

Hochgebetsdebatte – Stillstand oder Fortschritt?

Zum Rundschreiben „Eucharistiae participationem“
der Gottesdienstkongregation vom 27. April 1973

Prof. Dr. Jakob Baumgartner

89

I. Die pastorale Situation

Wie sehr sich die Kirche in ihrem Gebet auf dem Weg befindet, kommt heute wohl nirgends deutlicher zum Ausdruck als an jenem Stück, das in die Mitte ihrer Liturgie gehört: dem eucharistischen Hochgebet. Jahrhundertlang galt der römische Kanon als unantastbar, bis auch er, im Zuge der nachvatikanischen Reformen, in den Strudel der Diskussion hineingeriet und seine Einzigkeit (und Einzigartigkeit) einbüßte. Als ein Missionsbischof bei der ersten Konzilsession mit der Idee einer „Missa oecumenica“ die Forderung nach einer völligen Umgestaltung des Kanons verband, erregte er noch einiges Aufsehen;¹ inzwischen aber vollzog sich ein Wandel, den selbst die Kühnsten nicht vorauszusagen gewagt hätten. Nicht bloß, daß Rom (1968) drei neue Anaphoren herausgab, sondern auf der ganzen Welt begann eine fieberhafte schöpferische Tätigkeit auf dem Gebiet muttersprachlicher Hochgebete.² Die in Holland ausgelöste Bewegung hat heute derartige Ausmaße erreicht, daß die Zahl der inoffiziellen Formulare – von der reinen Improvisation sehen wir ganz ab – ins Unabsehbare geht. In einer solchen Situation richtete die Gottesdienstkongregation unlängst ein Rundschreiben an die Bischofskonferenzen, um in der brennenden Hochgebetsproblematik eine gewisse Klärung herbeizuführen.³ Das Dokument wollen wir hier vorstellen, wobei uns besonders die Frage interessiert, ob die darin vorgesehenen Maßnahmen genügen, um der gegenwärtigen Lage Herr zu werden.

Es ist nicht anzunehmen, daß die Verfasser des Rundschreibens an den tatsächlichen Gegebenheiten vorbeigesehen hätten. Denn es heißt darin, in manchen Sprachgebieten und Ländern existierten nicht wenige, in den letzten Jahren zu Studienzwecken verfaßte Hochgebete und die Geistlichen benützten des öfteren, entgegen den Verboten des Konzils und der Bischöfe, Texte privater Herkunft. Außerdem enthält die gleiche Nummer (4) das Eingeständnis, es seien zahlreiche Gesuche um neue, dem Geist und der Sprache der heutigen Zeit angepaßte Gebete an die Gottesdienstkongregation gelangt mit der Begründung, die bisherige Auswahl reiche für die vielfältigen Erfordernisse der verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker nicht aus. Im übrigen erklärte der Sekretär der Kongregation, A. Bugnini, das von ihr gesammelte Material – er spricht von einem Dschungel von liturgischen Neuschöpfungen im verflossenen Dezennium – sei zu einer gewaltigen Masse angewachsen, so daß niemand vermuten dürfe, Rom kenne die pastoralen Nöten nicht.⁴ Offenbar beschäftigten sich die römischen Instanzen, beunruhigt durch das Phänomen einer eruptiv aufbrechenden Kreativität, seit längerem intensiv mit den damit zusammenhängenden Problemen.⁵

¹ Bischof W. J. Duschak von Calapán (Mindoro, Philippinen) sprach über sein Konzept an einer Pressekonferenz am 5. November 1962; zu seinem dem Konzil überreichten Memorandum cf. Herder Korr. 17 (1962/63) 286–288.

² Zur Entwicklung der Dinge in den letzten zehn Jahren siehe LJ Nr. 1/1973, die über das Hochgebet handelt.

³ Sacra Congregatio pro Cultu Divino, Litterae circulares ad Conferentiarum Episcopaliū Praesides de Precibus eucharisticis: „Eucharistiae participationem“ mit Datum vom 27. 4. 1973, hg. am 14. 6. 1973, in: Notitiae Nr. 84, Jg. 9 (1973) 193–201. Die Nummer von Notitiae, diesem Dokument gewidmet, bringt auch einen amtlichen Kommentar zu den Litterae (202–208). Deutsche Übersetzung in: Schweiz. Kirchenzeitung 141 (1973) 393–397.

⁴ A. Bugnini, Rinnovamento nell'ordine, in: Osservatore Romano vom 15. 6. 1973; franz. Übersetzung in: La Documentation Cath. Nr. 1635 (1973) 613–615.

⁵ Das geht aus einer Erklärung Kardinal Taberas, des Präfekten der Gottesdienstkongregation, hervor: „Inzwischen (seit der Veröffentlichung des Römischen Meßbuches) hat dieses Problem weite Ausmaße in allen Sprachgebieten angenommen“ (in: Gottesdienst 6 [1972] 11).

Um nur ein Beispiel herauszugreifen: dasjenige des deutschen Sprachraumes. Eine Liste⁶ der seit 1968 herausgekommenen Texte und Modelle von Hochgebeten führt eine längere Reihe (mit mehr als dreißig Titeln) von Neuerscheinungen an, unter denen wohl die Kanones von Schilling bezüglich Verbreitung an der Spitze stehen.⁷ Über all das, was in Holland produziert wurde, läßt sich keine vollständige Übersicht gewinnen; doch entstehen noch immer neue Texte, wiewohl es gegenwärtig den Anschein macht, als ob die Kreativität etwas im Abklingen begriffen sei.⁸ Was von Belgien⁹ feststeht – daß mancherorts mehr oder weniger gewohnheitsmäßig andere Hochgebete als die vier amtlichen römischen Formulare Verwendung finden –, kann sicher auch von weiteren Ländern Europas behauptet werden; für die Schweiz jedenfalls trifft dies zu.¹⁰ Daß selbst die jungen Kirchen eine schöpferische Phase durchlaufen, darf uns in einer Epoche weltweiter Kommunikation nicht verwundern.¹¹ Afrika, von dem man bislang nur ein einziges gedrucktes Hochgebet kannte – es ist u. a. ins Kisuheli übersetzt –, besitzt jetzt drei neue, ganz auf traditionellen nichtchristlichen Gebetsformeln beruhende Vorlagen.¹² Bewunderung verdient der am Eucharistischen Weltkongreß in Melbourne benutzte Kanon für die Ureinwohner Australiens; er zeigt, wie die strenge Beachtung des Aufbaus römischer Modelle es keineswegs verunmöglicht, fremde Vorstellungen und Denkweisen gebührend zu berücksichtigen.¹³ Eines vermag uns die gegenwärtige Welle kreativen Tuns klar vor Augen zu führen: das Auftreten neuer Hochgebete allüberall in der Welt entspricht scheinbar nicht einem modischen Trend, sondern weist auf ein echtes Bedürfnis der Gemeinden hin, das von den Verantwortlichen ernst genommen werden will.

II. Das rechtliche Unbehagen

Wie verträgt sich nun die soeben dargelegte Situation mit den bestehenden liturgierechtlichen Bestimmungen? In einer so bedeutsamen Angelegenheit – unser Dokument bezeichnet das Hochgebet als das wichtigste Element des Gottesdienstes (Nr. 5) – behält sich der Apostolische Stuhl das Recht vor, selber die angemessenen Regelungen zu treffen (Nr. 6); er ist also, wenigstens im gegenwärtigen Zeitpunkt (*hoc tempore*), nicht gesonnen, den Bischofskonferenzen allgemein die Vollmacht zu erteilen, neue Hochgebete zu schaffen oder zu approbieren (Nr. 5). Daher erachtete er den Gebrauch inoffizieller Texte als Verletzung kirchlicher Bestimmungen. Mehr als einmal schärfte er in den letzten Jahren die geltenden Vorschriften ein.¹⁴ Das hinderte ihn indessen nicht, in Ausnahmefällen Sonderlösungen zu gestatten,

⁶ In: LJ 23 (1973) 65–66 (W. Glade).

⁷ A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte (Essen 1968, ¹¹1971). Das Buch erreichte in 11 Auflagen 28.000 Exemplare; *ders.*, Elf Eucharistiegebete (Essen 1972).

⁸ Siehe H. A. J. Wegman, Erfahrungen mit neuen Hochgebeten in Holland, in: LJ 23 (1973) 21–29.

⁹ Dazu R. Gantoy, Auf der Suche nach eucharistischen Hochgebeten für die Gegenwart. Vorläufige Bilanz einer belgischen Arbeitsgruppe, in: LJ 23 (1973) 30–41.

¹⁰ In die schweizerische Öffentlichkeit gedrungen sind vor allem die Arbeiten der Pfarrei Maihof Luzern: Maihof-Team Luzern, Einheit von Gottesdienst und Predigt. 13 Gemeindefeiern um aktuelle Fragekreise (Stuttgart 1972); A. Stadelmann – G. Mainberger, Auszug aus dem Getto. Impulse einer Pfarrei der 70er Jahre (Luzern 1972); A. Stadelmann – Maihof-Team, Thematische Eucharistiefeiern. Liturgische Texte von Ostern bis zum ersten Adventssonntag (Luzern-München 1973).

¹¹ Siehe I. Pabl, Versuche in aller Welt. Report zur Situation des Hochgebetes, in: Gottesdienst 6 (1972) 113–115; 123–126.

¹² A. Shorter, An African Eucharistic Prayer, in: AFER 12 (1970) 143–148; vgl. dazu J. Baumgartner, Afrikanisches Hochgebet, in: NZM 27 (1971) 225–226; A. Shorter, Three more African Eucharistic Prayers, in: AFER 15 (1973) 152–160.

¹³ Der Text findet sich in deutscher Übersetzung in: Gottesdienst 7 (1973) 36–37.

¹⁴ Cf. Notitiae 1 (1965) 145; 3 (1967) 36.

speziell für Kindergottesdienste.¹⁵ Durch die unerfreuliche Lage alarmiert, fühlten sich einzelne Bischöfe verpflichtet, die Verbindlichkeit der vier offiziellen Kanones in Erinnerung zu rufen und das Abweichen von dieser Norm als Mißbrauch, ja als schwere Verletzung der Amtspflicht zu erklären.¹⁶ Es wird zwar zugegeben, wir befänden uns in einer schwierigen Übergangsphase, doch bestehe kein derartiger Notstand, daß sich Selbsthilfe rechtfertigte und die freie Gestaltung dem einzelnen oder Gruppen überlassen werden dürfte.

Wer die Dinge einigermaßen nüchtern betrachtet, wird selbstverständlich gewisse Begleiterscheinungen, die mit der unkontrollierten Verwendung „wilder“ Hochgebetstexte verbunden sein können, nicht einfach totschrögen. Man braucht ja nicht sofort die Gültigkeit einer solchen Eucharistie in Zweifel zu ziehen¹⁷ – das Hochgebet bietet nicht die alleinige Gewähr für eine „legitima eucharistia“. ¹⁸ Indes ist nicht von der Hand zu weisen, daß Gefahren lauern: die Gemeinde ist leicht der Willkür des Vorstehers oder eines Liturgieausschusses, den modischen Einfällen, Subjektivismen und Lieblingsideen einzelner ausgesetzt; gewisse Aspekte des Glaubens und christlichen Lebens erhalten ein Übergewicht; Belehrung und Moralisierung geben den Ton an, ja bisweilen arten diese Erzeugnisse in aufdringliche Propaganda aus, so daß sie den Zugang zu einem gesunden Eucharistieverständnis eher versperren und vom Wesentlichen ablenken.¹⁹ Es ist sicher nicht aus der Luft gegriffen, wenn das Rundschreiben (Nr. 11) von Unruhe und Meinungsverschiedenheiten spricht, die da und dort durch die Verwendung nichtapprobierter Formulare entstehen. „Nicht wenige beschwerten sich über die allzu subjektive Art jener Texte.“ Wenn also Gläubige gegen solches Beten im Gottesdienst Klage führen, so sind ihre Gravamina ernstzunehmen, denn sie haben, wie das Dokument hervorhebt, ein Anrecht auf die Liturgie der Kirche und müssen sich nicht Privatinitiativen gefallen lassen.

Auf der andern Seite kommt man aber nicht umhin, das Ungenügen an den vier offiziellen Kanones unumwunden zuzugestehen. Es taugt wenig, eine größere An-

¹⁵ Z. B. ein deutsches Hochgebet für gehörlose Kinder; eine besondere Erlaubnis für Kindermessen auf den Philippinen; Kurzfassungen von Hochgebet I und IV. Dazu H. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete. Aus der Arbeit einer Studiengruppe im deutschen Sprachgebiet, in: LJ 23 (1973) 3–20 (spez. 5).

¹⁶ Zu einem Erlaß der Diözese Münster (Weihbischof H. Tenhumberg) cf. Gottesdienst 5 (1971) 103–104: Um die Verbindlichkeit liturgischer Texte. – Die Stellungnahme Bischof Kempfs in: Gottesdienst 5 (1971) 180–182: In Anbetracht der seelsorglichen Situation. Diözesane Richtlinien für die Meßfeier im Bistum Limburg. – Die Äußerungen von Weihbischof A. Frotz ebd. 187–189: Viele Möglichkeiten freier Textgestaltung. Stellungnahme des Bischofsvikars für Liturgie im Erzbistum Köln. – Das Verbot nichtoffizieller Hochgebete rief unlängst auch Bischof Nestor Adam von Sitten in Erinnerung.

¹⁷ Bischof Tenhumberg schreibt (a. a. O.): „Die Verwendung nichtapprobierter Texte des eucharistischen Hochgebetes (auch mit Einfügung der Wandlungsworte der vier amtlichen Kanones) stellt wegen der Gefährdung der Gültigkeit der Eucharistiefeier und der damit verbundenen Irreführung der Gläubigen eine besonders schwere Verletzung der Amtspflicht dar.“ „Wo im Einzelfall Einsetzungsbericht und Darbringung nicht mehr mit genügender Vollständigkeit zum Ausdruck kommen, wird man die Frage der Gültigkeit mit Berechtigung stellen dürfen und damit auch die Frage der Verletzung der Amtspflicht.“

¹⁸ Dieser Ausdruck findet sich in Lumen gentium Art. 26; vgl. auch die Verwendung des Terminus in der altgallischen Liturgie: H. Büsse, Das eucharistische Hochgebet in der altgallischen Liturgie. Beobachtungen an Texten einer nichtrömischen lateinischen Tradition, in: LJ 23 (1973) 42–55 (spez. Anm. 34, 38, 42).

¹⁹ Siehe dazu die Warnungen der Bischöfe (Anm. 16); über die Problematik der holländischen Kanones berichtet H. A. J. Wegmann (a. a. O. 25ff) mit großer Offenheit; er erwähnt u. a. die Vernachlässigung der heilsgeschichtlichen Perspektive; die mangelnde Verbindung des Handelns Jesu mit unserem liturgischen Tun; fehlendes Gleichgewicht zwischen Lob Gottes und Engagement der Gläubigen; zu starke Konzentration auf die Person Jesu (und nicht auf Jesus Christus); Verdunkelung der Vorsteherrolle.

zahl Hochgebete abzulehnen mit dem Argument, Jahrhunderte hindurch sei die römische Kirche mit einem einzigen Formular ausgekommen, während wir heute deren vier besäßen. Jeder, der täglich in einer Gemeinschaft Eucharistie feiert, weiß, wie rasch sich muttersprachliche Texte abnützen, dabei sehen wir ganz von der Frage ab, ob die offiziellen Hochgebete sich für alle Verhältnisse in der Gesamtkirche, für alle Versammlungen, Kinder und Jugendliche eingeschlossen, eignen. Der Wunsch nach einer größeren Auswahl, nach mehr Abwechslung und besserer Verständlichkeit scheint also durchaus angebracht, welcher Meinung ja auch amtliche Stellen beipflichten.²⁰ Bischof Stein von Trier erklärte, im Wunsch nach neuen Texten, „die aus dem Geist und dem Empfinden gläubiger Menschen unserer Tage und unserer Sprache geschaffen sind“, äußere sich ein berechtigtes Anliegen.²¹ Zahlreiche Priester, die im Hinblick auf die pastoralen Notwendigkeiten zur Selbsthilfe schreiten, indem sie sich inoffizieller Gebetsvorlagen bedienen, geraten dadurch in eine Konfliktsituation. Man darf sie deswegen nicht einfach verurteilen. Mit ihnen möchte man erwarten, daß die Kluft zwischen liturgischer Gesetzgebung – die ja wandelbar ist – und pastoraler Einstellung möglichst bald beseitigt werde.²² Allerdings verfestigt das Rundschreiben diesen unerquicklichen Zustand, da es Hochgebete, „die ohne Erlaubnis des Apostolischen Stuhles verfaßt oder von ihm nicht approbiert sind“, rundwegs verbietet. Sein „Es-bleibt-vorläufig-dabei“ (quattuor nunc manent Preces eucharisticae, Nr. 6) schließt indessen nicht aus, daß in der Zukunft – ob in naher oder ferner, bleibt in der Schwebe – Lockerungen eintreten. Das Unbehagen freilich besteht vorderhand weiter.

An die Bischöfe ergeht die eindringliche Mahnung, die zuwiderhandelnden Priester „mit Klugheit und passenden Mitteln“ zur Ordnung zu rufen (Nr. 6); sie sind um diese Aufgabe nicht zu beneiden. Sollen sie das Verbot urgieren und wie? Dann fragt sich, welcher Erfolg solchem Ein- und Durchgreifen beschieden ist. Sollen sie schweigen, so tun, als wüßten sie nichts? Dann folgern manche daraus: Wer nichts sagt, stimmt zu; andere wieder bezichtigen sie geheimer Komplizenschaft...

III. Ein problematisches Verbot

„Es dürfte nützlich sein“, heißt es im Rundbrief Nr. 7, „einige Überlegungen anzuschließen, die den Sinn der mitgeteilten Entscheidungen verdeutlichen und ihre Durchführung erleichtern können.“ Man darf es den Verfassern positiv anrechnen, wenn sie nicht einfach Bestimmungen erlassen, sondern sie auch zu motivieren suchen, wobei freilich die einzelnen Begründungen auf ihre Stichhaltigkeit hin geprüft sein wollen.²³ Ein Gedanke, der mehr als einmal auftaucht, lautet: Die Regelung erfolge um der kirchlichen Einheit willen. „Wenn nämlich die verschiedenen christlichen Gemeinschaften, die sich zur Eucharistiefeyer versammeln, die selben Texte des Römischen Meßbuches verwenden, erfahren sie sich als die im selben Glauben

²⁰ H. Tenhumberg (a. a. O. 104): „Der Wunsch nach einer größeren Anzahl von Eucharistiegebeten ist legitim. Die Verwirklichung darf aber nicht dem Ermessen des Einzelnen überlassen bleiben.“ Cf. das Votum der Liturgiekommission Österreichs in: Gottesdienst 5 (1971) 115.

²¹ Gottesdienst 5 (1971) 186.

²² Bischof Stein von Trier: „Wenn auch keineswegs in allen Gemeinden, so gehen doch liturgische Gesetzgebung und liturgische Praxis mancherorts nicht mehr konform“ (Gottesdienst 6 [1972] 3).

²³ S. Mazzarello schreibt in der Einleitung zu Nr. 171 von Liturgia (7 [1973] 507–510) – die Nummer enthält die Litterae circulares mit andern Verlautbarungen zum Sujet – mit etwelcher Übertreibung: das Rundschreiben übertreffe an pastoralen Hinweisen und Kriterien alle früheren liturgischen Dokumente.

und im selben Gebet geeinte Kirche.“²⁴ Gewiß, die Einheit muß in der Eucharistie – dem „signum unitatis“ und „vinculum caritatis“ (Nr. 11) – zum Ausdruck kommen, aber das hängt nicht von den auf der ganzen Welt uniform festgelegten Gebetsworten ab, da der eine Glaube sich verschieden artikulieren kann. Die Faktoren der „unitas servanda“ liegen viel tiefer, weder im Latein, wie man lange vorgab, noch in gleichen Formeln, wie man hier meint.²⁵

Mehr Beachtung verdient, vom seelsorglichen Standpunkt aus gesehen, die Erwägung, daß die Einfügung neuer Hochgebete in das Römische Meßbuch im gegenwärtigen Zeitpunkt auf Ablehnung gestoßen wäre. Die einen fänden die Änderung des eben fertig erstellten Missale als ärgerlich, die andern könnten sich mit zentral erarbeiteten und für die Universalkirche verbindlichen Texten nicht anfreunden.²⁶ Beide Bedenken sind aber leicht zu zerstreuen: Hochgebete, (nur) für einzelne Gebiete herausgegeben, brauchen nicht ins Weltmissale einzugehen. Daß eine generelle Erlaubnis an die Bischofskonferenzen die eine oder andere Region überfordern würde, leuchtet nicht ein, denn davon Gebrauch zu machen oder nicht, stünde ihnen frei. Solange sich in ihrem Territorium keine Bedürfnisse nach neuen Texten anzeigen oder die notwendigen Kräfte zu deren Komposition fehlen würden, kämen Neuschöpfungen ja gar nicht in Frage.

Artikel 38 der Liturgiekonstitution redet der „berechtigten Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker“ das Wort, doch fügt er gleich einschränkend bei: „unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen“. Was unter der vielbemühten, auch im offiziellen Kommentar der *Litterae circulares* angeführten Stelle von der „Unitas substantialis ritus romani“ genauer zu verstehen ist, hüten sich die Liturgen wohlweislich anzugeben; eine exakte Grenze zwischen dem zu wahren Wesenskern und den der Adaptation fähigen Teile lasse sich wahrscheinlich nie ziehen. Doch wenn etwas zu dieser „Einheit im wesentlichen“ gehöre, dann sicher der Kanon, weshalb sich der Apostolische Stuhl hier das Entscheidungsrecht reserviere, eben aus pastoraler Sorge um den Zusammenhalt der Kirchen.²⁷ Abgesehen von der Problematik solch rein formaler Begriffe wie „Unitas substantialis“ und „Romanitas“ der Liturgie,²⁸ müssen wir einmal mehr betonen, daß die Einheit der Kirche in tieferen Schichten gründet als in den überall identischen Gebetsformeln. Die oft gepriesene Einheit in der Vielfalt²⁹ erleidet keinen Abbruch, ja sie tritt sogar deutlicher in Erscheinung, wenn die Bischöfe, welche „die Leitung, Förderung und Aufsicht des gesamten liturgischen Lebens in der ihnen anvertrauten Kirche innehaben“³⁰, die für ihre Verhältnisse geeignetste Lösung in der Hochgebetsfrage treffen.

Obwohl wir von einem Dokument eher repressiven Charakters, welches die im Hochgebetswesen entstandene Bewegung dämpfen soll, nicht erwarten dürfen, daß es der Kreativität viel Ehre antut, so bedauert man es dennoch, im ganzen Schreiben

²⁴ Nr. 2; vgl. Nr. 6: Die Wahrung der einheitlichen Ordnung sei dem Wohl der Kirche wie auch einer recht geordneten Gottesdienstfeier dienlich.

²⁵ Zur „unitas servanda“ cf. den offiziellen Kommentar in: *Notitiae* 9 (1973) 202–203; vgl. R. Kaczynski, Ein mittlerer Weg. Das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation über die Eucharistischen Hochgebete, in: *Gottesdienst* 7 (1973) 113–116. Die Ausführungen Kaczynskis stimmen auf weite Strecken (bis in den Wortlaut hinein) mit dem amtlichen Kommentar überein.

²⁶ So der römische Kommentar (a. a. O. 202f).

²⁷ Amtlicher Kommentar a. a. O. 203.

²⁸ Cf. B. Neunheuser, La Romanità della nostra Liturgia, in: *Euntes Docete* 24 (1971) 428–436.

²⁹ Siehe den offiziellen Kommentar (a. a. O. 203): „Versus legitimam varietatem in unitate“.

³⁰ Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe Art. 15.

nirgends die Tatsache erwähnt zu finden, wie viel Gutes wir dem schöpferischen Aufbruch verdanken. Nicht bloß, daß dieser die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der christlichen Eucharistie vorangetrieben und gewichtige Quellenpublikationen veranlaßt hat, sondern er weckte ein kaum je zuvor gekanntes Interesse der Gläubigen an jenem Gebet, das das Herzstück der Liturgie bildet.³¹ „Soll man es beklagen, daß eine lebendige Gemeinde – mit all dem, was zur Kraftentfaltung eines Lebens gehört – zur Schaffung angepaßter liturgischer Formen drängt? Muß man sich nicht vielmehr darüber freuen und derartiges begünstigen?“³² Anstatt die Energien für die Kanones zu nutzen, will das Rundschreiben sie in andere Bahnen lenken, was ihm schwerlich gelingen wird. Im übrigen befinden sich die Studiengruppen verschiedener Länder (z. B. Belgien, Deutschland, Frankreich, Schweiz), die im Auftrag der Bischöfe die Hochgebetsfrage in Angriff nahmen, das bisherige Material sichteten, Entwürfe neuer Formulare vorbereiteten, in einiger Verlegenheit. Sie rechneten mit dem baldigen Erscheinen des von Rom in Aussicht gestellten Kriterienkataloges – stattdessen kam das Rundschreiben mit seinem problematischen Verbot.

IV. Eine zaghafte Öffnung

Zwecks eingehender Prüfung all der mit dem Hochgebet zusammenhängenden Fragen war bereits Mitte 1971 auf Verlangen Roms eine Kommission gebildet worden, deren Vorsitz Prof. E. J. Lengeling führte.³³ Nachdem sie schon Richtlinien für die Komposition neuer Formulare – sie waren als Handreichung für die Bischofskonferenzen gedacht – erarbeitet hatte, wurde das Unternehmen blockiert, weil die Glaubenskongregation sich gegen die Aufnahme neuer Kanones ins Missale aussprach und sich dem Ansinnen widersetzte, den Bischofskonferenzen die Approbationsvollmacht für Hochgebete zu erteilen. Als Ergebnis des Seilziehens zwischen den verschiedenen Instanzen erschien schließlich unser Dokument, das immerhin noch einen Spalt der Türe offenläßt. „Der Apostolische Stuhl wird es nicht ablehnen“, heißt es in Nr. 6, „innerhalb der Einheit des Römischen Ritus sich mit Anträgen zu befassen, die in gebührender Form an ihn herangetragen werden, und er wird Eingaben von Bischofskonferenzen, die darauf hinzielen, daß unter besonderen Umständen vielleicht ein neues Hochgebet geschaffen und in die Liturgie eingeführt werde, wohlwollend prüfen. In jedem Einzelfall wird er die entsprechenden Richtlinien erlassen.“ Mit großer Vorsicht nennt der Passus die drei Bedingungen für die Gewährung eines Kanons: 1. Die Bischofskonferenz als ganze hat die Notwendigkeit eines neuen Hochgebetes abzuwägen und den Antrag Rom zu unterbreiten; 2. das Gesuch muß sich auf einen speziellen *Anlaß* (z. B. nationaler eucharistischer Kongreß, Synode, Heiliges Jahr) beziehen, besondere Kategorien von Personen (Kinder, Arbeiter etc.) fallen außer Betracht; 3. die Bittsteller sind gehalten, die (von Fall zu Fall von der Gottesdienstkongregation festgesetzten) Modalitäten zu beachten. Auf diese Weise soll, wie Erzbischof Bugnini sich ausdrückt, die Kreativität auf diesem äußerst anspruchsvollen und wichtigen Gebiet des Hochgebetes kanalisiert und gelenkt werden.³⁴

³¹ Z. B. A. Hänggi – I. Pabl, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Fribourg 1968). Vgl. auch das Dritte Liturgische Kolloquium in Löwen (13./14. März 1972) über das Eucharistische Hochgebet (*Questions liturgiques* 53 [1972] Nr. 3–4); die Jahrestagung der Liturgikdozenten des deutschen Sprachraumes über das Hochgebet vom 18.–22. Sept. 1972, in: *Gottesdienst* 6 (1972) 145–152.

³² *Gantoy*, a. a. O. 31.

³³ Dazu *Notitiae* 9 (1973) 202. In dieser Nummer 84 der *Notitiae* werden einzelne Ergebnisse der Studiengruppe „De Precibus eucharisticis“ der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

³⁴ A. a. O. (Anm. 4).

Wenn der offizielle Kommentator des Rundschreibens diese Öffnung als einen „mittleren Weg“ bezeichnet, so ist damit wohl etwas zu viel gesagt;³⁵ vielleicht aber kann er, weil beschlagen in der Deutung ähnlicher römischer Erlasse, mit guten Gründen in Optimismus machen, so daß auch seine weitere Prognose sich bewahrheiten mag: „Mit diesem Dokument geschieht ein erster Schritt in das zweite Jahrzehnt der nachkonziliaren liturgischen Erneuerung, in dem sich das Zusammenwirken zwischen der Gottesdienstkongregation und den nationalen liturgischen Kommissionen und Sekretariaten zur Weiterentwicklung des einen römischen Ritus in eine legitime Vielfalt hinein sich enger und wirksamer gestalten muß.“ Jedenfalls ist zu hoffen, die Bischofskonferenzen der einzelnen Länder mögen diese Chance ergreifen, um die Entwicklung in die eben aufgezeigte Richtung voranzutreiben.

Neben der Hauptmöglichkeit der Neuschöpfung (eines Hochgebetes) erschließt das Rundschreiben der Kreativität ein weiteres Feld, das wir nicht übergehen dürfen.³⁶ Dabei lassen sich die Verfasser vom (psychologisch richtigen) Grundsatz leiten: der Mensch bedarf auch im Beten der Stete und des Wechsels; die Gläubigen brauchen Wiederholung des gleichen Textes, „um sich leichter mit dem Gebet des Priesters zu verbinden“, Änderungen hingegen drängen sich auf, „um ihre Aufmerksamkeit anzuregen, die Frömmigkeit zu fördern und dem Beten eine besondere Färbung zu verleihen“ (Nr. 10b).³⁷ Überall da nun, wo die römischen Anaphoren auswechselbare Elemente aufweisen – es handelt sich vorab um die Präfation und die Interzessionen, dann aber auch um das *Memento vivorum*, das *Communicantes* und das *Hanc igitur* von Kanon I –, können die Bischofskonferenzen für ihr Gebiet (bzw. der einzelne Bischof und der zuständige Ordensobere im Bereich ihres *Propriums*) andere Stücke vorsehen (Nr. 8–10). Obwohl das reformierte Missale eine beachtliche Zahl neuer Präfationen enthält, empfiehlt es sich, bald einmal neue Danksagungstexte zu schaffen, besitzen wir doch für Meßfeiern bei besonderen Anlässen (*Missae ad diversa*) erst ein Formular, dasjenige „Für die Einheit der Christen“. Da es bisher auch nur bei wenigen Festen eigene Hochgebetsinterzessionen und entsprechende Erweiterungen des Heiligengedächtnisses gab, wird eine Vermehrung dieser Formulare eine Bereicherung bedeuten. Allerdings darf man diese letzteren (Sekundär-)Elemente nicht zu stark ausbauen, um eine Überfrachtung zu verhüten; andererseits soll man sie nicht total ausscheiden mit dem Vermerk, sie stellten eine Verdoppelung mit den Fürbitten im Wortgottesdienst dar. Denn das trifft nicht zu, weil sie, wenn ekklesial ausgerichtet, die für ein Hochgebet bedeutsame *Communio* mit der Kirche ins Wort heben.³⁸

V. Aktualisierungsmöglichkeiten

Eines der wichtigsten Ziele, das die Verfasser von Neukompositionen anstreben, liegt darin, das aktuelle Leben mitten im Gottesdienst anzusiedeln. Was der Gläubige im Hier und Heute als Gabe und Gnade erfährt, das möchte er in der Liturgie vor den Spender all dieser Dinge hintragen, um ihnen Tiefe und Grund zu geben, um Gott dafür zu preisen und zu danken, um ihn zu bitten, mit seiner Güter weiterzufahren. Niemand bestreitet wohl die Berechtigung dieses Anliegens, aber man

³⁵ Notitiae 9 (1973) 203: „Itaque via media electa est.“

³⁶ Ein grundsätzliches Bekenntnis zur Notwendigkeit von Neuschöpfungen legte Rom ab in der Übersetzer-Instruktion vom 25. 1. 1969 (Notitiae 5 [1969] 3–12). In Nummer 43 heißt es: „Pour une liturgie pleinement renouvelée, on ne pourra pas se contenter de textes traduits à partir d'autres langues. De nouvelles créations seront nécessaires.“

³⁷ Vgl. Nr. 2 des Rundschreibens: „Es sollte für Einheit und zugleich Abwechslung des liturgischen Gebetes gesorgt werden.“

³⁸ Cf. De communione cum Ecclesia in Prece eucharistica, in: Notitiae 9 (1973) 242–246.

wird andererseits doch auch einsehen, daß der Aktualisierung im Hochgebet Grenzen gezogen sind. Denn eine Anaphore muß neben dem gegenwärtigen Handeln Gottes mit den Menschen und an der Welt die heilsgeschichtliche Dimension berücksichtigen; sie kann also nie das Wirken Gottes an seinem Volk in der Vergangenheit unterschlagen. Darum erinnert das Rundschreiben zu Recht an alle andern Möglichkeiten der Anpassung des Gottesdienstes an die konkrete Versammlung; es erwähnt jene Teile und Texte der Liturgie außerhalb des Kanons, „die einen Austausch zulassen oder fordern“ (Nr. 12).

Manche Vorsteher wissen zu wenig um die in der Allgemeinen Einführung ins Missale und in den Richtlinien für Gruppenmessen enthaltenen Anregungen, in bestimmten Fällen die Meßtexte frei zusammenzustellen und so auszuwählen, „daß sie der jeweiligen Situation und der religiösen wie geistigen Fassungskraft der Teilnehmer entsprechen“ (Nr. 13).³⁹ Tatsächlich macht das neue Missale ein reichhaltiges Angebot, es bietet eine Fülle von Formularen, die freilich von manchen Geistlichen kaum zur Kenntnis genommen werden.⁴⁰ Sodann zählt das Rundschreiben (in Nr. 14) jene Elemente des Gottesdienstes auf, die der freien Gestaltung des Priesters anheimgestellt bleiben, nämlich die Homilie – „ein Teil der Liturgie selbst“ (Nr. 15) –, das Allgemeine Gebet (Nr. 16) und die Monitionen. Was ist unter letzteren zu verstehen? Die „Hinweise“ bzw. „Kurzanreden“ sind nicht katechetischer, sondern mystagogischer Natur, d. h. sie sollen den Gläubigen „zu einem tieferen Verständnis und zum geistlichen Mitvollzug des Gottesdienstes oder einzelner seiner Teile“ verhelfen (Nr. 14b).⁴¹ An diesen Stellen (bei Beginn der Feier, vor den Lesungen, vor dem Hochgebet,⁴² vor dem Schluß-Segen) ist immerhin einiger Raum für die vielgewünschte Spontaneität und Kreativität gewährt. Weiter besitzt der Vorsteher die Freiheit, die Einführung zum Bußakt und zum Vaterunser, aber auch die Einladung zum Gabengebet und zur Kommunion den tatsächlichen Umständen anzupassen, sofern es ihm geraten scheint.⁴³ Damit die Monitionen indessen nicht zu Predigten auswachsen und die Zelebranten sich in Weitschweifigkeit und Geschwätzigkeit ergehen – dieser Gefahr erliegt man nicht selten –, braucht es eine gewissenhafte Vorbereitung.

Zum Schluß gibt das Dokument noch ein paar beherzigenswerte Winke für eine einwandfreie Gottesdienstgestaltung. Hierher gehört einmal der Rat, Momente der Stille in der Eucharistie einzubauen (Nr. 18); erst im Schweigen kommt es zu jener letzten Interiorisierung des Gehörten, auf die alles liturgische Tun hintendiert, während Betriebsamkeit und Hast der meditativen Atmosphäre abträglich sind. Weiter betont das Rundschreiben (Nr. 17) die Wichtigkeit der Sprechkultur für eine wirklich gemeinsame und lebendige Feier. Die Vortragsweise, schon in der *Institutio generalis* (Nr. 18) hervorgehoben, hat der Eigenart des jeweiligen Textes gemäß (Lesung, Monition, Gebet, Akklamation usw.) zu erfolgen. Doch gilt es, diesen Grundsatz auch auf das Hochgebet selbst anzuwenden und die verschiedenen literarischen Genera innerhalb dieses differenzierten Gebildes gebührend zu berücksich-

³⁹ Es stimmt, was Nr. 3 unseres Dokumentes sagt: „Die zahlreichen Möglichkeiten zu einer seelsorglich wirksameren Gestaltung der Meßfeier sind häufig nicht bekannt.“

⁴⁰ Nr. 1b: „Ein besonderes Kennzeichen des durch Papst Paul VI. promulgierten *Missale Romanum* ist zweifellos die Fülle der Texte, aus denen in nicht wenigen Fällen ausgewählt werden kann.“

⁴¹ Schon das Konzil von Trient, das die allgemeine Einführung der Volkssprache in der Liturgie ablehnte, ordnete die (jetzt fakultativ vorgesehenen) kurzen Ansprachen an. Siehe dazu E. J. *Lengeling*, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (Münster 1970) 173f.

⁴² Zum Einstieg ins Hochgebet kann der Priester den Gläubigen Motive für die Danksagung angeben, damit ihr eigenes Leben mit der Heilsgeschichte verbunden wird (Nr. 8d).

⁴³ Unser Rundschreiben erwähnt nur die beiden ersten Möglichkeiten, doch zum Gabengebet und zur Kommunion cf. R. *Kaczynski*, a. a. O. 115.

tigen. Im allgemeinen verraten die Priester gerade im Vortrag der *Prex eucharistica* zu wenig Sprechkultur. Diener des Wortes, sollen sie sowohl Ausdruckslosigkeit, Monotonie und Isotonie (Leierton) wie pathetisch-sentimentales Deklamieren vermeiden; wenn sie im Namen der Gemeinde die Gebete an Gott richten, müssen sie zugleich die Kommunikation mit und unter den Gläubigen im Auge behalten und fördern. Schließlich befaßt sich der letzte Absatz des Rundschreibens (Nr. 18) mit der Eucharistiekatechese. Trotz der erneuerten Riten, trotz der Einführung vieler bisher unbekannter Texte stellen wir heute einen bedenklichen Rückgang der Meßbesuchszahlen fest. Liegt es nicht zum Teil daran, weil wir vor lauter Gestaltungsproblemen das Entscheidendere, das Eindringen in den Gehalt, das Vorstoßen in die Tiefen der Mysterien, vernachlässigt haben? Hier harren unser große Aufgaben, nämlich: im Rückgriff auf die biblisch-patristischen Quellen ein den modernen Menschen ansprechenderes, von kontroverstheologischen Verengungen entschlacktes Eucharistieverständnis zu erarbeiten und es dem Kirchenvolk zu vermitteln. Bei dieser Erschließung der Messe geht es nicht um eine Art liturgischer Realienkunde, sondern um die Bewußtmachung der tragenden Strukturen und Leitideen des eucharistischen Geschehens, die sich nicht zuletzt aus den eucharistischen Hochgebeten erheben lassen.⁴⁴

VI. Kompositionsgrundsätze

Nachdem wir das römische Dokument präsentiert und kritisch beleuchtet haben, legt sich die Frage nahe, wie denn ein Hochgebet beschaffen sein soll. Wenn die Bischofskonferenzen u. U. die Kompetenz erhalten, ein solches für ihr Gebiet einzuführen, müssen sie, falls sie sich für diesen Schritt entscheiden und einen neuen Kanon in Aussicht nehmen, von bestimmten Zielvorstellungen ausgehen. „Unsere Liturgiker“, so fordert H. Neumann, „müßten endlich ihre Vogel-Strauß-Politik aufgeben; sie müßten sehen, daß ständig neue Hochgebete gemacht werden; und sie sollten deshalb eine allgemeine Theorie und Theologie des Hochgebets erarbeiten. Eindringliche Auslegungen der offiziellen Hochgebete genügen nicht, um die oft erschütternde theologische Hilflosigkeit und Stumperei bei der Schaffung neuer Hochgebete zu beseitigen.“⁴⁵ Sicherlich gehört die christliche Anaphore zu einer schwierigen literarischen Gattung, und wer sich an die Abfassung eines Textes heranwagt, kann es nur tun in einer gewissen Kenntnis der biblisch-liturgischen Tradition in ihrer ganzen Breite. Eine deutsche Studiengruppe hat bereits ein Strukturmodell zur Diskussion vorgelegt.⁴⁶ Ohne auf die einzelnen Elemente einzutreten, wollen wir hier, in Ergänzung dazu, eine Reihe Komponenten namhaft machen, die für ein eucharistisches Hochgebet offenbar wichtig, wenn nicht gar unerlässlich sind.

⁴⁴ Zur Vertiefung in den Gehalt der drei neuen römischen Hochgebete cf.: B. Kleinbeyer, *Erneuerung des Hochgebets* (Regensburg 1969); O. Nussbaum (Hrsg.), *Die eucharistischen Hochgebete II–IV* (Münster 1970); Th. Schnitzler, *Die drei neuen eucharistischen Hochgebete in Verkündigung und Betrachtung* (Freiburg 1968); J. Baumgartner, *Eucharistie – Sendung in die Welt. Die missionarische Dimension eucharistischer Hochgebete*, in: *Priester und Mission* (Aachen) 1973, 65–78.

⁴⁵ In: *Gottesdienst* 5 (1971) 118–119. Das Hochgebet ist noch längst nicht in all seinen Aspekten und Implikationen erforscht. Eine derartige Untersuchung wäre freilich eine dringende Aufgabe für die Liturgiewissenschaft.

⁴⁶ Cf. Rennings, a. a. O. 10: Das Strukturmodell gliedert sich wie folgt: A. Grundgestalt: 1. Gebet zum Vater Jesu Christi; 2. Amtsgebet des Priesters mit Beteiligung der Gemeinde; 3. kompositorisch einheitliches Gebet. B. Grundgehalt: 1. lobpreisendes und danksagendes Gedächtnis; 2. Bitten; 3. Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft. C. Elemente: I. Elemente, die in jedem Hochgebet enthalten sein müssen: 1. Danksagungs- und Lobelemente; 2. Einsetzungsworte; 3. Anamnese; 4. Darbringung; 5. Epiklese; II. Elemente, die gebührend häufig vorkommen müssen: 1. Sanctus; 2. Gemeinschaft mit den Heiligen; 3. Interzessionen.

1. *Die Anaphore als biblisch geprägtes Genus.* Die Messe besteht aus zwei Hauptteilen, der „Liturgia verbi“ und der „Liturgia eucharistica“; beide, engstens miteinander verbunden, bilden jedoch eine einzige Feier.⁴⁷ Der zweite Teil ist Echo auf das vernommene Wort; das Hochgebet stellt eine Antwort auf die ergangene Botschaft von der Heilstat Gottes dar. Das Modell allen Antwortgebens auf die Großtaten Gottes bildet nun die jüdische Berakah. Sie ist wesentlich Antwort auf das wunderbare Eingreifen Gottes in der Geschichte seines Volkes, lobpreisend-dankendes Rühmen des Schöpfers, der die Kenntnis seines Gesetzes dem Menschen mitgeteilt hat, und Bitte um die Vollendung des Liebesplanes Gottes, damit sein Name vollends verherrlicht werde. Die vollkommene Berakah liegt für uns Menschen der neuen Ordnung in der Eucharistie; deren zentrales Gebet hat also, als Antwort auf das Heilshandeln Gottes (in Schöpfung und Erlösung), die Linie der alttestamentlichen Berakah weiterzuziehen. In Lobpreis-Danksagung feiert sie die Wundertaten Gottes, die in Christus zur Erfüllung gelangt sind, und fleht um die Vollendung der Kirche und aller Dinge.⁴⁸ Um diesen Antwortcharakter möglichst zu wahren, wird eine Anaphore vom biblischen Wort geprägt sein; denn in ihm antwortet der Mensch am treffendsten auf das Handeln Gottes. Die biblische Nähe – was nicht heißt: reiner materieller Gebrauch von Wörtern und Bildern, sondern Assimilierung biblischer Denkweisen – wird so zu einem Richtmaß jedes Hochgebetes.⁴⁹

2. *Die Anaphore als Proklamation.* Ein Hochgebet feiert die Wundertaten Gottes, deshalb kommt ihm der Charakter einer Proklamation zu. Das laute Ausrufen der *Mirabilia Dei* ist demnach eine weitere Eigenart dieses Gebetsgenus: *Benedictio* in der Form der *Proclamatio*. In den verschiedenen Bezeichnungen tritt der Aspekt der Verkündigung, des Ansagens, des Verlautbarens deutlich zutage: „*Prædicatio*“, „*Attestatio*“, „*Contestatio*“, „*Praefatio*“, d. h. feierliche Bekundung, rühmende Bezeugung vor der Öffentlichkeit der Kirche. Dieses Gebet setzt Gemeinschaft voraus; es geschieht in der Publizität der Gemeinde und will vernehmbar, laut vorgetragen sein, damit es die Anwesenden erreicht und betrifft. Eine Proklamation erfolgt ferner durch einen einzigen; dem Hochgebet eignet deshalb Präsidialcharakter.⁵⁰ Das gemeinsame Rezitieren widerspräche der Weise des Proklamierens. Der Vorsteher, der die feierliche Ansage vornimmt, soll vom Bewußtsein getragen sein, daß er vor der Versammlung etwas Entscheidendes bekanntgibt und daß diese Preisung allen zu Gehör kommen will, damit sie in ihnen eine Reaktion auslöst. Die Gemeinde stimmt der Proklamation also zu: durch Interventionen, durch Weiterentfaltung gewisser Elemente; die Führung hingegen behält klar der Amtsträger.

3. *Die Anaphore eingebettet in eine Handlung.* „*Canon actionis*“ nennt die römische Tradition den innersten Teil der Messe. Wohl nimmt in dieser Handlung das Hochgebet eine zentrale Stellung ein, aber dennoch stellt es nur eines der Elemente dar, welche das eucharistische Geschehen erhellen.⁵¹ Dieses wird nicht nur in Worten ausgedrückt, sondern es vollzieht sich auch rituell. Gewiß, die Anaphore behauptet

⁴⁷ Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Nr. 8.

⁴⁸ Siehe L. Ligier, *De benedictione hebraica seu „Berakah“ et anaphora christiana*, in: *Notitiae* 9 (1973) 221–224. Die meisten Autoren bejahen heute den Einfluß der Berakah auf die Entstehung des christlichen Hochgebetes, doch sind längst noch nicht alle historischen Schwierigkeiten gelöst.

⁴⁹ Dazu L. Bouyer, *Eucharistie* (Paris 1966).

⁵⁰ Cf. das Rundschreiben Nr. 8a: „Das Hochgebet wird vom Amtspriester vorgetragen, dem Sprecher für die an das Volk gerichtete Stimme Gottes und für die sich zu Gott erhebende Stimme des Volkes.“ Daß der Vortrag allein dem Vorsteher zusteht, damit gehen wir einig, doch nicht mit dem Zusatz: „während die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde ehrfürchtig Schweigen wahrt“. Dazu weiter unten.

⁵¹ Zu diesen und den weiteren Ausführungen verdanken wir viel G. Danneels – Th. Maertens, *La prière eucharistique, formes anciennes et conceptions nouvelles du canon de la messe* (Paris 1967).

(als deutendes Wort) den Vorrang, die Handlung indes erhält ihren Sinn durch das Gesamt des eucharistischen Vorganges. Brot und Wein, die Gegenwart der Gemeinde, das Tun des Vorstehers, der Adressat (Gott), die Festatmosphäre etc.: all diese Gegebenheiten tragen dazu bei, die Actio zu verdeutlichen. Die Elemente zusammen drücken den Bedeutungsgehalt der Feier aus, wobei freilich die Anaphore den Schwerpunkt bildet. Dieser Sachverhalt besagt, daß eine Anaphore nicht unbedingt jeden Aspekt des zu begehenden Mysteriums entfalten muß, weil ja die Situation, in der sie vorgetragen wird, weil der Gesamtkontext der Zusammenkunft (zu einem Mahl) allfällige Zweifel über die Bedeutung des Geschehens zu beheben vermag.

4. *Die Anaphore als Gebet.* Das Hochgebet ist weder reiner Bericht noch ein rein lyrisches Gebilde, weder pure Belehrung, noch Erbauung, noch reine theologische Erörterung – obgleich es von all dem auch etwas enthält.⁵² Sie erscheint vorab als Gebet, und zwar als ein Gebet sui generis, mit dem sich kein anderes vergleichen läßt. Um diese Eigenart festzuhalten, sprechen die liturgischen Bücher von der „Prex“, von der „Oratio“ als dem Gebet schlechthin. In ihm artikuliert die hier und jetzt anwesende Gemeinde mittels menschlicher Worte die Bedeutung des eucharistischen Geschehens. Die Lokalkirche deutet damit den Sinn dessen, was sie im Auftrag des Herrn nachvollzieht. Sie drückt im Gebetswort aus, was sich in ihrem gegenwärtigen Handeln ereignet. Es ist wichtig, den Gebetscharakter der Anaphore nie zu vergessen, sonst droht die Gefahr des Theoretisierens, des Plauderns, der Gesellschaftskritik usw. Aus der Mitte der Versammelten erhebt sich diese Rede und dringt zu Gott empor. Ein Hochgebet richtet sich immer an den Vater, durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Der Vorsteher selber muß um diese Anlage (als Gebet) wissen, denn er waltet als der Anführer und Vor-Beter; er ermöglicht der Gemeinde den betenden Nachvollzug und unterstützt sie darin.

5. *Die Anaphore in ihrer kirchlichen Dimension.* Wir haben bereits bemerkt, daß das Hochgebet (als Proklamation) eine Zuhörerschaft, ein Publikum voraussetzt. Eine Anaphore erklingt im Schoße der Gemeinde. Sie hebt nicht die Erfahrung eines einzelnen – und wäre es die des Vorstehers – ins Wort, sondern die Erfahrung einer Mehrzahl von Personen. Sie besitzt demnach kirchlichen Charakter. „Der ekklesiale Gesichtspunkt der Eucharistiefeier verdient allerhöchste Bedeutung.“⁵³ Die Ortskirche bringt im Hochgebet ihr Verständnis des eucharistischen Ereignisses zur Sprache. Die lokale Gemeinde aber steht nicht im Gegensatz zur Universalkirche; vielmehr lebt sie in Koinonia mit der Gesamtheit der Gläubigen. Auf der einen Seite wird also ein Hochgebet vornehmlich Ausdruck der Ortskirche, ihres eucharistischen Verständnisses sein, auf der andern Seite jedoch auch die Verbundenheit mit der Universalkirche in Anschlag bringen. Es beschränkt sich nicht bloß auf die Erwähnung der Einheit mit den Gliedern hier auf Erden, sondern weitet seinen Blick sogar auf die himmlische Kirche aus (durch die Nennung der Heiligen und Verstorbenen). In solchem Gebet, das ein Gebet der Kirche (und nicht des Vorstehers allein oder einer Gruppe) ist, spricht sich der Glaube der ekklesialen Gemeinschaft aus.

6. *Die Anaphore als Glaubensbekenntnis.* Wenn die Messe als ganze eine Professio fidei ist (Nr. 11a), so trifft der Bekenntnischarakter auch auf das Hochgebet zu. Natürlich kann es sich nicht darum handeln, in einem Kanon ein umfassendes eucharistisches Credo zu formulieren, in dem alle Seiten der Eucharistielehre Berücksichtigung fänden. Nicht ein theologischer Kurztraktat über die Eucharistie will eine Anaphore sein. Ihr Anliegen besteht vielmehr darin, das existentielle En-

⁵² H. Remmings, a. a. O. 11: „Dem Typ des Hochgebetes entspricht am besten die Form der gehobenen Prosa, die hymnische Passagen nicht ausschließt.“

⁵³ Rundschreiben Nr. 11.

gagement der Mitfeiernden in seiner Totalität auszudrücken. Lehrmäßig wird ein Hochgebet immer nur einzelne Aspekte des (nie ganz auszuschöpfenden) Gehaltes der heiligen Mysterien zur Darstellung bringen können; hingegen ist es nötig, daß die restlose Verfügbarkeit und die Hingabe der Anwesenden, das Sichhineinbegeben der Gemeinde in das eucharistische Geschehen in der Anaphore zu Wort kommt. Daß man sich dem Ereignis ganz ausliefert – trotz der beschränkt möglichen Lehraussagen –, das soll in solchem Beten erreicht werden. Von hierher wird sofort deutlich, daß Raum für eine Mehrzahl von Hochgebeten bleibt, von denen jedes eine Teilansicht eucharistischer Doktrin bietet, was aber nichtsdestoweniger erlaubt, das vorbehaltlos nachzuvollziehen, was der Herr als Gedächtnisfeier gestiftet hat.

7. *Die Anaphore als Ausfaltung des Einsetzungsberichtes.* Weder bloßer historischer Bericht noch für sich stehende Konsekrationsformel, bilden die Einsetzungsworte einen Teil des an den Vater Jesu Christi gerichteten Lob- und Dankgebetes.⁵⁴ Alle Liturgien betten sie in einen (Gebets-)Kontext ein. Dieses Herzstück kann als Test für die Treue gegenüber der Stiftung Jesu gelten, als Gradmesser für das Ernstnehmen des letzten Willens der Herrn. Natürlich heißt das nicht allein Treue gegenüber einem (neutestamentlichen) Text, sondern auch Treue gegenüber einer Situation (der Mahlfeier), damit die kirchliche Eucharistie wirklich Nachvollzug des Abschiedsmahles Jesu sei. Daß der Einsetzungsbericht nie fehlen darf, zeigen uns einerseits alle liturgischen Traditionen, in denen sich diese Treue gegenüber dem Vermächtnis Jesu niederschlägt. Andererseits aber gehört der Bericht in jede Anaphore hinein, weil er in gedrängter Form, in einer Kurzfassung, die Globalbedeutung der Eucharistie darbietet. Was sich um ihn herum lagert, ist Ausfaltung dieses Kerns. Die Anaphore erscheint so als eine Ex-plication, als eine Illustration der Verba institutionis.

8. *Die Anaphore als Memoriale.* Die Wurzeln des Hochgebetes reichen in die jüdische Berakah zurück, wie wir schon angedeutet haben. Diese lebt also weiter, wenn auch in Ausweitung und Fortentwicklung, in der christlichen Eucharistie. Wie nun das Gedenken, das in Erinnerungrufen der Heilstaten Jahwes die literarische Grundkomponente der jüdischen Benedictio ausmacht – das Motiv bzw. die Motive der Lobpreisung-Danksagung bilden deren Kern –, so liegt auch der Anaphore das Gedächtnis, das anamnetische Element als literarische Dominante zugrunde. Das Memoriale verleiht diesem Gebetsgestus Einheit. In dieser Oratio gedenkt die Kirche der Heilstaten Gottes in Vergangenheit und Gegenwart, um ihm dafür zu danken und ihn zu bitten, auch fürderhin heilsmächtig einzugreifen. Wenn die Kirche Eucharistie feiert, aktualisiert sie in ihrer kultischen Anamnese die Heilstat Gottes in Christus, vergegenwärtigt sie dessen Pascha, um selber daran Anteil zu erhalten und ins Bundesgeschehen hineingenommen zu werden. Mit der Gegenwärtigung der Heilstat Christi ist die Gegenwart seines Opfers gegeben, dem die Kirche sich anschließt, weshalb in einer Anaphore der Gestus der Darbringung erwähnt sein will.⁵⁵ In dieser Gedächtnisfeier erfährt die Gemeinde den Sinn ihres Daseins: Sakrament des Heils für die Welt zu sein.

9. *Die Anaphore als Eucharistia.* Die jüdische Berakah zählt die Wundertaten Gottes auf, um im Beter preisenden Dank hervorzurufen. Weil der Herr das und das an Großem vollbracht hat, „propterea debemus celebrare, laudare, glorificare, magnificare, exaltare, decorare, benedicere, extollere et victorem eum praedicare, qui fecit patribus nostris et nobis omnia signa haec: eduxit nos e servitute in libertatem, e maerore ad gaudium, e luctu ad diem festum, e caligine ad lucem magnam, et e

⁵⁴ De „verbis Institutionis“ in anaphora, in: Notitiae 9 (1973) 228–230.

⁵⁵ Cf. S. Marsili, Memoriale-anamnesi nella preghiera eucaristica, in: Notitiae 9 (1973) 225–227; ders., Offerta-sacrificio nella preghiera eucaristica, ebd. 231–237.

mancipatu in redemptionem. Dicamus ergo coram eo canticum novum: Halleluyah.“⁵⁶ Diese Grundstimmung des Dankes geht noch weiter; sie mündet ein in sich selbst überschreitendes Lob, in die Celebratio divina, in Staunen und Jubel ohne Grenzen ob der Misericordia, der Dilectio Dei. „Dilectione multa dilexisti nos, Domine, Deus noster.“ Des Rühmens und Danksagens kann nie genug sein . . . Diese Tonalität findet sich auch in der christlichen Berakah; das „eucharistein“ gehört zu ihren unaufgebbaren Komponenten. Die Erwähnung der Wohltaten des Herrn führt auch in ihr notwendigerweise zum Lobpreis und Dank, zur „Eucharistia“ und „Agalliasis“. Besonders der erste Teil des Hochgebetes weist eucharistische Prägung auf (in der Präfation und der „Theologia-Oikonomia“ östlicher Anaphoren). Die verschiedensten Motive der Danksagung haben darin ihren Platz, doch gewährt die Tradition gewissen Topoi einen Vorrang: der (sichtbaren und unsichtbaren) Schöpfung, der Kundgabe des Liebeswillens Gottes im Gesetz (Torah), der Mitteilung der Erkenntnis und des Lebens Gottes (Gnôsis und Zôä), der Offenbarung des göttlichen Namens, der ganzen Heilsveranstaltung (beginnend im A. T. und gipfelnd im N. T.), der Gründung und dem Wachstum der Kirche. Ein christliches Hochgebet ist somit Danksagung für die Gaben der Schöpfung und Erlösung in Christus, Verherrlichung Gottes, der uns mit seiner Erkenntnis erleuchtet und uns an seinem eigenen Leben Anteil gibt durch das vollendete Geschenk, das da ist der Geist.⁵⁷ Dieser unser Dank steigert sich zum Lob und zur Rühmung, zum Staunen und liebenden Vertrauen, zur Anbetung, zur Erhebung und Feier der göttlichen Philanthropie.

10. *Die Anaphore als Anrufung.* Schon in der jüdischen Tradition mündet die Berakah ganz organisch in das Bitten ein; nach der „Benedictio illius qui alit“ und der „Benedictio terrae“ ergeht in der dritten Perikope der „Birkatha-mazon“ der Flehruf für das Volk Israel, für Sion, die Wohnstatt seiner Herrlichkeit, für den Tempel.⁵⁸ Er möge das Königtum Davids neu aufrichten und Jerusalem wieder herstellen. Ähnlich ist die christliche Berakah strukturiert. Die Erwähnung der göttlichen Wohltaten in der Vergangenheit (im anamnetischen Teil) verlangt nach der Bitte (im zweiten Teil). Denn wenn Gott einmal gnädig gehandelt hat, so möge er es auch jetzt tun. Er bleibt sich doch treu. Darum fleht die Kirche, daß das, was sie vollzieht, nicht leere Worte, nicht wirkungsloser Gestus bleibe, sondern zu einem wirkmächtigen und heilsträchtigen Geschehen werde. Und so kann sie nicht anders denn um den Geist bitten, der die Feier zu einem geisthaften Ereignis macht, der sowohl die Elemente von Brot und Wein heiligt wie die anwesende Gemeinde verwandelt und eint. Zur Anamnese gehört also notwendigerweise die Epiklese, damit das gefeierte Mysterium in der Kirche und ihren Gliedern zur Vollendung gelange, ja auch den bereits Heimgegangenen und den Menschen überall zum Heile gereiche (Interzessionen).

11. *Die Anaphore in ihrer eschatologischen Dimension.* Das Pascha-Mysterium, dessen Gedächtnis wir in der Eucharistie begehen, gehört als ein geschichtliches Ereignis der Vergangenheit an; es liegt (im gewissen Sinne) hinter uns. Tod und Auferstehung Christi sind ein für allemal geschehen. Dieser heilgeschichtlichen Tatsache entspricht die kultische Memoria. Auf der andern Seite steht die letzte Vollendung noch aus. Die Kirche wartet in Hoffnung auf die Parusie ihres Herrn und damit auf die Wiederherstellung aller Dinge in Christus. Sie verkündet den Tod des Herrn, „bis er wiederkommt“. Sie nimmt in ihrem Kult die künftige Wirklichkeit

⁵⁶ Hänggi – Pahl, *Prex Eucharistica* 24 (Pascha-Seder); vgl. 31f.

⁵⁷ Cf. Rundschriften Nr. 8: Das Hochgebet ist ein Gebet der Danksagung und Heiligung, das darauf hinzielt, die ganze Gemeinde der Gläubigen im Lobpreis der Machterweise Gottes und in der Darbringung des Opfers mit Christus zu vereinen.“

⁵⁸ F. *Sottocornola*, L'elemento di petizione nella preghiera eucaristica, in *Notitiae* 9 (1973) 238–241.

schon in etwa voraus, indem sie an jener himmlischen Liturgie partizipiert, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind (Lit.-Konst. 8). Dieses Ausgespanntsein nach dem Künftigen, diese Enderwartung muß – wiederum in Anlehnung an das jüdische Vorbild – auch in der christlichen Berakah vorhanden sein. Daher sollte jede Anaphore im flehentlichen Gebet enden: „Maranatha“, im aramäischen Ruf um das Kommen des Kyrios. Die eschatologische Dimension, die nicht fehlen darf, drückt sich ferner aus in der Erwähnung der himmlischen Geister und der Nennung der Heiligen. Denn „in der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit“ (Lit.-Konst. 8).

12. *Die Anaphore als Dialog.* Gewiß fällt der Vollzug des Hochgebetes in den Aufgabenbereich dessen, der der Feier vorsteht. Durch ihr literarisches Genus bleibt die Anaphore Rede eines Einzelnen, vorgetragen mitten in der Gemeinde und in deren Namen an Gott gerichtet. Doch schließt das nicht aus, daß dieses von einem Einzigen verrichtete Gebet das Gebet aller werde. Um das zu erreichen, beteiligt sich die ganze Versammlung daran durch gewisse Interventionen. Auf diese Weise erhält der Gebetsvorgang dialogischen Charakter, so daß die Aufmerksamkeit aller besser gewährleistet ist. Die vier in der römischen Liturgie vorgesehenen Möglichkeiten der Akklamation stellen eher ein Minimum an Volksbeteiligung dar. Bei gewissen Gelegenheiten (im Gottesdienst für Kinder und Jugendliche z. B.) wäre ein Mehr an Wechsel erwünscht, wie das etwa östliche Anaphoren praktizieren. Freilich wird man darauf bedacht sein müssen, die Einheit des Hochgebetes nicht zu zerstören. Der Anteil der Gemeinde sollte sich organisch in den Vortrag des Präsidenten einfügen, so daß die gemeinsame Danksagung im Fortschreiten an Dichte gewinnt. Der Vorsteher hat darauf zu achten, in jedem Moment des Vortrages jenen Ton zu finden, der die Kommunikation begünstigt.

Hochgebetsdebatte – Stagnation oder Fortschritt? so lautet die Überschrift zu unseren Darlegungen das römische Rundschreiben betreffend. Obwohl wir die guten Absichten der Verfasser nicht in Zweifel ziehen – sie bemühen sich offensichtlich darum, die Diskussion nicht abzuwürgen –, wiewohl wir den pastoralen Ton des Erlasses zu schätzen wissen, drängt sich als Schlußfolgerung auf: Das Dokument versucht mit fragwürdigen Mitteln einer beunruhigenden Lage beizukommen. Das kategorische Nein zu weiteren Hochgebeten – zugegebenermaßen ein vorläufiges –, das Treten an Ort und Stelle erfährt zwar eine Milderung durch das Zugeständnis eines neuen Kanons unter gewissen Bedingungen. Das bedeutet wohl einen kleinen Schritt nach vorne – aber als Ganzes hinkt das Schreiben hinter der tatsächlichen Entwicklung (wenigstens einzelner Länder) nach. Zu bedauern ist, daß das Dokument keine nuancierteren Vorkehren trifft; ob Gemeinde-Eucharistie oder Gruppenmesse, auf alles wendet man die gleiche (einfache) Lösung an. Weit schmerzlicher berührt jedoch die Feststellung, wie wenig die Autonomie der Teilkirchen und ihr Eigenleben in gottesdienstlichen Belangen letztlich gilt.⁵⁹ Wenn sich diese ihren Ausdruck des eucharistischen Glaubens im Hochgebet suchen, erscheint das noch und noch als Störung der Einheit, der man zu Leibe rücken muß. Es bleibt zu hoffen, nach „Eucharistiae participationem“, einem letzten Ausläufer zentraler Reglementierung, werde mutig der erste Vorstoß ins zweite Dezennium nachvatikanischer Liturgieerneuerung, auch in Sachen Hochgebet, gewagt.

⁵⁹ Cf. dazu die Bemerkung von K. Rahner in: Gottesdienst 6 (1972) 12f; Th. Maertens (Hrsg.), Liturgies et communautés humaines vers une vie liturgique diversifiée (Paris 1969).