zu erklären.

Inhaltlich und formal stellt die Übernahme der orientalischen Formel anstelle der bisherigen, im römischen Pontifikale des 12. Jhs. zum ersten Mal bezeugten²², ganz sicher einen Gewinn dar. Der neue Text ist schöner, knapper und reicher, und man muß dem Papst sehr wohl recht geben, wenn er in der Konstitution schreibt: „Dennoch (trotz des Wertes der bisherigen lateinischen Formel) sind wir der Auffassung, es sei ihr die alte Formel des byzantinischen Ritus vorzuziehen, in der die Gabe des Hl. Geistes ausgedrückt wird, und die an die Sendung des Geistes am Pfingstfest erinnert“ (O. C., S. 13).

Schwierigkeiten bereitet nur die Übersetzung! Die lateinische Fassung, genau wie das griechische Original, kann sich einen doppelten Genitiv leisten, und wir dürfen dreimal raten, was genau damit gemeint ist. Wörtlich übersetzt hieße es: „Empfange das Siegel der Gabe des Hl. Geistes.“ So kann man natürlich in unseren heutigen Sprachen nicht reden.

Nun ist man sich weitgehend einig, daß es sich zweimal nicht um einen Genitivus subjectivus oder Genitivus possessionis, sondern um einen Genitivus identitatis oder Genitivus appositionis handelt. Also nicht: das Siegel, das zur Gabe gehört, mit dem die Gabe besiegelt wird; sondern: das Siegel, das die Gabe *ist*; nicht: die Gabe, die vom Hl. Geist geschenkt wird; sondern: die Gabe, die der Hl. Geist *ist*.

Ein solches Verständnis ist ohne Zweifel grundsätzlich richtig. Es handelt sich *im Prinzip* und *in erster Linie* zweimal um einen Genitivus identitatis. Aber die antiken Sprachen haben diesen rhetorisch-spielerischen Vorteil, daß dabei ein Genitivus subjectivus nicht unbedingt und von vorneherein ausgeschlossen zu sein braucht. Ob man einen derartigen Satz neben dem ersten und primären Sinn auch noch anders verstehen kann, ist nur vom Inhalt und vom Kontext her auszumachen. Und von daher ist in unserem Fall die Möglichkeit eines unterschwellig mitklingenden Genitivus subjectivus nicht völlig von der Hand zu weisen. Sicher ist das Siegel identisch mit der Gabe; aber andererseits wurde die Gabe ja eben auch schon, in anfänglicher Weise wenigstens, im Taufbad gegeben, und sie wird jetzt besiegelt. Sicher ist der Hl. Geist selbst die Gabe; aber andererseits ist der Gedanke einer Gabe, die vom Hl. Geist geschenkt wird, durch die Formel und ihren Kontext mitnichten ausgeschlossen.

In unseren heutigen Sprachen aber muß man sich entscheiden, und dann kann

²¹ Vgl. Cyrill v. Jerus., Catech. XVIII, 33; PG 33, 1056.

²² Vgl. M. Andrieu, Le Pontifical Romain ... (Anm. 15), I, S. 247.

nur der primäre Sinn, also der Genitivus identitatis in Frage kommen. Demnach muß die Formel besagen: Empfange das Siegel: die Gabe: den Hl. Geist.

So kann man natürlich in der Praxis wiederum nicht reden. Für die konkrete Formulierung im deutschen Ordo würde es sich wohl empfehlen, dieses Schema durch Vervollständigung sprachlich gangbar zu machen, indem man etwa aus-sagen würde, was besiegelt wird und von wem die Gabe kommt. Das könnte dann etwa so aussehen:

Empfange das Siegel
der Gemeinschaft mit Christus:
die Gabe des Vaters,
den Heiligen Geist.

Schwierigkeiten könnte bei dieser wie bei jedweder anderen Wiedergabe der Spendeformel höchstens das Wort „Siegel“ bereiten, weil das im materiellen Sinn damit Gemeinte in unserem Erfahrungsbereich kaum noch vorkommt. Aber das sollte m. E. kein Hindernis bedeuten, das Wort zu gebrauchen. Diese Ansicht steht nicht im Widerspruch zu der oben bezüglich der Salbung geäußerten. Denn zwischen einem Wort und einer rituellen Handlung besteht in dieser Beziehung ein beträchtlicher Unterschied. Rituelle Gesten haben wir nur wenige, Wörter dagegen viele, und darunter sind, auf allen Gebieten, auch eine ganze Reihe, deren Sinn nur geschichtlich, aus Gegebenheiten vergangener Zeiten heraus zu begreifen ist. Auf ihren Gebrauch verzichten, würde eine unausdenkliche kulturelle Verarmung bedeuten. Ihre Beibehaltung im religiös-kultischen Bereich scheint dann gerechtfertigt, wenn a) kein moderneres, absolut gleichwertiges Wort zur Verfügung steht; und b) das zur Frage stehende Wort auch im profanen Bereich, wenn nicht gebräuchlich, so doch wenigstens verständlich und akzeptiert ist; wenn es also nicht zu jenem typischen Sakristeijargon gehört, der von allen „Außenstehenden“ negativ empfunden wird.

Beide Bedingungen scheinen beim Wort „Siegel“ erfüllt. Der Ausdruck „ein Buch mit sieben Siegeln“ und die Redewendung „sein Schicksal ist besiegelt“ sind z. B. nicht aus unserem heutigen allgemeinen Wortschatz wegzudenken. Und um sie ganz zu verstehen, muß man, genau wie für die Spendeformel, erfahren, was in früheren Zeiten ein Siegel gewesen ist. Ein moderneres, gleichwertiges Wort dafür ist beim besten Willen nicht aufzutreiben. Es müßte beinhalten: a) das Vorliegende durch Bezeichnung als richtig anerkennen; b) ihm dadurch Kraft, Festigkeit, Gültigkeit, Dauerhaftigkeit und Wirkmächtigkeit verleihen; c) die Zugehörigkeit des so Bezeichneten zum Bezeichnenden herstellen oder festigen und der Öffentlichkeit zur Kenntnis bringen; d) Außenstehenden und Unbefugten den Zutritt oder den Zugriff verwehren. Wörter wie „Stempel“, „Unterschrift“ oder „Markenzeichen“ haben bei weitem keine so umfassende Bedeutung aufzuweisen und sind zudem kaum geeignet, in einem übertragenen, geistigen Sinn gebraucht und verstanden zu werden.

Ob das Wort aber für *Kinder* verständlich sei, wurde von besorgten Beobachtern gefragt. Nun, für Kinder der oberen Grundschulklassen bei einiger Erklärung sehr wohl. Daß aber eine sakramentale Formel auch für Kinder der unteren Klassen und des Kindergartens restlos verständlich sein müßte, darf man doch wohl nicht verlangen, selbst wenn solche Empfänger des Sakramentes sein sollten. In diesem Fall würden sich die Texte der Spendung, genau wie die (in einer weiteren Folge zu behandelnde) vorbereitende Katechese, primär und direkt an das Verständnis der *Eltern* wenden und wäre von diesen den Kindern zu „übersetzen“.

3. Die übrigen rituellen Änderungen

1. Der *Einbau in die Meßfeier* wird als der Normalfall beschrieben, an zweiter Stelle wird die Ordnung einer Firmungsfeier mit bloßem Wortgottesdienst geboten. Naturgemäß entfallen dabei die bisherigen Einleitungsversikel.

2. Es wird eine *Modellhomilie* angeboten, die natürlich nur Gerüst sein will und mit anschaulichen Inhalten aufgefüllt zu werden verlangt.

3. Auf die Homilie folgt das *Taufbekenntnis* der Kandidaten, anschließend ein Glaubensbekenntnis der Gemeinde.

4. Dann *beginnt der eigentliche Firmritus* mit einer Gebetseinladung, gefolgt von einem stillen Gebet und der *Oration* „Deus omnipotens . . . , qui hos famulos tuos regenerasti . . .“, die in der herkömmlichen Praxis mit einem vierfachen Amen durchsetzt war. Dies wurde fallengelassen und damit dem Stück seine ursprüngliche Orationsform wiedergegeben. Der Text ist entsprechend seiner ältesten Bezeugung überarbeitet worden²³, wobei der ganze letzte Satzteil „et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus aeternam“ entfallen ist, und nur mehr um die Sendung des Geistes gebetet wird, ohne die Präzisierung, daß er „vom Himmel“ kommen soll. Im Hinblick auf die als kleine Kinder Getauften wurde die „*remissio peccatorum*“ (als Wirkung der Taufe) sinnvollerweise durch ein „*liberans eos a peccato*“ ersetzt. Die übrigen geringfügigen Änderungen betreffen nur die sprachliche und stilistische Formulierung.

Während er diese Oration spricht, breitet der Bischof, wie bisher, die Hände über die Kandidaten aus.

5. Auf die Spendeformel antwortet der Gefirmte mit „Amen“. Dann entbietet der Bischof ihm den Friedenswunsch, und er erwidert ihn. Der von Durandus in die römische Liturgie eingeführte „Backenstreich“²⁴ ist endlich ad acta gelegt. Niemand wußte zu sagen, weder wo Durandus ihn herhatte, noch was er in Wirklichkeit bedeuten sollte. Durandus selbst gibt dafür schon eine recht sonderbare Deutung.²⁵ Zwei Hypothesen kommen zur Erklärung seines Ursprungs in Frage: a) Er wäre der kümmerliche Überrest einer Akkolade, die im Altertum die Formel zum Abschiedsgruß begleitet hätte: also das genaue Gegenteil eines Backenstreiches! Oder b) er wäre ursprünglich ein echter und spürbarer Backenstreich gewesen, wie er nach altgermanischer Gepflogenheit immer dann üblich war, wenn an Kindern ein wichtiger Rechtsakt geschah, damit sie diesen in Erinnerung behalten sollten.

6. Das widersinnige, ebenfalls von Durandus eingeführte *Wiederabwischen des Öles* von der Stirn der Gefirmten wurde, wie zu erwarten, ersatzlos gestrichen.

7. Auf die Spendung folgt sofort, in der eucharistischen wie in der nicht-eucharistischen Feier, das *Allgemeine Gebet* (Fürbitten), für das ein sehr gutes Formular geboten wird. Es wird gebetet: 1. für die Gefirmten; 2. für ihre Eltern und Paten; 3. für die Gesamtkirche; 4. für die ganze Welt. Den Abschluß der Fürbitten bildet die herkömmliche Oration „Deus, qui apostolis tuis . . .“.

8. Darauf folgt in der nichteucharistischen Feier das Vater unser und der Schlußsegen, in der eucharistischen die Gabenbereitung. Das Glaubensbekenntnis entfällt, weil es im Anschluß an das Taufbekenntnis der Kandidaten, wenigstens in Form eines Amens der Gemeinde bereits stattgefunden hat.

9. Der *Schlußsegen* ist in beiden Arten der Feier in zweifacher Form vorgesehen: a) Erweiterte trinitarische Formel, mit vierfachem Amen, wie im neuen Missale an hohen Festtagen; b) „*Oratio super populum*“ und einfache trinitarische Formel;

²³ Vgl. L. C. Mohlberg, a. a. O. (Anm. 10), Nr. 451.

²⁴ Vgl. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain* . . . (Anm. 15), III, S. 334.

²⁵ G. Durandus, *Rationale Divinorum Officiorum*, VI, 84, 6–8.

als erste Zeile des Textes zu dieser Oration wurden die Anfangsworte der bisher üblichen Antiphon „Confirma hoc, Deus . . .“ verwandt.

10. Diese Antiphon als solche und die anschließenden Versikel des früheren Ritus entfallen.

11. Wenn *Priester mit dem Bischof zusammen die Firmung spenden*, breiten sie während der Oration „Deus omnipotens . . .“ mit ihm zusammen die Hände über die Kandidaten aus, sprechen jedoch die Oration nicht mit. Danach vollziehen sie die Salbung, jeder an einem Teil der Kandidaten, und sprechen dabei die Spendeformel, genau wie der Bischof. Auf die damit berührte theologisch-disziplinarische Frage nach dem Spender des Sakramentes wird im folgenden Beitrag eigens einzugehen sein.

(wird fortgesetzt)

Die himmlische Gabe des Geistes lenkt unseren inneren Blick auf den göttlichen Urheber unseres Heiles. Von Natur aus sind wir blind und fleischlich; aber der Heilige Geist, durch den wir neu geboren werden, offenbart uns den Gott der Barmherzigkeit und heißt uns Ihn mit aufrichtigem Herzen als Vater anerkennen und anbeten. Er drückt uns das Bild unseres himmlischen Vaters ein, das wir durch den Fall Adams verloren hatten, und leitet uns an, kraft des innersten Lebenstriebes unserer neuen Natur Seine Gegenwart zu suchen. Er gibt uns einen Teil jener Freiheit im Wollen und Handeln, jener Gerechtigkeit und Unschuld zurück, in denen Adam erschaffen wurde. Er verbindet uns mit allen heiligen Wesen, so wie wir vorher mit dem Bösen Verwandtschaft hatten. Uns zum Heile knüpft Er jenes zerrissene Band wieder, das von oben seinen Ausgang nimmt, schließt alles in einer begnadeten Familie zusammen, was irgendwo heilig und ewig ist, und trennt sie von der aufrührerischen Welt, die der Vernichtung anheimfällt. Da wir also Kinder Gottes und eins mit Ihm sind, schwingt sich unsere Seele auf und ruft unaufhörlich zu Ihm. Der heilige Paulus spricht dieses besondere Kennzeichen der wiedergeborenen Seele gleich nach dem Vorspruch aus: „Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen, Abba, Vater“ (Röm. 8, 15). Außerdem sind wir nicht auf uns selbst angewiesen, diese Rufe zu Ihm in unseren eigenen, unklaren, unbestimmten Worten zu äußern, sondern Er, der den Geist sendet, damit er fortwährend in uns wohne, hat uns auch eine Form von Worten gegeben, um diese einzelnen Regungen unseres Herzens zu heiligen.

„Aber wir, wir loben Gott von nun an bis in Ewigkeit.“ An diese Worte des 115. Psalms knüpfte der jüdische Philosoph und Theologe Hermann Cohen im Jahre 1912 bei seiner Berliner Abschiedsvorlesung an. Er legte seinen Hörern als letztes Vermächtnis die Lobpreisung Gottes als vornehmste Aufgabe des Menschen ans Herz. „Aber wir, wir loben Gott von nun an bis in Ewigkeit!“ „Dieses siegende Aber“ bedeutet nach Hermann Cohen: „Aber wir sind ewig.“ Franz Rosenzweig fügte im Bericht über diese Abschiedsvorlesung interpretierend hinzu: „*Das Leben wird unsterblich im ewigen Lobgesang der Erlösung*“.¹ Gerhard Schmolze, der diese Vorfälle in Erinnerung bringt, knüpft die Frage an, ob diese Erkenntnis des jüdischen Gelehrten nicht für Juden und Christen ein wichtiger Hinweis sein könnte, welche Bedeutung dem Lobpreis des Gottes Israels und der Christen zukommt.

In der Tat, eine wichtige Einsicht leuchtet in diesen Worten auf: Im Lobpreis Gottes sind wir Menschen unsterblich, im Lobpreis Gottes haben wir teil an Gottes Ewigkeit. Denn „Jahwe thront auf den Lobpreisungen Israels“ (Ps 22, 4). Er, der unsterbliche Gott, will das Universum regieren, indem er auf den *tehillot*, den Lobpreisungen, und den *berakot*, den Danksagungen seiner Geschöpfe, thront; er hält die Fäden des Alls in Händen unter der lobenden und danksagenden Beteiligung der Menschen, die er hierzu erschaffen und ausgestattet hat.

In der Diskussion über die Neugestaltung des monastischen Offiziums kommt diese Einsicht zum Zuge in einem Artikel von Emmanuel von Severus über heutige theologische Grundtendenzen im Gegenüber zur *Regula Benedicti*.² Wir geben hier den Abschnitt seiner Abhandlung wieder, der sich mit dem Thema des monastischen Stundengebetes in der heutigen krisenhaften Situation beschäftigt. Der Verfasser ist überzeugt, daß es „für das Mönchtum und die ihm vom II. Vaticanum gestellte Aufgabe der *accomodata renovatio* eine Stunde Null ebenso wenig geben kann wie für das Volk Gottes und die Kirche Jesu Christi: Kirche und Mönchtum schleppen in unserer Zeit in gleicher Weise schwere Bündel ungelöster Fragen mit sich herum, die auf Antwort und Lösung warten.“ Ja, „die Last dieser Fragen ist so groß, daß sie für viele Einrichtungen der Kirche und auch für viele Klöster zu einer Sinn- und Existenzkrise geführt hat“.³ „Völlig verändert“, so führt der Verfasser im einzelnen aus, „ist die Atmosphäre auf jenem Gebiet, das den Mönchen von Anfang an sehr am Herzen lag und das in der monastischen Renaissance des 19. Jahrhunderts immer wieder als das *Opus principale* des benediktinischen Mönchtums hingestellt wurde: ihrem Gottesdienst. Das benediktinische Mönchtum hat sich hier über seine eigenen Anliegen hinaus in der Gesamtkirche im Zuge der Erneuerung der Liturgie in die überaus schwierige Lage derjenigen gebracht, die nach einem treffenden Worte David Knowles' „Urheber und Betroffene“ zugleich sind.⁴ Gewiß haben die Mönche selbst auch die Voraussetzungen geschaffen, um in der *accomodata renovatio* ihres Lebens dem *Opus Dei* in neuen Formen einen Platz zu geben – ich denke dabei an die Arbeiten von Eligius Dekkers zur Liturgiepflege, erstmals in dem *Mémorial O. Casel* ausgesprochen und seither oft und in

¹ Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung* (Heidelberg³ 1954) S. 212. Vgl. Gerhard Schmolze, *Der eine Gott fordert die eine Menschheit. Hermann Cohens Auseinandersetzung mit dem biblischen Glauben*. In: *Emuna-Horizonte zur Diskussion über Israel und das Judentum*, VII. Jgg. (1972) Nr. 4, S. 272–281, spez. 280.

² Emmanuel von Severus OSB, *Theologische Elemente der Regula Benedicti und theologische Grundtendenzen der Gegenwart*. In: *Regulae Benedicti Studia 1* (Hildesheim 1972). Das Werk wird in Kürze erscheinen.

³ Ebda.

⁴ Vgl. D. Knowles, *Geschichte des christlichen Mönchtums* (Kindlers Universitäts-Bibliothek, 1969) S. 234.

vielen Sprachen wiederholt und verbessert⁵, an die Arbeiten J. Leclercqs⁶ und Dom Adalbert de Vogüés zum Sinn des monastischen Stundengebets⁷ und die unterdessen in den einzelnen monastischen Kongregationen ausgearbeiteten und vorgelegten monastischen Stundengebete, die alle zwar bis an die Grenzen eines erlaubten Pluralismus gehen, aber doch auch gute und zum Teil sehr glückliche Schritte vers une Liturgie plus priante darstellen.⁸ Aber diese Fragen sind noch weit mehr in den Sog einer bestimmten Problematik geraten.

Während die Öffnung der Liturgie zur Volkssprache in der biblischen Verkündigung sich als sehr wohltuend gezeigt hat und aus dem größeren Zusammenhang der Heilsgeschichte sich auch ein größerer Aktualitätsgewinn ergeben hat, zeigt sich im ‚Gebet‘ das Phänomen der ‚Ungleichseitigkeit‘ in verschärftem Maße. Zwar ist man bereit, dem liturgischen Gebet einen Abstand vom Bezugssystem der menschlichen Sachzwänge und Zufälligkeiten zuzubilligen, weil man ihn als notwendig anerkennt, aber er wird doch auch als störend empfunden.

Während die katholischen Theologen meist nur noch die Fürbitte gelten lassen und darin auch dem Mönchtum seinen eigentlichen Platz zuweisen, tritt das Element des Ruhmens und Preisens fast ganz zurück, und die evangelischen Theologen, besonders jene, welche der politischen Theologie und der Theologie der Revolution nahestehen wie W. Bernet⁹ in Zürich und G. Otto¹⁰ in Mainz, lösen das Gebet fast völlig aus dem Zusammenhang der biblischen und liturgischen Tradition und verweisen es in den Bereich einer philosophischen, d. h. gedanklich bestimmten Reflexion. Sie verbinden es mit der Forderung nach der Gesellschaftsveränderung, ohne dabei die Frage des Sinn-Ganzen im Sinne der Philosophie Wittgensteins zu stellen, dessen Axiome von der Sprache als Antizipation des Ganzen ohne Zweifel auch für die Sprache der Liturgie, besonders für die Sprache als Einübung in bestimmte Lebensaufgaben und Lebenssituationen viel zu sagen hätten. Die überlieferten Vorstellungen vom Opus Dei, von der Heiligung des natürlichen Tages- und Zeitablaufs scheinen gegenüber den säkularen Liturgien unserer Gegenwart völlig unzureichend, und ihre Interpreten erweisen sich oft genug gegenüber den säkularen Liturgien des Jugendprotestes, der modernen Freizeitgesellschaft, des Nationalismus der Dritten Welt und der revolutionären Bewegung gegenüber als völlig hilflos.¹¹ Und Worte der Regel Benedikts wie das vom *conspectus divinae maiestatis et angelorum eius* (Kap. 19, 6), der *praesentia divina*, an die wir glauben, wenn wir – es ist nach I. Herwegen fast militärisch ausgedrückt – zum Opus Dei ‚antreten‘, cum ad opus Dei adistimus (Kap. 19, 1 f), scheinen der modernen Frage nach Gott sehr, sehr ferne zu liegen . . .

Trotzdem möchte ich glauben, daß es . . . möglich sein müßte, . . . eine Integration der Gedanken der Regula Benedicti in die Antworten zu versuchen, die der modernen Gottesfrage von der Theologie unserer Tage gegeben werden. Grund-

⁵ Les anciens Moines cultivaient-ils la Liturgie? In: Vom christlichen Mysterium (1951) S. 97–114.

⁶ J. Leclercq, Aspects du monachisme hier et aujourd'hui (1968) S. 125–131; ders., Problèmes de la prière dans les communautés religieuses. In: La vie des communautés religieuses 27 (1969) S. 2–13.

⁷ Le sens de l'office divin d'après la règle de S. Benoît. In: Revue d'ascétique et de mystique 42 (1966) S. 389–404; 43 (1967) S. 21–33.

⁸ Vgl. L. Leloir, Vers une liturgie plus priante. In: Nouvelle revue théologique 85 (1963) S. 1024–1038.

⁹ W. Bernet, Gebet. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor (1970).

¹⁰ Vgl. etwa: Wandlungen der Frömmigkeit. Eine Problemskizze. In: Kirche und Theologie. Beiträge zu einem Klärungsprozeß (1971) S. 11–21; ferner: Über das Gebet. In: F. W. Bargheer – I. Röbbelen, Gebet und Gebetserziehung (1971) S. 31–48.

¹¹ Vgl. dazu E. Lange im Streitgespräch mit W. Bernet bei Bernet, Gebet, S. 162.

lage dafür wird sein die grundsätzliche Bereitschaft der Regel Benedikts (Kap. 18, 22): „Dies betonen wir vor allem, daß der, dem diese Psalmenverteilung mißfällt, sie so anordnen möge, wie er es für besser hält“. Wege dazu sehe ich in folgenden Überlegungen: Das *Deum quaerere* der Regel Benedikts (Kap. 7, 27; 58, 7) ist in einem Sinne zu interpretieren, der nicht nur den binnenbiblischen Bereich der alttestamentlichen Gebetssprache berücksichtigt. Wenn Benedikt dem Gottsuchen eine so wesentliche Bedeutung zumißt, sollten wir in der Variation eines bekannten deutschen Buchtitels fragen: „Was heißt das eigentlich: Gott suchen?“ Einige Andeutungen zur Beantwortung: Gott suchen ist für das Mönchtum immer bestimmt durch das eschatologische Element: sich aufmachen, um dem entgegenzugehen, der kommt. Das heißt eine Verwirklichung des monastischen Lebens in der *conversatio morum*, damit der wiederkommende Herr seine Knechte wachend findet – ein totales Engagement in der Bindung an Christus.¹² Das heißt ferner im monastischen Leben, in der *stabilitas* besonders, die Dialektik und Ambivalenz des christlichen Lebens erkennen, die uns in eine dauernde Konfrontation mit der Welt stellt, die als Stätte unseres Gebetes und unserer Arbeit auch unsere Umwelt ist, in der wir ausharren und wie der moderne Naturwissenschaftler das Experiment des Gottsuchens immer neu beginnen müssen. . .

Das heißt für unser Stundengebet, daß nicht nur wir selbst es verstehen als Offenbarung und Verheißung der Gegenwart Gottes, sondern es auch als Offenbarung und Verheißung der Gegenwart Gottes verständlich machen. Gott ist gegenwärtig auch in der Verheißung, die er unserem Beten gegeben hat. Unser Stundengebet muß einsichtig, durchsichtig (*perspicabel*) werden als Suchen nach dem lebendigen Du Gottes und als Ausdruck der Begegnung mit Gott, der allein unserem Dasein Sinn, unserer Schwäche Kraft zu einem verantworteten Menschensein gibt. Wir dürfen gerade in den Schwierigkeiten, die für unser Beten und unser *Opus Dei* in der Gegenwart bestehen, keinen Grund zur Resignation und zum Defaitismus sehen. Geschichtliche und heilsgeschichtliche Erfahrung zeigt uns, daß die Heilswirtschaft Gottes nicht ein Ablauf von Mechanismen ist; wir sollten freilich auch vor dem Eingeständnis unseres Nichtwissens und der scheinbaren Ausweglosigkeit nicht zurückschrecken. Auch Gottes Schweigen kann sein Anspruch im Sinne von Ps 95, 8 sein, und im Eingeständnis unseres Nichtwissens kann sich schon die Kraft verbergen, unsere Vergangenheit zu „entrümpeln“¹³, und der Kern der Zuversicht und des Vertrauens schlummern, ohne die es einen Weg in die Zukunft nicht geben wird.

Ich glaube freilich, daß uns in dieser Frage ständig und lebendig bewußt bleiben müßte: das Andauern des Auftrags, den Gott dem Moses Ex 3, 15 gegeben hat. Und wir sollten dieses biblische Element im Hinblick auf die Kraft, die das Buch Exodus in der gesamten spirituellen Überlieferung entfaltet hat, nicht geringerschätzen: Gott hat nicht nur Moses seinen Namen geoffenbart, sondern er hat diese Offenbarung mit dem doppelten Auftrag verbunden: die Offenbarung dieses Namens über die Grenzen des Volkes Gottes in die Umwelt hinauszutragen; ferner sollte dieses Volk auf die Offenbarung antworten durch den Lobpreis, durch das Rühmen und das Lob dieses Namens. Im Andenken von Geschlecht zu Geschlecht soll Gott angebetet und gelobt werden, der geoffenbarte Name soll ihm zurückgegeben werden im 'reddere nomen', im *zakar*, das für das 'christliche Gedächtnis des Herrn' im sakramentalen und 'meditativen' Sinn als Teilhabe am Mysterium Christi charakter-

¹² Vgl. dazu die Arbeiten von G. Turbessi. Zusammenfassende Literaturangaben in: „*Quaerere Deum*“. II tema della ricerca di Dio nella gnosi e nello gnosticismo. *Benedictina* 18 (1971) S. 3, Anm. 3.

¹³ So gibt Vf. den von J. Leclercq, *Aspects du monachisme*, S. 133 verwandten Ausdruck 'débarassée' wieder.

ristisch ist.¹⁴ Hier türmt sich eine Menge von Fragen auf, für deren Beantwortung es noch sehr wenig Lösungen und erst recht keine Rezepte gibt . . .

Schon das Menschsein und Menschbleiben in der Welt von heute kostet große Opfer und Verzicht; der Mensch erfährt immer mehr, daß er auch die menschlichen Werte der Freundschaft und Liebe, des Schönen in der Natur und in der Kunst nicht ohne Gebet und ohne Begegnung mit Gott erhalten kann und daß er im Klima des Kulturkonsums und der Wegwerfzivilisation nicht bestehen kann ohne das Suchen nach der bleibenden Statt, also ohne Suchen nach Gott. Das ist die Forderung, der wir uns stellen müssen.“

Es schien uns wichtig, diese Gedanken weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

Unter einem ganz anderen Aspekt setzt sich auch Arnold Tkacik mit dem Problem des Stundengebetes und der Eucharistiefeier auseinander. Er betont, daß die heutige Welt nach Gemeinschaften schreit, „in denen echtes Gebet seinen Platz hat. Wer eine solche betende Gemeinschaft antrifft, begehrt an ihr teilzuhaben. Da die traditionellen christlichen Körperschaften diesem Bedürfnis nicht entsprochen haben, füllen weltliche Zentren und nicht institutionalisierte Gruppen die Lücke aus. Sie helfen dem Bedürfnis nach persönlicher Meditation und Kontemplation ab wie auch dem Verlangen nach gegenseitiger Anregung in sowohl rituellem als auch spontanem Gebet. Die Ursache für diese Entwicklung liegt darin, daß viele spüren, wie ein großer Teil der Kirche, vor allem in den geistlichen Kommunitäten, unter Gebetsformen leidet, die weder dem sozialen noch dem individuellen Bedürfnis des Betenden entsprechen. Gebet, das ausschließlich in Buch-Rezitation besteht, ist nicht der Ausdruck des gemeinsamen Lebens einer Kommunität. Es bietet weder die Möglichkeit, den Geist in der Gegenwart Gottes ruhen zu lassen, noch ist es das rechte Mittel, eine fruchtbare geistliche Gemeinschaft aufzubauen. Wenn auch frühere Generationen ausgerichtet waren auf lesenden Nachvollzug von bereits vorhandenem Gedankengut, so streckt unsere Generation sich doch aus nach intensiverem persönlichem Engagement; sie hat kein Bedürfnis nach Gebeten aus einem Buch, und sie findet auch kein Genügen darin.“ Diese Feststellungen veranlassen Tkacik zu Überlegungen, wie einem solchen Notstand abgeholfen werden kann. Er meint:

„Die benediktinische Kommunität, in Christus geeint und das Leben der Sohnschaft pflegend, gibt ihrem Leben Ausdruck in ihrem Gebetsoffizium, in der Feier von Gottes Heilstaten für die gesamte Gemeinschaft der Kirche in der ganzen Welt ebenso wie für die Gemeinschaft der Kirche an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. Das 'Opus Dei' sollte diesen zweifachen Wesenszug der Kirche zum Ausdruck bringen, wie das in der Tat auch lange Zeit hindurch geschah. Nun hat das, was heute oft gesagt wird über den Wechsel der Kulturen und der Lebensbedingungen, zwar nur teilweise Geltung im Hinblick auf entsprechende Auswirkungen in der Feier der Messe; doch sollte dieser Wandel der Zeitverhältnisse nicht unberücksichtigt bleiben bei der Art und Weise der Feier der Eucharistie und des Opus Dei.

Die Form des Gebetes hat auf irgendeine Weise teil an seinem Inhalt. Darum kann das gleiche Gebet einen scheinbar völlig ungleichen Inhalt aufweisen für zwei Menschengruppen, die unter verschiedenen Lebensbedingungen existieren. So kann es geschehen, daß das Gebet für eine der beiden Gruppen seinen Sinn und Zweck verfehlt. Wenn der *„Bericht über das benediktinische Leben“* des Äbtekon-

¹⁴ Vgl. zur Wurzel zkr P.A.H. de Boer, Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments (1962); N. Füglistler, Die Heilsbedeutung des Pascha (1963), S. 202–232. Zum monastischen Gebet s. J. Leclercq, Aspects du monachisme, S. 47, unter Berufung auf H. U. von Balthasar.

gresses vom Jahre 1967¹⁵ auch verlangt, daß das Opus Dei seinen eigenen Charakter so bewahren soll, wie es seiner Struktur entspricht, so soll damit doch gewiß nicht gesagt werden, daß diese Struktur von Gott geoffenbart ist zu ewiger Unveränderlichkeit. Es ist Raum vorhanden für einen Pluralismus der Lehre ebenso gut wie für eine dementsprechende Lebenspraxis innerhalb der ganzen benediktinischen Großfamilie wie auch innerhalb einer bestimmten Kommunität, in der zwei oder mehr Generationen miteinander leben. Denn wenn das erste Anliegen in einer benediktinischen Gemeinschaft die Pflege der Sohnschaft ist¹⁶, dann sollte es auch als ein höchst wichtiges Erfordernis betrachtet werden, daß die Struktur des Gebetes allen Gliedern der Gemeinschaft eine entsprechende geistliche Erfahrung ermöglicht und erhält; und es müßte Sorge getragen werden, daß nicht einige Glieder geistlich verhungern und sich darum als enterbte Kinder betrachten mit entsprechendem Verlust an Vertrauen und Glauben an ihre Brüder und an ihre Berufung. Es müßte irgend ein Weg gefunden werden, um dieser Situation abzuhelpen – entweder durch angemessene Änderung des Offiziums für die ganze Kommunität oder aber durch Einführung besonderer Gebetsformen wenigstens zu bestimmten Zeiten der Woche. Die Kommunität sollte im Gebet des göttlichen Offiziums Zeuge sein, daß Gottes erlösende Liebe und sein Wirken in Christus gegenwärtig ist in der Sorge und verständnisvollen Anteilnahme jener, die sie betend verkündigen.

Die Schwierigkeiten, die sich zeigen bei der Realisierung des Ideals der Sohn- und Bruderschaft, müssen irgendwie verleblicht werden und formalen Ausdruck finden im Gebet des Offiziums, wenn ein solches Gebet wirkungsvoll sein soll für die Gemeinschaft und ihre Glieder. Wenn eine solche Verleblichtung ermöglicht ist, dann wird der Dienst, in dem einer des anderen Lasten trägt, auf einem soliden Fundament durchgeführt werden, und es wird eine gesunde wechselseitige Vertraulichkeit in der Gemeinschaft gefördert. Es ist darum notwendig, daß unsere Kommunitäten als eine echte Bruderschaft in Christus ihre Gebete verrichten, daß wir mit unseren eigenen Worten – in denen das Wort Gottes auch gegenwärtig ist – beten für *diesen* heutigen Tag und für das *gegenwärtige* Werk, für die Nöte und Sünden, die *uns* bedrängen, und für jene, die *uns* anvertraut sind in *diesem* Zeitpunkt der Heilsgeschichte. Zu was sonst ist die Gemeinschaft da, wenn nicht, um die Macht ihres Gebetes den Ängsten, der Furcht, Hoffnung und Schwäche ihrer Glieder zuzuwenden, so daß sie weinen kann mit den Weinenden und sich freuen mit denen, die froh sind (Röm 12, 1–16)? Gut formulierte Gebete können schön und gehaltvoll sein, ohne unbedingt zum persönlichen Gebet zu werden; aber die ärmste stammelnde Bitte eines Bruders kann ein besseres Gebet und eine größere Kraftquelle für die Gemeinschaft sein als ein reiches Formular.

Die Funktion der Eucharistie aber bei der Einigung der Menschen nicht nur mit Gott, sondern auch untereinander in liebender Gemeinschaft in Christus ist klar und deutlich herausgestellt durch die Vorstellung vom messianischen Mahl des Neuen Bundes. Und eben dies ist ein Aspekt, der in der Konzilskonstitution über die Liturgie eindrucksvoll ins Licht gerückt wurde.¹⁷ Der *„Bericht über das benediktinische Leben“* hingegen vernachlässigt diesen wichtigen Gesichtspunkt ganz und gar. Nach dem Grundverständnis von Bund und Mahl stiftet die

¹⁵ „De vita benedictina.“ A Statement on Benedictine Life. Adopted by the Congress of Abbots (Rome 1967). Printed for private circulation (Mount Angel Abbey, St. Benedict, Oregon, 1968).

¹⁶ Vgl. ebda. 17a: Hinweis auf Eph 1, 4–12; Röm 8, 15–17; 'Lumen gentium' 2. 9. 48 usw. mit der Schlußfolgerung: „Somit hat das benediktinische Leben speziell das Gepräge der Sohnschaft.“

¹⁷ Sacrosanctum Concilium Nr. 47–48.

Eucharistie Bande sowohl zwischen den Menschen und Gott als auch zwischen den Menschen untereinander. Da nun der *„Bericht über das benediktinische Leben“* sehr kraftvoll die Notwendigkeit von Verschiedenheiten betont zur Förderung der Liebe in den Kommunitäten, sollte die Art und Weise der Eucharistiefeier in kleineren Gruppen wenigstens mehrmals in der Woche die Möglichkeit bieten zur Heiligung und Festigung persönlicher und menschlicher Bande in kleineren Gruppen.¹⁸ Die ganze Kommunität könnte dann zu den festlicheren Anlässen zusammenkommen. Das Leben der Kommunität kann nicht aufgeteilt werden in zwei verschiedenartige – zwar parallele, aber getrennte – Ströme, den sakramentalen Lebensvollzug auf der einen Seite und den täglichen und gewöhnlichen auf der anderen Seite. Die Kommunität in der Ganzheit ihres Lebens ist Zeichen für Christi erlösende Gegenwart und Liebe.“

Auch mit diesen Ausführungen wird ein wichtiges Anliegen ausgesprochen. Es darf im Leben der Kirche wie auch der einzelnen Gemeinschaften innerhalb der Kirche keine „Dualität der Strukturen“ geben; die Liturgie wird auch in den Aussagen des II. Vaticanum in ihrer Hinordnung auf das *Leben* gesehen, und darum muß das Leben der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften seinen entsprechenden Ausdruck finden im Raum der Liturgie. Es geht nicht an, daß es „zwei Ordnungen in der Kirche“ gibt, „von denen die eine den Gottesdienst und die andere die Caritas zum Gipfel hätte“, sondern alles muß seinen Lebensvollzug finden in einer „einzigen Ordnung, die sich gleicherweise in Gottesdienst und Sein für den anderen aktualisiert“. Die „Ordnung des Sakralen“ darf nicht abgehoben sein von einer „anderen Ordnung“, in der sich die anteilnehmende Sorge um den Nächsten realisiert. „Für den, der mit dem Geheimnis des . . . ‘Gott mit uns’ in jeder Hinsicht Ernst macht“, ist ein solches „kultisch-liturgisches Mißverständnis des Gottesdienstes“ ebenso unvollziehbar wie „ein rein innerweltliches Mißverständnis des christlichen Dienstes“. Beides gehört zusammen. Die Liturgie darf nicht zur „Randfunktion“ herabgewürdigt werden durch einseitige Betonung ihrer formalen Elemente, der Lebensbezug muß bei allem liturgischen Geschehen stets richtungweisend sein und bleiben¹⁹.

¹⁸ In dem Bericht wird ausdrücklich und ausführlich eine angemessene Gruppenbildung als zulässig und förderlich hingestellt. Vgl. Statement, 30 a, b. Ebenso im Bericht der Kommission »De re monastica« über die Antworten auf Fragen zum Dokument Nr. 102 des Äbtekongresses 1970.

¹⁹ Vgl. Gotthold Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1969) S. 341 f.

„Liturgie und Kult als Aufgabe des Leitungsamtes treten in der nachapostolischen Zeit immer mehr in Erscheinung. Das Neue Testament vermeidet den Begriff „Hiereus“, das Leitungsamt scheint keinen Bezug zum kultisch-sakralen Bereich zu haben. Die Didachè, der 1. Klemensbrief, Ignatius von Antiochien, Tertullian, Hippolyt und Eusebius führen den Begriff des Priesters als Bezeichnung ein. Es mögen dazu äußere Ereignisse, Wünsche und Sehnsüchte des natürlichen Menschen nach Sakralität und Kult Einfluß genommen haben. Daraus hat sich die in ihrer Einseitigkeit unbiblische Theologie des Priestertums bis in unsere Tage entwickelt. Man sollte beim Abbau solcher Übertreibungen und bei der Forderung nach Entsakralisierung darauf achten, daß Sakralität und Kult wesentliche Elemente menschlicher Daseinserfüllung sind und daß es nach christlicher Überzeugung jene datierbar gewordene Dichte der Präsenz Gottes, die Sakralität begründet, tatsächlich gibt. Es wäre widersprüchlich, wenn wir in einer Zeit, die sich müht, das Humanum christlich einzuholen, für ein so wichtiges Stück menschlicher Wesensart keinen Ort im christlichen Bereich mehr fänden. Die seltsame Liturgie von Beat und Rauschgiftgruppen zeigt uns, wohin die Sehnsucht nach Ritus und Kult dann auswandert. Christus hat ja in seiner Person einen zutiefst neuen Begriff eingeführt, der zwar die gottgeschaffenen menschlichen Strukturen unangetastet ließ, sie aber auf einer göttlichen Ebene mit neuem Inhalt füllte. Diese Erkenntnis haben spätere Aussagen über das Priestertum vergessen.“

(Richard Hauser, *Theologie u. Gestalt des Priestertums*, in: *Hochland VI/1971*, S. 507 ff. Kösel-München).

Aller personalen Gegenwart (z. B. *euchar. Realpräsenz*) liegt immer ein realisierendes Zeichen zugrunde. Das stärkste realisierende Zeichen ist unser Leib mit seiner Möglichkeit, sich auszudrücken und unser Dasein zu bekunden. Auch Brief, Bild, Geschenk sind realisierende Zeichen, die personale Gegenwart vermitteln. Im realisierenden Zeichen ist mehr als das Zeichen: nämlich der Wille der Person zur Kommunikation. Dieser setzt das Zeichen der personalen Gegenwart. Ohne ihn ist es nur Attrappe oder Lüge. Dasein im körperlichen Sinn ist noch keine personale Gegenwart. Diese erfährt zwar beim Menschen in leiblicher Gegenwart ihre höchste Vollendung, muß aber enthüllter Wille zur Kommunikation sein. Auch längere Abwesenheit braucht unter personal füreinander Erschlossene die Kommunikation nicht zu schwächen, sondern kann sie sogar

infolge einer gewissen Raum-Zeit-Überlegenheit des Willens sogar vertiefen. Der Raum der Bewährung für Treue wird nämlich durch die räumliche Distanz oft erst erschlossen. Von hier aus ist auch ein neuer Zugang gegeben zur Erhellung der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Sie ist Todesgabe Christi, die er im Scheiden gibt. Sie gerät damit in die Dialektik seiner pneumatischen Gegenwart in der Kirche überhaupt: „Ich gehe weg und komme wieder zu euch! (Jo 14, 28). Die Eucharistie ist die Realverheißung, daß der Weg sein Ziel findet in der unverhüllten und absoluten Nähe Christi zu seiner Gemeinde. Indem der Herr sich in der Eucharistie selbst schenkt, verwandelt und erhöht er die Zeichenfunktion von Brot und Wein. Sie werden durch Christi Geist zu realisierenden Zeichen seiner Gegenwart für uns, seines Opfers, das uns zur Einheit in ihm erlöst.“

(A. Gerken, *Wende in der Eucharistielehre*. *Zeitschr. f. k. Theol.*, 1972/2, S. 199 ff.)

Die Feier des Herrenmahles kann nicht bestehen ohne einen Leiter, denn die Lehre von der Eucharistie schließt den Gedanken der Leitung der versammelten Gemeinde durch *einen* in sich. Ginge es allein um die Frage der Realpräsenz Christi im Abendmahl oder gar lediglich um den individuellen durch ein *verbum visibile* vermittelten Seelentrost, als welchen protestantische Theologen offenbar häufig die Eucharistie betrachten, wäre tatsächlich die Auffassung, daß jeder Getaufte zur Leitung der Eucharistie befähigt ist, begreiflich. Die ekklesiale Dimension dieser Feier verlangt indessen danach, daß es in einer Gemeinde klar ist, in wessen Person die Abendmahlsfeier ökumenisch verklammert ist und als gewiß und authentisch angesehen werden kann. Ohne die Person eines ordinierten Leiters entbehrt die Gemeinde ihre eucharistische „Fülle“. Als Christi Leib verkörpert die Gemeinde die Stimme Christi gegenüber der Welt. Zugleich aber repräsentiert der Ordinierte der Ortsekklesia gegenüber die Kirche in ihrer Einheit. Denn er empfängt für die Gemeinde die Bestätigung ihrer wesentlichen kirchlichen Identität durch die Ordination, in der sich die Abhängigkeit einer Kirche den anderen gegenüber erweist. Nur so ist das ekklesiologische Proprium der Eucharistie gewahrt.

(K. Ch. Felmy, *Eucharistie-Gemeinde-Amt*. *Kerygma und Dogma* 2/1972, S. 139 ff.)

Von der Kommunikationsforschung her den Gottesdienst als spezifisches System zu definieren, ist neu. So zeigen sich Ergebnisse, die dem allgemeinen Trend in etwa widersprechen. Öffentlichkeit, Intentionalität

und Verbindlichkeit sind traditionelle christliche Prädikate des Gottesdienstes. Das Neue ist diese Nähe zur liturgischen Tradition. Dem Gottesdienst darf sein Wesen nicht geraubt werden, sondern dieses muß dem christlichen Volk in seiner Relevanz für das moderne Leben sichtbar gemacht werden. Also müssen die verwendeten Kommunikationsformen intersubjektiv mitteilbar und für alle verstehbar, und die Feier allen zugänglich sein, weil der Liturgie eine Form und Stilisierung der Vollzüge wesenseigen ist. Also muß ein wesentlicher Ziel- und Schwerpunkt des Gottesdienstes im Leben draußen „liegen“, in der Breite des Lebens und damit auf die Totalität, des Menschen hin.

Also verlangt der Gottesdienst die Mitarbeit und das Mitspielen aller Teilnehmer. Hier darf es keinen Konsumenten oder Voyeur geben. Liturgie beansprucht nicht nur den Augenblick, sondern ihre Problemstellung trifft die Mitte und Ganzheit des Lebens.

(G. Sporschill-G. Steiner, Kommunikation im Gottesdienst. Liturg. Jahrbuch, 2/1972, S. 117 ff.)

Drei Ursachen der liturgischen Problematik heute sind:

1. Es ist nicht möglich, daß das wirkliche Leben in den Bereich der Liturgie eintreten kann. Das Leben müßte gleichsam

als „Materie“ für die Liturgie selbst dienen. Es fehlt noch die eigentliche und wesentliche Begegnungsweise zwischen dem sakramentalen Christuserlebnis und dem personalen und gemeinschaftlichen Lebensempfinden.

2. Bisher hat sich die Liturgie noch nicht wirklich dem realen Leben angepaßt. Sie ist immer noch „Überbau“ ohne ein organisches Durchdrungensein von den Erscheinungsformen des menschlichen Lebens. Paragraphen und Routine behindern noch zu sehr eine flexible und authentische Gestaltungsweise der Feiern.

3. Den Christen fehlt eine echte und tiefe Vertrautheit mit der Heiligen Schrift. Wir müßten mit einer gezielten, die Schwerpunkte betreffenden biblischen Initiation beginnen. Bisher sind nämlich auch die formulierten Gebete nicht dergestalt, daß sie sich der Mitfeiernde zu eigen machen könnte. Gebärden, Gesten und Zeichen sollten Ihren Sinn vom Schriftwort bekommen. Doch dieses ist oft selbst der Aufschlüsselung für die Hörer bedürftig. Als Konsequenz wird die Bildung von missionarisch initiativen Basisgruppen zur allmählichen Animation der apathischen Fei ergemeinden empfohlen.

(C. Santos, Devaluación de la liturgia? Revista lit. Argentina Nr. 244/72, pg. 76sqq.)

Rafael J. Kleiner OSB., Rom—S. Anselmo

Berichte

Die Symbolwelt der Jugendlichen

Der Schweiz. Beratungsdienst Jugend + Gesellschaft, Luzern, gestaltete vom 10. bis 12. Oktober 1972 in der Paulus-Akademie Zürich eine Tagung über „Jugendliche Outsiders“. Besonders wertvoll war, daß es gelang, neben den 150 ordentlichen Teilnehmern (etwa 100 Anmeldungen mußten abgewiesen werden, um die Tagung nicht überzubelasten) auch etwa 100 „Outsiders“ der verschiedensten Richtungen zum Mitmachen zu bewegen. Am letzten Tag fand eine Diskussion zwischen Vertretern der Psychiatrie, Psychotherapie, Symbolistik, Psychologie und Volkskunde einerseits und den Tagungsteilnehmern und „Outsiders“ andererseits über die jugendlichen Symbole statt, die äußerst lebendig verlief. Aus dem fast unübersehbaren vorliegenden Material aus der Symbolwelt der Jugendlichen konnten nur etwa zwei Dutzend Dias besprochen werden: martialische, magische, religiöse und gnostische Symbole. Dabei fiel auf, daß die „Outsiders“, aber auch die Jugendlichen insgesamt, tatsächlich in einer Welt voller Symbole zu leben scheinen, ob sie nun als Schmuck, als Reizzeichen der Aggressivität, zur Aufplusterung, zur Individuation, zur Meditation, zum Protest, zur Demonstration der Ideen und Ideologien, als Kommunikationsmittel oder als religiöse Symbole usw. verwendet werden. Die meist sehr engagierten Voten der Jugendlichen zeigten auch, daß man diese Symbole meist nicht nur als „Plausch“ meint, sondern sehr ernst nimmt. Man fühlt sich in der tiefsten Seele betroffen, wenn diese Symbole kritisiert oder beschimpft werden. Die Symbolik bildet einen Teil des Lebens. Diese erstaunlich reiche Welt der Symbolik und des symbolischen Schmuckes steht ganz im Gegensatz zum gegenwärtigen Puritanismus und zur „Entrümpelung“ im katholischen und insbesondere im gottesdienstlichen Bereich. Man wundert sich deshalb nicht, daß viele Jugendliche in den „Untergrund“ und in die „Subkultur“ abwandern. Das gilt auch von den Erwachsenen. Ich habe z. B. in einer Arbeit über „Die erneuerte Kirche Papst Clemens XV. in der Schweiz“ (Schweiz. Archiv für Volkskunde 66 [1970] 41 ff.) auf die überquellende Symbolwelt dieser

Bewegung aufmerksam gemacht. Und Rudolf Kriss hat diese Beobachtungen nach mehreren Besuchen im Zentrum Clemens XV. in Lothringen bestätigt („Die Domäne Marie – Corédemptrice in Clémery, genannt „Der kleine Vatikan“, und ihr Hausherr, Papst Clemens XV.“ in Volkskunde/Fakten + Analysen, Festgabe für Leopold Schmidt, Wien 1972, 346 ff.). Gerade hier wird allerdings auch die Gefahr der Symbolüberwucherung deutlich. Andererseits können die Symbole zu unverstandenen Formeln und leeren Hülisen erstarren, wie die Geschichte der Religionen und der Liturgie zeigt. Man muß den Weg zwischen den Extremen suchen! Der Psychotherapeut A. N. Ammann wies in Zürich zu Recht auf den Spruch der Alchemisten hin: *Habentibus symbolum facilis est transitus*. Gerade die Jugend in ihrer Übergangsphase, aber auch die heutige Zeit eines säkularen Umbruchs und Überganges sei auf Symbole angewiesen. Anstatt zu „entrümpeln“, sollte man deshalb wertvolle Symbole durch Meditation zu neuem Leben erwecken und in Kirche und Liturgie neue Symbole suchen, die dem heutigen Menschen entsprechen. Daß dies möglich ist, hat die Tagung in Zürich bewiesen!

Dr. Walter Heim, Immensee

Aktion statt Liturgie in Afrika?

In Nr. 1 des laufenden Jahrganges (26) dieser Zeitschrift habe ich auf die afrikanische Liturgie im Kloster von Kiswenge (Zaire) hingewiesen („Afrikanisches Stundengebet“, S. 43 f.). Der *Spiritus rector* dieser afrikanischen Liturgie war der belgische Praemonstratenser Bonifaz Luykx. Nun teilt mir Prof. Jakob Baumgartner in Fribourg, auf dessen Arbeit in der „Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft“ mein Hinweis beruhte, mit, daß Luykx das von ihm gegründete afrikanische Kloster verlassen hat, weil die Afrikaner daraus eine aktive Gemeinschaft gemacht haben. Dies ist ein in der heutigen gesellschaftlichen Situation Afrikas irgendwie begrifflicher, aber doch bedauerlicher Vorgang; denn gerade bei einem kürzlichen Besuch in Rhodesien wurde mir seitens von Missionaren versichert, daß z. B. in der Diözese Gwelo kontemplative Klöster als Rückgrat der Mission dringend nötig wären. Als ein Glücksfall darf dagegen betrachtet werden, daß Luykx noch ein 200seitiges Manuskript über „La liturgie en Afrique noire après le Concile“ fertig stellen konnte, das Prof. Baumgartner in absehbarer Zeit herausbringen wird. Luykx begab sich nach Amerika, wo er ein neues Kloster gründen wird.

W. Heim

Buchbesprechungen

ZUR WISSENSCHAFT VOM NEUEN TESTAMENT. Verkündigung und Forschung, Beihefte zu „Evangelische Theologie“ 15 (2/1970) 1–116. Herausgegeben von Günter Klein in Verbindung mit Erich Grässer und Ferdinand Hahn. Kartiert DM 7,—. Chr. Kaiser Verlag München. (3514)

Die ntl. Exegese hat sich im Verlauf der Arbeit am NT zu einer hochspezialisierten Wissenschaft entwickelt. Ein beeindruckendes – und fast auch erdrückendes – Zeugnis für diese Tatsache bietet das angeführte Heft von „Verkündigung und Forschung“. FERDINAND HAHN gibt als profunder Kenner der Materie eine Darstellung der „Methodenprobleme einer Theologie des Neuen Testaments“ (3–41). Nach einer Besinnung auf den Begriff „Christologie“ wendet er sich der Relevanz der Frage nach dem Verhältnis von „historischem Jesus und nachösterlicher Christusbotschaft“ (6) zu. Im Abschnitt über die Hoheitstitel bietet sich dem Autor Gelegenheit, auf die Diskussion um seine diesbezügliche Publikation einzugehen, ebenso etwas später bei der Behandlung von Einzelfragen. Des weiteren stellt er Überlegungen an über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen einer ntl. Christologie, über die Unterscheidung bestimmter Gruppen und Traditionsschichten in der Urgemeinde sowie über die Überlieferungsart der einzelnen Traditionsstücke. Der letzte Abschnitt stellt sich der „Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Christologie angesichts der Vielgestaltigkeit und der unerlässlichen historischen Differenzierung der urchristlichen Überlieferung“ (40). ERHARDT GÜTTGEMANNS gruppiert in seinem Beitrag „Literatur zur Neutestamentlichen Theologie. Überblick über Fortgang und Ziele der Forschung“ (41–75) die zahlreichen Veröffentlichungen unter drei Gesichtspunkten: I. Gesamtdarstellungen, II. Jesus und die Apokalyptik, III. Neutestamentliche Theologie und Linguistik. Immer wieder kommt sein Anliegen zur Geltung, daß die Linguistik in der Bibelwissenschaft stärkere Beachtung finden soll. Sehr instruktiv ist auch der Beitrag von MARTIN RESE: „Formeln und Lieder im Neuen Testament. Einige notwendige Anmerkungen“ (75–95). „Sie geben I. einen historischen Abriss der Beschäftigung mit formelhaftem Gut im NT, stellen II. die bisher in der Literatur verwendeten Kriterien zur Bestimmung von Formeln und Liedern im NT zusammen, verdeutlichen III. am Beispiel der

Credo- bzw. Pistisformeln die gegenwärtige Forschungssituation und nennen IV. einige kritische Fragen methodischer und sachlicher Art“ (77). Ist der Verfasser in diesem Beitrag mehr problemorientiert, so geht es ihm im folgenden unter dem Titel „Aufsatzbände und Festschriften“ (95–109) mehr darum, die besonderen Anliegen und Interessen der behandelten Autoren hervortreten zu lassen. Der Überblick ist fast ausschließlich den Aufsatzbänden vorbehalten; nur eine einzige Festschrift wird besprochen. Wie dem Vorwort von GÜNTER KLEIN zu entnehmen ist (2), mußte die Information über die Festschriften aus Platzgründen zurückgestellt werden. Dem Heft ist ein „Register der besprochenen Bücher und Aufsätze“ (110) beigegeben. Abschließend sei darauf hingewiesen, daß es auf S. 59 in dem zitierten Satz von A. Schweitzer wohl heißen soll: „In der Erwartung der vormessianischen Drangsal...“, statt: „... der vormenschlichen Drangsal...“ – Das Studium dieses Heftes erfordert ein überdurchschnittliches Interesse an der Exegese. Der Lohn der Mühe ist ein besserer Einblick in wichtige Bereiche der ntl. Forschung.

P. Basil Fetz OSB

VERSTÄNDIGUNG. Probleme theologischer Arbeit. Evangelische Theologie. Monatsschrift 31 (3/4, 1971) 115–226. Herausgegeben von Ernst Wolf † in Verbindung mit andern Theologen. Chr. Kaiser Verlag München. Bezugspreis jährlich DM 36,—, für Studenten DM 30,—, Einzelheft DM 3,50. (3515)

Die meisten Beiträge dieser Doppelnummer (115–182) gehen zurück auf eine theologische Tagung vom 4.–8. Oktober 1970 in Walchensee über Fragen der Zeitschrift „Evangelische Theologie“. Mit besonderer Blickrichtung auf diese Zeitschrift werden grundlegende Probleme der heutigen Theologie erörtert. GERHARD SAUTER widmet seinen Beitrag dem Thema Verständigung (118–133), HANS GÜNTER ULRICH dem Wechselverhältnis von Forschung und literarischer Produktion in der Theologie (133–138), JÜRGEN KLEEMANN der Frage nach der Effizienz theologischer Arbeit im Spannungsfeld zwischen kirchlicher Praxis und akademischem Wissenschaftsbetrieb (139–150). GERHARD VON RAD fragt vom AT her: „Kann der christliche Glaube nicht auch heute dem Menschen mit Erfahrungen und Wahrheiten an die Hand gehen, die Evidenz haben?“ (153; 150–154). Die Aktualität dieser Fragestellung wird bestätigt durch den Diskussionsbericht von EDUARD SCHWEIZER (154 f.). Im Beitrag „Zur Frage des Verhältnisses von Wort Gottes und menschlichem Adressaten“ (155–161) stellt sich WALTER KRECK dem Problem, wie das „und“ im Titel zu verstehen ist. Mit der Stellung der Theologen in der bürgerlichen Gesellschaft befaßt sich der Beitrag von FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT (161–170). Der Autor gibt noch eine Zusammenfassung der Diskussion über sein Referat sowie eine Stellungnahme zu einzelnen Voten (176–182). Dasselbe tut auch G. SAUTER (170–176). Als Ergänzung zur Dokumentation über die theologische Tagung wurde aus dem Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 97/1941 der auch heute noch aktuelle Aufsatz von KARL BARTH „Vom Verhältnis der theologischen Generationen“ übernommen (182–186). Die Predigt von DIETER GEORGI über 1. Petr. 3, 18–22, gehalten am 28. Juni 1970 in Heidelberg (187–192), „ist geeignet, als Modell manches an den grundsätzlichen Erwägungen zu illustrieren“ (E. WOLF, Zur Einführung, 117). Sehr bedeutsam in exegetisch-dogmatischer Hinsicht ist die öffentliche Probevorlesung (14. Febr. 1969) von KLAUS SCHWARZWÄLLER über das Thema: „VERE DEUS – Aspekte einer christologischen Formel“ (192–210). Sie zeigt, wie die Christologie durch die atl. Theologie vertieft werden kann. „Glaube und politische Existenz des Christen in der Theologie Hans-Joachim Iwands“ lautet der Titel des Aufsatzes von KLAUS-MARTIN BECKMANN, den er zur Würdigung dieses „kongenialsten Interpreten Luthers in unserer Zeit“ (H. Gollwitzer) anlässlich der 10. Wiederkehr seines Todestages am 2. Mai 1970 geschrieben hat (210–223). – Diese Doppelnummer der „Evangelischen Theologie“ ist ein eindruckliches Dokument für das Ringen um eine Theologie, die am Leben nicht vorbeigeht.

P. Basil Fetz OSB

(THEMA FRIEDENSFORSCHUNG u. a.). Evangelische Theologie. Monatsschrift 31 (10/1971) 507–578. Herausgegeben von Ernst Wolf † in Verbindung mit andern Theologen. Bezugspreis jährlich DM 36,—, für Studenten DM 30,—, Einzelheft DM 3,50. Chr. Kaiser Verlag München (3516).

Die ersten Beiträge dieser Nummer der „Evangelischen Theologie“ sind zwei Ansprachen über Römer 14, 7–9, die eine gehalten von ERNST WOLF am 14. August 1971 zur Vermählung seines Sohnes (507–510), die andere einen Monat später, am 15. September 1971 von WALTHER FÜRST am Sarge ERNST WOLFS (511–514). Es könnte dem Leser nicht deutlicher gemacht werden, wie das Wort Gottes in die verschiedenen Situationen des menschlichen Lebens hinein verkündigt werden kann. „Die folgenden drei Beiträge dieses Heftes wurden während der ‚Theologischen Woche‘, die die ‚Gesellschaft für evangelische Theologie‘ vom 8.–10. März 1971 in Wuppertal veranstaltet hat, vorgetragen. Diese

Tagung hat sich mit Fragen zur Lage und Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft von heute beschäftigt“ (507). THEODOR STROHM, *Die Kirche vor der Frage revolutionärer Gewalt* (514–541) behandelt zuerst „das Problem der revolutionären Gewalt als einen Bestandteil der Weltinnenpolitik und ihrer Öffentlichkeit“, von da aus versucht er, „der Optik auf die Erfahrungen der ökumenischen Christenheit und der deutschen Kirchen zu lenken, um schließlich einige unerledigte theologische Aufgaben anzudeuten“ (515). KLAUS-MARTIN BECKMANN, *Rassismus und kirchliche Verantwortung in ökumenischer Sicht* (542–559) gibt „unter den Gesichtspunkten der Fragen nach der Gewalt und nach dem sog. ‚institutionalisierten Rassismus‘“ eine gute Darstellung über „die ökumenische Entwicklung des Denkens über sozioethische Grundfragen“ (542) (Amsterdam 1948 bis Arnoldshain 1970). Im Hinblick auf den gegenwärtigen Stand der Debatte (Addis Abeba und Spandau 1971) liegt es ihm sehr daran, die Dringlichkeit eines kirchlichen Engagements aufzuzeigen. Auch aus dem Vortrag von WOLFGANG HUBER, *Theologische Probleme der Friedensforschung* (559–575) ist das Interesse an der Sache herauszuspüren. Hat KL.-M. BECKMANN mehr kirchenpolitische Maßnahmen im Auge, so geht es W. HUBER vor allem um den Beitrag der Theologie. Er behandelt „zunächst die gegenwärtige Gestalt des Friedensproblems und die Aufgabe der Friedensforschung“, woraus er dann „Konsequenzen für die Theologie insgesamt“ zieht. Im letzten Teil erörtert er „Folgerungen für Aufgabe und Struktur der Kirche im Horizont des Friedensproblems“ (560). Der letzte Artikel in diesem Heft stammt von HELMUT GOLLWITZER: *Zwang zum Säuglingtaufen*. Aus Anlaß der Versetzung in den Ruhestand von Pfr. Johannes Weygand (575–578). In einer klaren Darlegung geht der Verfasser auf die theologischen Voraussetzungen und auf die praktischen Konsequenzen des Zwangs zur Säuglingstaufe ein.

P. Basil Fetz OSB

Ludger Zinke (Hrsg.), *GEMEINDE VOR GOTT. Anregungen zur Neugestaltung des Gottesdienstes*. (Pfeiffer-Werkbücher, hrsg. v. Otto Betz, Nr. 99). Verlag J. Pfeiffer München 1971. 256 S. (3357).

Wer es mit der Gestaltung der Liturgie zu tun hat, der kann von einem Erfahrungsaustausch viel profitieren. Dieses Werkbuch bietet Modelle für Gottesdienste, Berichte über liturgische Experimente, Predigtbeispiele sowie andere Vorlagen für Gottesdienstelemente. Der Hauptakzent liegt auf der Analyse und kritischen Beurteilung des vorgelegten Materials. Dadurch wird der Leser selbst zu kritischen Überlegungen angeregt. Unter den Autoren (s. Mitarbeiter-Verzeichnis, 251–254) finden sich evangelische und katholische Christen, und so kommen in diesem Sammelband die Bemühungen beider Konfessionen um eine gute Gottesdienstgestaltung zur Sprache. Die verschiedenen Beiträge gruppieren sich um folgende Themenkreise: I. Zur Situation der Gottesdiensterneuerung (9–46), II. Gottesdienst politisch? (47–92), III. Gottesdienste im Kirchenjahr (93–148), IV. Einzelne Elemente neuer Gottesdienste (149–188), V. Möglichkeiten neuer Kinder- und Jugendgottesdienste (189–250). Bei einem so vielfältigen Angebot kann man aus diesem Werkbuch immer wieder Anregungen schöpfen. Freilich muß man sich bewußt sein, daß ohne die Bemühung um einen lebendigen Glauben und ohne die Möglichkeit meditativer Sammlung beim Gottesdienst alle Versuche zur Neugestaltung der Liturgie im Sand verlaufen.

P. Basil Fetz OSB

PAULUSKALENDER 1973, Abreißkalender mit Rückwand sFr. 5,80; Abreißblock allein sFr. 5,40; Buchformat brosch. sFr. 5,—. Paulusverlag, Freiburg, Schweiz (3525).

In schon seit Jahren vertrauter und bewährter Form bringt der Paulus-Kalender die Gebetsmeinungen des Hl. Vaters für die einzelnen Monate sowie den Festkalender und Texte der Besinnung für jeden Tag. Vor allem kommen die Päpste der neuen Zeit sowie zeitgenössische christliche Autoren, aber auch Philosophen und Denker aller Zeiten zu Wort. Es werden die vielfältigen Probleme des Christenlebens und des menschlichen Alltags angefaßt und von der christlichen Botschaft her beleuchtet.

Die Texte bringen Mut und Freude in der Bewältigung unseres Lebens.

R. S.

Anton Grabner-Haider (Hrsg.), *DIE BIBEL UND UNSERE SPRACHE*. Konkrete Hermeneutik. 500 S, Paperback, DM 29,80, öS 185,—. Herder Verlag Wien / Freiburg / Basel 1970 (3409).

Die Sprache ermöglicht dem Menschen, mit den Mitmenschen in Gemeinschaft zu treten und an deren Weiterfahrung zu partizipieren. Ihren medialen Charakter erweist die Sprache in besonderer Weise im Christentum, wo sie zum Träger der göttlichen Offenbarung wird. Der Glaube als Antwort auf die Offenbarung kann folglich nicht isoliert von der Sprache der Offenbarung gesehen werden. Und gerade hierin liegt heute ein

Hauptproblem des Glaubens. Fühlt sich der Mensch unserer Zeit durch die religiöse Sprache angesprochen? Genügt es, die biblischen Formeln zu wiederholen? Der Herausgeber dieses umfangreichen Sammelwerkes, an dem evangelische und katholische Autoren mitgearbeitet haben, sieht die Aufgabe für Theologie und Kirche darin, „tradiertes Bewußtsein in konkreter Sprache einzuholen, sprachlich fixierte Erfahrung für neue Erfahrbarkeit zu öffnen, also biblische in heutige Sprache zu übersetzen“ (Vorwort, 10). Dabei geht es um mehr als nur um die Wahl der Worte: „Es werden nicht neue Worte für ausgediente gesucht, gefragt ist vielmehr die Affinität und mögliche Korrespondenz zwischen heutiger und tradierter Erfahrung. . . . Gesucht wird eine konkrete Sprache, die aus konkreter Erfahrung und Praxis kommt, gefragt ist die konkrete Wahrheit, die sich am Leben Jesu orientiert. Dafür aber müssen der gesellschaftliche Kontext Jesu und unsere Zeit gleich stark in den Blick kommen“ (Vorwort, 10).

Im 1. Teil dieses Sammelbandes (13–258) wird das biblische Denken durch 14 Elementar-begriffe aufzuschlüsseln versucht. Der Leser findet hier wertvolle exegetische Überblicke und Zusammenfassungen. An den jeweils folgenden hermeneutischen Überlegungen, „die das Wortfeld im heutigen Sprachgebrauch abtasten und nach neuen Aussagemöglichkeiten in unserer Sprache suchen“ (Vorwort, 11), kann er sein Sensorium für eine zeit-gemäße Sprache der Verkündigung schulen. Im 2. Teil des Buches (259–484) werden „gesellschaftlich relevante Begriffe“ erörtert, und zwar nach folgenden Gruppierungen: 1. Gesellschaftliche Strukturen (261–301), 2. Gesellschaftliche Praxis (302–390), 3. An der Anthropologie orientiert (391–421), 4. An der Philosophie orientiert (422–463), 5. An der Theologie orientiert (464–484). Manchen Artikeln wird eine kurze Bestimmung des be-treffenden Begriffs vorangestellt, aber auch in den übrigen Artikeln zeigt sich das Be-mühen um terminologische Klarheit. Am Schluß des Bandes findet sich eine beachtens-werte sprachphilosophische Reflexion von K. Weinke: „Kritik an der metaphysischen (religiösen) Sprache“ (487–499).

Der interessierte Leser kann aus diesem Werk für eine Reihe von Themen Gedanken und Hinweise zur Orientierung und zur Weiterführung seines Denkens schöpfen. Er wird sich aber vielleicht auch fragen, ob die Akzente manchmal nicht etwas einseitig gesetzt wurden (Wurde nicht die Vertikale etwas verkürzt? Warum findet sich in diesem Buch beispiels-weise kein Beitrag über Meditation oder Mystik?). Die Kritik der religiösen Sprache bedarf selber wiederum der Kritik.

P. Basil Fetz OSB

Walter von Arx, GEDENKBUCH GROSSER GNADENTAGE. Format A5. Zweifarbiges Druck, 32 Seiten, Rohleinen, sfr. 7,80, öS 49,90. Rex-Verlag Luzern (3410).

Im Leben eines Christen sind bestimmte Ereignisse Hochzeiten. Solche Ereignisse sind der Sakramentenempfang, der immer eine unmittelbare Begegnung mit Christus, dem Auferstandenen bedeutet. Das graphisch schön gestaltete Gedenkbuch, in dem die Gnadentage der Taufe, Buße, Erstkommunion und Firmung festgehalten werden können, weist sich aus als willkommene Hilfe und Anregung, daß sich die Eltern und später das Kind selbst mit diesem Gnadengeschenk auseinandersetzen. So bietet sich dieses Büchlein als geeignetes Geschenk zur Taufe an, das bei richtigem Gebrauch zur Vertiefung des Glaubens manches beitragen könnte.

Winfried Bachler

Paul Nordhues, ERÖFFNUNG DER MESSFEIER UND BUSSRITUS, TEXTVORLAGEN. 126 Seiten, Plastikeinband. DM 8,80. Verlag Bonifacius-Druckerei. Paderborn (3478).

Das größere Maß an Freiheit, das unter anderem den heutigen Gottesdienst gegenüber dem früheren auszeichnet, bei dem eigentlich nur die Predigt der Spontaneität des Zelebranten überlassen war, soll in der Praxis nicht zu neuen Zwängen führen.

Paul Nordhues bietet mit seinem Werk eine gelungene Sammlung von Textvorlagen an, die größtenteils dem Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung „glauben-leben-handeln“ entstammen. Er will damit den Zelebranten einerseits helfen, sich von neuen starren Formeln frei zu halten, andererseits Anstöße geben für womöglich frei zu haltende Einführungen.

Das Werk beinhaltet neben allgemeinen Einführungstexten für die Hauptteile der Messe auch spezielle Vorlagen für das Kirchenjahr und verschiedene Motivmessen, weiters eigene Vorlagen für den Bußritus (Form C), die ebenfalls nach dem Kirchenjahr gegliedert sind.

In seiner handlichen und übersichtlichen Aufmachung eignet sich die Sammlung auch zum direkten Gebrauch im Gottesdienst.

Winfried Bachler

Joseph Folliet: DER FRIEDE DES HERZENS. Aus dem Französischen von R. Dura. 160 Seiten, kart. DM 9,40. Ars Sacra, München (3498). Christus als Ursache und Garant des Friedens und unser konkretes Bemühen um diese kostbare Gabe sind Gegenstand dieser Besinnungstexte.

Rafael Kleiner

Lothar Zenetti: TEXTE DER ZUVERSICHT. Pfeiffer Werkbuch Nr. 105, 328 Seiten, kart. DM 16,80. Verlag Pfeiffer, München (3505).

Im Lärm des Geschwätzes wollen diese Lese- und Sprechtexte, diese Gebete und Fragen das führende, richtende, tröstende Wort zur Wirkung bringen. Wertvolle Elemente für den Wortgottesdienst sind hier zu finden.

Hugo Aufderbeck: DAS GEMEINSAME WERK. Gedanken über Bischof, Priesterschaft und Gemeinde. 127 Seiten, kart. DM 9,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3508).

Der Weihbischof von Erfurt gibt Anregungen für die Zusammenarbeit innerhalb der Ortskirche, die Mitverantwortung der Gemeinde und aller Charismenträger mit den amtlichen Vorstehern.

Raoul Follereau: SCHWEIGT NICHT – UM DER LIEBE WILLEN. 108 Seiten, lam. kart. S 58,—. Fährmann-Verlag, Wien (3506).

Dieser Revolutionär der Nächstenliebe, dessen Einsatz für die Leprakranken dauernde Früchte gezeitigt hat, will die Härte, Gedankenlosigkeit und den Egoismus der Gesunden und Besitzenden bewußt machen und zum Tun aufrufen: „Die Welt wird unmenschlich – werdet selbst Menschen!“

R. K.

Dieter R. Tröndle: WAS TUN IM PFARRGEMEINDERAT? Reihe: Pfarrei heute. 80 Seiten, kart., DM 6,80, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3509).

Tröndle will zur Planung in der pfarrlichen Teamarbeit anleiten. Er gibt konkrete Hilfen zur Erstellung des Pastoralprojektes.

Charlotte Leitmaier: DER KATHOLIK UND SEIN RECHT IN DER KIRCHE. Reihe: Konfrontationen, Bd. 10. 266 Seiten, Paperback S 120,—, Verlag Herder Wien (3430).

Diese objektiven Überlegungen zu Gestalt und Bedeutung des Rechtes in der kirchlichen Gemeinschaft versuchen auf der Basis der vom Evangelium gerechtfertigten Gemeinsamkeiten den Raum vielfältiger und wandelbarer Rechtsgebilde abzustecken und diese Grundsätze auf die neuralgischen Stellen der heutigen Diskussion anzuwenden. Ein Buch, das zu nüchterner Argumentation einlädt.

H. Oosterhuis, IM VORÜBERGEHEN. 372 Seiten, Plastik, S 73,—. Verlag Herder-Wien (3330).

Dem Verfasser gelingt es, die eigene, kirchlich verwurzelte Spiritualität welthaft zur Sprache zu bringen. Er bietet in diesem Buch eine Schule des Gebetes an, die das Leben in die Gotteserfahrung einbringt und das Christusereignis in der eigenen Lebensgeschichte transparent wahrnimmt. Der kreative, aller Formelhaftigkeit ferne Stil hilft zu persönlichem Beten, zur Feier der Messe und der Sakramente, zum Erschließen biblischer und spiritueller Texte.

Rafael J. Kleiner OSB

Büchereingänge

Johann J. Degenhardt: TAUFPASTORAL. Handreichung zur Vorbereitung und Spendung. 99 Seiten, Snolineinband DM 6,40. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn (3526).

Aus dem Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer:

BERCKERS KATHOLISCHER TASCHENKALENDER 1973. 244 Seiten, 4 Abbildungen, Plastik DM 4,—, Leder DM 7,80 (3527).

Johannes XXIII: ALLEIN VERMAG ICH NICHTS. Gedanken für jeden Tag. Hrsg. von M. Ligendza. 194 Seiten, Ln. DM 10,80 (3528).

H. Fr. Barti/Joop Bergsma: SÄTZE UND GEGENSÄTZE. 148 Seiten, Plastik DM 7,80 (In Gemeinschaft mit Bernward-Verlag) (3529).

THERESIA VON AVILA. Hrsg. vom M. Ligendza: NICHTS SOLL DICH ÄNGSTIGEN, Gedanken für jeden Tag. 200 Seiten, Ln. DM 10,80 (3530).

BERCKERS SCHWESTERNKALENDER 1973. Tagesabreißkalender mit liturgischen Angaben. Leitspruch mit rückseitigen Texten. Block mit Rückwand DM 5,80, Plastikrückwand gesondert DM 1,80 (3531).

Basilius Senger OSB: DIE KIRCHLICHE TOTENFEIER. Eine Handreichung für die Trauergemeinde. 48 Seiten. Geheftet, DM 3,— (3532).

Aus dem *Ars sacra* Verlag Josef Müller, München:
Bernhard Häring: EINÜBUNG IN DIE HOFFNUNG: Reihe: Meditationshefte. 64 Seiten, Glanzumschlag DM 2,80 (3534).

Hermann Zeller: VON EINEM JAHR INS ANDERE. 80 Seiten, Glanzfolie, DM 7,20 (3535).

M. Gertrudis Schinle: VERBORGENE HERRLICHKEIT. Reihe: Meditationshefte. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 1,50 (3536).

L. Fr. Horna: JESUS KOMMT ZU UNS MENSCHEN. Weihnachtsbuch. 20 Seiten, in farbigem Glanzeinband (3533).

Inhaltsverzeichnis des 26. Jahrganges 1972

BEITRÄGE

	Heft	Seite
Pascha und Christliche Existenz. Die Wandlung durch den „Pascha-Christus“ (Duffrer)	1	3
Pastoralliturgische Bemerkungen zur Feier der Kindertaufe (Meyer)	1	12
„Fürbitten“ im Eucharistischen Hochgebet? (Maas-Ewerd)		
1. Folge	1	17
2. Folge	2	65
Liturgisches Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin († 482) (Gamber)	1	22
Meßfeiern in Gruppen und Häusern (Kleiner)	1	33
Versuche liturgischer Deutung (Schnitzler)		
6. Folge: Versamlungsprogramm – Wortgottesdienst	2	49

	Heft	Seite
Amtseinführung eines neuen Pfarrers (Hollerweger)	2	50
Sendung zum zwischenkirchlichen Dienst (Baumgartner)	2	55
Von der lateinischen Messe des Mittelalters zum volkssprachlichen Gottesdienst der Protestanten (Harnoncourt)		
1. Folge	2	78
2. Folge	3	133
Ich glaube (Stöcklein)	2	85
Erzbischof Dr. Eduard Macheiner † (Schwab)	3	97
Unsere Danksagung in Vertrauen und Treue (Bachler)	3	98
In memoriam Dr. P. Adalbero Raffelsberger OSB Zur Gründung des Institutum Liturgicum Beiträge von: Raffelsberger †, Schwab, Bark, Fließner †, Michels, Sinnerstätter	3	101–125
Gebet und Gebetskrise in der Theologie der Gegenwart (Emmanuel v. Severus)	3	126
Liturgieerneuerung und Benediktinerregel (Reetz †)	3	131
Von der lateinischen Messe zum volkssprachlichen Gottesdienst der Protestanten. 2. Folge (Harnoncourt)	3	133
Das Einheitslied in Österreich (Beier)	3	139
Sacrificium laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistie- gebetes (Gamber)	4	149
„Accipe signaculum“, Die Firmung in neuer Gestalt (Reckinger) 1. Folge. .	4	164
Monastische Liturgie heute (Hagemeyer)	4	175

BERICHTE UND ANREGUNGEN

Um die Liturgiereform in Formosa (Heim)	1	41
Liturgische Erneuerung in Japan (Heim)	1	42
Die Geschichte der liturgischen Erneuerung in Japan (Heim)	1	42
Afrikanisches Stundengebet (Heim)	1	43
Chinesisch Neujahr in der Liturgie (Heim)	1	45
Marginalien zur Tauffeier (Gundlach)	1	45

	Heft	Seite
Zur Diskussion: Die Bischofsstola (Reifenberg)	2	86
Sakristanenweihe (Heim)	2	90
Probleme des ambrosianischen Ritus im Tessin (Heim)	2	90
Ein ökumenisches Gesangbuch (Heim)	2	90
Spiel der Freude (Heim)	2	93
Die Symbolwelt der Jugendlichen (Heim)	4	182
Aktion statt Liturgie in Afrika? (Heim)	4	183

RÖMISCHE DEKRETE

Dekret der Kongregation für den Gottesdienst Veröffentlicht im Osservatore Romano v. 24. Nov. 1971	1	36
---	---	----

IM QUERSCHNITT

Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner)	1	40
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner)	2	88
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner)	3	142
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner)	4	181

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechungen	1	46
Buchbesprechungen	2	93
Buchbesprechungen	3	144
Buchbesprechungen	4	183

BÜCHEREINGÄNGE

Bücher- und Schallplatteneingänge	1	47
Büchereingänge	2	96
Büchereingänge	3	144
Büchereingänge	4	187

	Heft	Seite
Es kommt der König der Ewigkeit. Prosarium v. Limoges 10.–12. Jh. Übersetzung: Thomas Michels OSB	4	147

AUTOREN – ALPHABETISCHE REIHENFOLGE DER BEITRÄGE

Bachler, Erzabt Franz, OSB, Salzburg Unsere Danksagung in Vertrauen und Treue	3	98
Barck, Elisabeth Veronika, Salzburg Der Gründer des „Heiligen Dienstes“, Zum 20. Todestag von P. Adalbero Raffelsberger OSB	3	103
Baumgartner, Prof. Dr. Jakob, Freiburg/Schweiz Sendung zum zwischenkirchlichen Dienst	2	55
Beier, Pfarrer Paul, Maria Wörth Das Einheitslied in Österreich	3	139
Duffrer, Dr. Günter, Mainz Pascha und Christliche Existenz. Die Wandlung durch den „Pascha-Christus“	1	3
Fließner, † Joseph Calasactius. Liturgiereferent d. Österr. Bischofs- konferenz. Zur Gründung des Institutum Liturgicum. Auszug aus den Eröffnungsworten	3	109
Gamber, Mons. DDr. Klaus, Regensburg Liturgisches Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin († 482)	1	22
Sacrificium laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets	4	149
Gundlach, Dir. Anton, Landshut Marginalien zur Tauffeier	1	45
Hagemeyer, Sr. Dr. Oda, Herstelle Monastische Liturgie heute	4	175
Harnoncourt, Univ.-Doz. Dr. Philipp, Graz Von der lateinischen Messe des Mittelalters zum volkssprachlichen Gottesdienst der Protestanten		
1. Folge	2	78
2. Folge	3	133
Heim, Dr. Walter, Immensee Um die Liturgiereform in Formosa	1	41
Liturgische Erneuerung in Japan	1	42
Die Geschichte der liturgischen Erneuerung in Japan	1	42
Afrikanisches Stundengebet	1	43
Chinesisches Neujahr in der Liturgie	1	45
Sakristanenweihe	2	90
Probleme des ambrosianischen Ritus im Tessin	2	90
Ein ökumenisches Gesangbuch	2	90
Spiel der Freude	2	92
Die Symbolwelt der Jugendlichen	4	182
Aktion statt Liturgie in Afrika?	4	183

	Heft	Seite
Hollerweger, Prof. Dr. Hans, Linz Amtseinführung eines neuen Pfarrers	2	50
Kleiner, Dr. P. Rafael, Salzburg Meßfeiern in Gruppen und Häusern	1	33
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	1	40
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	2	88
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	3	142
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	4	182
Maas-Ewerd, Dr. Theodor, Bösenzell über Münster/Westf. „Fürbitten“ im Eucharistischen Hochgebet?		
1. Folge	1	17
2. Folge	2	67
Meyer, Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard SJ, Innsbruck Pastoralliturgische Bemerkungen zur Feier der Kindertaufe	1	12
Michels, Univ.-Prof. Dr. P. Thomas OSB, Maria Laach–Salzburg Zum Gedächtnis der Gründer	3	111
Raffelsberger, † Dr. P. Adalbero Österreichische Liturgiekonferenzen in Salzburg. Kleine Auszüge aus den von Dr. P. Adalbero Raffelsberger verfaßten Berichten	3	107
„Das Kleine Meßbuch“. Aus Hinführungsworten zum Sinn des kleinen Büchleins von P. Adalbero	3	114
Worte und Gedanken zum Kirchenjahr	3	116
Reckinger, Dr. Franz, Köln „Accipe signaculum“. Die Firmung in neuer Gestalt		
1. Folge	4	164
Reetz, † Erzabt Benedikt, Beuron Liturgieerneuerung und Benediktinerregel	3	131
Reifenberg, Dr. Hermann, Bamberg Zur Diskussion: Die Bischofsstola	2	86
Schnitzler, Prälat Prof. Dr. Theodor, Köln Versuche liturgischer Deutung 6. Folge: Versamlungsprogramm – Wortgottesdienst	2	49
Schwab, Dr. P. Anselm OSB, Maria-Plain, Salzburg In memoriam P. Adalbero Raffelsberger OSB († 27. September 1952)	3	101
Erzbischof Dr. Eduard Macheiner †	3	98
Severus, Dr. P. Emmanuel v. OSB, Maria Laach Gebet und Gebetskrise in der Theologie der Gegenwart	3	126
Simmerstätter, Prälat Dr. Franz In memoriam Rev. P. Adalbero Raffelsberger	3	125