

# HEILIGER DIENST

1  
1973

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

27. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

|                                                                                                                                                          |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Dr. P. Anselm Schwab OSB, Salzburg<br><b>Österreichs neuer Liturgiereferent</b>                                                                          | 3  |
| Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg<br><b>Herrentag – Herrengedächtnis – Herrenmahl</b><br>Thesen zur Sonntagspflicht                                        | 4  |
| Dr. Franz Reckinger, Köln<br><b>„Accipe signaculum“</b><br>Die Firmung in neuer Gestalt (II)                                                             | 13 |
| Dr. Alois Hörmer, St. Pölten<br><b>„Beauftragung“ und „Weihen“</b><br>Überlegungen zu den beiden Motu proprio<br>„Ministeria quaedam“ und „Ad pascendum“ | 24 |
| Dr. Hans Hollerweger, Linz<br><b>Quatember heute</b>                                                                                                     | 32 |
| Dr. John Hennig, Basel<br><b>Die Stellung der Pflanzenwelt in der Liturgie</b>                                                                           | 37 |
| Dr. P. Anselm Schwab<br><b>P. Thomas Michels ein Achziger</b>                                                                                            | 42 |
| Dr. P. Anselm Schwab OSB / P. Rupert Schindlauer OSB<br><b>In eigener Sache</b>                                                                          | 43 |
| <b>Querschnitt</b>                                                                                                                                       | 44 |
| <b>Buchbesprechungen</b>                                                                                                                                 | 46 |



---

# Wortgottesdienste

Verkündigung und Feier des Gotteswortes

33 Wortgottesdienst-Vorschläge

Herausgegeben von Raphael Grolimund, Bernhard Frei, Hadrian Koch

2. Auflage 1971. 184 Seiten, Balacron 14,80 DM

Aus dem Inhalt: Gott ist die Liebe – Jugendgottesdienst „Der lebendige Gott“ – Hinweis zum Jugendgottesdienst – Gott ist treu – Erwartung des Herrn – Puer natus est nobis – Leiden und Sterben unseres Herrn Jesus Christus – Vom Tode erstanden – Der Geist Gottes – Getauft auf den Namen Jesu – Wir Sünder – Ehe und Familie – Du bist Priester – Eucharistie und christliche Erwartung – Kirche auf dem Weg – Nachfolge Christi – Glaube – Was ist das? – Die Liebe, Mitte und Grundkraft des Lebens in Christus – Dienst am Nächsten – Hoffen – worauf? Christus, unsere frohe Hoffnung – Leben im Licht – Dankbarkeit – Allen Menschen Zukunft – Freude – Friede in Christus – Beten – Wozu? – Nimm dich nicht so wichtig – Christ in der Welt – Bis an die Grenzen der Erde – Dein Wille geschehe – Vom Sinn und Unsinn des Lebens – Selig bist du, weil du geglaubt hast – Ziel und Vollendung des christlichen Lebens.

---

**Dietrich-Coelde-Verlag · 476 Werl · Postfach 63**

---

## NEUERSCHEINUNG

### Geist der Bergpredigt Exerzitienvorträge

von Erzabt Franz Bachler OSB

64 Seiten, Format 15 x 21 cm, S 40,—

---

**Verlag St. Peter : 5010 Salzburg : Postfach 113**

---

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: P. Rupert Schindlauer OSB, Salzburg.

Herstellung: Druckhaus Nonntal, Salzburg.



# HEILIGER DIENST

1  
1973

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

27. 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: P. Rupert Schindlauer OSB, Salzburg







Nach dem allzu frühen Ableben des Salzburger Erzbischofs Dr. Eduard Macheiner ist nun der neue Oberhirte von Salzburg als Referent für Liturgie an der Österreichischen Bischofskonferenz bestellt worden.

Hier in Kürze sein Curriculum vitae. Dr. Karl Berg wurde am 27. Dezember 1908 als Sohn eines Justizbeamten in Radstadt (Bundesland Salzburg) geboren. Seine Volksschule besuchte er in seiner „allzeit getreuen“ Heimatstadt, machte seine Gymnasialstudien extern am Diözesangymnasium Borromäum. Er war „Kapellknabe“, also in jenem Knabenchor, der in der Salzburger Metropole vor allem auch bei festlichen Gottesdiensten zu singen hatte. Nach Ablegung der Reifeprüfung im Gymnasium studierte er in Rom und kehrte als Dr. theol. et phil. in seine Heimat zurück. Einige Jahre war Dr. Berg in verschiedenen Pfarren des Landes und der Stadt tätig. Nach dem Krieg berief ihn Erzbischof Rohrer zum Regens des Priesterseminars. Es bleibt hier anzumerken, daß sich gerade die Heimkehrer-Theologen an seine Tätigkeit immer noch mit Dank erinnern. Ins Domkapitel – bereits 1950 – berufen, warteten auf ihn große Aufgaben, das Referat Weltmission, die Entwicklungshilfe der Erzdiözese für Bolivien, Korea und Afrika. Zudem war Kanonikus Berg auch in der Leitung der Caritas maßgeblich beteiligt. Es war also eine Fülle von Aufgaben und Verantwortung, die auf den Schultern dieses Mannes lasteten. Doch wie er im Studentenorchester mit Liebe die Zweite Geige gespielt hatte, so war es ihm völlig fremd, sich nach vorne zu drängen. Wie es in einer Würdigung des neuen Oberhirten im Österreichischen Klerusblatt heißt, wollte er immer nur die Zweite Geige spielen. Auch als Generalvikar, zu dem ihn dann Erzbischof Macheiner ernannt hatte, hat er sein verantwortungsvolles Amt nur als Dienst an seinen Mitbrüdern im Amt aufgefaßt.

Nun wurde Erzbischof Berg zum Referenten für Liturgie an der Österreichischen Bischofskonferenz bestimmt. Wir begrüßen dies von ganzem Herzen. Schon als junger Theologiestudierender wählte er Liturgie zu seinem Dissertationsfach und hat sich in dieser seiner Doktorarbeit gründlich im weitreichenden Umfang dieses Themas umgesehen.

1937 bearbeitete Dr. Berg das Salzburger Diözesanrituale. Sein besonderes Interesse in der Liturgie gilt der Kirchenmusik.

Besonders darf man es begrüßen, daß ein Mann als Liturgiereferent bestellt wurde, der von allem Anfang an der Österreichischen Liturgischen Kommission angehörte. Somit hat er alles miterlebt, was in diesen vielen Jahren zu ernsthafter Diskussion um die Erneuerung der Liturgie stand.

Wie steht der neue Referent für Liturgie zu den Reformbestrebungen überhaupt? Er wird allem guten Neuen aufgeschlossen sein wie bisher, jedoch „Extravaganzen“, die mit den päpstlichen Entscheidungen in Widerspruch stünden, entschieden ablehnen. Dies gibt uns allen ebenfalls eine bedeutungsvolle Sicherheit.

Sende herab auf diesen Auserwählten die Kraft, die von dir ausgeht, den Geist der Führung, welchen du deinem geliebten Sohn Jesus Christus gegeben hast. Er hat den Heiligen Geist den Aposteln verliehen, und sie haben dein Heiligtum, die Kirche, überall auf Erden gegründet, deinem Namen zum Lobpreis und Ruhm ohne Ende.

Aus der Liturgie der Bischofsweihe



# Herrentag – Herrengedächtnis – Herrenmahl Thesen zur Sonntagspflicht

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg

4

Die Diskussion rund um den Sonntag als christlichen Gottesdiensttag drängt sich auf. Einerseits stellen manche Gläubige das Kirchengebot der sonntäglichen Meßpflicht in Abrede, und sie weigern sich, dessen Übertretung als schwer sündhaft einzustufen. Sie verlangen eine neue, einsichtige Begründung des Gebots. Dieser oder jener Seelsorger, im Kampf um die Sonntagsheiligung müde geworden, neigt vielleicht dazu, durch Aufhebung oder Milderung der Sonntagspflicht die Frage zu lösen. Andererseits ergeben sich aus der tatsächlichen Lage der Gemeinden eine Reihe Probleme: Eucharistieunfähigkeit vieler Getaufte, legalistisches Verständnis des sonntäglichen Meßbesuchs, Priesternot, Ruf nach einer Vielfalt von Gottesdiensten (Wort-, Gebets-, Meditations- u. a. Gottesdienste), Ruf nach freieren Formen, um dem Bedürfnis nach mehr Abwechslung, intensiverer Beteiligung, nach Spontaneität und Initiative entgegenzukommen und den Aspirationen einzelner Gruppen Rechnung zu tragen. Eine innerkirchliche Meinungsbildung über diesen Gegenstand tut also not.<sup>1</sup>

Wir gliedern die folgenden (thesenhaften) Ausführungen in vier Abschnitte: geschichtlicher Rückblick, theologische Überlegungen, pastorale Erwägungen und schließlich kirchenrechtliche Konsequenzen.

## I. Praxis der Frühzeit

1. Die *Sonntagsfeier* dürfte in die *früheste Zeit*, d. h. die aramäisch sprechende Urgemeinde, zurückgehen, obwohl eindeutige Belege erst für später existieren (Apg 20, 7–11; Offb 1, 10; Did 14, 1). Paulus setzt die Synaxis am ersten Wochentag für Galatien und Korinth ganz selbstverständlich voraus (1 Kor 16, 1–2).<sup>2</sup> Ausdrücklich fordert im N. T. nur Hebr 10, 25 zur Teilnahme an der gottesdienstlichen Versammlung auf; deren Versäumen – der erste Eifer scheint inzwischen nachgelassen zu haben – wird als verderblicher Abfall vom Glauben gewertet.

2. Das *regelmäßige Zusammenkommen* gehört zur Praxis der frühen Zeit.<sup>3</sup> Diese Tatsache ist deshalb von solcher Wichtigkeit, weil die Jüngerschaft Jesu nur aus dem in ihrer Mitte gegenwärtig erfahrenen Herrn (entsprechend Mt 18, 20) leben und aus seiner Kraft nach außen wirken kann. Regelmäßige Sammlung geschieht, um die je neue Sendung in die Welt zu ermöglichen. Sie ist daher von konstitutiver Bedeutung für die Gemeinde.<sup>4</sup> Dabei muß der „erste Tag“, ein allen bekannter Termin, eine besondere Rolle gespielt haben. Natürlich erlauben die frühchristlichen Zeugnisse keinen Schluß auf das Maß der Teilnahme des einzelnen Christen an der Zusammenkunft. Es gab sicher eine Verpflichtung zu eifriger und regelmäßiger Teilnahme, aber genau wissen wir nicht, wie streng sie gewesen ist.

3. Der einzige Text im N. T., der ausdrücklich zum christlichen Gottesdienst Stellung bezieht (1 Kor 14), weist, auf Grund der zahlreichen Charismen, auf einen großen *Reichtum* und auf *Differenzierung im Kult* hin. Wenn auch das Herrenmahl selbstverständlich im Gebrauch steht (wie 1 Kor 11, 17 ff zeigt), sind andere Formen, wie Wort- und Gebetsgottesdienste, kaum zu bestreiten. Jedoch verlangt der Apostel eine Prüfung der Geister, und alles will am Maßstab des missionarischen Auftrages und der Erbauung der Kirche gemessen sein. Rechte

<sup>1</sup> Neben der in den folgenden Anmerkungen erwähnten Literatur wurden die Werke benützt: Le Jour du Seigneur. Le Congrès de Lyon. Paris 1948; B. Botte u. a., Le Dimanche. Paris 1965 (Lex Orandi 39); H. Volk, Sonntäglicher Gottesdienst. Theologische Grundlegung. Münster 1958.

<sup>2</sup> Cf. F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst. Stuttgart 1971, 44; 65.

<sup>3</sup> Sich versammeln: synagethai, synerchesthai; Apg 2, 42.46: proskarterein = perseverare.

<sup>4</sup> W. Thüsing, Eucharistiefeier und Sonntagspflicht im Neuen Testament, in: Gottesdienst 5 (1971) 10–12.



gottesdienstliche Ordnung schließt die nötige Freiheit für das Wirken des Geistes nicht aus.<sup>5</sup>

4. Wahrscheinlich waren Gottesdienstversammlung und Herrenmahl nicht immer miteinander verbunden, doch wirkten diese Zusammenkünfte von innen heraus auf das sakramentale „Verkünden des Herrentodes“ hin, nämlich das *Feiern der Eucharistie*. Die Erinnerung an Jesu Tischgemeinschaft mit den Seinen fand bald einmal ihre Fortsetzung in der Begehung des Herrenmahles. „Weil der Jesus, der in der Mitte seiner Jüngerschaft sein will, der Gekreuzigte und Auferstandene in seiner Identität ist, mußte die Gemeinde auf die dichteste Weise zur ‚Verkündigung‘ dieser Gegenwart hin tendieren.“<sup>6</sup> Freilich besitzt man keine letzte Sicherheit darüber, ob die gottesdienstlichen Versammlungen und die Herrenmahlfeiern überall und regelmäßig nur am Sonntag stattgefunden haben.

5. In der lukanischen Erzählung von den Emmausjüngern (24, 13–35) – deren normativen Charakter die Exegese mehr und mehr anerkennt – liegt eine Begründung der *sonntäglichen Eucharistiefeier* („am selben Tag“) vor: Weil sich die christliche Gemeinde daran erinnert, daß der erste Wochentag der Tag der Auferstehung Jesu von den Toten ist, feiert sie das Herrenmahl. Sie gedenkt dankend dessen, was Gott ihr am „ersten Tag“ an Heil in Christus geschenkt hat. Im Erschließen der Schriften und im Brechen des Brotes erfährt sie die Gegenwart des Auferstandenen und damit Stärkung und Tröstung auf ihrer Wanderschaft.<sup>7</sup>

6. Auch früheste *außerbiblische Zeugnisse* bestätigen den Vorrang eines Tages, den die Christen für ihr Zusammenkommen bevorzugen.<sup>8</sup> In den Schriften des Hippolyt, bei Tertullian, Origenes und Cyprian wird der Herrentag als Gottesdienstbegängnis einfach vorausgesetzt. Schon in apostolischer Zeit zu besonderer Bedeutung gelangt und mit einem eigenen Namen (kyriakä hämera) ausgestattet, erinnert er fortan an die Auferstehung Christi, deren Anamnese die Gläubigen kultisch vollziehen. Der Syrer Bardesanes (ca. 154–222) faßt diese Tradition mit den Worten zusammen: „In welcher Gegend wir immer sind, wir nennen uns Christen um des einzigartigen Namens Christi willen, und wir versammeln uns am Herrentag.“<sup>9</sup>

7. Die christliche Sonntagsfeier darf als eine *genuin christliche Schöpfung* angesehen werden, deren Wurzeln weder im jüdischen Sabbat noch im heidnischen „dies solis“ liegen. „Der Sonntag als Tag der Ruhe und des Gottesdienstes ist eine der kühnsten Selbständigkeiten des Christentums.“<sup>10</sup> In Treue gegenüber der apostolischen Praxis wußte sich die Kirche von ihren Anfängen an dem Sonntag als dem Gedächtnis der Auferstehung des Herrn in besonderer Weise, vor allem aber als Gottesdiensttag, verpflichtet. Nicht zufällig setzte sie sich diesen Termin

<sup>5</sup> F. Hahn, a. a. O., 69, 72 f., 81 f.

<sup>6</sup> Thüsing, a. a. O., 12.

<sup>7</sup> Siehe F. Mußner, „Sonntagspflicht“, in: Gottesdienst 3 (1969), 113.

<sup>8</sup> Did 14, 1: „Am Herrentag aber kommt zusammen!“ Ignatius, Magn. 9, 1: „Sie leben gemäß dem Herrentag, dem Tag, da sich unser Leben dank des Herrn und seines Todes erhoben hat.“ Pliniusbrief: An einem „bestimmten Tag“ versammeln sich die Christen. Barnabasbrief 15, 8 f.: „Deshalb begehen wir mit Freude den achten Tag, da an ihm Jesus von den Toten auferstanden ist.“ Justin, Apol 1, 67: „An dem Tag, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt . . .; am Sonntag aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch die Umwandlung der Finsternis und des Urstoffs die Welt schuf, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist.“ – All diese und noch viele andere Zeugnisse finden sich in: W. Rordorf, Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne. Neuchâtel 1972.

<sup>9</sup> Rordorf, ebd. p. 163.

<sup>10</sup> Th. Schnitzler, „Sonntag“ in: F. Klostermann u. a., Lexikon der Pastoraltheologie. Freiburg i. Br. 1972, 168.



für ihre liturgischen Versammlungen, sondern in Erinnerung an die zentrale heilsgeschichtliche Tatsache.<sup>11</sup>

8. Eine generelle *Arbeitsruhe* gab es freilich am frühchristlichen Herrentag nicht. Wo Arbeitsenthaltung seit dem 2. Jahrhundert (im Rahmen des Möglichen) auftritt, wird sie mit dem Freisein für den Gottesdienst begründet.

## II. Liturgietheologische Überlegungen

Warum fühlten sich die christlichen Gemeinden von Anfang an gehalten, sich regelmäßig zum Gottesdienst zu versammeln?

1. *Ecclesia als Zusammengerufene*. Die Kirche ist, ihrer altchristlichen Bezeichnung entsprechend, *Ecclesia*, d. h. Gemeinschaft jener, die aus der Zerstreuung von Gott zur Einheit zusammengerufen sind. Dieses ihr inneres Wesen muß sich äußerlich bekunden in regelmäßiger Sammlung, eben im gottesdienstlichen Zusammenkommen. Gott ruft die Erwählten zusammen; er ergreift die Initiative, die Gläubigen indessen folgen seinem Ruf, in Freiheit und Freude, weil die *Convocatio* ihnen als freies Geschenk der Liebe Gottes angeboten wird.

2. *Ecclesia als Hörende*. Als die von Gott Einberufene hat die Gemeinde dann Gottes Wort zu vernehmen. Gott läßt sich hören in seinem Wort; er ist in ihm präsent und wirksam. Durch die Verkündigung reinigt und heiligt er die Versammelten, ermahnt und tröstet sie; er erinnert sie (im Geist) an alles, was ihnen aufgetragen und befohlen ist.

3. *Ecclesia als Antwortende*. Nachdem die Kirche Gottes An-Spruch vernommen, gibt sie Antwort in Gesang und Gebet, sie öffnet sich seinen Gaben, nimmt diese gläubig an und auf. Ihres Beschenktseins bewußt, fühlt sich die Gemeinde gedrängt, den Dank zu artikulieren, ein Leben aus der Dankbarkeit zu führen und das Empfangene anderen mitzuteilen.

4. *Zum Lob seiner Herrlichkeit*. Ihren Höhepunkt erreicht die Antwort der Gemeinde in der Feier der Eucharistie, in welcher der vollendete Dank und der vollendete Preis zu dem aufsteigen, dem alle Ehre gebührt. Es ist ein Kult „in Geist und Wahrheit“, entsprungen der Liebe, zum Wohlgefallen und zur Verherrlichung des Vaters. – Diese Wirklichkeit der neutestamentlichen Kultversammlung widerspiegelt sich in Hebr 12, 18–29, wo die vier eben erwähnten Elemente (Versammlung; Verkündigung; Gebet und Sakrament; zu einem Gott wohlgefälligen Dienst) vorhanden sind. Deshalb kann die Liturgiekonstitution Art. 6b festhalten: „Nie hat die Kirche aufgehört, sich zur Feier des Paschamysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, ‚was in allen Schriften geschrieben steht‘, die Eucharistie zu feiern, in der Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden, und zugleich Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen, in Christus Jesus zum Lob seiner Herrlichkeit.“ Auf diese Weise erfüllt sich das, was in den alttestamentlichen Kultversammlungen (am Sinai Ex 19; 24; 34; zu Sichem Jos 24, mit Esdras Neh 8–9) schattenhaft die endzeitliche Bundesliturgie vorausbildete.

5. *Liturgie als Auferbauung der Kirche*. Die gottesdienstliche Versammlung aufbaut die Gemeinde bereits unter dem Zeichen des Wortes, durch die Verkündigung, die heilswirkende Kraft besitzt. Sie kommt zwar zusammen im Namen des Glaubens, aber stets für den Glauben. Vor allem jedoch spielen die sakramentalen Handlungen eine wesentliche Rolle im Aufbau der Gemeinde, wobei Taufe und Eucharistie als kirchenkonstitutive Sakramente eine hervorragende Stellung

<sup>11</sup> G. Troxler, Das Kirchengebot der Sonntagspflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. Freiburg i. Ue. 1971, vertritt eine Ansicht (S. 48–51; 239), der widersprochen werden muß.



einnehmen. Wenn die Kirche ihr *Kirchewerden* der Taufe verdankt, so ihr *Kirchbleiben* dem Herrenmahl. In ihm geschieht jenes Ereignis, das Augustinus mit den Worten umschreibt: „Der ganze Christus wird aufbaut, Haupt und Leib.“

6. *Liturgie als Offenbarung der Kirche.* Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, Zeichen und Bild der Gesamtkirche, macht deren inneres Wesen offenbar, indem sie Liturgie feiert. Der Gottesdienst stellt einen Akt der Kirche dar, wodurch diese sich verwirklicht, den Reichtum ihres inneren Seins, ihr eigenes Mysterium tuend erlebt und nach außen manifestiert. Im Gottesdienst befindet sich die Kirche in ihrer höchsten Entfaltung; Gottesdienst ist darum Epiphanie, In-Erscheinung-treten der Gemeinde. Dort erfahren wir, was die Wirklichkeit der Kirche ist; dort erkennen wir ihr wahres Angesicht.

7. *Liturgie als Sendung in die Welt.* Zwar zieht sich die Gemeinde im Moment ihrer gottesdienstlichen Versammlung von der Welt zurück, trennt sie sich von ihr, doch nur, um für die Mission neu gestärkt zu werden: Sammlung als Zurüstung für die Sendung in die Welt. Von solcher Zusammenkunft aus nehmen die missionarischen und karitativen Einsätze ihren Ausgang. Jene, die schon glauben, muß die Liturgie, heißt es in Liturgiekonstitution 9b, zu allen Werken der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolats ermuntern, damit dadurch offenbar werde, daß die Christgläubigen Licht der Welt sind und den Vater vor den Menschen verherrlichen.

8. *Liturgie als Gipfel und Quelle.* Auf der einen Seite muß alle kirchliche Tätigkeit, auch die missionarische, in den Gottesdienst einmünden.<sup>12</sup> Schon die Evangelisierung hat liturgisch-sakramentalen Charakter (cf. Röm 15, 16); sie ist hingeordnet auf die Sakramente des Bundes. Liturgie erscheint so als die Frucht, die Krone allen christlichen Lebens. Auf der andern Seite aber quillt alles Tun wieder, erneuert, aus ihr hervor, so daß Vatikanum II (LK Art. 10a) mit Recht sagt, der Gottesdienst sei „der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“. Daraus folgt, daß der Gottesdienst, vorab die Eucharistie (als vorzüglichster Ausdruck des Lebens der Gemeinde Christi), für die Kirche *von absoluter Notwendigkeit* ist. „Ohne Collecta (Versammlung), ohne Dominicum (Herrenmahl) können wir nicht leben!“, bekannten die Märtyrer von Abitinae (bei Karthago) im Jahre 303. So darf man behaupten, das Christsein erhalte konkret beinahe die Bedeutung von: sich-versammeln.<sup>13</sup>

### III. Pastorale Erwägungen

Nach den vorausgehenden Darlegungen wollen wir nun eine Antwort auf jene Fragen versuchen, die sich aus der gegenwärtigen Situation der Gemeinden ergeben.

1. Wenn man die einzigartige Funktion des Gottesdienstes im kirchlichen Leben bedenkt, wird man nicht umhin kommen zu sagen, daß das (*regelmäßige*) *Sich-versammeln* der Gemeinde auch in unseren Tagen eine unabdingbare *Notwendigkeit* darstellt, ja daß diese Zusammenkünfte heute in mancher Hinsicht noch dringlicher sind, weil sie – sofern man die Dinge realistisch betrachtet – für den Großteil des Kirchenvolkes die einzige Gelegenheit bilden, seinen (wie kaum je zuvor angefochtenen) Glauben zu nähren und zu vertiefen am Wort Gottes.

2. Die Festlegung der gottesdienstlichen *Zusammenkunft* der Gemeinde auf den *Sonntag* entspringt *nicht* der *willkürlichen* *Setzung* der Kirche. Der wöchentliche

<sup>12</sup> Cf. K. Rahner, Eucharistiefeier und Sonntagspflicht, in: Gottesdienst 5 (1971), 27 f.

<sup>13</sup> Siehe dazu E. J. Lengeling, Eucharistiefeier am Sonntag. Zur Diskussion um die „Sonntagspflicht“, in: Gottesdienst 5 (1971), 33–36.



Tag der christlichen Versammlung gilt seit urher als Tag des österlichen Geschehens, als Memoriale des zentralen Heilsereignisses unseres Glaubens.<sup>14</sup> Man wird also wohl kaum von einem nur kirchlichen Gebot der Sonntagsfeier sprechen können, das die Kirche beliebig aufheben oder in anderen Kulturen anders ausgestalten könnte.<sup>15</sup> *Erster Tag* heißt der Sonntag als Feier der Schöpfung, speziell aber auch als Feier der christlichen Neuschöpfung; *Herrentag* als Tag des Paschamysteriums; *achter Tag* als Tag der Wiederkunft Christi und damit der Weltvollendung. Nicht umsonst sieht die Liturgiekonstitution (Art. 106) im Wochenostern den Urfeiertag, das Fundament des ganzen liturgischen Jahres. Abgesehen vom Stiftungscharakter des christlichen Gottesdienstes – was entscheidend ist, will man nicht einem desinkarnierten Christentum das Wort reden – müssen auch elementare psychologische Faktoren in Anschlag gebracht werden. Das allmähliche Gleitenlassen des christlichen Gottesdiensttages vom Sonntag weg (auf den Samstagmorgen oder Freitagabend usw.) müßte zur Preisgabe eines im zentralen christlichen Heilsgeschehen fundierten Erbes und zu einem bedenklichen Schwund der Osterwirklichkeit führen.

3. Die *Vollform* herrentäglicher Gläubigen-Versammlung muß das *Herrenmahl* sein und bleiben. Diese Praxis, bereits im N. T. aufscheinend, existierte sowohl im Osten wie im Westen, und zwar durch alle Jahrhunderte hindurch. Kein Herrentag ohne Herrenmahl, dieser Grundsatz hat für die Gemeinde *als ganze* Geltung – sofern die Umstände es erlauben. Sie kann und muß von ihren Gliedern erwarten, daß sie sich zu dieser Eucharistie einfinden. Zwar schafft schon die Verkündigung allein die Grundlage zum Aufbau der Gemeinde, aber nur die Eucharistie als sichtbarer Vollzug der Gemeinschaft mit dem Herrn und untereinander ermöglicht den Zusammenschluß und das Wachstum des Leibes Christi in seiner Fülle. Von hierher, der einmaligen Bedeutung der Eucharistie für den Aufbau der Kirche, läßt sich kaum rechtfertigen, wenn man priesterlose Gottesdienste anpreisen und sich mit ihnen begnügen will, nur um die Disziplinarbestimmung des Zölibats für den Eucharistievorsteher aufrechtzuerhalten. Auf diese Weise werden die Akzente falsch gesetzt. Die Notwendigkeit der Messe für das Kirchenvolk kommt klar vor der Urgierung des Zölibats zu stehen. Das Pochen auf eine solche Vorschrift erscheint angesichts der Gemeindebedürfnisse in einem problematischen Licht.

4. Es kann nun aber eindeutig Fälle geben, in denen *ein Weniger* sich aufdrängt: einmal vom Priestermangel her (der freilich nicht durch die Zölibatsbestimmung verursacht sein will). Diese Situation kannten die Missionen ja immer, doch sahen sie nie von einer gottesdienstlichen Zusammenkunft am Sonntag ab. Auf der andern Seite kann sich eine nicht-eucharistische Liturgie nahelegen, wenn die

<sup>14</sup> Es heißt in einem Text aus dem 12. Jh. (zit. bei H. Homeyer, *Das kleine Buch vom Sonntag. Ausgewählte Dokumente*. Olten 1948, 129): „Als Gott allererst die Welt erschuf, da feiert' er den Sunnentag. Des Sunnentages wart unser Herr getauft, des Sunnentages, da kamen zu ihm die drei Könige, des Sunnentages, da machte er das Wasser zu Wein, des Sunnentages kam er geritten nach Jerusalem, des Sunnentages, da erstand er, des Sunnentages, da kam der Heilige Geist über die zwölf Boten, des Sunnentages solln wir erstehen an dem Jüngsten Tage.“

<sup>15</sup> W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*. Zürich 1962, 297f.: „In diesem Fall ist die gottesdienstliche Zeit, der Sonntag, keine zufällige, keine nebensächliche, sondern eine höchst zentrale Angelegenheit, die unmittelbar neben die Notwendigkeit der Abendmahlsfeier selber zu stellen ist... Angesichts dieser Zeugnisse können wir es nicht verantworten, den Sonntag als Gottesdiensttag preiszugeben, indem wir sagen, es sei nicht so wichtig, wann wir zum Gottesdienst zusammenkommen... Der Sonntag als Gottesdiensttag gehört zu den zentralen Dingen christlichen Lebens.“



Teilnehmer dazu nicht oder noch nicht oder nicht mehr fähig sind. Wir müssen heute die Gemeinde wieder in ihrer Differenzierung sehen: die Interessenten (Präkatechumenen), die Hörer des Wortes (die Audientes, die eigentlichen Katechumenen), die Kompetenten, d. h. jene, die sich intensiv auf die sakramentale Eingliederung in die Kirche vorbereiten, dann die Gläubigen, die aus Kommunikanten und Pönitenten bestehen. Entsprechend dieser Aufgliederung und Vielfalt, die sich mehr und mehr auch bei uns abzeichnet, sind Gottesdienstformen zu suchen, welche im Vorfeld der Eucharistie liegen. Kinder, Jugendliche, gewisse Schichten von Randchristen, auch wenn sie sakramental initiiert sind, wären mit der allsonntäglichen Hochform von Gottesdienst wohl überfordert. Religionspädagogisch mag es in manchen Fällen erwünscht oder besser sein, anstatt einer Eucharistiefeier ein anderes gottesdienstliches Geschehen anzubieten, zu empfehlen und als Erfüllung der sogenannten Sonntagspflicht anzuerkennen.

5. Soeben handelten wir von einem Weniger als die Eucharistie, aber ebenso muß es ein *Darüberhinaus* geben. Infolge der Abendmessen bildete sich in unseren Pfarreien der beklagenswerte Zustand heraus – er kommt einer spürbaren Verarmung gleich! –, daß nur mehr Messen stattfinden. Zu diesem Mißstand trug auch das Bestreben der Seelsorger bei, den Gläubigen die Erfüllung der Sonntagspflicht möglichst zu erleichtern, eben durch eine Anhäufung der Sonntagsmeßfeiern.<sup>16</sup> Dadurch schwand weithin der Reichtum an nichteucharistischen Gottesdienstformen (Andachten, Segen, Predigtgottesdienste, Anbetungsstunden, Vesper-Komplet usw.). In jeder Gemeinde finden sich aber Gläubige, Fortgeschrittenere, die neben der Messe noch etwas anderes begehren; auch sie wollen und sollen berücksichtigt werden. Wenn sich in den Großpfarreien das Prinzip der Einzigkeit der Sonntageucharistie nicht durchführen läßt, so doch u. U. eine weise Beschränkung der Anzahl der Meßfeiern – und dies eben zugunsten anderer Liturgieformen, besonders der Stundenliturgie, die, wiewohl vom Konzil dringend empfohlen, noch kaum eine Wiederbelebung in den Pfarreien erfahren hat. Weiter wäre wichtig, daß in den christlichen Familien, als Ergänzung zur Gemeindeliturgie, häusliche Gottesdienste anberaumt würden: Beten und Singen in der Hausgemeinschaft als Ausdruck der Freude über die Auferstehung.

6. Das letzte von der Sonntageucharistie angestrebte Ziel liegt in der Einswerdung der Gläubigen. Da die Christen verschiedener Bekenntnisse aber noch nicht miteinander das Herrenmahl feiern können, mag es angebracht sein, in Einzelfällen auch *ökumenische Gottesdienste* auf den Sonntag anzusetzen. Sie lägen zwar im Vorfeld der Eucharistie, aber dennoch auf der Linie dessen, was die Vollform christlichen Gottesdienstes intendiert: daß die im Namen Jesu Versammelten einander näherkommen. In gewissen Situationen dürfte solch gemeinsames Beten, Lobpreisen und Sich-unter-das-Wort-Gottes-stellen der getrennten Teilnahme am Gottesdienst der je eigenen Konfession vorzuziehen sein.

7. Es erhebt sich schließlich die Frage, ob das Verbleiben in der Familie, ein *Werk christlicher Barmherzigkeit* (Krankenbesuch, Dienst am Mitmenschen etc.) als Form der Sonntagsheiligung genüge. Man wird hier wohl unterscheiden müssen zwischen der sonntäglichen Gemeindeeucharistie – die, sofern es die Umstände irgendwie erlauben, gefeiert werden muß – und der Teilnahme des einzelnen, der, zwar nicht in der Regel, aber in Ausnahmefällen oder in einer Ausnahmesituation die Messe durch ein Werk der Liebe ersetzen kann. Dafür spricht einmal die Tatsache, daß es in der alten Kirche eine Toleranzmarge für die Absenz vom

<sup>16</sup> Cf. A. Müller, in: Fr. X. Arnold u. a., Handbuch der Pastoraltheologie III (Freiburg i. Br. 1968), 152 f.



Gemeindegottesdienst gab; wer dreimal dem Sonntagsgottesdienst fernblieb, verfiel der Kirchenzucht. Dann aber kann ein solches Tun, im rechten Geist und bewußt vollzogen, den Zusammenhang zwischen Eucharistie und Karitas, zwischen Kult und Leben, aufzeigen. Die Hingabetat Christi, im Kult vergegenwärtigt, findet so ihren Nachvollzug in der Profanität des Alltags. Drinnen und Draußen fallen nicht in zwei säuberlich getrennte Bereiche auseinander.

8. In der Verkündigung müßte noch viel mehr als bis anhin die wesentlich *christliche Bedeutung des Sonntags* und seine Sinnfülle deutlich gemacht werden. Die Akzente liegen immer noch zu einseitig auf der Sonntagsruhe, während der Aspekt des christlichen Gottesdiensttages zu kurz kommt. Nicht ein bloß materielles, sondern ein geistiges Verständnis des Herrentages brauchen unsere Gläubigen, damit sie gewisse Fehlhaltungen ablegen und die sonntägliche Zusammenkunft für sie zur Mitte und zum Höhepunkt des Lebens wird, zur Quelle und zum Prüfstein ihrer Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft. Durch die sonntägliche Liturgie müßten sie sichtbar bekunden und proklamieren, daß die Auferstehung Christi die große Wende darstellt, welche den Lauf der Geschichte verändert und dem Leben letzten Sinn verliehen hat. Auf der andern Seite bedeutet die sonntägliche Versammlung für die Christgläubigen, daß sie sich immer mehr in das Auferstehungsgeschehen hineinziehen und von ihm ergreifen lassen, daß sie also an jenem Ort stehen, wo die Mitte und der Kern ihres Glaubens liegt.

#### IV. Kirchenrechtliche Konsequenzen

Für eine künftige kanonistische Festlegung des Gebotes der Sonntagspflicht seien folgende Wünsche vorgebracht:

1. *Postulat*: Es scheint notwendig, nicht von der sonntäglichen Sonntagspflicht abzurücken. Für eine Aufrechterhaltung des Gesetzes, das auch heute noch berechtigt und eine Hilfe für die religiöse Erziehung bleibt, sprechen mehrere Gründe.

- a) Seit apostolischer Zeit urgierte die Kirche die Teilnahme an der Gemeindeversammlung am Herrentag. Ein völliger Bruch mit der Tradition müßte unweigerlich zu einem Substanzverlust führen.
- b) In einer Zeit, welche die Horizontale (zum Nachteil des Gebetes und der Innerlichkeit) überbetont, müßte sich eine totale Abschaffung zum Schaden für die Gemeinde und einzelne Gläubige auswirken.
- c) Da viele Katholiken vorderhand noch zu sehr dem gesetzlichen Denken verhaftet sind, würde eine Aufhebung des Sonntagsmeßgebotes für sie soviel wie eine Preisgabe der Sonntagsmesse überhaupt bedeuten. Denn „was nicht geboten ist, muß nicht getan werden“.
- d) Die Erfüllung eines Gebots steht nicht im Widerspruch zur Freiwilligkeit; es kann aus dem Glauben heraus in persönlicher Entscheidung bejaht und sinnvoll ausgeführt werden.
- e) Der Mensch braucht feste Zeiten und Angewöhnung auch im Religiösen. Diese trägt den einzelnen über Perioden des Überdrusses und Schlendrians, der Gleichgültigkeit und Müdigkeit hinweg. Gerade in solchen Momenten haben wir es doppelt nötig, mit dem Wort Gottes konfrontiert zu werden. Wir sollten uns vor der Überheblichkeit der Vollkommenen hüten. In einer Ordnung liegt übrigens auch der Ansatzpunkt zu neuer personaler Entscheidung. „Oft genug ist die Treue zum Gewöhnlichen die einzig mögliche Form der Liebe.“<sup>17</sup> Im

<sup>17</sup> Julius Kardinal Döpfner, Wir brauchen feste Zeiten. Zum Wert der „Sonntagspflicht“, in: Gottesdienst 6 (1972), 21.



Holländischen Katechismus lesen wir: „Die Tatsache, daß eine Sonntagspflicht besteht, besagt nicht, daß man nicht aus Liebe käme.“<sup>18</sup>

- f) Die Erfahrung der evangelischen Mitchristen sollte uns zur Vorsicht mahnen. Die Reformatoren reformierter Tradition sahen in den Anfängen für eine gewisse Zeit – bis zur Beseitigung der römischen Mißbräuche – von der sonntäglichen Eucharistie ab. Nach erfolgtem Bruch mit der Überlieferung gelang es den Reformierten bis heute nicht, das allsonntägliche Abendmahl in den Gemeinden wieder heimisch werden zu lassen.<sup>19</sup>

2. *Postulat*: Bei der Motivierung dieses Gebots müssen freilich gewisse Korrekturen angebracht werden. Vorerst bedarf die einseitig kultische Sicht einer Ergänzung. Es gibt wohl eine schwere Gottesdienstpflicht der Christen, aber diese besteht nicht so sehr darin, Gott den ihm gebührenden Kult darzubringen, als daß die Gläubigen, angewiesen auf Gottes Wort und Sakrament, seine Gaben in Dankbarkeit und Freude empfangen. Heil und Heiligung, Verherrlichung Gottes, Verkündigung und Kommunion: all diese Aspekte finden sich in einer ganzheitlichen Schau des Gottesdienstes vereint.

3. *Postulat*: Es gilt nicht allein loszukommen von einer kultischen Auffassung dieses Gebotes, sondern ebenso sehr von einer individualistischen Verengung. Nicht daß jeder Christ am Sonntag seine Messe habe, um mit Gott in Ordnung zu sein, ist das Entscheidende. Vielmehr nimmt der Gläubige, im Maße seiner Möglichkeiten, an der Zusammenkunft der Gemeinschaft, der er selbst angehört, teil. Die Begehung des Herrentages fällt vorerst der Gemeinde als ganzer zu, die jedoch nicht auf die jedesmalige Vollzähligkeit angewiesen ist. Im Normalfall bildet die Mitfeier der sonntäglichen Eucharistie – weil diese Höhepunkt des Selbstvollzuges der Kirche ist – ein unabdingbares Element im Leben eines Christen. Da er als Glied zur Gemeinde zählt, wird aus seiner Teilnahme am Gottesdienst im allgemeinen ersichtlich, ob er sich noch zur Schar der dankbar Glaubenden rechnet.

4. *Postulat*: Bei aller Berechtigung des Sonntagsgebots soll indessen das Pflichtenhafte nicht zu sehr im Vordergrund stehen. Bei der Formulierung eines Meßpflicht-Canons muß der Aspekt des Gnadenhaften zum Tragen kommen. Gott lädt zur Versammlung ein, der Gläubige antwortet in Liebe und Dankbarkeit.

5. *Postulat*: Anstatt die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst „sub gravi“ aufzuerlegen, wäre eine Formel, die sich nicht der Kasuistik und legalistischen Interpretation aussetzt, vorzuziehen, etwa in dem Sinne: Es ist schwerwiegend für einen Gläubigen, gewohnheitsmäßig von der sonntäglichen Versammlung fernzubleiben, weil er dadurch Gottes Heilsangebot in Wort und Sakrament geringschätzt.

6. *Postulat*: Wie eindringlich die Kirche auch zur Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst mahnen mag, so wird sie, selbst in der juristischen Festlegung der Pflicht, gut daran tun, der christlichen Freiheit ihren Raum zu belassen. Sie wird, aus Respekt vor der Würde der Liturgie einerseits und der Persönlichkeit des Getauften andererseits, betonen, daß eine Gottesdienstordnung niemals Zwang der Gewissen besagt, sondern das Urteil und den freien personalen Entscheid der einzelnen achtet, wobei freilich daran erinnert werden muß, daß sich christliche Freiheit nur in der Bindung an den Herrn versteht. Die Gemeinde darf ihrerseits nicht einfach annehmen, der Draußenstehende verwerke durch sein Fernbleiben unbedingt sein Heil.

<sup>18</sup> Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Nijmegen-Utrecht 1968, 361.

<sup>19</sup> Hughes Oliphant Old, The patristic roots of Reformed Worship. Doktordissertation 1971, Theol. Fakultät Neuchâtel.



7. *Postulat:* In priesterarmen Gegenden kann das Sonntagsgebot auch durch den Besuch nichteucharistischer Gottesdienste (gemäß Liturgiekonstitution 35, 4) erfüllt werden. Wortgottesdienste sollen in einer solchen Situation Förderung erfahren. In den von Priestern geleiteten Gemeinden möge man den gelegentlichen Besuch nichteucharistischer Liturgien (etwa der Sonntagsvesper) als Erfüllung des Sonntagsgebotes anerkennen.<sup>20</sup> Das gleiche möge (für die Zeit ihrer Eucharistiefähigkeit) für jene Gruppen und Personen gelten, die der Hochform des Gemeindegottesdienstes noch nicht oder nicht mehr gewachsen sind.

8. *Postulat:* Die Pflicht zur Gottesdienstteilnahme und die Pflicht zur Sonntagsruhe müssen strikte auseinandergehalten werden. In Can. 1248 erscheinen die beiden als gleichwertige Bestandteile der Festtagsheiligung. Die Neuformulierung hätte deutlich zu machen, daß die Enthaltung von Arbeit den äußeren und inneren Raum für den gemeinsamen Gottesdienst verschaffen soll, damit Gottes Wirken in Wort und Sakrament in den Herzen der Menschen ankommt.

Es gehört zu den schönen Aufgaben künftiger Seelsorge, noch mehr auf eine verinnerlichte Haltung gegenüber der Sonntagspflicht hinarbeiten und die Gewissen zu erziehen. So bleibt zu hoffen, daß das Bewußtsein von der zentralen Stellung des Herrentages sich bei den Gläubigen vertiefe, bis auch sie, voll Dankbarkeit, erkennen: „Dies dominica, dies resurrectionis, dies Christianorum, dies nostra est.“<sup>21</sup>

Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeyer teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesu zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie „wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (1 Petr 1, 3). Deshalb ist der Herrentag der Ur-Feiertag, den man der Frömmigkeit der Gläubigen eindringlich vor Augen stellen soll, auf daß er auch ein Tag der Freude und der Muße werde (LK, Kap. V, 106).

<sup>20</sup> Cf. Ostkirchendekret Nr. 15.

<sup>21</sup> Hieronymus, In die dominica Paschae homilia (zit. bei Rordorf, Sabbath et dimanche, p. 204).



*Vorbemerkung:* Infolge eines drucktechnischen Versehens ist in der Nr. 4/1972, S. 165, oben, ein ganzer Passus entfallen, der hiermit nachgetragen sein soll.

(4) Aus besonderen Gründen konnten Wasserbad und Auflegen der Hände zeitlich und was die *Person des Spenders* betrifft, getrennt sein: die rituelle Geistmitteilung hatte also gegenüber der Taufe eine *eigenständige Existenz und Bedeutung*.

#### 4. Die Frage nach dem Spender

In Samaria taufte Philippus oder auch andere Missionare, aber Petrus und Johannes wurden eigens hingesandt, um die Geistmitteilung zu vollziehen. In der Folgezeit hat die lateinische Kirche ihr Festhalten am Bischof als Firmspender stets auf dieses Vorbild zurückgeführt. Eine solche Sicht der Dinge hat ohne Zweifel manches für sich. Es geht nicht an, dieses Festhalten einfach damit zu erklären, daß im Altertum der Bischof alle drei Initiationssakramente gespendet hätte. Gewiß stand er der gesamten Initiationsfeier vor und vollzog persönlich verschiedene hervorstechende Akte in deren Verlauf: so etwa den letzten Exorzismus am Samstagsmorgen<sup>26</sup> und die Weihe der Öle in der (Oster-)Nacht<sup>27</sup>. Der eigentliche Taufakt dagegen wird *entweder* vom Bischof *oder* von einem Presbyter vorgenommen<sup>28</sup>, die anschließende Handauflegung und Salbung zur Geistmitteilung aber wieder ganz eindeutig dem Bischof vorbehalten, und zwar vom Vorhergehenden deutlich getrennt durch den Gang vom Taufbrunnen zur Kirche<sup>29</sup>. Es dürfte doch schwerfallen, hierin *kein* Weiterwirken der von der Apostelgeschichte bezeugten Praxis der Urgemeinde zu sehen, in der Teilbevollmächtigte (Philippus) taufte, aber nur Ganzbevollmächtigte (Petrus, Johannes, Paulus) den Geist spendeten.

Als im 4. Jh. die Gemeinden anwuchsen, mußte man sich entscheiden: entweder die Einheit des Initiationsritus beibehalten und den Bischof als alleinigen Spender der Geistmitteilung aufgeben – oder umgekehrt. Die orientalische Kirche wählte die erste Lösung, die römische und unter ihrem Einfluß seit dem 11. Jh. die gesamte abendländische Kirche entschied sich für die zweite. Im Hinblick auf beide Traditionen bezeichnet das 2. Vatikanische Konzil den Bischof nicht, wie es in der lateinischen Kirche üblich war, als „minister ordinarius“, sondern als „minister originarius“ der Firmung.<sup>30</sup>

Für das prinzipielle weitere Festhalten am Bischof als Spender führen die *Vorbemerkungen* des „Ordo Confirmationis“ (Nr. 7) eine **dreifache Begründung** an:

1. „Dadurch soll der *Zusammenhang* mit der ersten *Geistausgießung am Pfingstfest* besonders deutlich zum Ausdruck kommen. Denn die *Apostel selbst* haben den Heiligen Geist, den sie empfangen hatten, durch Handauflegung den Gläubigen weitergegeben.“ Als besonders geschickt kann man diese Formulierung nicht bezeichnen: sieht es doch hier so aus, als ob nur die Zwölf den Geist ohne Ritus empfangen und ihn mittels des Ritus an die damals bereits Gläubigen weitergegeben hätten. Die Apostelgeschichte aber berichtet, daß die *ganze Gemeinde* den Geist ohne Ritus empfangen hat, daß aber die Weitergabe an die *Neophyten* durch Handauflegung seitens der Apostel geschah. Das Argument reduziert sich also auf eine Nachahmung des *Beispiels der Urkirche*: wie damals geben auch heute in der lateinischen Kirche (grundsätzlich) nur jene den Geist weiter, die die

<sup>26</sup> Vgl. B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, S. 42 f.

<sup>27</sup> Ebd. S. 46 f.

<sup>28</sup> Ebd. S. 46–51.

<sup>29</sup> Ebd. S. 52 f.

<sup>30</sup> *Lumen gentium*, 26.



ganze Führungsvollmacht in der Gemeinde innehaben. Die seit längerer Zeit sich aufdrängende Frage, ob dies *heute sinnvoll* ist oder im Gegenteil einen Anachronismus darstellt, wird damit nicht beantwortet. Wieso durch den Bischof als Spender der Zusammenhang mit dem ersten Pfingstfest besonders deutlich zum Ausdruck kommen soll, ist kaum ersichtlich.

2. „Die Spendung durch den Bischof verdeutlicht die enge *Verbindung* der Gefirmten mit der *Kirche*

3. und (damit auch?) ihre *Verpflichtung*, von Christus Zeugnis abzulegen.“

Punkt 2 ist einsichtig: der Bischof verkörpert und vertritt die Kirche in einem Maße, wie kein anderer es vermag. Das dritte Argument dagegen erscheint wiederum sehr fragwürdig: sicher sollen die Gefirmten von Christus Zeugnis geben, aber wieso soll *diese* Tatsache besser durch den Bischof als Spender verdeutlicht werden?

Gewichtig und stichhaltig erscheint also nur das Argument 2: Der Bischof ist in höherem Maß als der Presbyter Repräsentant der Kirche, als Verkörperung der Lokalkirche und als der Garant ihrer Communio mit der Universalkirche.

In der zweiten Phase der Initiation (der „Firmung“) liegt nun, wie weiter unten herauszustellen sein wird, der Akzent auf der gemeinschaftlichen Dimension des Christseins und damit auf der Eingliederung des Initiierten in die Kirche, als Geschenk und Verpflichtung. Von daher muß die Spendung durch den Bischof *an sich* ohne Zweifel als sinnvoll erscheinen.

*Aber:* die Gründe, die heute gegen die Beibehaltung der Spendung durch den Bischof sprechen, scheinen vielen zu *überwiegen*.

1. Zuerst einmal wird das Prinzip von den neuen Verfügungen selbst in entscheidender Weise durchbrochen, indem nicht nur, wie bisher, Priester mit bischofsvertretenden Funktionen das Firmrecht erhalten (OC, Vorbem., 7a), sondern ebenso *alle* Priester, die in zuständiger Weise *Erwachsene, Jugendliche* oder zum *Gebrauch der Vernunft* gelangte *Kinder taufen* oder in die *volle Gemeinschaft* der Kirche *aufnehmen* (ebd. 7b). Dann aber wird in den Missionsländern ein *Großteil* der zu Initiierenden *nicht* vom Bischof gefirmt werden; und mit der Erkenntnis, daß *nahezu alle* Länder Missionsländer sind oder dabei sind, es zu werden, wird diese Situation sich demnächst wohl zusehends verbreiten.

2. Ein zweites Argument ist gewichtiger: Die oben ausgesagte Sinnhaftigkeit der Spendung durch den Bischof besteht weiterhin nur in der *Theorie*. Sie ist nur dann in Wirklichkeit gegeben, wenn der *eigene* Bischof die Firmung spendet, und wenn durch diesen sakramentalen Kontakt zwischen ihm und allen seinen Initiierten zum Ausdruck kommt, daß er der wirkliche und direkte Seelsorger aller Glieder seiner Lokalkirche ist. Nur dann ist die hier angesprochene Zeichenhaftigkeit „wahr“, wenn der rituelle Akt Ausdruck einer *wirklichen pastoralen Gegebenheit*, nämlich einer im täglichen religiösen Leben erfahrenen Beziehung des einzelnen Christen zu *seinem* Bischof ist.

Wie aber sieht die *Praxis* aus? Meistens wird die Firmung getätigt durch Weihbischöfe, zu denen die erwähnte Beziehung nur in sehr geringem Umfang besteht und bestehen kann; oder, schlimmer noch, durch Bischöfe a. D. oder Bischöfe im Urlaub, in deren Person die berufene Zeichenhaftigkeit weniger zum Tragen kommt, als wenn ein in der Ortsgemeinde tätiger oder aber durch seine regionale Tätigkeit der Gemeinde bekannter Priester das Sakrament spenden würde. Sofern aber der Diözesanbischof selbst die Firmungen vornimmt, wird er durch die Vielzahl der Reisen gerade an der Verwirklichung dessen gehindert, wovon der sakramentale Vorgang Ausdruck sein sollte, nämlich der Gesamtheit seiner Gläubigen gegenüber echte *Seelsorgstätigkeit* zu entfalten.



Diejenigen, die diese Notlage schmerzlich empfinden, sehen kaum eine nennenswerte Hilfe in der vom „Ordo Confirmationis“ angebotenen Möglichkeit, daß der Bischof (oder ein dazu ermächtigter Priester) „im Fall einer wirklichen Notwendigkeit und aus einem besonderen Grund“ (weitere) Priester als *Mitspender* der Firmung hinzuziehen kann (Vorbem., 8). Denn hierdurch, so argumentiert man zu Recht, wird wohl der Firmspender entlastet, aber das Mißliche, das im übrigen an der bisherigen Praxis zu beklagen ist, droht dadurch nur noch anzuwachsen: um die Zahl der Termine einzuschränken, besteht die Gefahr, daß man noch mehr Kandidaten zu einer einzigen Feier in einer großen Kirche versammeln wird, wobei die Spendung dann natürlich noch unpersönlicher würde und der Zusammenhang mit der eigenen Ortsgemeinde noch gründlicher als bisher verlorengehe, da die Sammelkirche für die meisten Empfänger ja nicht die eigene Kirche wäre und sie dahin aus Raumangel kaum noch Vertreter ihrer Ortsgemeinde mitbringen könnten: entgegen dem, was der Ordo selbst verlangt (Vorbem., 4). Zudem kann man sich mit Recht fragen, ob die Mehrzahl der Empfänger und ihrer Angehörigen es verstehen und akzeptieren würde, daß in der gleichen Feier die einen vom Bischof gefirmt würden, die anderen dagegen von einem (ihnen möglicherweise unbekannten) Priester.

*Sinnvollerweise* könnte man m. E. die Spendung durch den Bischof beibehalten unter zwei Voraussetzungen, die allerdings eine einschneidende Änderung des gesamten kirchlichen Lebens bedeuten würden:

a) Schaffung von *kleineren Diözesen*: größer allerdings als diejenigen in Italien, die zur Zeit nicht neu besetzt werden, aber kleiner als die meisten in den deutschsprachigen Ländern; Diözesen mit *menschlichen* Ausmaßen (etwa 300.000 bis 500.000 Katholiken), in denen es wirklich nur *einen* Bischof gäbe, der dann, wenn auch noch nicht zu allen seinen *Gläubigen*, so doch wenigstens zu allen seinen *Priestern* und allen seinen *Gemeinden* ein persönliches Verhältnis unterhalten könnte. Einen beispielhaften Schritt in dieser Richtung hat in neuester Zeit die Erzdiözese Paris getan, indem sie nach dem Vorbild des antiken Rom „suburbikarische“ Bistümer ausgliederte, mit denen sie aber aufs engste verbunden bleibt, und für die die Metropole eine viel gewichtigere Bedeutung behält als für die übrigen Suffragansitze der Provinz.

b) *Reduzierung* der Firmspendung auf diejenigen *Kinder*, deren *Eltern* ein ernsthaftes, längeres *Katechumenat* mitmachen und darin den Beweis eines christlichen Lebens und damit einer wirklichen Befähigung als Erzieher zum Christentum liefern würden; und auf diejenigen *Jugendlichen* und *Erwachsenen*, die *selbst* ein solches Katechumenat mitmachen und damit beweisen würden, daß sie bewußt Christ sein wollen. Damit würde die Zahl der Empfänger um ein beträchtliches sinken, aber dadurch würde die Feier erst ihren Ernst und ihre „Wahrhaftigkeit“ gewinnen, denn so und nur so entspräche sie der Wirklichkeit.

Eine Entwicklung in diesen beiden Richtungen wäre vornehmlich aus *anderen, gewichtigeren Gründen* anzustreben: vgl. dazu unten unter 6. Sie hätte *nebenher*, was die hier anstehende Frage betrifft, *auch* zur Folge, daß der Bischof sinnvollerweise weiter die meisten Firmungen selbst spenden könnte.

Da sich eine derartige Entwicklung aber erst zaghaft anbahnt, scheint *vorerst* zur Lösung der Spenderfrage ein anderer Weg gegangen werden zu müssen: Antrag der Bischofskonferenzen an den Hl. Stuhl, die Delegierung der Firmvollmacht durch die Bischöfe an Priester zu gestatten. Sofern dies gewährt wird, sollten die dazu ausersehenen Priester so gewählt werden, daß sie infolge ihrer pfarrlichen oder regionalen Seelsorgstätigkeit den Empfängern und ihren Gemeinden *bekannt* sind und daher ihnen gegenüber den Bischof *sinnvollerweise* vertreten können.



Der Bischof aber muß *auch* im Fall einer solchen Lösung deutlich als der *erste* und „ursprüngliche“ Spender der Firmung in Erscheinung treten. Seit dem Altertum hat die Kirche versucht, dies dadurch *rituell* zu gewährleisten, daß sie ihm die *Weihe des Chrisams* vorbehielt. Aber dieses rituelle Zeichen kann auf keinen Fall *genügen*, sondern es muß ihm etwas Greifbares in der *pastoralen Wirklichkeit* entsprechen. Dies könnte konkret so aussehen, daß 1. der Bischof selbst in der Osternacht und an einer Reihe von Sonntagen der Osterzeit die Firmung (und anschließend die Erstkommunion) spenden würde; 2. daß ihm die Termine aller Katechumenatssitzungen zur Vorbereitung auf die Firmung sowohl für die reiferen Kandidaten als auch für die Eltern der jüngeren unter ihnen vorgelegt würden, und er häufig und unangemeldet zu diesen Sitzungen kommen, zu den Versammelten sprechen, mit ihnen diskutieren und mit ihnen beten würde; 3. daß die von Priestern gefirmten Jugendlichen und Erwachsenen in der Folgezeit, vorzugsweise noch in der gleichen Osterzeit, mit dem Bischof zu einer Eucharistiefeier zusammen treffen würden. Bei einer derartigen pastoralen Praxis könnte der Bischof wohl ebenso gut wie bisher als der „ursprüngliche Spender“ der Firmung empfunden werden.

### 5. Sinn und Wirkung der Firmung

Die Frage nach der spezifischen Wirkung der Firmung ist naturgemäß im *Abendland* aufgeworfen worden, *nachdem* die Geistmitteilung in der Praxis vom Taufbad *zeitlich getrennt* worden war. Sie ist aber auch für den *Orient* keine müßige Frage. Denn auch innerhalb des einen Vorgangs der Initiation hebt sich der Akt der Besiegelung immerhin klar von dem des Eintauchens ab: aufs deutlichste sahen wir das ausgeführt in der von Hippolyt bezeugten Liturgie, die noch *vor* der entscheidenden Ost-West-Diversifizierung liegt und im Orient einen weit nachhaltigeren Einfluß ausgeübt hat als im Westen.

Die Beantwortung der Frage ist bis heute nicht eindeutig. Zwei Grundtendenzen machten sich im Lauf der Zeit bemerkbar: die eine legte den Akzent auf den Zusammenhang mit der Taufe: die Firmung ist Besiegelung und Vollendung des in der Taufe geschenkten göttlichen Lebens; die andere betonte das Spezifische: Stärkung zum Zeugnisgeben und zum „Apostolat“.

Das 2. Vatikanische Konzil brachte einen neuen Akzent hinein, indem es erklärte: „Durch das Sakrament der Firmung werden die Gläubigen *vollkommener mit der Kirche verbunden*“;<sup>31</sup> im übrigen machte es sich zum Echo *beider* Strömungen der Tradition, indem es einerseits die größere Verpflichtung der Gefirmten betont, den Glauben in Wort und Tat zu verbreiten und zu verteidigen, und andererseits, in bewußtem Hinblick auf die orientalische Praxis, die Einheit des gesamten Initiationsvorganges unterstreicht,<sup>32</sup> in all dem gefolgt von der Konstitution Pauls VI (OC, S. 9 f). Knapp und reichhaltig formulieren die „Vorbemerkungen“ die Wirkung des Sakramentes so: „Die Fortsetzung der Initiation für die Getauften ist das Sakrament der Firmung, in dem sie die Ausgießung des Hl. Geistes empfangen, der am Pfingsttag vom Herrn den Aposteln gesandt wurde. Durch diese Verleihung des Hl. Geistes werden die Gläubigen Christus vollkommener gleichgestaltet und mit Kraft gestärkt, damit sie Zeugnis ablegen für Christus, zur Auf erbauung seines Leibes in Glauben und Liebe“ (Nr. 1 und 2).

<sup>31</sup> Lumen gentium, 11.

<sup>32</sup> Sacrosanctum Concilium, 71. Ad Gentes divinitus, 36.



Es kann hier nicht darum gehen, ein Panorama aller Meinungen zu den Fragen zu bieten, die damit noch offen bleiben. Es sollen nur einige Hinweise gegeben werden, die in der bisherigen Diskussion nicht immer genügend berücksichtigt scheinen.

1. Auch in der westlichen Tradition muß die Firmung als die zweite Phase des *einen* Initiationsvorganges betrachtet werden; umgekehrt aber sollte man auch in der orientalischen Praxis das *Spezifische* der Geistmitteilung gegenüber dem Taufbad nicht übersehen. Die Apostelgeschichte zeigt uns *beides*: Taufe und Geistmitteilung gehören *an sich zusammen*, sind aber *nicht identisch* und können zeitlich getrennt sein.

2. In der Firmung kann es nicht darum gehen, daß der Getaufte zum erstenmal den Hl. Geist empfängt. Denn wenn die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen, dann muß das Taufbad, da es ja auch auf den Namen des Hl. Geistes geschieht, Gemeinschaft mit ihm geben. Überdies wäre es Unsinn, zu glauben, es könnte jemand durch die Taufe mit *Christus* verbunden sein, ohne damit auch (wenigstens im minimalen, zum Heil erforderlichen Grad) *Anteil am Hl. Geist* zu haben.

3. Vielleicht ist es nützlich, in dieser Beziehung darauf hinzuweisen, daß nach Darstellung der Apostelgeschichte die Gläubig gewordenen nach ihrer Taufe durch die Handauflegung seitens der Apostel *jene* Geistausgießung empfangen, die die Urmitglieder der Gemeinde, und an ihrer Spitze der Zwölferkreis, am *Pfingsttag* ohne rituelles Zeichen empfangen hatten: Petrus verspricht seinen Zuhörern an diesem Tag das gleiche, was ihnen widerfahren ist (Apg 2, 38), und die äußerlich wahrnehmbaren Wirkungen sind bei den Neophyten den Vorgängen um die ersten Jünger an Pfingsten ähnlich: ausdrücklich bezeugt 19,6, einschlußweise vorausgesetzt 8,17 f: denn wie hätte Simon der Magier sonst „sehen“ können, daß durch die Handauflegung der Hl. Geist verliehen wurde?

Nun aber: die Geistausgießung am Pfingsttag galt ganz sicher nicht Menschen, die bis dahin noch keinen Anteil am Hl. Geist bekommen hatten: denn, wenigstens was die Zwölf betrifft, so hatten sie ja bereits die „Erstkommunion“ empfangen, also jene Phase der Initiation miterlebt, die in der im Altertum aufgestellten Ordnung zu Recht als die dritte gilt! Wie aber könnte man den Leib Jesu in der Kommunion empfangen, ohne dadurch auch Anteil an seinem Geist zu bekommen?

4. Andererseits ist auch ernstzunehmen, daß Jesus die Sendung seines Geistes als Frucht seiner Erhöhung für die *Zukunft* verspricht. Aber es kann sich dann, soweit ersichtlich, nur um ein *graduelles Mehr* und um *neue spezifische Wirkungen* des Geistes in uns handeln. Dann gilt es also zu fragen: *Welches sind* diese spezifischen Wirkungen?

5. Daß diese Wirkungen am Pfingsttag und bei einer Reihe von Neophyten, denen die Apostel damals die Hände auflegten, augenfällig sichtbar waren, es aber später bei der Weitergabe durch die Bischöfe in der Regel nicht mehr sind, braucht uns dabei nicht allzu sehr zu stören. Ob es sich bei den Pfingstvorgängen und den Wirkungen der apostolischen Handauflegung um Wunder im strengen Sinn des Wortes handelte, ist bekanntlich mit Recht zu bezweifeln. Bezeichnen wir diese Phänomene darum lieber mit dem umfassenderen Begriff des „Auffälligen“ und „Außergewöhnlichen“ (der das Wunder *sensu stricto* einschließt, sich aber nicht darauf beschränkt). Dann müssen wir sagen: Soweit unsere Erfahrung reicht, pflegt Gott *nirgendwo* das Auffällige und Außergewöhnliche zur *ständigen „Institution“* und zum *Regelfall* zu machen: Es kommt *selten* und *ausnahmsweise* vor und hat *Zeichenwert*. So z. B. haben die Krankenheilungen Jesu und diejenigen, die sich in unserer Zeit etwa in Lourdes oder im Zusammenhang mit besonders heiligen Gliedern der Kirche ereignen, nicht im entferntesten den Sinn, daß *alle* Kranken in dieser Welt gesund werden sollen; vielmehr sollen sie *als Ausnahmen Zeichen* dafür sein,



daß Jesus und die Kirche kein leeres Gerede machen, sondern die Wahrheit verkünden, wenn sie allen Kranken das Heilwerden im *jenseitigen Reich* und in der *Auferstehung* verkündigen. Genau so ist es nicht Sinn der rituellen Geistmitteilung, daß an *allen*, die sie empfangen, außergewöhnliche Vorgänge sich abspielen. Vielmehr haben sich diese am Anfang der Kirche relativ häufig ereignet als *Zeichen* dafür, daß der Geist wirklich gegeben wird, daß seine *unsichtbaren* Wirkungen *auch dann* vorhanden sind, wenn die augenfälligen ausbleiben, und daß die ersteren ihrer *Art* nach in der *Linie* der *letzteren* liegen.

Als Vergleich sei auf ein sehr aktuelles Beispiel im Zusammenhang mit einem anderen Sakrament, der Krankensalbung, hingewiesen. Das Evangelium berichtet, daß die Apostel zu Lebzeiten Jesu viele Kranken mit Öl salbten und physisch heilten (Mk 6,13); Jakobus versichert der nachösterlichen Gemeinde, daß das in Einheit mit der Salbung verrichtete „Gebet des Glaubens“ dem Kranken „zum Heil gereicht“ und bewirkt, daß „der Herr ihn aufrichten wird“ (Jak 5,15). Gemeint ist natürlich ein Heilwerden im letzten, umfassenden Sinn, welches die körperliche Gesundung einschließen *kann*, aber nicht einschließen *muß*. Nun wird gerade aus allerjüngster Zeit ein in dieser Beziehung bedeutsamer Vorfall aus Lourdes berichtet: bei einer gemeinsam erteilten sakramentalen Salbung wurde ein Kranker plötzlich geheilt, und zwar unter solchen Bedingungen, daß Aussicht auf Anerkennung des Vorgangs als Wunder im strengen Sinn des Wortes besteht. Hier leuchten Zeichen der apostolischen Zeit bei sakramentalen Handlungen der heutigen Kirche wieder auf: eine Antwort Gottes darauf, daß die Kirche, wenn auch zaghaft und unter schweren Erschütterungen, so doch in zunehmendem Maße versucht, der *Lebensform* der apostolischen Zeit wieder klarer zu entsprechen? Läge es darum nicht im Bereich des zu Erwartenden, daß bei weiterer Erneuerung der Kirche auch die charismatischen Wirkungen der *Firmung* in dem einen oder anderen Fall wieder geschenkt würden?

6. Dies ist jedoch, wie gesagt, *nicht* das *Wesentliche*. *Aber*: da die augenfälligen Wirkungen der Geistmitteilung in der apostolischen Zeit die *Art* und die *Richtung* der unsichtbaren Wirkungen der Firmung anzeigen, läßt sich nun doch einiges über die letzteren sagen; und dies umso mehr, als die rituelle Geistmitteilung, heute genau wie in der apostolischen Zeit, Weitergabe der an *Pfingsten* geschehenen sein will und ist. Was aber nennt die Apostelgeschichte als Wirkungen dieser Geistmitteilung? „Wir hören sie in unseren Sprachen *die Großtaten Gottes verkünden*“ (2,11); „... eure Söhne und Töchter werden *prophetisch reden* ... Über meine Knechte und Mägde will ich ausgießen ... von meinem Geiste, und sie werden *prophetisch reden*“ (2, 17f); „Als Paulus ihnen die Hände auflegte, kam der Hl. Geist über sie, und sie *redeten in Zungen* und in *prophetischer Rede*“ (19, 6).

Es geht um das *prophetische Reden* über die *Großtaten Gottes*. Daß dies in fremden Sprachen und in ekstatischer Weise geschieht, hat mit dem augenfälligen Zeichen zu tun, das vorhanden oder nicht vorhanden sein kann. *Wesentlich* besteht das prophetische Reden darin, daß man die *Welt* und die *Geschichte* von Gott und seinen Großtaten, vor allem von Tod und Auferstehung Jesu her, und damit in unversöhnlichem Gegensatz zur „Welt“ selbst, gültig *interpretiert* und mit seiner ganzen *Person* für diese Interpretation *einsteht*. Eine solche Interpretation kann *innerhalb* der Gemeinde geschehen: in einem mit sichtlicher innerer Hingabe vollzogenen liturgisch-rituellen Gebet, im freien, persönlichen Gebet vor den Brüdern, im Wort des Trostes und der Ermunterung, das „zur Auferbauung des Leibes Christi in Glauben und Liebe“<sup>33</sup> beiträgt. Das prophetische Reden kann aber *auch*

<sup>33</sup> OC, Vorbem., 2.



nach *draußen* geschehen, und dann bedeutet es missionarische Verkündigung oder Zeugnisgabe im Leiden und im Sterben für den Glauben.

Von dieser biblischen Gesamtsicht her wird deutlich, daß die *beiden* erwähnten Strömungen der Theologie zusammen *recht* haben, daß sie aber beide bei *einseitiger Akzentsetzung* die Gefahr der *Verarmung* und *Verengung* in sich bergen. Die Firmung *ist* Vollendung der Taufe, aber in der *spezifischen Ausrichtung* auf das „*prophetische Reden*“ innerhalb und außerhalb der Gemeinde. Die Firmung *ist* Stärkung zur Zeugnisgabe und zum „Apostolat“, aber *zuerst* einmal Öffnung des inneren Sinnes, damit man selbst alle Dinge von der Auferstehung Christi her *versteht und deutet*. Gewiß hat der Hl. Geist den Aposteln auch den *Mut* gegeben, für Christus Zeugnis abzulegen, aber *zuerst* einmal die *Einsicht*, daß *er* der *Schlüssel* zu allen Ereignissen der Menschheitsgeschichte und des menschlichen Lebens ist, und den *begeisterten Willen*, dieser Einsicht entsprechend zu leben und andere zu ihr hinzuführen.

Nach diesem Versuch eines Beitrags zur Verdeutlichung der spezifischen Wirkung der Firmung kann nun auch die praktische Frage nach dem *Firmalter* angegangen werden, wobei noch weiteres zur Präzisierung der Eigenart dieses Sakramentes und seiner Unterscheidung zur Taufe anklingen wird.

#### 6. In welchem Alter soll die Firmung empfangen werden?

Zur Beantwortung dieser Frage dürfte ein rascher geschichtlicher Überblick von Nutzen sein.<sup>34</sup>

1. Die Frage nach dem Firmalter ist ein spezifisch *abendländisches* Problem; im Orient geschieht die Firmung problemlos weiter in Einheit mit der Taufe, weil man ja dort auf den Bischof als Spender verzichtet hat.

2. Im Abendland erfolgte der Aufschub der Firmung ursprünglich einzig und allein aus dem Grunde, weil man am Bischof als Spender *festhalten* wollte.

3. Grundregel war und blieb Jahrhunderte hindurch, daß ein getauftes Kind gefirmt werden sollte, *sobald* sich eine Gelegenheit bot, *den Bischof anzutreffen*. Noch im 13. Jh. setzten englische Synoden Kirchenstrafen fest für Eltern, die die Firmung ihres Kindes über das 1., 3., oder 5. Lebensjahr hinausschoben.<sup>35</sup>

4. Im gleichen Jahrhundert beginnt sich in anderen Diözesen der Aufschub bis zum *Vernunftalter* durchzusetzen. Den Anfang macht damit die Kölner Synode von 1280.

5. Für diese Änderung der Praxis lassen sich zwei Begründungen feststellen:

a) Bei einer Masse von (zum Teil schreienden) Firmkandidaten zwischen einem und sechs Jahren war an eine *würdevolle Feier* nicht zu denken;

b) Viele, die als unmündige Kinder gefirmt worden waren, *wußten* das später *nicht* und konnten es auch an Hand von Zeugenaussagen nicht mehr mit Sicherheit feststellen.

6. Die Begründung, daß der Firmung eine entsprechende *Belehrung* vorausgehen sollte, taucht erst im 16. Jh. auf, und zwar wiederum auf einer Kölner Synode (1536), und gelangt im Zuge der tridentinischen Reform zu allgemeiner Anerkennung.

7. Praktisch erfolgte die Firmung, infolge der Seltenheit der Bischofsbesuche, vielfach um ein beträchtliches später. Im 18. und 19. Jh. jedoch machte sich im Zuge der Aufklärung in den Ländern nördlich der Alpen die Tendenz bemerkbar, ein

<sup>34</sup> Vgl. zum Folgenden A. Adam, Firmung und Seelsorge, Düsseldorf 1959, S. 87–138.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. S. 94.



späteres Alter *bewußt zu wünschen*, um eine möglichst *vollständige katechetische Vorbereitung* und eine für den Kandidaten möglichst *eindrucksvolle und psychologisch optimal angepasste Feier* zu erreichen. Die Firmung wurde zur *Schulentlassung* in Verbindung gebracht und sollte den Übergang vom Kindesalter *ins tätige Leben heiligen*.

8. Rom stand diesen Bestrebungen sehr *zurückhaltend* gegenüber. Ohne die Spätfirmung in ihren Ursprungsländern direkt zu mißbilligen, verhinderte es im 19. Jh. in zwei Fällen deren Einführung in französischen Kolonialgebieten<sup>36</sup> und ermutigte die französischen Bischöfe, die in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. die Rückkehr zur Frühfirmung befürworteten.<sup>37</sup>

9. Der *Codex Juris Canonici* von 1917 endlich setzte in Kanon 788 ein Alter *um 7 Jahre* als Norm fest. Nach B. Botte<sup>38</sup> ist dies als ein „terminus ad quem“, und nicht als ein „terminus a quo“ zu verstehen: die Firmung *darf* in der lateinischen Kirche bis zu diesem Alter aufgeschoben werden, sie muß es nicht in jedem Fall (wie der Kanon selbst ausführt), und sie darf nicht weiter hinausgezögert werden. Diese Erklärung trifft im Hinblick auf die in den südlichen Ländern erhaltene *ältere* Tradition unzweifelhaft zu. Sie ignoriert aber das *neue Element*, das seit dem 16. Jh. und mehr noch mit der Aufklärung in den nördlichen Ländern in die Diskussion um das Firmalter eingebracht wurde: nämlich die Betonung der subjektiven Vorbereitung und Disposition. Aber vielleicht *wollten* auch die Redakteure des Codex dieses Neue *ignorieren* . . .

10. Umso bedeutsamer ist die *Anerkennung*, die die genannte Strömung – erstmalig in einem römischen Dokument – im „*Ordo Confirmationis*“ (Vorbem., Nr. 11) gefunden hat. Er zitiert die vom Codex geforderte Praxis als die gewöhnliche, erkennt aber den Aufschub bis zu einem späteren (unbestimmten!) Alter aus pastoralen Gründen als legitim an und überläßt die Entscheidung darüber den Bischofskonferenzen. Und dies, obwohl in den letzten Jahren und Jahrzehnten die Stimmen gerade der besten Vertreter der positiven historischen Theologie und Liturgiewissenschaft *sich gemehrt* haben, die das pastoral-pädagogische Anliegen der Auflösung *zurückwiesen* und im Anschluß an das antike Sakramentenverständnis die *Frühfirmung* verlangten.

Andererseits hatten allerdings Leute, die mehr vom Pastoral-Praktischen herkommen, in jüngster Zeit ein *noch höheres* Firmalter gefordert als die Aufklärung: 18 bis 21 Jahre; mit der Begründung, daß in unserer Zeit erst in diesem Alter eine echte *Entscheidung* von dieser Tragweite möglich sei.

Durch den „Ordo“ wird demnach *keine allgemein gültige Lösung* der grundsätzlichen Frage gegeben, wohl aber die *Möglichkeit differenzierter Lösungen* entsprechend den Gegebenheiten der Einzelkirchen eröffnet.

*Jedoch*: die Wahl zwischen 6 oder 9 Jahren mag eine rein pastoral-praktische Frage sein; ebenso die zwischen 18 oder 21 Jahren. Die Wahl zwischen circa 7 oder circa 20 dagegen ist eine *grundsätzlich-theologische* Frage, und zur Beurteilung dieser Frage sollen den Einzelkirchen und ihren Bischofskonferenzen im folgenden einige Gesichtspunkte unterbreitet sein, die in der diesbezüglichen Diskussion nicht immer die verdiente Beachtung zu finden scheinen.

<sup>36</sup> Ebd. S. 111.

<sup>37</sup> Vgl. den Brief Leos XIII an den Erzbischof von Marseille: Text ebd. S. 112; aus: P. Gasparri, *Fontes III*, 515 f (Rom 1925).

<sup>38</sup> A propos de la confirmation, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 88 (1966), 848–852.



1. Die Befürworter der Frühfirmung haben *recht*, wenn sie die seit der Aufklärung zugunsten der Spätfirmung angeführten Gründe zurückweisen: katechetische Vorbereitung, subjektives Erleben und Weihe einer Etappe des natürlichen Lebens sind keine ausreichenden Gründe, einem Menschen ein Jahrzehnt lang die Wirkungen eines Sakramentes vorzuenthalten, das zu seiner schon empfangenen Taufe gehört, und das wesentlich Tat Gottes am Menschen und nicht Tat des Menschen ist. Die Hebung des auf der ontologischen Ebene Geschehenen ins subjektive Bewußtsein *kann* – ähnlich wie bei der Taufe – auch im Nachhinein stattfinden (obwohl dies zugegebenermaßen *schwieriger* ist als bei einem bewußten Erleben der Spendung im beginnenden Erwachsenenalter).

2. Es gibt jedoch *einen* Grund für die Spätfirmung in *manchen* Fällen, der bis vor kurzem kaum im Gespräch war, und der m. E. *stichhaltig* ist: durch eine solche Praxis könnte einer nicht länger zu verantwortenden Vollinitiation von Kindern Einhalt geboten werden, bei denen keine vernünftige Aussicht besteht, daß sie zu einem dem Sakrament entsprechenden Leben erzogen werden. Als in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jh. einige deutsche Seelsorger und Theologen ein Alter von 16 oder 17 Jahren vorschlugen, scheiterte diese Bestrebung vor allem an dem Einwand: „Dann erreichen wir nicht mehr alle“, <sup>39</sup> Durch eine Erfahrung von vier Jahrzehnten fortschreitender Entchristlichung belehrt, müßten wir heute wohl sagen: ein solches Alter wäre für die Kinder *nicht intensiv praktizierender Eltern* festzusetzen, gerade *damit* unter ihnen *nur jene* voll initiiert werden, die *bewußt Christ sein wollen*; nur so könnte, so will es scheinen, eine Situation der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit geschaffen werden.

3. Demgegenüber werden die Befürworter der Frühfirmung zunächst einwenden, daß das *gleiche* dann für die *Taufe* (und damit eo ipso auch für die Erstkommunion) gelte. Und wiederum haben sie *grundsätzlich recht*. Und darum wird die Kirche *auf die Dauer* wohl nicht daran vorbeikommen, auch die Kindertaufe auf die Kinder jener Eltern einzuschränken, die ihre Religion *in der Gemeinde intensiv leben*. Auch dann wird es Abständige und Abtrünnige geben, aber man wird vernünftigerweise hoffen können, daß sie unter den Initiierten nur eine Minderheit darstellen werden: und eine solche Situation ist für die Kirche wie für ein anderes Gemeinwesen durchaus zu verkraften. Aber: daß *von vornherein* die *große Mehrheit* der Glieder der Kirche gar nicht zu ihr gehören *will*, sondern nur zu ihr gezählt wird, weil die Eltern sie aus soziologischen Gründen bei ihr als Mitglieder eintragen und „initiiieren“ ließen, das ist für die Kirche ein so *unsinniger* und *tödlicher* Zustand und macht sie in einem solchen Maß *unglaublich*, daß sie wohl erst dann wieder aus der Talsohle herauskommen, attraktiv werden und ausstrahlen kann, wenn sie sich bezüglich ihrer Mitgliederzahl um ein der *Wirklichkeit* entsprechendes Verhalten bemüht.

4. Die aus dieser Überlegung zu ziehenden Konsequenzen beziehen sich *an sich* auf alle *drei* Initiationssakramente, *insbesondere* auf die *Taufe*, deren Spendung ja die beiden andern Etappen naturgemäß nach sich ziehen soll. In der *Praxis* jedoch könnte man vielleicht bei der *Firmung früher* mit einer ernsteren und strafferen Handhabung *beginnen*, sofern für die beiden andern Etappen die Zeit dazu bei Klerus und Volk noch nicht reif scheint. Denn:

a) Die Firmung ist anerkanntermaßen zum *individuellen Heil nicht unbedingt notwendig*.

b) Infolge einer zum mindesten vagen Erinnerung an diese Lehre ist die Haltung des (wirklich oder angeblich) christlichen Volkes ihr gegenüber bei weitem *nicht so affektgeladen* wie gegenüber der Taufe.

<sup>39</sup> Vgl. A. Adam, a. a. O. (Anm. 34), S. 123 f.



5. Daß eine Reihe von Menschen getauft *und* gefirmt, andere hingegen *nur* getauft wären, würde (zum mindestens als Zwischenlösung) nicht unbedingt etwas Widersinniges bedeuten, sondern könnte im Durchschnitt durchaus dem *Grad* ihres *Zugehörigkeitswillens* entsprechen. Denn wenn das oben über Sinn und Wirkung der Firmung Gesagte zutrifft, zielt diese doch auf eine Art *höheren Grades des Christseins* mit der spezifischen Ausrichtung auf das „prophetische Reden“ ab. Ganz sicher ist ein Sakrament nicht eine menschliche Leistung und hängt seine Wirksamkeit nicht in erster Linie vom Vollständigkeitsgrad der katechetischen Vorbereitung des Empfängers ab. Aber man kann doch wohl kein Sakrament spenden, wenn im Kandidaten, sofern er zum *Gebrauch der Vernunft* gelangt ist, nicht das (den Glauben voraussetzende) *Verlangen* nach den *spezifischen Wirkungen* dieses Sakramentes vorhanden ist: und zwar ein *echtes persönliches Verlangen*, im Gegensatz zum vorgesagten, eingepaukten und adressierten, das man bei kleinen Kindern natürlich immer irgendwie hervorrufen oder nach entsprechender „Berieselung“ wenigstens offiziell voraussetzen kann. *Unmündigen Kindern* aber kann man ein Sakrament nur dann guten Gewissens spenden, wenn ein derartiges Verlangen bei ihren *Eltern* besteht und von daher die ernsthafte Aussicht gegeben ist, daß das objektive Geschenk des Sakramentes nicht „brach“ liegen bleibt, sondern durch eine echt christliche Erziehung ins Bewußtsein gehoben wird. Wenn man diese Bedingung nicht stellt, denkt man doch wohl eher magisch als sakramental, und dann wird erklärlich, wieso eine massive und mit rührendem seelsorglichem Eifer vorbereitete Sakramentenspendung zum Verzweifeln unwirksam sein kann.

6. Als Lösung wäre dementsprechend wohl zu empfehlen:

*Entweder* Firmung im Alter von *6 bis 8 Jahren*, dann aber *primär* auf Grund des Glaubens und des Verlangens der *Eltern*, und nur wenn dieses im oben umschriebenen Sinn als wirklich vorhanden erwiesen ist. Kinder dieser Altersstufe kann man, was religiös-sittliche Entscheidungen betrifft, weder eindeutig als „unmündig“, noch auch eindeutig als „zum Gebrauch der Vernunft gelangt“ bezeichnen: sie können im Durchschnitt wahrscheinlich noch keine echten Lebensentscheidungen von alleine treffen, wohl aber Entscheidungen, die von den Eltern getroffen werden, mit ihnen zusammen vollziehen und sich zu eigen machen. Hier kommt es also in allererster Linie auf die Disposition der *Eltern* an.

Oder aber: Firmung im Alter von *16 bis 20 Jahren* auf Grund des *eigenen persönlichen* Glaubens und Verlangens.

Im *dazwischen liegenden* Alter (9–15) dagegen, in dem die Spendung bei uns bisher meist geschah, scheint sie *weniger* angebracht. Denn in dieser Zeit sind die Kinder schon soweit entwickelt, daß sie das Sakrament *nicht* mehr *primär* auf Grund der Disposition der Eltern empfangen können, aber andererseits noch *nicht* soweit, daß man vom Glauben der Eltern völlig *absehen* könnte. Es wäre also eine *doppelte* vollständige *Untersuchung* der Disposition und eine *doppelte* seelsorglich-katechetische *Vorbereitung* erfordert, und in sehr vielen Fällen würde nicht auf beiden Seiten *zugleich* die rechte Einstellung erreicht. Sind die Kinder doch in dieser Zeit vielfach in einem Zustand der „Gärung“, in dem alles, was „von oben“ (Eltern, Kirche, Schule) kommt, gern mit Fragezeichen versehen oder gar negativ bewertet wird. Und wenn Vorbereitung und Erleben der Feier auch nicht das Wesen des Sakramentes ausmachen, so kann die Erinnerung daran, daß man diese Dinge als unangenehm, langweilig, unernst, sinnlos oder als Zwang empfunden hat, doch den späteren Zugang zum Bewußtwerden des Sakramentes verbauen. Dies schließt natürlich Spenden in günstigen Fällen, in denen die Initiative dazu von den *Kindern selbst* ausgeht, nicht aus (so pflege ich vergleichsweise mit einer einzigen Unterstufenklasse am Gymnasium während des Unterrichtes zu beten,



weil diese und nur diese Klasse mich „*motu proprio*“ darum gebeten und bei anfänglichem pädagogischem Widerstand dazu gedrängt hat). Auf *kollektives Hinführen* zur Firmung, auch der Kinder praktizierender Eltern, sollte auf dieser Altersstufe wohl am besten verzichtet werden.

7. Bei der Frühfirmung, wie bei der Spätfirmung müßte die *Auslese* mittels eines *Katechumenates* geschehen, das im ersten Fall von den *Eltern* der Kandidaten, im zweiten von den Kandidaten *selbst* absolviert würde. *Sinn* dieser Übung wäre es, den erforderlichen Glauben und das erforderliche Verlangen nach den spezifischen Wirkungen des Sakramentes bei den Teilnehmern hervorzurufen, zu steigern und zu beweisen.

Ein solches Katechumenat müßte so ernste Anforderungen stellen, daß Bewerber aus rein „soziologischen“ Gründen *von selbst ausscheiden* würden; andererseits dürfte es die Teilnehmer zeitlich nicht mehr als notwendig in Anspruch nehmen. Ein Abend im Monat ein ganzes Jahr hindurch dürfte ein vernünftiges Mittelmaß bedeuten. Dabei sollten diese Abende von der Thematik her so eng mit dem Sonntagsgottesdienst verknüpft sein, daß eine Teilnahme daran ohne regelmäßigen Gottesdienstbesuch nicht denkbar wäre. U. U. könnten die Katechumenen auch in besonderer Weise am Gemeindegottesdienst beteiligt werden, indem ihnen darin spezielle Funktionen zugewiesen oder eigene Riten an ihnen vollzogen würden. Auf keinen Fall sollte die Firmung „billiger“ zu haben sein als der Führerschein oder das Diplom eines Erste-Hilfe-Kurses. Denn auch im Religiösen gilt, nicht nur von der Sache selbst, sondern auch von den Gesetzen der Psychologie her, daß auf die Dauer nur das geschätzt und geachtet wird, dessen Erlangung man *sich etwas kosten läßt*. Ist unsere ganze Religion nicht gerade deshalb so sehr in Mißkredit geraten, weil wir entgegen ihrer Natur versucht haben, sie *zu verbilligten Preisen* anzubieten?

8. Die Befürworter der Frühfirmung führen gelegentlich als Argument an, daß die Vollendung der Taufe *vor der Erstkommunion* empfangen werden soll. Im Sinn der kirchlichen Tradition haben sie grundsätzlich recht: wofern Firmung und Erstkommunion ungefähr im gleichen Zeitraum stattfinden sollen, *paßt es sich*, nach *Möglichkeit* die erwähnte Reihenfolge einzuhalten. Daß diese Regel aber nicht die allerursprünglichste, und darum ganz sicher keine absolute Norm ist, beweisen mit großer Wahrscheinlichkeit die beiden Berichte der Apostelgeschichte über Neugetaufte, denen die Geistmitteilung erst später geschenkt wurde,<sup>40</sup> und von denen man allen Grund hat, anzunehmen, daß sie schon vorher an der Eucharistiefeier der Gemeinde teilnehmen durften; mit Sicherheit wird es erhärtet durch das höchste aller denkbaren Beispiele, nämlich das des Herrn selbst, der seinen engsten Mitarbeitern die Erstkommunion vor seinem Tode reichte, die spezifische Geistmitteilung aber erst nach seiner Auferstehung schenkte.

Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung. Alle, die zu Christus Jesus gehören, haben das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt. Wenn wir durch den Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen.

Gal 5, 22–23a. 24/25

<sup>40</sup> Vgl. 1 Folge, Heiliger Dienst 26 (4/1972), S. 164 f.



## „Beauftragungen“ und „Weihen“

Überlegungen zu den beiden *Motu proprio* „*Ministeria quaedam*“ und „*Ad pas-cendum*“

Dr. Alois Hörmer, St. Pölten

Die beiden päpstlichen Dokumente,<sup>1</sup> die die langerwartete Neuordnung der „Niederer Weihen“ und der Tonsur, und dazu Änderungen und nähere Bestimmungen für die Diakonatsweihe brachten, haben nach ihrer Veröffentlichung ein unerwartetes Echo in der Tagespresse gefunden. Unkenntnis der Sachlage und Zusammenhänge, unzulängliche Information und irreale Erwartungen haben zu verworrenen Interpretationen zusammengewirkt.<sup>2</sup> Es scheint darum zweckmäßig, zur Vorgeschichte dieser Neuregelung, zur Kritik und zu den Folgerungen einige Überlegungen anzustellen.

### *Vorgeschichte*

Vielfältige, örtlich und zeitlich sehr verschiedene Dienstämter für eine ordnungsgemäße Gestaltung der Liturgie und für die Bereiche der Caritas sind schon in der „Apostolischen Überlieferung“ des Hippolyt von Rom bezeugt; zwischen den durch Handauflegung ordinierten Bischöfen, Presbytern und Diakonen und dem gläubigen Volk nehmen in seinem Weiheritual mehrere Stände einen bevorzugten Platz ein: die Bekenner, die Witwen, die Lektoren, die Jungfrauen, die Subdiakone und jene, die die Gabe der Heilung besitzen. Zu dreien dieser Standesgruppen wird nur zugelassen, wer amtlich dazu bestellt wird. Eine Witwe wird nur durch Ernennung bestellt, aber nicht geweiht, „weil sie das Opfer nicht darbringt und kein liturgisches Amt innehat“, der Lektor wird dadurch „eingesetzt, daß ihm der Bischof das Buch überreicht, denn er erhält keine Handauflegung“. Dem Subdiakon „legt man die Hand nicht auf, sondern ernennt ihn nur, damit er dem Diakon folge“.<sup>3</sup>

Alle Riten der „Ordination“ und einer „Institution“ in der weiteren Entwicklung der Weiheliturgie sind von diesen Frühformen der „*Traditio Apostolica*“ abhängig.

Papst Cornelius schrieb im Jahre 251 an Fabius von Antiochien einen Brief, in dem er erwähnt, daß „die römische Kirche damals von ihren Bischof 46 Presbyter, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akolythen und je 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier“ versammelt hatte.<sup>4</sup>

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts schreibt der „*Liber Pontificalis*“ folgende Regeln vor: „Wenn einer Bischof werden soll, dann muß er (vorher schon) Ostiarier, Exorzist, Begleiter (*sequens* = Akolyth), Subdiakon, Diakon und Presbyter geworden sein; dann erst kann er Bischof werden“.<sup>5</sup> Diese Regelung wurde aber nicht immer als verpflichtend angesehen. Aus den verschiedenen institutionalisierten Dienstämtern hat sich in der lateinischen Kirche, zurückreichend bis in die Zeit Gregors des Großen, eine Stufenfolge von vier „Niederer Weihen“ verfestigt: Ostiarier, Lektor, Exorzist, Akolyth. Das Akolythenamt im 6. Jahrhundert bestand

<sup>1</sup> *Motu proprio* – *Ministeria quaedam*, quibus disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur – 15. August 1972.

*Motu proprio* – *Ad pasendum*, quibus nonnullae normae ad sacrum Diaconatus Ordinem spectantes statuuntur – 15. Aug. 1972

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Wiener Kurier vom 15. Sept. 1972, *actio catholica* 17 (1972) 3 – Otto Mauer „Fortschritt und Rückschritt“, Kirche – bunt – St. Pöltner Kirchenzeitung 40 (1972) 7.

<sup>3</sup> *Traditio Apostolica* 10–15 (Dix. 18–22; Botte LF 39/28–33).

<sup>4</sup> Eusebius HE VI 43, 11.

<sup>5</sup> Li. Pont. I/161.



darin, den Abwesenden die Eucharistie zu bringen und den Priestern die konsekrierten Hostien zur Brechung zu überreichen.<sup>6</sup> Der Subdiakon hatte damals den Kelchdienst zu besorgen.<sup>7</sup>

Diesen Weißen vorangestellt wurde noch die Tonsur. „Prima Tonsura“ bezeichnete man das Scheren des Haupthaars bei Mönchen und Klerikern durch den Abt oder Bischof als Ausdruck des Übereignetseins in den Dienst Gottes. In der westlichen Kirche wurde damit die Überreichung der geistlichen Standeskleidung verbunden. Dieser Ritus bewirkte seit der Zeit Gregors des Großen die Aufnahme in den Klerus mit allen dazugehörigen Rechtsfolgen.<sup>8</sup>

Der Subdiakon ist in der Folgezeit im Abendland durch die allmähliche Übernahme der Zölibats- und Brevierpflicht von den Niederen zu den Höheren Weißen verschoben worden.

Mit den Beratungen und Klarstellungen zum Weihesakrament hat das Konzil von Trient im Verlauf seiner letzten Sitzung beachtenswerte Ansätze auch für eine wirksame Wiederherstellung der niederen Weihegrade vorgenommen.<sup>9</sup> Die Niederen Weißen wurden ja von den Reformatoren entschieden abgelehnt und es bestand die Notwendigkeit, ihre Existenz und Wichtigkeit zu überprüfen beziehungsweise zu begründen. Ein bedeutender Theologe stellte dazu folgende, auch für heute sehr aktuelle Überlegungen an: „... einige dieser Aufgaben waren ehemals in der Kirche notwendig, sind es heute jedoch nicht mehr. Türhüter und Exorzisten braucht man heute nicht mehr im gleichen Maße wie Vorleser und Akolythen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Kirche auf einem Allgemeinen Konzil die Weißen abschafft, deren Notwendigkeit nicht mehr einleuchtet... Ist es wirklich zweckmäßig, ins Leere hinein (inaniter) eine Weihe zu spenden? Im Gegenteil, es wäre für die jederzeit in der Kirche ausgeübten Tätigkeiten wünschenswert, daß sie nur von denjenigen vollzogen werden könnten, welche die dazu befähigende Weihe empfangen haben... Es wäre viel angebrachter, nichts von dem aufzugeben, was eine so lang zurückliegende alte Zeit uns überliefert hat; es wäre also notwendig, danach zu trachten, den Türhütern und Exorzisten in der Kirche ihre wirklichen Aufgaben zurückzugeben; es fehlt ja nicht an nützlichen und ernsthaften Aufgaben, die wieder mit diesen Funktionen verbunden werden könnten... Gewiß werden einige sagen, selbst wenn diese Weißen zu nichts nütze sind, sei es doch sinnvoll sie beizubehalten als Spuren der Vergangenheit; auch das ist ein Wert. Ohne dieser Einstellung widersprechen zu wollen, fügen wir nur hinzu, es sei besser, diese Vollmachten in Tätigkeit zu erhalten, statt sie ruhen zu lassen...“<sup>10</sup>

Das Lehrdekret des Konzils von Trient über das Weihesakrament<sup>11</sup> enthält ein ganzes Kapitel über die Niederen Weißen. Interessant für heute ist aber der diesem Dekret vorausgegangene Entwurf.<sup>12</sup> In ihm findet sich eine Schilderung der Aufgaben, die man damals diesen Weihestufen zuzuteilen gedachte; man ließ sich dabei von der Vergangenheit anregen und faßte zugleich die Gegenwart ins Auge, zögerte also nicht, nachzuforschen, welche Aufgaben angesichts der seelsorglichen Erfordernisse des Augenblicks diesem oder jenem niederen Weihegrad zukämen.

<sup>6</sup> P. Jounel in „Ordination“ – Handbuch der Lit. Wiss. II/31.

<sup>7</sup> A. a. O. 32.

<sup>8</sup> Cf. Pont. Rom. „Ordo ad faciendum clericum“ und CIC can. 108 § 1.

<sup>9</sup> Vgl. dazu A. Duval – Das Weihesakrament auf dem Konzil von Trient – in „Das apostolische Amt“ – hrsg. J. Guyot 237–242.

<sup>10</sup> Petrus de Soto – Tractatus de institutione sacerdotum qui sub Episcopis animarum curam gerunt – zit. a. a. O.

<sup>11</sup> CT IX 620 sq.

<sup>12</sup> CT IX 598–601.



Die Verfasser bemühten sich außerdem, jedem Weihegrad eine doppelte Art von Aufgaben zuzuweisen, einmal solche, die auf den Vollzug der Eucharistie, und dann andere, die auf den Verkündigungsdienst und die caritativen bzw. administrativen Dienste der Kirche bezogen sein sollten. Aus dieser zweiten Perspektive heraus schlug man für die Ostiarier vor, sie könnten die Matrikenbücher führen und die Instandhaltung der Friedhöfe überwachen; die Exorzisten sollten nach Anweisung des Pfarrers der Gemeinde die Betreuung der Kranken und Sterbenden übernehmen, die Akolythen die Führung der Pfarregister, die Subdiakone die Austeilung der Almosen und den Katechismusunterricht; ja es wird damals schon die Wiedereinsetzung der Diakone in ihre alte Rolle als Helfer und Verwalter an der Seite des Bischofs vorgeschlagen. Leider sind diese konkreten Vorschläge dem durch Zeitdruck bedingten Kürzungsverfahren zum Opfer gefallen und scheinen im Dekret selbst nicht mehr auf. Der tridentinische Katechismus nennt dann nur mehr die traditionellen Befugnisse.

Im Kapitel 17 dieser Vorlage<sup>13</sup> wird außerdem deutlich, daß die für „Minoristen“ vorgesehenen Aufgaben auch verheirateten, nur durch Soutane und Tonsur der Kirche verbundenen Klerikern anvertraut werden sollten. Es geht also auch dort nicht mehr nur um die Ergänzung des Priesternachwuchses und dessen schrittweise Weiterführung, sondern um den Gottesdienst der Kirchen, in dem die Gläubigen die volle Entfaltung der Einzelfunktionen vor Augen haben sollten. Wenn es an Klerikern fehle, die die heiligen Dienste aufgrund ihrer Vorbereitung zum Priestertum erfüllen können, dann sollen diese niederen Weihen jenen Laien – auch verheirateten – erteilt werden, wie etwa den Mesnern, Kirchensängern, Glöcknern u. a. Indem das Konzil von Trient für solche „Minoristen“ die Verpflichtung zum Tragen des geistlichen Kleides einzig auf den Ort des Gottesdienstes beschränkte, bewies es seine Absicht, eine neue Form „kirchlicher Dienste“ zu schaffen, die von ihrem Ansatz her sehr verschieden ist von der „kirchlicher Angestellter“ unserer Gegenwart.

Die Wünsche und Anregungen des Konzils von Trient in bezug auf die Niederen Weihen wurden leider nirgendwo verwirklicht; sie blieben in der Folgezeit reine Durchgangsstufen auf dem Weg zum Priestertum. Trotz aller Bemühungen<sup>14</sup> die Riten und Texte geschichtlich, theologisch und spirituell aufzuschließen, war besonders in den letzten Jahrzehnten das Unbehagen daran gewachsen und der Wunsch nach einer Neuordnung laut geworden.

Das II. Vatikanische Konzil hat schließlich in der Liturgiekonstitution die Voraussetzungen dafür geschaffen.<sup>15</sup>

Das Drängen nach einer baldigen Regelung wurde immer stärker. Regentenkonferenzen wiesen auf die schwierige Situation in den Seminarien hin und Liturgiekommissionen reichten ihre Vota bezüglich einer zeitgemäßen Neuordnung ein.

In einer Plenarsitzung der Gottesdienstkongregation<sup>16</sup> wurden folgende Vota beschlossen:

1. Die Bezeichnung „Kleriker“ soll nur mehr mit den Höheren Weihen verbunden sein.

2. Die „Inkardination“ (CIC can. 111) soll mit der ersten Stufe des Wehesakramentes, d. h. mit der Diakonatsweihe verbunden werden.

<sup>13</sup> CT IX 628, 10–13.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. R. Molitor: Vom Sakrament der Weihe 2 Bd. Verlag Pustet, Regensburg 1938; B. Goebel: Auf sieben Stufen zum Altar – Besinnung auf die Weiheliturgie – Verlag Pustet, Regensburg 1962.

<sup>15</sup> LK Art. 60 und 62.

<sup>16</sup> Am 10.–14. Nov. 1970.



3. Die Bezeichnung „Weihe“ (Ordinatio) soll nur für die Weihestufen verwendet werden, die mit einer Handauflegung verbunden sind.

4. Der Ritus der „Aufnahme unter die Kandidaten zum Weihesakrament“ (Ritus admissionis inter candidatos ad Sacramentum Ordinis) hat eine spirituelle Bedeutung, aber keine juristischen Folgen. Für Ordensleute scheint er darum überflüssig zu sein.

5. Den Bischofskonferenzen sollen die Fakultäten übertragen werden für weitere liturgische oder nicht liturgische Dienste Riten festzulegen.

6. Zur Klärung aller dieser Fragen soll eine gemischte Kommission aus Fachleuten der Sakramentenkongregation, der Gottesdienstkongregation und der Kongregation für das katholische Unterrichtswesen gebildet werden.

Am 25. Jänner 1971 wurde von der Gottesdienstkongregation ein nach diesen Grundsätzen gearbeiteter Entwurf für eine Neuordnung den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugesandt. Er enthielt aufs ganze gesehen schon die später tatsächlich erfolgte Neuordnung.

### *Die Neuordnung und die daran geübte Kritik*

Von der bisher skizzierten „Vorgeschichte“ aus kann die Neuordnung, wie sie in den beiden mit 15. August 1972 datierten und am 14. September veröffentlichten päpstlichen Schreiben und in den dazugehörigen mit 3. Dezember 1972 datierten Riten<sup>17</sup> vorgenommen wird, in ihrer Bedeutung und in ihren Intentionen erkannt werden.

Der Inhalt der beiden päpstlichen Schreiben und der neu geordneten Riten, die ja inzwischen vielfach abgedruckt, kommentiert und kritisiert wurden, sei kurz dargelegt.

In „Ministeria quaedam“, dem Dokument, in dem es um die Tonsur, die Niederen Weihen und die Subdiakonsweihe geht, wird klargestellt, daß das Grundanliegen der Neuordnung die Sorge um die ordnungsgemäße Gestaltung des Gottesdienstes und um den Dienst am Gottesvolk sei, daß es bei diesen Dienstämtern um liturgische und caritative Aufgaben geht. Dabei sollen alle jene Elemente, die in der bisherigen Form dieser Ämter veraltet sind, ausgeschieden werden; was nützlich ist, soll beibehalten, was notwendig erscheint, soll eingeführt werden; ebenso soll festgesetzt werden, was von den Kandidaten verlangt werden muß.

a) *Ausgeschieden* wird die bisherige Form der Tonsur; der Eintritt in den Klerikerstand wird mit dem Diakonat verbunden. Die frühere Bezeichnung „Niedere Weihen“ (Ordines minores) wird durch „Dienstämter“ (ministeria) ersetzt. Überwunden wird auch die Einengung dieser Ämter als Durchgangsstufe für Priesteramtskandidaten, denn „diese Dienstämter“ können auch Laien übertragen werden. Auch die Höhere Weihe des Subdiakonates gibt es nicht mehr; seine Aufgaben werden nunmehr dem Lektor und Akolythen zugewiesen.

b) *Beibehalten* werden – und angepaßt an die heutigen Zeitbedürfnisse – das Amt des Lektors und das Amt des Akolythen. Dem Lektor kommt es zu in der liturgischen Versammlung das Wort Gottes vorzulesen, gegebenenfalls auch die Antwortpsalmen und die Fürbitten vorzutragen und den Gesang zu leiten, die Teilnahme der Gläubigen zu ordnen und ihnen zu einem würdigen Empfang der

<sup>17</sup> De Institutione Lectorum et Acolythorum – de admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum – de sacro caelibatu amplectendo – Editio typica – Typis Polyglottis Vaticanis 1972.



Sakramente behilflich zu sein: Er soll auch andere Gläubige, die nur für eine bestimmte Zeit oder gelegentlich den Lektorendienst übernehmen, dazu vorbereiten und anleiten. Die „Beauftragung“ oder „Diensteinweisung“<sup>18</sup> für solche ständige Lektoren erfolgt durch den Bischof innerhalb der heiligen Messe oder eines Wortgottesdienstes nach der Homilie durch einen Aufruf der Kandidaten, ihre Bereitschaftserklärung zur Übernahme des Amtes, das Gebet der Gläubigen, das Segensgebet des Bischofs und die Überreichung der Heiligen Schrift.

Auch das Amt des Akolythen wird beibehalten; vier Aufgabenbereiche werden ihm zugeteilt: er soll für den Altardienst Sorge tragen und dem Diakon und Priester bei den liturgischen Funktionen, vor allem bei der Meßfeier zur Seite stehen; er darf unter bestimmten Gegebenheiten (die heute in unseren Gegenden wohl überall vorliegen) als außerordentlicher Beauftragter die heilige Kommunion ausgeben. Unter denselben Umständen kann er auch bestellt werden, das allerheiligste Altarssakrament den Gläubigen (ohne Segenspendung) zur Anbetung auszusetzen und danach wieder in den Tabernakel zurückzustellen. Er kann für die Vorbereitung anderer Gläubiger Sorge tragen, die für eine bestimmte Zeit oder unter besonderen Gegebenheiten liturgische Dienste in diesem Aufgabenbereich übernehmen. Beibehalten wird auch die bisher in den Ostkirchen und in der lateinischen Kirche übliche Gewohnheit, die Dauerbeauftragung mit dem Lektoren- und Akolythenamt den Männern vorzubehalten.

Die „Diensteinweisung“ des Akolythen erfolgt immer innerhalb einer Eucharistiefeier durch den zuständigen Bischof. Zum Unterschied von den Lektoren werden den Akolythen die noch unkonsekrierten Gaben – das sind Hostienschale und gefüllter Kelch – überreicht, die sie anschließend bei der Gabenbereitung zum Altar tragen. Bei der Kommunionsspendung an die Gläubigen können die Akolythen dem Bischof helfen.

c) *Was wird nun von den Kandidaten verlangt?*

Man könnte es kurz und bündig so sagen: ihr Leben soll immer mehr von diesen ihren besonderen Diensten geprägt und befruchtet werden. „Eingedenk seines übernommenen Amtes soll der Lektor mit allen Kräften danach streben und sich der geeigneten Hilfsmittel bedienen, daß er sich eine täglich wachsende lebendige und innige Liebe zur Heiligen Schrift und deren Kenntnis aneignet, um dadurch ein immer vollkommenerer Jünger des Herrn zu werden“. Der Akolyth „möge sich alles das aneignen, was mit dem öffentlichen Gottesdienst im Zusammenhang steht; er möge darum bemüht sein, dessen Wesen und Sinngehalt zu erfassen, um sich täglich ganz Gott darzubringen und allen in der Kirche ein Beispiel der Würde und Ehrfurcht zu geben; schließlich möge er in steter und echter Liebe mit dem Mystischen Leib Christi, dem Gottesvolk, vor allem mit den Schwachen und Kranken verbunden sein.“

Neben diesen, für das rechte Verstehen der geistlich-kirchlichen Konzeption dieser Ämter richtungsweisenden Aussagen, sind die übrigen Bedingungen zweitrangig, dennoch aber beachtenswert: der Bewerber muß selbst ein Ansuchen um eine solche zeitlich unbegrenzte Beauftragung zum Lektoren- oder Akolythendienst an den Bischof richten; er muß das erforderliche Alter<sup>19</sup> und die entsprechenden Eigenschaften besitzen, und den festen Willen haben Gott und dem Gottesvolk in Treue zu dienen.

<sup>18</sup> So B. Fischer in gd 3/73 als Wiedergabe von „institutio“.

<sup>19</sup> Von der Österr. Bischofskonferenz mit mindestens 25 Jahren festgesetzt.



d) Was nun nach den Neuregelungen von „*Ministeria quaedam*“ in diesem gesamten Fragenkreis offenbleibt und notwendig *neu eingeführt* werden soll oder muß, ist im zweiten Dokument „*Ad pascendum*“ zusammengefaßt, „durch das einige Bestimmungen bezüglich der Weihestufen des Diakonates erlassen werden.“

In einer knappen, aber sehr dichten Zusammenfassung wird ausgehend von der hierarchischen Verfassung der Kirche<sup>20</sup> über den Diakonats im Neuen Testament und bei den Vätern, über seine weitere Entfaltung und sein Verschwinden im Mittelalter, über die Versuche des Konzils von Trient zur Wiedereinführung bis zur Wiedererrichtung durch das II. Vatikanische Konzil referiert.

Im Hinblick auf die Bestimmungen von „*Ministeria quaedam*“ wird dann klar gestellt, welche Stationen für einen Kandidaten auf dem Weg zum Weihesakrament nun vorgesehen sind und zu welcher Zeit und auf welche Weise er die Verpflichtung zum Zölibat und zum Stundengebet übernehmen muß.

1. Da der Eintritt in den Klerikerstand auf den Diakonats verschoben ist, wurde für den, der Diakon oder Priester werden möchte an Stelle der früheren Tonsur ein neuer Ritus geschaffen, bei dem „der Kandidat öffentlich seinen Entschluß kundgibt sich Gott und der Kirche für diese Dienste anzubieten; die Kirche aber, die dieses Anerbieten entgegennimmt, erwählt und ruft ihn ihrerseits, daß er sich auf den Empfang der heiligen Weihe vorbereitet und auf diese Weise unter die Kandidaten für den Diakonats oder das Presbyterat aufgenommen wird“. Als Zulassungsbedingungen werden verlangt: ein eigenhändig verfaßtes Ansuchen um eine solche Aufnahme, die rechte Berufseignung, die entsprechende lautere Absicht und Hilfsbereitschaft, und ein Mindestalter von 21 Jahren.

Im neuen „*Ritus admissionis inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum*“ werden diese Aspekte in einer überzeugenden Schlichtheit und Klarheit ausgedrückt: die Ansprache des Bischofs, der Aufruf der Kandidaten, ihre Bereitschaftserklärung und das Fürbittgebet machen diese echte Vor-Entscheidung allen Teilnehmern deutlich und bewußt.

2. Lektorat und Akolythat müssen als echte Dienstämter im neuumschriebenen Sinn von solchen Kandidaten übernommen und eine angemessene Zeit hindurch ausgeübt werden.

3. Durch den Wegfall der Subdiakonatsweihe als „Höhere Weihe“ war die Frage zu entscheiden: wann wird nun die Verpflichtung zum Zölibat und zum Stundengebet übernommen? „Die Weihe der eigenen Person durch den um des Himmelreiches willen gelebten Zölibat und dessen Verpflichtung für die Priesteramtskandidaten und die unverheirateten Kandidaten für den Diakonats werden faktisch mit dem Diakonats verbunden.“ Außerdem wird verfügt, daß „die Diakone, die zum Priestertum berufen sind, aufgrund eben dieser heiligen Weihe zum Stundengebet verpflichtet werden“.

Das hat zur Folge, daß der vor fünf Jahren erschienene Ritus für die Diakonatsweihe durch zwei zusätzliche Fragen an den Kandidaten erweitert wird, die das Versprechen zur Treue in einer zölibatären Lebensform und zum Gebetsdienst im Sinne der „*Liturgia Horarum*“ zum Inhalt haben.<sup>21</sup>

Aus der Kritik an diesen Dokumenten sollen drei Punkte, an denen sie besonders ansetzte, herausgegriffen werden.

<sup>20</sup> Lumen Gentium Art. 18.

<sup>21</sup> Cf. De sacro caelibatu amplectendo nn. 4–5.



1. „Dem Lektor kommt es zu, in der heiligen Messe und bei anderen liturgischen Funktionen die Lesungen (nicht aber das Evangelium) aus der Heiligen Schrift vorzutragen“.<sup>22</sup> Diese Regelung sei „unverständlich, denn . . . eine qualitative Unterscheidung zwischen Evangelium und anderen Teilen des Neuen Testaments in der vorliegenden Form kann nicht gehalten werden . . . Frage: dürfen in Wortgottesdiensten, bei denen kein Priester anwesend ist, Evangelientexte überhaupt nicht verkündet werden?“

Dazu kann nur gesagt werden, daß eine Unterscheidung beim Vortrag von Evangelientexten gegenüber anderen Teilen der Heiligen Schrift in der Praxis der Kirche des Westens und bei den Ostkirchen seit langem bezeugt ist und auch heute gute, in der Struktur einer Feier liegende Gründe hat. Bei Wortgottesdiensten, bei denen kein Priester oder Diakon die Leitung hat, sondern ein Laie/Lektor, gelten schon seit Jahren<sup>23</sup> andere Regelungen. Im Kontext dieses Dokumentes geht es um den Lektor als Lektor und nicht als Leiter eines Gottesdienstes.

2. „Die Beauftragung mit dem Lektoren- und Akolythenamt bleibt, gemäß der altherwürdigen Tradition der Kirche, den Männern vorbehalten.“<sup>24</sup>

Dieser Satz hat Schlagzeilen in der Presse gemacht<sup>25</sup> und entrüstete Proteste von Frauenvereinigungen ausgelöst.

Im L'Osservatore Romano wurde dazu Stellung genommen:

„Das *Motu proprio* hat bezüglich der Ausübung einiger Ämter durch Frauen während des Gottesdienstes keinerlei Änderungen vornehmen wollen, sich vielmehr an die bisher geltenden Bestimmungen gehalten. Bereits am 14. September bei der Erläuterung der beiden Dokumente ist vor den Journalisten darauf hingewiesen worden, daß die Frauen nichts darin hindere, auch weiterhin als Vorbeterinnen oder Lektorinnen beim Gottesdienst tätig zu sein. Außerdem steht es nach wie vor den Bischöfen frei, den Vatikan um die Erlaubnis anzufragen, daß in Ausnahmefällen auch Frauen die Kommunion austeilen können.“<sup>26</sup>

3. Kritisiert wurde auch die Verknüpfung von Diakonatsweihe und Zölibatsversprechen und – die Konsequenz daraus – daß „die verheirateten Diakone, wenn sie ihre Ehefrau verloren haben, nach der traditionellen Disziplin der Kirche unfähig sind eine neue Ehe einzugehen“.<sup>27</sup>

Wer die Aussagen des Konzils<sup>28</sup> und die Errichtungsurkunde für den eigenständigen Diakonat<sup>29</sup> und schließlich die Aussagen der Bischofssynode 1971 zum Zölibat<sup>30</sup> zur Kenntnis genommen hat, der kann durch die oben zitierte Aussage nicht überrascht sein; denn „das in der lateinischen Kirche geltende Gesetz des priesterlichen Zölibats soll uneingeschränkt beibehalten werden“ d. h. daß der Empfang einer Höheren Weihe ein trennendes Ehehindernis ist.<sup>31</sup> Die Kritik richtet sich also nicht gegen dieses Dokument, sondern gegen geltende und neubestätigte Zölibatsordnung der Kirche.

<sup>22</sup> Ministeria quaedam V.

<sup>23</sup> Instr. I ad exsequ. Const. d. s. L. nr. 37; Instr. II nr. 18.

<sup>24</sup> Ministeria quaedam VII.

<sup>25</sup> Vgl. Kurier vom 16. Sept. 1972 – „Ende der Emanzipation der Frau in der Kirche“ – „Papst brüskiert Frauen“.

<sup>26</sup> L'Osservatore Romano vom 6. Okt. 1972/2 bzw. deutsche Ausgabe vom 20. Okt. 1972/3.

<sup>27</sup> Ad pascendum VI.

<sup>28</sup> Pr. Decr. 16; Pr. Ausb. 10.

<sup>29</sup> Motu pr. Sacrum Diaconatus Ordinem nr. 16.

<sup>30</sup> Priesteramt nr. 20.

<sup>31</sup> CIC can. 1072.



Welche Folgerungen lassen sich nun aus dieser Neuregelung für das gegenwärtige und künftige Wirken und Leben der Kirche ablesen? Vielleicht kann dabei unterschieden werden nach verschiedenen, besonders betroffenen Personengruppen.

Für die Priesteramtskandidaten ist eine klare Orientierung gegeben. Wer in den vergangenen Jahren die Schwierigkeiten bezüglich einer bewußten und rechtzeitigen Vorentscheidung zum priesterlichen Dienst im Sinne der Kirche kennenlernte, die Tendenz einen solchen Entschluß möglichst weit hinauszuschieben und sozusagen „unverbindlich“ Theologie zu studieren, der wird die klare Sprache und die Bedingungen der „Admissio“ zu schätzen wissen.

Lektoren- und Akolythendienst in den vielfältigen Formen, wie sie heute ausgeübt werden können, und dazu leben und beten lernen aus „Bibel und Liturgie“, haben sich auch früher schon in ihrer entscheidenden Bedeutung für das Wachwerden und Reifwerden zum Dienst im Gottesreich ausgewiesen; die Grundsätze des Priesterbildungsdekretes<sup>32</sup> blieben Theorie, wenn sie nicht in diesen konkreten Lebensvollzügen und Diensten ihre Verwirklichung fänden.

Die bisherige Form der Übernahme der Zölibats- und Brevierverpflichtung stand in keiner echten Relation zum Gewicht und zu den Konsequenzen, die sich für das Leben des Neugeweihten daraus ergaben. Daß hier nun der Mut gefunden wurde zu einer klaren Sprache und einem öffentlichen Bekenntnis, daß Stundengebet und Zölibat in die Fragen des Weiheritus aufgenommen wurden und damit in ihrem wahren Gewicht akzentuiert sind, wird wohl nicht ohne Rückwirkungen auf deren Einstufung bei Priestern und Gläubigen bleiben.

Ein weiterer Personenkreis, der von dieser Neuregelung betroffen wird, sind die gegenwärtigen und künftigen Lektoren und Kommunionssponder. Solange nicht ernsthaft versucht wird, bei denen, die diese Dienste ausüben, die Wechselwirkung zwischen einem solchen Dienst und dem persönlichen Leben als Christ aufzuzeigen und dafür entsprechende Hilfen und Gemeinschaften anzubieten, werden diese zentralen-kirchlichen Aufgaben in ihrer wahren Bedeutung kaum begriffen, dilettantisch vollzogen und geistlich nicht fruchtbar werden.

Die weiten Bereiche der Caritas und des Apostolates, die notwendigerweise mit solchen liturgischen Diensten zusammengesehen und bejaht werden müssen, sind ja heute kaum noch entdeckt, geschweige denn ernsthaft damit verknüpft.

Laienreligionslehrer und Kirchenangestellte – zumindest die, die darin nicht nur einen Brotberuf sehen – in dieses umfassende kirchliche Engagement von Martyria – Leiturgia – Diaconia einzugliedern, könnte ein zielführender Weg sein, um Probleme, die da auf die Kirche zukommen, von ihren ureigenen Kraftquellen her zu lösen.

Ohne eine klare Entscheidung und ohne eine echte Bindung auch zu lebenslangem und ernstgenommenen Dienst wird keine wahre Erneuerung kirchlichen Lebens zu erwarten sein. Die Neuordnung, wie sie hier auf einem Teilgebiet – aber einem zentralen Bereich – kirchlichen Lebens vorgenommen wurde, weist Wege dahin.

„Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5,48).

<sup>32</sup> Decr. Optatam nn. 8–12.



## 1. Historizismus oder neue Chance?

Um es gleich vorwegzunehmen: Würde bei der Erneuerung der Quatember von der bisherigen Art ihrer Feier ausgegangen werden, wäre es zweifelsohne besser, von einem Relikt altrömischer Liturgie, ohne ein Aufheben davon zu machen, endgültig Abstand zu nehmen. Ein paar Meßformulare für die Wochentage, eine Geldsammlung für das Priesterseminar oder Gebet für die Priesterkandidaten als einziger Niederschlag ihrer Begehung lassen sich entweder nicht mehr als notwendiges oder wirksames Mittel der Seelsorge rechtfertigen oder die Anliegen sind inzwischen bereits anderweitig wahrgenommen worden. Nun enthält aber das neue Missale Romanum keine Meßformulare für die Quatember, das Anliegen der geistlichen Berufe ist an einem Sonntag nach Ostern aufgegriffen worden und auch in der Neuordnung des römischen Kalenders vom 21. 3. 1969 wird den Bischofskonferenzen die Freiheit gelassen, wie sie die Quatember erhalten wollen.<sup>1</sup>

Wenn nun dennoch von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes die Entscheidung zugunsten der Beibehaltung der Quatemberzeiten gefallen ist, so werden sicher manche diesen Entschluß mit Unbehagen aufgenommen haben – im Hinblick auf die bisherige Praxis, die allerdings nach Gegenden recht verschieden gewesen ist, ist dies auch verständlich. In diesem Zusammenhang sei auch vermerkt, daß eine Befragung des Seelsorgeklerus der Diözese Linz, die bereits vor jeder Diskussion um die Neuordnung der Quatember durchgeführt wurde, überraschenderweise ergeben hat, daß die Quatemberidee keineswegs erledigt ist; gerade von „unten“ her kamen eine Reihe praktischer Vorschläge zu ihrer Durchführung.<sup>2</sup>

Es ist dem Menschen eigen, das Jahr in bestimmte Abschnitte zu unterteilen. So erinnert ihn der Beginn eines Monats an gewisse Verpflichtungen oder wenigstens an die schnell dahinfließende Zeit. Aber auch über längere Zeitabschnitte erstrecken sich wiederkehrende Termine, denken wir etwa an die Schule und das Wirtschaftsleben mit ihren ständig wiederkehrenden Einschnitten. Das Eintreten eines solchen Termins kann je nach den Umständen Freude, Mahnung oder Ansporn sein.

In der Seelsorge vergangener Zeiten hat man es ausgezeichnet verstanden, sich dieses Phänomen zunutze zu machen. Welche Kraft geht doch heute noch in vielen Gemeinden von den Herz-Jesu-Freitagen aus! Wie selbstverständlich sind manche Beichttermine außer der Advent- und Fastenzeit, etwa zu Portiunkula, zum Fest Maria Himmelfahrt oder zu Allerheiligen. Eingewurzelte Termine sind auch ein Anlaß und bringen den Menschen in Bewegung. Er braucht offensichtlich „Aufhänger“, die ihn anregen, Nützliches und Notwendiges zu tun. Schließlich handelt der Mensch meistens nicht aufgrund bewußter Reflexionen, sondern aus Gewohnheit, die, wenn sie gut ist, einen unschätzbaren Wert darstellt. Diese Befindlichkeit bringt zu einem erheblichen Teil auch den Erfolg des Kirchenjahres mit sich: Mit seinen zwei Kulminationspunkten ist für den praktizierenden Christen eine bestimmte Anstrengung verbunden. Aber auch in der festlosen Zeit galten für den engagierten Christen bestimmte Termine, die ihm zur Bewältigung seiner christlichen Existenz eine Hilfe und ein Ansporn waren. Bei diesem Phänomen

<sup>1</sup> Der Art. 46 der Normae universales des Römischen Kalenders lautet: „Damit die (Bitt- und) Quatembertage den unterschiedlichen örtlichen und menschlichen Gegebenheiten auch tatsächlich entsprechen, sollen die Bischofskonferenzen Termine und Arten der Feier angeben. Demnach sollen die zuständigen Autoritäten unter Berücksichtigung der jeweiligen Verhältnisse bestimmen, ob ein Tag oder mehrere und wie oft sie im Jahr gehalten werden.“ Der Römische Kalender. Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 20) Trier 1969.

<sup>2</sup> Die Befragung wurde bereits im Jahre 1969 in den Dekanatskonferenzen durchgeführt.



des wiederkehrenden Termins setzt die Quatemberfeier an. Viermal im Jahr sollen wesentliche Vollzüge des Glaubens bewußt gemacht werden und zur Erneuerung der Gemeinde führen. Die Wiederkehr ein und desselben Grundgedankens soll eine Reaktion auslösen, und zwar auf eine ähnliche Art und Weise wie wir es bei der Feier des Kirchenjahres alljährlich erleben.

## 2. *Der Weg zur neuen Ordnung*

In den römischen Weisungen zum Kalender wird festgestellt, daß die Kirche an den Quatembertagen für mannigfache menschliche Anliegen, besonders für die Früchte der Erde und für die Werke der Arbeit betet und daß sich diese Tage auch für den öffentlichen Dank eignen.<sup>3</sup> Im offiziellen Kommentar dazu wird die Stoßrichtung, in die die Erneuerung gehen soll, deutlicher umschrieben: „In unserer Zeit, in der alle Menschen die großen Probleme des Friedens, der Gerechtigkeit und des Hungers deutlich spüren, sollten die regelmäßig mit den vier Jahreszeiten wiederkehrenden Übungen der Buße und der christlichen Liebestätigkeit wieder ihren ursprünglichen Wert bekommen. Daher sollte in jedem Gebiet unter Berücksichtigung der Verhältnisse und der örtlichen Gebräuche ein geeigneter Weg gefunden werden, eine Quatemberliturgie zu erhalten und sie in den besonderen Dienst der christlichen Liebestätigkeit zu stellen.“<sup>4</sup> Der primäre Zweck der Quatember in den verschiedenen liturgischen Gremien, vor allem in der Subkommission, lichen Nächstenliebe in den verschiedenen, von der Zeit abverlangten Formen des Bemühens um Frieden und Gerechtigkeit, des Einsatzes gegen Hunger und Elend sein.

Im Zuge der allgemeinen Kalenderreform zog sich die Diskussion um die Quatember in den verschiedenen liturgischen Gremien, vor allem in der Subkommission, die den Regionalkalender bearbeitete, und in der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes (IAG) über zwei Jahre hin. Man war sich dabei einig, daß der Quartaltermin charakteristisch sei und darum nicht aufgegeben werden dürfe, doch sollte die Feier in der Regel nur einen einzigen Tag innerhalb einer Woche umfassen. Als allgemeiner Inhalt schwebte zunächst die „Erneuerung der Kerngemeinde“ vor Augen. Als Konkretisierung wurden die Themen Buße, Ökumene, geistliche Berufe und Erntedank genannt, ferner auch die Verbindung der bereits laufenden Aktionen „Bruder in Not“ und „Familienfasttag“ (bzw. Adveniat und Misereor) mit dem Quatembergedanken. Um die Termine aber ins Bewußtsein des Volkes zu bringen, schien eine einheitliche Fixierung unumgänglich notwendig zu sein, da nur so eine Aufnahme in den Kalender möglich ist. Die IAG schlug nach eingehenden Beratungen folgende Wochen als Quatemberwochen vor: 1. Woche im Advent, 1. Woche in der Fastenzeit, die Woche vor Pfingsten und die 1. Woche im Oktober.

Nach der Bestätigung dieser Termine durch die Bischofskonferenzen war es notwendig, den jeweiligen Inhalt näher festzulegen. Für den österreichischen Bereich besorgte dies eine Arbeitsgruppe aus Mitgliedern der Pastoralkommission und der Liturgischen Kommission. Auf Vorschlag der beiden Kommissionen legte die Österreichische Bischofskonferenz für die Quatember folgende Thematik fest:

<sup>3</sup> A. a. O. Art. 45.

<sup>4</sup> Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres in: Der Römische Kalender S. 109.



a) *Buße*: In jeder Quatemberwoche soll der Gedanke der persönlichen Erneuerung, der Umkehr und der Hinführung zur Buße besonders gefördert werden.

b) *Geistliche Berufe*: In jeder Quatemberwoche soll wenigstens in einem Gottesdienst um geistliche Berufe gebetet werden.

c) *Ständige Thematik*:

1. Woche im Advent: Frieden für die Welt,

Aktion: Bruder in Not

1. Woche in der Fastenzeit: Brot für alle Menschen

Aktion: Familienfasttag

Woche vor Pfingsten: Geist und Wahrheit

Aktion: Verkündigung, Gebet um die Gaben des Geistes, Massenmedien

1. Woche im Oktober: Gemeinde konkret

Aktion: Beginn des Arbeitsjahres, Planung, Pfarrversammlung

d) *Aktuelle Themen*: Aktuelle Themen, die gesamtösterreichisch von einzelnen Diözesen oder Pfarren aufgegriffen werden, sollen nach Möglichkeit in die thematisch entsprechende Quatemberwoche einbezogen werden, um das Kirchenjahr zu entlasten.

e) *Vorschläge für die Durchführung*: Das jeweilige Anliegen soll wahrgenommen werden in Gottesdiensten, Bildungsveranstaltungen, durch Aktionen und durch die Massenmedien. Zuständig für die Durchführung ist der Pastoralrat bzw. der Pfarrgemeinderat in Verbindung mit der Katholischen Aktion.

### 3. *Der pastorale Ausgangspunkt*

Wie die vorliegende Thematik der Quatember deutlich zeigt, sollen sie einen doppelten pastoralen Akzent haben: einerseits eine spirituelle Aufgabe, wahrgenommen durch die beiden Anliegen Buße und Gebet, andererseits eine Aktion nach außen. Diese beiden Bereiche bedingen letztlich einander: Jede Verinnerlichung soll sich nach außen hin auswirken und jede Aktivität, will sie nicht im Laufe der Jahre verflachen, bedarf einer ständigen Verinnerlichung. Das war auch der Grund, warum die beiden Aktionen „Bruder in Not“ und der „Familienfasttag“ als Quatemberanliegen deklariert wurden. Daß diese Lösung nicht aus der Luft gegriffen ist, geht auch aus der Tatsache hervor, daß der „Familienfasttag“ in seinem Ursprung und im zeitlichen Ansatz auf den Fastenquatember zurückgeht.

Der Ausgangspunkt für die Erneuerung der Quatember ist also keineswegs bloß liturgischer Art. Im Gottesdienst soll das jeweilige Anliegen aufgegriffen werden und einen Kristallisationspunkt haben, der „Quelle und Gipfel“ zugleich ist. Buße und Gebet als negative und positive Seiten ein und derselben Wirklichkeit sollen die Kerngemeinde erneuern. Aus dieser Sicht wird es verständlich, daß die Quatember für den liturgischen Bereich eine Wochentagsfeier bleiben sollen, wobei sich die Feier freilich nicht auf die Besucher der Wochentagsmessen beschränken darf, sondern jene erfassen muß, die für die Durchführung der Quatember verantwortlich sind: die Mitglieder des Pfarrgemeinderates und die Führungskräfte der Katholischen Aktion. Aus demselben Grund einer Wochentagsfeier wurde der Dank für die Ernte als Quatemberanliegen fallengelassen.

Mit der spirituellen Formung ist eine Aktion nach außen verbunden, in der wesentliche Aufgaben und Forderungen des christlichen Lebens verwirklicht werden sollen. Damit wird der enge Kreis der „Kerngemeinde“ gesprengt und die ganze Gemeinde miteinbezogen in das spezifische Anliegen. Gerade diese pastorale Zielsetzung entspricht ganz und gar dem ursprünglichen Sinn der Quatember.



In den Bestimmungen der Österreichischen Bischofskonferenz ist bereits auf einige Möglichkeiten der Quatemberfeier hingewiesen. So soll wenigstens in einer Eucharistiefeier das wichtige Anliegen der geistlichen Berufe als permanente Sorge jeder Gemeinde aufgegriffen werden. Doch könnte vor allem beim Gebet vor Pfingsten dieses aktuelle Thema im Mittelpunkt stehen und mit den um diese Zeit stattfindenden Priesterweihen in Zusammenhang gebracht werden.

Besonders für das Thema „Buße“ könnten die Quatember eine Bereicherung bringen. Da die Krise der monatlichen Andachtsbeichte wohl auch berechtigte Gründe hat, wäre es umso notwendiger, einerseits im viermaligen Termin der Quatember einen gesunden Ersatz anzustreben, andererseits den gemeinschaftlichen Bezug der Buße regelmäßig vor allem durch Bußfeiern hervorzuheben, wie sie schon mit gutem Erfolg in vielen Gemeinden gehalten werden. Hier liegt eine wertvolle Chance, die nicht ungenützt vorübergehen dürfte. Gerade für unangenehme, aber deshalb nicht weniger notwendige Themen sind fixe Termine eine wirksame pastorale Hilfe.

Ferner sollen auch die verschiedenen Aktionen in liturgischen Feiern einen spirituellen Mittelpunkt erhalten, wobei freilich auch das Thema „Buße“ diesem Anliegen entgegenkommen kann. Besonders der Pfingstquatember mit dem Thema „Geist und Wahrheit“ und der Herbstquatember am Beginn des neuen Arbeitsjahres legen einen Gottesdienst unter dem jeweiligen Aspekt nahe.

Es ist keineswegs wünschenswert, daß die liturgischen Belange einzig und allein nur durch Eucharistiefeiern wahrgenommen werden. Die Quatemberfeiern sind eine gute Gelegenheit, bewährte alte und neue Formen gemeinschaftlichen Betens und Meditierens anzusetzen und dabei auch in besonderer Weise die gemüthafte Komponente des Menschen anzusprechen. Da aktuelle Probleme der Inhalt der Aktionen sind, ist der notwendige Lebensbezug gesichert. Freilich bedarf es zur Durchführung guter Hilfen, die bereitgestellt werden müssen.

Die beiden Aktionen „Bruder in Not“ und der „Familienfasttag“ brauchen nicht eigens gerechtfertigt zu werden. Mit dem Thema „Geist und Wahrheit“ soll in der unmittelbaren Nähe des Pfingstfestes Raum geschaffen sein für eine intensive Form der Verkündigung des Glaubens in der Welt von heute, in der die Massenmedien eine so entscheidende Rolle spielen. „Geistlosigkeit“ und „Lüge“ in den vielen Spielarten des modernen Lebens sollen vor der Öffentlichkeit angeprangert und für ihre Bewältigung Auswege gesucht und aufgezeigt werden. Dieser für den Pfingstquatember festgelegte Schwerpunkt kann in vielfacher Weise konkretisiert werden.

Der Beginn des Arbeitsjahres ist in jeder Gemeinde ein wichtiger Anstoß für Besinnung und Aktivität. Die uniforme Festlegung auf die erste Woche im Oktober ist zwar problematisch, doch sollte durch den gemeinsamen Termin das Anliegen leichter im Bewußtsein gehalten werden. Jede Gemeinde braucht außerdem auch eine gewisse Anlaufzeit bis sie etwa eine Pfarrversammlung durchführen kann. Wenn durch diesen Quatember wenigstens angeregt würde, daß die Aktivität der Gemeinde mit einem richtungsweisenden Wortgottesdienst beginnen soll, sind die Akzente sicher nicht schlecht gesetzt.

Bis von der Quatemberfeier wieder kräftige Impulse für das Leben der Gemeinden ausgehen, wird es sicher Zeit und Anstrengung brauchen. Zunächst muß der vielfache Wert einer regelmäßig wiederkehrenden Quatemberwoche als Aufhänger für die Bewältigung aktueller Probleme erkannt und in die Praxis umgesetzt werden. Mit der Aufnahme solcher Anliegen in die Quatemberfeier würde



der zur Mode gewordenen Überfremdung des Kirchenjahres durch die einem bestimmten Zweck gewidmeten Sonntage entgegengewirkt und ein guter Ersatz geschaffen werden. Es geht ja nicht an, die Sonntage, an denen doch das Herrenmysterium im Mittelpunkt der feiernden Gemeinde stehen soll, dadurch zu aktualisieren, daß sie (wie vielfach schon in der Aufklärungszeit versucht wurde) von einem anderen Thema geprägt werden. Was wir jedenfalls dringend nötig brauchen, sind Formen, in deren Rahmen sich das religiöse Leben entfalten kann. Sonst läuft man Gefahr, daß gute Anstrengungen auf die Dauer wirkungslos bleiben. In einem regelmäßig wiederkehrenden Termin ist jedenfalls eine Chance gegeben, entscheidende Lebensvollzüge der christlichen Gemeinde bewußt zu machen und sie zu verwirklichen.

... daß auf dieser Erde der Friede gesichert werde.

Die Sache selbst fordert von uns, in diesen heiligen Tagen flehentliche Gebete an den zu richten, der in seinem bitteren Leiden und Sterben nicht nur unsere Schuld, den Quell der Zwietracht, des Elends und der Ungerechtigkeit, getilgt, sondern auch durch sein Blut das Menschengeschlecht mit seinem himmlischen Vater versöhnt hat: „Er selbst ist ja unser Friede, er hat das Getrennte vereint, . . . und so kam er, euch, den Fernen wie den Nahen, den Frieden kundzutun“ (Eph. 2, 14–17).

Auch in der heiligen Liturgie dieser Ostertage hören wir dieselbe Botschaft: „Nach seiner Auferstehung stand unser Herr Jesus inmitten seiner Jünger und sprach: ‚Der Friede sei mit euch, alleluja‘: Da freuten sich die Jünger, weil sie den Herrn sahen“ (Resp. ad Mat., Freitag in der Osterwoche). Christus selbst hat uns ja den Frieden geschenkt und zum Vermächtnis gegeben: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“ (Joh. 14, 27). Diesen Frieden, den der göttliche Erlöser gebracht hat, müssen wir von ihm in eindringlichem Gebet erbitten. Christus möge von den menschlichen Herzen entfernen, was immer den Frieden gefährden kann; er möge alle zu Zeugen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der brüderlichen Liebe machen. Er möge auch den Geist der Regierenden erleuchten, daß sie mit angemessenem Wohlstand ihren Bürgern auch das schöne Geschenk des Friedens sichern. Endlich möge Christus selbst den Willen aller Menschen entzünden, daß sie die Schranken zerbrechen, die die einen von den andern trennen; daß sie die Bande gegenseitiger Liebe festigen, einander besser verstehen; daß sie schließlich allen verzeihen, die ihnen Unrecht getan haben. So werden unter Gottes Führung und Schutz alle Völker sich brüderlich umarmen, und so wird stets in ihnen der ersehnte Friede herrschen.

Aus „Pacem in terris“, Papst Johannes XXIII.



# Die Stellung der Pflanzenwelt in der Liturgie

Dr. John Hennig, Basel

37

Ein gottesdienstliches ministerium, das – wenigstens in unseren Pfarrkirchen – schon von jeher vorzugsweise von Laien, insbesondere von Frauen ausgeübt worden ist und wegen der Stille und Treue, mit der es verrichtet wird, besonderen Dank verdient, ist die Bereitung (vielfach sogar Beschaffung) des Pflanzen- und Blumenschmuckes. Dieses ministerium tritt kaum je aus seiner Zurückhaltung, ja Anonymität heraus. Weit weniger als die – in neuerer Zeit auch vorzugsweise von Laien geleisteten – Dienste der Künste und Handwerke (Musik, Architektur, Plastik, Malerei, Metall- und Textilarbeit) – wird es in der Liturgie bedacht. Die Segnungen der Kräuter an Mariä Himmelfahrt, der Lilien am Feste des heiligen Antonius und (als jüngster) der Rosen der Rosenkranzbruderschaft, welche sich im Rituale Romanum finden, beziehen sich nicht darauf. Dieses ministerium wird geleistet mit einer Regelmäßigkeit, welche der der Dienste des Sängers, Vorlesers oder -beters, Kollekteneinziehers und Platzanweisers mindestens gleichkommt, und mit eher noch größerer persönlicher Initiative. Einer der Gründe, warum dieses ministerium so selten bedacht wird, ist, daß ihm eine gewisse Problematik anhängt.

Im jüdischen Bereich wird weithin Blumenschmuck im Gotteshaus verworfen aus Erinnerung an heidnische Einflüsse (es gibt immerhin eine besondere Segnung für den Lulabstrauß am Laubhüttenfest); im evangelischen Bereich ist die Furcht vor Vernebelung der Wahrheit durch Schönheit verbreitet. In der Tat beginnt die Problematik mit dem eingangs erwähnten Wort „schmücken“: Entspricht es doch vor allem teutonisch-bürgerlicher Kargheit, dem Ästhetischen mit einem gewissen Zögern gegenüberzustehen. Der Gottesdienst soll nicht als eine langweilige oder gar unschmackhafte Speise vorgestellt werden, die der Versüßung bedarf. Die lateinische Liturgiesprache scheute aber nicht vor Worten wie *decor*, *decorare* und *decorus* zurück.

Daß es sich bei dem Pflanzen- und Blumenschmuck um eine wirkliche, der Kirche würdige Kunstgattung handelt, kann man heute am deutlichsten im anglikanischen Bereich sehen. Dort haben – eben vor allem Frauen – dieses ministerium zu einer Vollkommenheit geführt, die umso erstaunlicher ist, als sie aus klimatischen oder finanziellen Gründen materiell beschränkt sein muß. Betritt man eine der englischen Kathedralen, so ist man schlechthin überwältigt von der Sicherheit des Geschmacks, mit dem hier Jahreszeit und Landschaft entsprechend die Schönheit der Natur in den Dienst der Weihe des Ortes gestellt wird. Es existiert eine beträchtliche Liturgie<sup>1</sup> über den Gegenstand, dessen Eigenrecht von weltlichen Organisationen auf dem Gebiet von Gartenbau und Blumenzucht anerkannt ist. Dankbar darf man sagen, daß auch in unserem Bereich vielfach ein hoher Stand auf diesem Gebiete erreicht wird.

Trotz des Fehlens eines festen Status für dieses ministerium kann man ihm gerade aus der Liturgie einen tieferen Sinn abgewinnen und zwar einen spezifischeren als den, der sich daraus ergibt, daß im katholischen Bereich das Verhältnis zu den Künsten und zur Welt des Schönen relativ ungestörter<sup>2</sup> gewesen ist als im jüdischen, evangelischen oder selbst ostkirchlichen. Der Blumenschmuck im Gotteshaus ist zunächst zu verstehen im Sinne des (in der Schweiz leider gern als Sanctuslied verwandten) „Es jubelt aller Engel Chor“ (aus dem St. Galler Gesangbuch 1863): „Die ganze Schöpfung jauchzt empor, zu singen Gottes Preis“. Das Mitauffauchzen der Pflanzenwelt ist wenigstens stellenweise noch bewußt in Fronleichnamsprozessionen, wobei eventueller Anklang an einen weltlichen Blumenkorso nicht gefürchtet zu werden braucht. Man kann heute hören, daß der katholische Bereich eminent mitverantwortlich ist für die „gnadenlosen Folgen des Christentums“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> S. z. B. meine Besprechung von A guide to church flowers, in LJb 19 (1969) 64.

<sup>2</sup> S. meine Bemerkungen in Liturgie und Mönchtum 41 (1967) 97 ff.

<sup>3</sup> Untertitel von C. Amery, Das Ende der Vorsehung (1971).



durch „die Ausbeutung der Biosphäre zugunsten einer einzigen Spezies“, – nachdem ihm jahrhundertlang vorgeworfen worden war, aus einer falschen analogia entis das Verhältnis zwischen Natur und Gnade allzu harmonisch dargestellt zu haben<sup>4</sup>, ganz davon zu schweigen, daß jetzt der Kirche mangelnde Berücksichtigung des Menschen vorgeworfen wird. Die eingangs genannten liturgischen Segnungen leiteten doch jedenfalls zu Respekt vor der Pflanzenwelt an, – im Unterschied zu der frühmittelalterlichen eher als Exorzismus zu verstehenden Segnung der Bäume–; ähnlich rufen die Segnungen der Haustiere auf, die Tierwelt nicht rücksichtslos auszubeuten oder gar auszurotten, sondern als Gabe Gottes zu pflegen. Nach Analogie zu der heute beliebten Rede von der Mitmenschlichkeit, darf man sagen, daß die auf Pflanzen und Tiere bezüglichen Segnungen Mitgeschöpflichkeit predigen.

Die drei Jünglinge im Feuerofen und der heilige Franziskus zogen den Bereich der Schöpfung, die am Lobe Gottes Anteil nimmt, sehr weit. Die Juden haben eine spezielle Segnung beim Anblick eines blühenden Zweiges: „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Du nichts hast fehlen lassen in Deiner Welt und ihr gute Geschöpfe und gute Bäume geschaffen hast, damit die Menschen zu erquicken“. Die Liturgie zieht die Schöpfung weit über den Bereich der Tiere (in der Segnung des Stalls wird Is. 1, 3 zitiert) und der Pflanzen hinaus in Betracht: Wasser, Mineralien (Salz, Kreide), der Stein an sich (z. B. der Grundstein) und vor allem in seiner Formung durch Handwerker (Segnung des Kalkofens oder der Ziegelbrennerei, Konsekration des Altars), Baumeister und Künstler (Segnung von Statuen), Glas und Metalle (das Wort „Metall“ kommt in der Segnung des Telegraphen vor) nehmen Teil am Lobpreis Gottes über den kirchlichen Gebrauch dieser Materialien hinaus; vor allem in den Segnungen technischer Gegenstände (vom Fischerboot bis zur Elektrizitäts- und Rundfunkstation) wird von der Natur des Gegenstandes ausgegangen und fortgeschritten zur Auslegung seiner vollen, in das bisher Übernatürliche Genannte reichenden Bestimmung im Gebrauch durch den Menschen „gemäß dem Willen Gottes und dem Gebot der Kirche“, wie es in der Lehre von den kirchlichen Benediktionen heißt.

Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem Übergang aus dem Schöpfungsbereich des Unbelebten zum Pflanzlichen in dem Material des Holzes zu, über dessen Stellung in der Liturgie eine eigene Abhandlung zu schreiben wäre; man denke vor allem an den Kehrvers des Karfreitagshymnus<sup>5</sup> des Venantius Fortunatus: *Crux fidelis*, von Schott übersetzt: „Treues Holz, vor allen Bäumen, einzig du an Ehren reich, denn an Zweigen, Blüten, Früchten ist im Wald kein Baum dir gleich“.

Das besondere Verhältnis der Christen zu den Blumen ist bestimmt durch das Wort ihres Herrn: „Schauet die Lilien an“ (ob die von Matthäus genannte *krina* wirklich speziell Lilien waren oder allgemein schöne Blumen, kann dahingestellt bleiben), aber dieses Wort ist überschattet durch den Nachsatz, der heute vielen problematisch erscheint<sup>5</sup>, und die Lilien sind durch ihre Verbindung mit den Patronen unpopulärer Keuschheit wie Aloysius und Joseph anrühlich geworden.

Überreichen Blumenschmuck findet man, auch in evangelischen Kirchen, jedenfalls beim Erntedankfest, über dessen Status im katholischen Bereich man sich heute Gedanken macht.<sup>6</sup> Jetzt werden dabei in den Städten nicht nur als rein dekorativ verdächtige Blumen auf den Altar gestellt sondern Produkte, außer

<sup>4</sup> S. meine Arbeit „Die Heiligung der Welt in Judentum und Christentum“, in ALw 10 (1967) 355–374.

<sup>5</sup> Ein Komsomol Protokoll aus den zwanziger Jahren: „Gehört: Lenins Gedanken über Religion. Beschlossen: Gottes Reich im Himmel nicht anzuerkennen, sondern es auf Erden zu schaffen“ (aus A. N. Azarkin, Der Leninsche Komsomol (Berlin 1972).

<sup>6</sup> R. Berger, in Gottesdienst 6 (1972) 129 f.



Nahrungsmitteln auch als die Gesundheit fördernd oder bewahrend vorgestellte. Die sog. Naturverbundenheit Jesu war nicht sentimental; in ihr verband sich die Freude an der Güte und Weisheit der Schöpfung mit der Kenntnis sachgerechter Beherrschung. Das Ausreißen und Verbrennen von Unkraut war dem Herrn so vertraut, wie der Liturgie dann das Vertilgen von Ungeziefer, wofür es eine besondere Segnung gab, über die dem zu lachen vergeht, dem einmal Ratten auf den Leib gerückt sind.

Der, wenn man so sagen darf, liturgiegerechte Pflanzen- und Blumenschmuck nimmt den botanischen Bereich im wörtlichen Sinne wahr, an sich und zunächst unabhängig vom Genuß durch den Menschen. Die Blumen selbst jauchzen auf zum Lobpreis Gottes. Schlagworte wie Animismus haben uns das Verständnis verbaut für die Konzeption der Gesamtwirklichkeit, die sich hier auftut. In den anglikanischen Kirchen werden am liebsten nicht hochgezüchtete Blumen verwandt, sowie ja die *pueri Hebraeorum* Zweige der am Wege stehenden Bäume (die Palmsegnung sagt allerdings *flores et palmae*) zur Huldigung benutzten. Es ist geradezu ein Gesetz des kirchlichen Blumen- und Pflanzenschmucks, soweit wie möglich Orts-eigenes und jahreszeitlich Verfügbares selbst objektiv Schönerem vorzuziehen. Damit wird nicht zu knausrigem Provinzialismus aufgerufen. Wenn in der Liturgie an einzelnen Blumen besonders Rosen und Lilien vorkommen, so handelt es sich hier um ausnehmend Festliches, vor allem aber durch lange Tradition Ausgezeichnetes.

Die Rose<sup>7</sup> war die erste Blume, die zu Schmuckzwecken kultiviert wurde, darüber hinaus auch für die Gewinnung von Essenz. Homer berichtet bereits von der Beimischung von Rosenöl zu dem Olivenöl für die Einbalsamierung von Leichen, und das lateinische Wort *rosarius* wurde früh auf ein Getränk mit Rosengeschmack bezogen. Kränze von Rosen wurden als Geschenk dargebracht und bei festlichen Gelegenheiten getragen; auch wurden Rosen für Feiern gestreut. Bei dem *Rosalia* genannten Totenfest streuten die Teilnehmer Rosen auf die Gräber. Rosalia feierte die Kirche am Sonntag nach Christi Himmelfahrt in Erinnerung an den entschwundenen Bräutigam (der Ernst der Pfingstvigil und das Auslöschen der Osterkerze erinnern noch daran). Bis ins 14. Jahrhundert in Frankreich begangen, wurde dieses Fest allmählich ein frohes Sommerfest.

Ernst war auch die Symbolik von Rosen und Lilien, die sich vor allem aus ihren Farben – die Alten kannten nur rote Rosen – ergab. In dem 10. Brief Cyprians von Carthago an die Bekenner werden die Märtyrer in *porphyra* und *byssos* (Lk. 16, 19, Apok. 18, 12) als Rosen und Lilien vorgestellt. Die rote Farbe der Rose wurde früh auf das Blut hingedeutet. In einem spanischen Sakramentar um 1038 wird von dem *roseum agon* (nach Dold: „dem mit blutigroten Rosen vergleichbaren Endkampf“) des hl. Markus gesprochen. Die weiße Farbe der Lilien (Apok. 7, 9, ein Grundtext für Allerheiligen) wies besonders auf Unschuld und Jungfräulichkeit hin.

Zu der Festlichkeit von Rosen und Lilien gehört ihr Duft. Die Einbeziehung der sog. niederen Sinne verbindet die katholische mit der jüdischen Liturgie. Als letzte Freude beim Abschied vom Sabbat riecht der fromme Jude an einem mit Gewürzen gefüllten Behälter; die Beliebtheit dieser Sitte wird illustriert durch die reiche kunstgewerbliche Gestaltung der Besomimbüchse. Man darf sie in Verbindung bringen mit der seit dem 11. Jahrhundert vom Papst Ausgezeichneten geschenkten Goldenen Rose, die ja auch mit Gewürzen gefüllt ist.<sup>8</sup> Die seit dem

<sup>7</sup> Zu dem Artikel „Rose“ im LThK<sup>2</sup> IV, 4 darf ich auf meine erste liturgiewissenschaftliche Arbeit „Roses in the liturgy“ in Irish Ecclesiastical Record V, 58 (1941) 81–90 verweisen. H. Leclercqs Artikel „Fleurs“ im DACL behandelt nur die patristische Tradition.

<sup>8</sup> S. Artikel „Goldene Rose“ im LThK, sowie J. Pascher, Das liturgische Jahr (1963) 93.



15. Jahrhundert bekannte Weiheformel erinnert daran, daß an dem Sonntag Laetare (an dem die Weihe stattfand) Innozenz III *de flore, de rubore rosae et odore* gesprochen hatte. Auf den Zusammenhang mit den rosenfarbenen Gewändern, die den Sonntagen Laetare und Gaudete vorbehalten waren, kann hier nicht eingegangen werden. Die Juden haben bis heute spezielle berakoth „über wohlriechende Kräuter“, „über wohlriechendes Holz“ und „über wohlriechende Blumen, insbes. Rosen“. Schon in den alttestamentlichen Bezugnahmen auf Blumen vor allem im Buche Sirach ist vom „süßen Geruch“ die Rede, ein Ausdruck, der dann in der Liturgie ausgiebig Verwendung fand.

Besonders weibliche Heilige wurden durch die Überlieferung gern mit Blumen in Verbindung gebracht. Es wurde schon die Segnung der Kräuter an Mariä Himmelfahrt (die Daten der ältesten Muttergottesfeste waren weithin durch die Jahreszeiten bestimmt) erwähnt. Der Bericht über das Rosenwunder der hl. Dorothea wurde im Brevier gelesen, ehe ihr Fest von dem des hl. Titus überlagert wurde. Daß sich die Gaben, die die hl. Elisabeth von Thüringen den Armen zutragen wollte, in Rosen verwandelten, als ihr geiziger Gatte sie überraschte, ist eine lebenswürdige Legende, der man gerade heute mit etwas gutem Willen eine tiefere Bedeutung abgewinnen könnte. In weiten Teilen der Kirche ist noch die Verehrung der „kleinen Blume“, der hl. Terese von Lisieux verbreitet und ihr Versprechen, vom Himmel einen Schauer von Rosen zu senden, lebendig.

Die alten Meßformulare für das Fest Mariä Himmelfahrt enthielten viele Bezugnahmen auf die Blumenwelt, besonders im Anschluß an Stellen aus dem Buche Sirach. Vor allem aber gab der Name der ersten Heiligen Südamerikas Anlaß zu Bezugnahmen auf Rosen und Blumen allgemein in den Eigentexten für ihr Fest. Wenn der nüchterne Mitteleuropäer da Süßlichkeit wittert, sollte er sich diese Texte näher ansehen. Die Rose wird hier im Bezug darauf betrachtet, daß sie sowohl Blüte wie Dornen hat: Im Leben war die hl. Rosa keineswegs auf Rosen gebettet. Am 17. November enthält das Römische Martyrologium die Eintragung: „In Corduba, der hl. Märtyrer Acisclus und Victoria, die in der Verfolgungszeit grausam getötet wurden und durch ihre Leiden Kränze vom Herrn verdienten“. Das Martyrologium Hieronymianum ist an dieser Stelle ungewöhnlich ausführlich, indem es berichtet, daß „an diesem Tage in Corduba Rosen gesammelt werden“, wozu einige hundert Jahre später das Martyrologium von Lyon die Erklärung fügte: „Zur Erinnerung an den verehrungswürdigen Tod dieser Märtyrer entspringen an diesem Tage auf wunderbare Weise Rosen“ – ein Ausdruck der Vorstellung, daß die pflanzliche Natur befähigt ist, am Lobpreis der Großtaten Gottes teilzunehmen.

Gewiß ist es uns vergangen, mit Guido Görres (1842) die Maienkönigin zu besingen in Verslein wie:

„Behüte uns mit treuem Fleiß, / o Königin der Frauen,  
die Herzensblüten lilienweiß / auf grünen Himmelsauen.

Vor allem sind's der Blümlein drei, / die laß kein Sturm uns rauben:

Die Hoffnung grün und sorgenfrei, die Liebe und den Glauben,

aber bei aller Notwendigkeit, uns von Überlebten zu trennen, sollten wir versuchen, in einem allgemeineren katholischen Sinne Verständnis dafür zu bewahren – oder wiederzugewinnen, – was an dem von unseren Voreltern Gemeinten gültig bleibt.<sup>9</sup> Bedenkt man nür, welcher Aufwand getrieben wird, neben, außerhalb, ja manchmal

<sup>9</sup> Selbst Paul Gerhards inniges „Geh aus, mein Herz, und suche Freud“ („Narzissus und die Tulipan, die ziehen sich viel schöner an als Salomonis Seide“) dürfte unseren evangelischen Brüdern heute als Kirchenlied problematisch geworden sein.



vermeintlich gegenüber der Kirche, um ein angemessenes Verhältnis zur pflanzlichen und tierischen Natur, ja zu den Steinen zu gewinnen, so dürfen wir getrost darauf hinweisen, daß die liturgische Überlieferung in allen diesen Hinsichten weit offen war, sporadisch zwar, aber aus Urgründen dessen, was sie katholisch macht.

Daß das Mitgeschöpflichkeitsbewußtsein der Pflanzenwelt gegenüber aus unserem liturgischen Bewußtsein weithin geschwunden ist, kommt wohl auch daher, daß der Sinn, der heute im gottesdienstlichen Bereich am höchsten bewertet wird, das Gehör, hier wahrhaft naturgemäß kaum ins Spiel kommt. Umso mehr sollte aber eine Zeit, die sich um ein neues Verständnis der Leiblichkeit bemüht, anerkennen, daß in der Betrachtung der Stellung der Pflanzenwelt in der Liturgie die eminente Rolle der anderen Sinne in Erscheinung tritt: der Gesichtssinn für die Farben, der Tastsinn für die Formen,<sup>10</sup> der Geruchssinn für den Duft. Das, was unsere Sinne hier erfreut, wird als ein Lobpreis des Schöpfers verstanden und ist Anlaß zu Anbetung und Dankbarkeit.<sup>11</sup>

In der Eingangshalle des Vatikanischen Pavillons auf der Weltausstellung in Brüssel waren zwei gegenüberliegende Wände mit Großphotos bedeckt. Auf der linken Seite sah man Mineralien, Pflanzen, Blumen, Tiere, Kinder, glückliche Menschen, heiter oder ernst – auf der anderen Schauerliches, das Menschen einander oder sich selbst antun. Die Überschrift über der linken Wand lautete: „So war es gemeint“, die über der rechten Wand: „Das ist daraus gemacht worden“. Der Blumenschmuck in unseren Kirchen hat heute besonders inmitten der Stadtwüsten eine echte Mission. Er verkündet – wortlos und weit über den gottesdienstlichen Zeitraum hinaus und damit eindringlicher, als üppige Hochzeitsdekorationen oder als Berge von Kränzen an frischen Gräbern es tun können – den Glauben an die unerschöpfliche Güte, die Weite der Wirklichkeit und die Fülle des Lebens.

Lob sie Dir, Du Herre mein,  
durch unsere Schwester,  
die Mutter Erde,  
die uns ernähret  
und lenkt  
und mannigfaltige  
Frucht trägt  
und buntfarbene Blumen  
und Kräuter

Aus: Sonnengesang des hl. Franziskus

<sup>10</sup> Die Bezeichnung der *rosa mystica* als „Rose ohne Dornen“ („Meersterne, ich dich grüße“) meint zwar etwas Richtiges, ist aber in einem tieferen Sinne fragwürdig, nämlich wenn das Leben Marias betrachtet wird.

<sup>11</sup> Das gleiche gilt für unbearbeitete Früchte. So heißt es auch in der alten Segnung der Saatfelder und Weingärten, daß Gott die Früchte der Erde zur Reife führt, und in der Segnung neuer Früchte, daß Gott uns durch sie nährt. Die Juden haben spezielle Preisungen Gottes für Wein, für Trauben und Feigen, für Baumfrüchte und für Erdfrüchte (*p'ri ha adamah*) und für daraus bereitete Speisen. – Zu den Segnungen von Früchten (insbes. auch Äpfel und Bohnen) im Sacramentarium Gelasianum s. A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélisien* (1958), 461–469.



Erst in diesem ersten Heft des Jahrganges 1973 bietet sich die Möglichkeit, P. Thomas *Michels* unsere guten Wünsche zum 80. Geburtstag vor dem Forum unserer Lesergemeinschaft auszusprechen. Sein Geburtsfest beging er bereits am 28. Oktober v. J.

Schon seit Bestehen dieser Zeitschrift durften wir ihn zu unseren Mitarbeitern zählen. Aus seiner Feder erhielten wir u. a. wertvolle Grundartikel, Durchblicke durch die Literatur auf dem Gebiet der Liturgiewissenschaft, wobei er stets seine fachmännische Auffassung kundtat. Außerordentlich dankbar sind wir ihm auch für seine Hymnenübersetzungen besonders zu den kirchlichen Hochfesten. Diese sind immer in einer wunderbaren Sprache wiedergegeben, so daß auch der des Latein weniger Kundige eine Ahnung bekommt von der Schönheit und reichen Inhaltsfülle solcher Poesie. P. Michels dichterisches Nachempfinden kann hier wohl nicht hoch genug gewertet werden. Es wäre sicherlich ein dankenswertes Unternehmen, wenn diese Übersetzungen – doch wie ungut wirkt hier dieser Ausdruck! – einmal allesamt herausgebracht werden könnten. Des Jubilars Schaffen auf diesem Gebiet reicht ja weit zurück. Seine übrigen Arbeiten wurden ihm anlässlich seines Achtzigers von seinem Freundeskreis als Sammelband („Sarmenta“) überreicht.

Schreiber dieser Zeilen hatte das Glück, vor etwa vierzig Jahren auf der Theologischen Fakultät in Salzburg P. Thomas Michels als seinen Professor für Liturgie hören zu dürfen. Seine Vorlesungen eröffneten uns jungen Theologen einen völlig neuen Einblick in den Geist der Liturgie. Vieles konnten wir damals wohl noch nicht so ganz verstehen; später ging uns so manches wesentlich auf, was unser Professor Michels uns gesagt hat. Und heute noch gedenke ich gerne der „Liturgiestunden“ von anno dazumal.

Nach dem Zweiten Weltkrieg organisierte der Jubilant die international anerkannten Salzburger Hochschulwochen und leitete sie mit kundiger Hand bis 1972. Dabei scheute er kein persönliches Opfer, um diese im gesamten deutschen Geistesleben so wichtigen katholischen Veranstaltungen lebensvoll und aktuell zu gestalten. Auch war es vor allem P. Michels, der hiezu die Themen stellte.

Dazu war der Jubilar ein unermüdlicher Vorkämpfer für den Gedanken einer zu errichtenden Katholischen Universität in Salzburg. Leider ließ sich diese nicht mehr verwirklichen. Doch da hatte P. Michels einen sehr fruchtbaren Gedanken: er gründete das Internationale Forschungsinstitut auf der Edmundsburg in Salzburg, dessen Präsident er heute noch ist.

Doch bei all dieser aufreibenden Tätigkeit in Salzburg, die ihm von seiten der Festspielstadt und des Landes wohlverdiente Ehrungen einbrachte, weiß er sich mit seinem Heimatkloster Maria Laach mit ganzem Herzen durch all die vielen Jahre verbunden. Trotz so vieler äußerer Aufgaben ist P. Thomas Michels Mönch des heiligen Vaters Benediktus geblieben, monachus Lacensis.  
Ad multos annos!

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

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 unserm Worte.

Aus der Regel des hl. Benedikt



Vor kurzem wurde P. Rupert *Schindlauer* OSB aus der Erzabtei St. Peter in Salzburg zum Leiter des hiesigen Liturgischen Institutes und damit auch zum Schriftleiter des „Heiligen Dienstes“ bestellt. Vorher hatte bereits P. Paulus Hirt OSB, zur Zeit studienhalber beurlaubt, die Agenden mit viel Eifer, Umsicht und Geschick geführt. Auf meinen schon seit längerem geäußerten persönlichen Wunsch hin scheide ich nun endgültig aus der Verantwortung eines Schriftleiters aus. Die Verzögerung meiner Entlastung hat allerdings länger gedauert, als ich erhofft hatte.

Seit dem Tode (1952) unseres immer noch unvergeßlichen P. Adalbero *Raffelsberger* OSB, Gründer des hiesigen Liturgischen Institutes, war ich mit der Leitung dieses und auch der Schriftleitung unserer Zeitschrift betraut. Nun erachte ich es als meine selbstverständliche Pflicht, hier noch allen meinen Mitarbeitern im „Heiligen Dienst“ und vor allem auch jenen zu danken, mit denen ich in den vielen Jahren im In- und Auslande Kontakt und Zusammenarbeit finden durfte. Hier denke ich u. a. besonders auch an die Liturgischen Institute Deutschlands und der Schweiz. Auf vielen Tagungen und dgl. durfte ich auch so manche liebe Menschen aus dem ökumenischen Kreis verschiedener christlicher Konfessionen kennenlernen, an die ich immer noch gerne zurückdenken werde.

Nun wünsche ich noch meinem jungen nachfolgenden Mitbruder P. Rupert viel Freude und Erfolg in seinem neuen Wirkungskreis. Nicht zuletzt sage ich noch allen meinen ehemaligen Mitarbeitern, allen Abonnenten und Lesern des „Heiligen Dienstes“ meinen herzlichen Gruß.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Im Herbst des Vorjahres wurde mir von meinem Abt die Leitung des Institutum Liturgicum anvertraut. Damit ist mir auch die verantwortungsvolle Aufgabe der Schriftleitung unserer Zeitschrift „Heiliger Dienst“ übertragen worden.

Den Vorgängern, Dr. P. Anselm Schwab, der 20 Jahre hindurch mit großer Sachkenntnis und Hingabe die Redaktion der Zeitschrift geführt, und P. Paulus Hirt, der einige Jahre lang als Leiter des Instituts am Heiligen Dienst maßgeblich mitgearbeitet hat, spreche ich meinen Dank für Ihre Tätigkeit aus.

Als neuer Redakteur begrüße ich alle Leser und bitte unsere Autoren um ihre weitere Mitarbeit.

Auch mein Bestreben wird es sein, durch unsere Zeitschrift der Liturgieerneuerung zu dienen. Die Zielsetzung des Heiligen Dienstes ist es ja, zu einem tieferen Verständnis der Liturgie hinzuführen. Grundsätzliche Abhandlungen, Einführungen in neue Formen und neugestaltete Riten und praktische Handreichungen sollen helfen, das Wesen der gottesdienstlichen Feiern tiefer zu erfassen und dazu beitragen, daß aus dem Reichtum der Liturgie heraus das christliche Leben erneuert werde.

Damit der Heilige Dienst seiner Aufgabe gerecht wird, bitten wir Sie alle, durch Anregungen, Wünsche und Beiträge mitzuhelfen, dieses Ziel zu erreichen.

P. Rupert Schindlauer OSB



„Das Communio-Prinzip bildet einen geeigneten hermeneutischen Leitfaden für die eucharistische Besinnung:

1. Um das Gefühl, in unseren Eucharistiefeiern unwahrhaftig und realitätsfremd zu handeln, zu überwinden, braucht man keineswegs die Eucharistie selbst aufzugeben oder zu einer Randpraxis unseres Christentums zu machen. Denn die Eucharistie birgt alles in sich, was ihren Aktualitätswert begründen kann, nämlich das Communio-Anliegen Gottes.

2. Dieses Anliegen muß im faktischen Vollzug des Abendmahles in seinem Verhältnis zur jeweiligen Communio-Erwartung zum Ausdruck kommen.

3. Bestimmte liturgische Mittel, die durch das Konzil eingeführt oder ermöglicht wurden, weltoffene oder sogar gegenwartsbezogene Hochgebete, spontan gesprochene Fürbitten, Gruppenmessen u. s. w. scheinen geeignet zu sein, das Communio-Prinzip zu konkretisieren.

4. Diese Mittel und andere, die in Zukunft einzuführen wären, tendieren dahin, daß der Weltbezug, die missionarische Perspektive und die Praxisbezogenheit des Abendmahles einen immer stärkeren Akzent tragen. Das darf aber die radikale, d. h. wurzelhaft-ursprüngliche Christozentrik des Geschehens nie verschleiern. Eine Christengemeinschaft, die nicht mehr die sichtbar-greifbaren Züge der Christugemeinschaft trüge, wäre unwahrhaft und sinnlos.

5. In der Spiritualität können und müssen die klassischen Aspekte des Mysteriums, nämlich sakramentales Mahl, Opfer und Realpräsenz, nicht zurückgestellt, sondern mit Hilfe des Communio-Prinzips erhellt, neubedacht und so zum Gegenstand von Gebet und Betrachtung gemacht werden. Denn alle diese Aspekte tragen in sich die Heiligung des Profanen, die das Ziel unseres Lebens ist.“

Alex. Ganoczy, Glaubwürdiges Feiern der Eucharistie. Geist und Leben, April 1972, Heft 2, S. 103 f.

\*

„Aufbrüche haben sich in der Geschichte der christlichen Liturgie wiederholt, vielleicht muß man sagen: nicht oft genug, gerade wenn wir an die Missionierung der germanischen Stämme denken. Umso intensiver erleben wir jetzt etwas davon, manche beglückt, manche bestürzt. Wer die Geschichte kennt und dem Geist vertraut, muß Hoffnung haben ... Wir werden im deutschen Sprachraum die verwirrende Fülle der neuen Versuche noch eine Zeitlang aushalten müssen, ja solche Versuche noch entschiedener, aber auch gesteuerter stimulieren müssen, bis die geglückten Schöpfungen sich durchsetzen,

welche die Gemeinden als echten Ausdruck ihres Glaubens, ihrer Freude vor Gott, ihrer Verbundenheit untereinander empfinden ... Die Frage nach dem Stellenwert des Gottesdienstes ist vielleicht in der ganzen Geschichte der Liturgie und der Kirche noch nie so radikal gestellt worden wie heute. Wir sind darüber hinaus, die ‚Christlichkeit‘ eines jeden Menschen an der Häufigkeit oder Regelmäßigkeit seines Gottesdienstbesuches zu messen. Wir haben die Fragwürdigkeit der Terminologie des ‚Praktizierens‘ erkannt. Wir haben aber diese Einsicht wahrscheinlich auch gleich überbewertet. Zeigen nicht alle statistischen Erhebungen, daß die regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst eben doch in einem ziemlich genauen und direkten Verhältnis steht zum Ernstnehmen christlicher Forderungen auch auf anderen Gebieten? Man sollte also diese ‚Praxis‘ nicht unterschätzen. Im Gottesdienst geschehen nun einmal die wesentlichen Akte, durch die der Glaube lebendig gemacht und die Gemeinde erbaut wird: das Hören des Wortes, das Gebet und die Fürbitte, die Teilhabe an den konkreten Sorgen der Ortsgemeinde, das Sichrufenlassen von den Nöten irgendwo in der Welt – aber auch die Einbeziehung in das Todesmysterium des Herrn, aus dem die Kirche lebt und aus der die Hingabe ihrer Glieder an ‚die Vielen‘ gespeist wird.“

Eugen Walter, Gottesdienst heute. Lebendige Seelsorge, Heft 1, Januar 1973, S. 20 f.

\*

„Wenn es dem Amtsträger zukommt, dem eucharistischen ‚Mahl‘ vorzustehen, dann nicht kraft irgend eines ‚sakralen‘ Charakters gleicher Art wie in den Religionen, wo das Priestertum vom Profanen getrennt und dazu bestimmt ist, an einem sakralen Ort zu einer sakralen Zeit sakrale Riten zu vollziehen, sondern weil es richtig ist, daß derjenige, der durch die Verkündigung der Großtaten Gottes das Volk der Heiligen zusammenruft, konstituiert und totalisiert, es durch den Vorsitz beim Mahle totalisiert, das diese Großtaten rituell verkündigt. Dabei ist das Amt Zeichen dafür, daß nicht das zusammengerufene Volk beim eucharistischen Mahl seine Erlösung ausüben und sich selbst die Gnade, daran teilzunehmen, geben kann. Dieses christologische Moment des kirchlichen Amtes in der Predigt oder im Sakrament hat wesentlich die Bedeutung eines Zeichens für die Notwendigkeit der Mittler-tätigkeit Christi, des einzigen Mittlers. Diese Auffassung des kirchlichen Amtes unterscheidet sich erheblich von einer gewissen ‚Sakralisation‘ – nach dem Verständnis der Religionen – der kirchlichen Dien-



ste, die zu einer Klerikalisierung führt, d. h. dazu, die Dienstträger gewissermaßen als eine sakrale Kaste innerhalb des christlichen Volkes anzusehen, die mehr oder weniger von diesem getrennt wäre und die Aufgabe hätte, zu einer 'sakralen' Stätte zu einer 'sakralen' Zeit 'sakrale' Akte zu vollziehen; Eine gewisse 'Entklerikalisierung' der christlichen Dienstämter (auch des Liturgen) kann somit eine reinigende Wirkung haben."

Jean Colson, Die kirchlichen Dienste und das Sakrale. Concilium, Heft 12, Dez. 1972, S. 740 f.

\*

"Kreativität in der Meßfeier? Ja – aber wo hat sie ihren Platz? In bezug auf die Orationen (Tagesgebet, Gabengebet, Schlußgebet) wird das Bemühen um Einführung und verständige Aneignung eines Verkündigungstextes eine echte Schöpfung ermöglichen, das Phänomen einer 'Neuschöpfung' und eines gelebten und erlebten Ausdrucks; dieser ergibt sich in weitem Maß schon durch die bloße Auswahl der Worte und Sätze; mehr noch als vom Vokabular hängt das meiste vom Ton, vom Geist, von der 'Seele' ab. Andererseits hat die Zuweisung der Einführung an den 'Kommentator', der die verschiedensten Arten von Aufforderungen und Mini-Kommentaren liest oder improvisiert, schließlich ohne es zu wollen, einen der sehr wesentlichen Teile seiner Rolle als Vorsitzendem dem Hauptzelebranten weggenommen. Tatsächlich 'präsiert' er oft gar nicht, er 'funktioniert' bloß, er spricht nur die im Buch für die Gültigkeit der Zelebration vorgeschriebenen Texte.

Daher die Konsequenz: Bestünde die Kreativität nicht eben darin, dem Vorsitzenden seine volle Rolle zurückzugeben, einen wirklichen und tätigen Vorsitz? Er sollte mit seinem Priesterteam und dem liturgischen Arbeitskreis am Ort Rhythmus, Stil und Geist der Feier zustandebringen. Möglichkeiten für sein Tätigwerden gibt es genug: Begrüßung, Motive vor dem Kyrie, Einführung in die Schriftlesung u. ä. bis zu den Aufforderungen vor dem Vaterunser und der Kommunion, den Vermeldungen und dem Schlußsegen. Sicher darf er nicht wieder zum 'Dirigenten' werden, der alles selbst und allein macht. Es ist seine Aufgabe, es andere machen zu lassen, indem er eine Art 'Animateur' wird durch seine aktive Teilnahme, die ja nicht nur eine Pflicht der Laien ist! Was für den Vorsitzenden gilt, das gilt natürlich auch für die anderen Rollenträger: nicht nur 'Blumenvasen' zur Zierde zu sein, die mechanisch ihren Part ausführen, sondern verantwortliche

'Teilnehmer' der Feier mit wirklicher Freiheit der Aktion und Inspiration. Für die Messe und für alle anderen Feiern gilt, daß ein echtes Bemühen um schöpferisches Geschehen ohne direkte Teilnahme eines liturgischen Arbeitskreises und ohne Mitwirkung der versammelten Gemeinde nicht zu erreichen ist."

Paul Martin, Créativité et problèmes pastoraux. La Maison-Dieu, 3e trim. 1972, Nro 111, pg. 142.

\*

"Die Existenz des 'Ordinationscharakters' scheint vom 2. Vatikanischen Konzil als Glaubenswahrheit bestätigt worden zu sein, doch ohne jede nähere Bestimmung seines Wesens, um keine diesbezügliche katholische Theologenmeinung zu verurteilen. Der Charakter wird als geistliches Zeichen einer ontologischen Wirklichkeit erklärt, die Qualifikation 'indelebilis' unterstreicht seine Dauer zum mindesten für dieses irdische Leben. Damit wollte man aber keineswegs die Nichtwiederholbarkeit der drei entsprechenden Sakramente begründen. Auch die Bischofssynode II hat sich auf die allgemeine Auslegung des Tridentinums gestützt und die bleibende Dauer einer wirklichen und unverlierbaren Gabe des Heiligen Geistes, übertragen mittels Handauflegung und Gebet, als 'Glaubenswahrheit' dargestellt."

Alfredo Marranzini, Realtà e funzione del carattere ministeriale, Civiltà cattolica 2941, 6–1–1973, pg. 22 ss.

\*

Zum selben Thema schreibt H. M. Le-grand: "Das Konzil schließt damit nicht aus, daß der Charakter nur eine einfache logische Beziehung sei" (Concilium VIII, 1972 Nro. 4, pg. 97). Ives Congar formuliert behutsamer: "Unter dem mittelalterlichen Ausdruck 'Charakter' betont die kirchenamtliche Lehre einfach den endgültigen Wert der sakramentalen Konsekration in der Weihe in der Weise, daß ein Ordinierte auch nach Niederlegung seiner Dienstfunktion nicht wieder ein einfacher Laie wird und nicht wiederum ordiniert werden braucht, wenn er neuerlich in sein Amt zurückkehrt. Diese Tatsache ist der ganzen ungeteilten Kirche eigen. Die Erklärung dieser Tatsache ist Aufgabe der Theologen. Tradition und Dogma können dazu nur wenig beitragen." (Quelques problèmes touchant les ministères; Nouv. Rev. théol. 93–1971–pg. 790, nota 6).

Rafael J. Kleiner OSB  
S. Anselmo–Roma



Otto Böcher: DÄMONENFURCHT UND DÄMONENABWEHR. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 10). 387 Seiten, DM 57,—, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1970 (3510).

Die dämonologischen Voraussetzungen ur- und frühchristlichen Taufverständnisses stehen nicht im Zentrum der neueren Diskussion. Seit dem umfassenden Aufweis religionsgeschichtlicher Analogien durch F. J. Dölger, dessen nachgelassenes Material zum Thema inzwischen vorliegt (Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze [1971]; vgl. P. Franke: ThRev 67 [1971] 578 f), war für den Komplex Dämonenvorstellungen – Taufverständnis vor allem von Bedeutung der Nachweis E. Dinklers (in: Signum Crucis [1967] 26–54. 99–117), daß mit dem Eindringen einer von Ez 9,4 ff ausgehenden Signierungspraxis in die Taufspendung zu rechnen ist (2 Kor 1,21 f).

Mit dem anzuzeigenden Werk B.s liegt der erste Teil einer auf zwei Bände berechneten Untersuchung zum Einfluß von Dämonenvorstellungen auf die frühe Tauftheologie vor. Untersuchungsgegenstand ist zunächst die antike Umwelt, „insofern und soweit sie den Hintergrund des christlichen Taufsakraments darstellt“ (11). Im I. Teil der Arbeit (18–160) entfaltet B. das Ganze der antiken Dämonenwelt. Der Dämon ist ursprünglich als gut und als böse erfahrbar – *ho tropos anthropois daimon agathos, hois de kai kakos* (Epicharm, fr. 17) –, vor Hesiod werden theos und daimon identisch gebraucht (H. Nowak, Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Daimon [1960, MS] 38; B. Brenk, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des 1. Jahrtausends [1966] 172). Das gleichursprüngliche Wurzeln der beiden Stränge im „Heiligen“ und ihr Ursprung im Sexuellen werden von B. verdeutlicht, die Verbindung mit jedem der vier Elemente herausgestellt. Für das bevorzugte Auftreten von Dämonen in der Wüste hätte man, da die patristische Nachgeschichte durchgehend konsultiert ist, die Einbringung der dämonologisch wichtigen Arbeiten H. Bachtz zur pachomianischen Kreuzesfrömmigkeit gern gesehen; ferner kann beim exkursorisch (79 f) behandelten Orientierungsproblem die Studie B. Diebners (ZDPV 87 [1971] 153–166) zur Tempel-Ausrichtung nicht mehr entbehrt werden. Zu den Kapiteln über die Gestalt der Dämonen und die Umstände ihres Auftretens nach Zahl und Funktion findet sich bei Brenk 172–194 eine Fülle ergänzenden literarischen und ikonographischen Materials, wozu noch die Stellungnahmen E. Lucchesi Pallis (RQS 62 [1967] 256) und E. Dinkler v. Schuberts (ByZ 62 [1969] 373) heranzuziehen sind. Der II. Hauptteil (161–316) gilt exorzistischen Praktiken zur Abwendung dämonischer Bedrohungen, zunächst bei Kranken und Besessenen. Zur engeren Vorgeschichte der christlichen Taufübung gehört der Komplex der Wasserriten, aber auch die Praxis des Anblasens. Schließlich sind hier auch asketische Übungen einzuordnen.

B. bietet jeweils – in Auswahl – zunächst das griechisch-römische Material, dann das vollständig erfaßte Material der jüdischen Umwelt, denn für das NT „verdienen nach der Meinung des Verfassers, wenn es um religionsgeschichtliche Ableitungen geht, vor den heidnischen Parallelen die alttestamentlich-jüdischen den Vorzug“ (12). B.s Meinung scheint sich zu bestätigen nach der erneuten Überprüfung der Bassinanlagen der Hirbet Qumran durch A. Strobel (ZDPV 88 [1972] 55–86), der für rituelle Nutzung plädiert, ohne jedoch über die archäologische Evidenz hinaus sich auf eine detaillierte Untersuchung der literarischen Quellen (und eine Auseinandersetzung mit B.!) einzulassen.

Der neue Taufordó enthält wieder – gewiß problematische – exorzistische Übungen (vgl. B. Fischer: LJ 21 [1971] 70 f); die Bedenken werden nach Konsultation des Bandes B.s gewiß nicht geringer und man darf mit einiger Spannung den auch für die katholische Liturgik gewiß bedeutsamen zweiten Band der Untersuchung mit der Entfaltung dämonologischer NT-Fragen erwarten.

Peter Franke

AUFSÄTZE ZUM ALTEN TESTAMENT. Hans Walter Wolff zum 60. Geburtstag. Evangelische Theologie. Monatsschrift 31 (11/12, 1971), 579–710. Herausgegeben von Ernst Wolff in Verbindung mit anderen Theologen. Bezugspreis jährlich DM 36,—, für Studenten DM 30,—, Einzelheft DM 3,50. Chr. Kaiser Verlag München (3517).

Der erste Beitrag dieser Doppelnummer der „Evangelischen Theologie“ ist eine Arbeit Gerhard von Rads, die letzte vor seinem Tod (vgl. das Nachwort von R. S., 703 f.). Am Schluß seines Aufsatzes „Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1–14“ (579–588) stellt der Autor die These zur Diskussion, „daß sich im Buch Exodus zwei voneinander ursprünglich ganz unabhängige und auch inhaltlich sehr verschiedene Sinai-traditionen



gegenüberstehen“ (587). „Mose als Prophet“ lautet der Beitrag von *Lothar Perlt* (588–608), in dem dargelegt wird, daß durch den Titel Prophet die Unmittelbarkeit des Mose zu Gott angedeutet werden sollte, daß aber selbst dieser Titel die Gestalt dieses Mannes nicht ganz einzufangen vermochte (vgl. S. 607 f.). In dem Artikel „Das Thema ‚Exodus‘, Kritische Erwägungen zur Usurpation eines biblischen Begriffs“ (608–623) weist *Hans-Joachim Kraus* mit Bezug auf E. Bloch und J. Moltmann nach, wie notwendig die Aufgabe einer „Sprachregelung“ in der Theologie ist. *Rudolf Smend* verteidigt unter dem Titel „Zur Frage der altisraelitischen Amphiktyonie“ (623–630) die Thesen M. Noths gegen einen dreifachen Widerspruch: „1. Das Zwölfstammesystem hat in der Richterzeit noch nicht existiert. 2. Das Zwölfstammesystem hat mit einer Amphiktyonie nichts zu tun. 3. Es gibt keine Belege für Einrichtungen und Handlungen der Amphiktyonie“ (624). „Die prophetische ‚Grundgewißheit‘. Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung“ lautet die Untersuchung von *Werner H. Schmidt* (630–650). Der Autor faßt das Ergebnis in dem Satz zusammen: „Prophetie zeichnet sich vielmehr durch die Ankündigung der Zukunft aus, die die gegenwärtige Situation bestimmt“ (632). Der Beitrag von *Siegfried Herrmann* greift ein hermeneutisches Problem auf: „Das prophetische Wort, für die Gegenwart interpretiert“ (650–664). Drei Momente sind festzuhalten: 1. Die Situationsgebundenheit prophetischer Rede, 2. die Berufung durch Jahwe, 3. Jahwe ist Person. Auch *Hans-Jürgen Hermisson* befaßt sich mit einem Thema aus dem Bereich des Prophetismus: „Diskussionsworte bei Deuteroseaja. Zur theologischen Argumentation des Propheten“ (665–680). In kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur zu diesem Thema legt er dar, daß die Zeitgenossen des Propheten nicht Menschen waren, „deren Glauben an Jahwe den Schöpfer unerschüttert geblieben war“, und daß der Prophet „ihre religiösen Zweifel, ihre aktuellen Fragen ernst genommen und die Antwort darauf gegeben hat, indem er sie in den größeren theologischen Horizont des Schöpfungsglaubens eingeordnet hat“ (680). Im letzten der acht H. W. Wolff gewidmeten Aufsätze rezensiert *Walther Zimmerli* ausführlich (680–695) das 1970 im Neukirchener Verlag erschienene Werk G. v. Rads: „Weisheit in Israel.“ Die am Schluß der Rezension aufgeworfenen kritischen Fragen beziehen sich auf die Deutung des Buches Hiob und auf dessen Nähe zu Kohelet sowie auf das Verhältnis der Uroffenbarung (Schöpfung) zur Wortoffenbarung. Das Referat von *Marie-Louise Henry* „Alttestamentliche Regulative zum Problem Glaube und Gesellschaft“ (695–703) ist Leonhard Rost zum 30. November 1971 gewidmet. Dank des „Willens zum Sinai“ (700; 703) hat Israel gegen alle Wahrscheinlichkeit als geschichtliche Größe das wechselvolle Schicksal von Jahrhunderten und Jahrtausenden überdauert. „Die Gemeinde des Neuen Testaments hat ... die verantwortungsschwere Aufgabe, die Sinai-Beziehung universal werden zu lassen, d. h. den Willen zum Sinai weltweit zu aktivieren in dem Vertrauen, daß dieser Wille in einer konfliktgeladenen, orientierungslos gewordenen Welt totaler Wandlungen von rettender Mächtigkeit und zukunftsgestaltender Kraft zu sein vermöchte“ (703). – All diese Beiträge bekunden, welcher Reichtum sich in der Hl. Schrift des Alten Bundes findet. Das Studium dieser Aufsätze lohnt sich.

P. Basil Fetz OSB

*Jürgen Moltmann*, DIE ERSTEN FREIGELASSENEN DER SCHÖPFUNG. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (Kaiser Traktate 2). 80 Seiten, kartoniert DM 5,80. Chr. Kaiser Verlag München <sup>2</sup>1971 (3518).

Die in den letzten Jahren und Jahrzehnten sprunghaft gestiegene Anzahl von Publikationen über das Spiel darf wohl als Ausdruck des zunehmenden Unbehagens an der Leistungsmentalität der sog. zivilisierten (= industrialisierten) Welt verstanden werden. In guter Kenntnis der einschlägigen Literatur und in engem Anschluß an die Rechtfertigungslehre Luthers entwirft J. Moltmann im Hinblick auf die gesellschaftliche Situation in Ost und West seine Theorie über die Freiheit und das Spiel. Zuerst wird die Frage gestreift, ob es in einer Atmosphäre äußerer Unfreiheit überhaupt noch Raum für das Spiel geben kann. Dann wird das Thema gleichsam umgekehrt: „Herrschaft durch Spiele und Vorspiele der Befreiung.“ Das 3. Kapitel befaßt sich mit dem theologischen Spiel vom Wohlgefallen Gottes. Hier werden Fragen nach dem Sinn der Schöpfung, der Menschwerdung Gottes, nach dem Endzweck der Geschichte und nach der Schönheit Gottes gestellt. Das 4. Kapitel handelt über das menschliche Spiel der Befreiten. Der Verfasser versucht bei diesem Thema den Stellenwert der menschlichen Leistung und die Beziehung von Arbeit und Spiel zu bestimmen. Das letzte Kapitel „Die befreiende Kirche – Experimentierfeld des Reiches Gottes“ bietet beachtenswerte Überlegungen über den Ort der Kirche in der Welt von heute und morgen.

P. Basil Fetz OSB



Hans Walter Wolff, MENSCHLICHES. Vier Reden über das Herz, den Ruhetag, die Ehe und den Tod im Alten Testament. (Kaiser Traktate 5.) 80 S, kartoniert DM 6,80. Chr. Kaiser Verlag München 1971 (3519).

In diesem Bändchen sind zwei Predigten und zwei Vorträge zusammengestellt, die bei verschiedenen Gelegenheiten vorgetragen wurden. Recht verschieden sind die Themen und die Redeformen, und doch kann man gerade in thematischer und darstellerischer Hinsicht von einem geschlossenen Ganzen sprechen: In sorgfältigem Eingehen auf die Aussagen der biblischen Texte werden hier Gegenstände behandelt, „mit denen jeder Mensch zu tun hat“ (Vorwort, 7). Abgesehen vom allgemein menschlichen Interesse, das diese vier Stücke verdienen, dürften sie in besonderem Maß die Aufmerksamkeit des liturgisch engagierten Lesers finden, nämlich im Hinblick auf die Herz-Jesu-Frömmigkeit in der katholischen Kirche, die Motivierung des Sonntagsgebots, die Trauungs- und Begräbnisansprache.

P. Basil Fetz OSB

Werner Simon / Fritz Rohrer / Klaus Hoffmann (Hrsg.), Ernst Eichinger (graph. Gest.), STRASSE (Spielfelder 1). Mit vielen Photos, Zeichnungen, Textmodellen usw. 161 S, kart., DM 16,—. Chr. Kaiser Verlag München / Burckhardthaus-Verlag Gelnhausen / Berlin 1972 (3521).

Bei der Lektüre dieses Buches geht dem Leser auf, was sich alles auf der Straße abspielt. Das ganze menschliche Leben verdichtet sich hier. „*Straße* ist Alltag ... *Straße* ist fremd und neu ... *Straße* ist Kommunikation ... *Straße* ist Öffentlichkeit ... *Straße* ist Forum ... *Straße* kann Experiment werden ... *Straße* ist Spielfeld im Menschen ...“ (2). Solche Stichworte werden in diesem nicht gerade konventionellen Buch aufgegriffen. Der Leser lernt, mit offenen Augen über die Straße – mehr noch: durch das Leben zu gehen; sein Sinn für die menschlichen Realitäten und für die vielfältigen Möglichkeiten des Lebens wird geschärft. Dieses Unterhaltungs- und Werkbuch regt zu schöpferischer Lebensgestaltung an; es bietet dem Praktiker zahlreiche Anregungen, Modelle, Umsetzungsmöglichkeiten.

P. Basil Fetz OSB

Dietrich Bonhoeffer, TREUE ZUR WELT. Meditationen. Ausgewählt und eingeführt von Otto Dudzus (Kaiser Traktate 1). 72 S, kartoniert, DM 5,80. Chr. Kaiser Verlag München 1971. (3520).

„Dieses Bändchen geht zurück auf eine Sendung des Bayerischen Rundfunks, die Ulrich Kabitz für den Karfreitag 1970 über die Gedanken Dietrich Bonhoeffers zur Welt, zum Tod, zum Leben zusammengestellt hatte“ (Vorwort, 7). Otto Dudzus hat die Texte für die Buchausgabe überarbeitet und ausgeweitet. Sie umkreisen vier Hauptthemen: Liebe zur Welt (Schöpfung und Natürlichkeit), Leiden an der Welt (Passion und Teilnahme am Leiden Gottes), Sterben mit der Welt (Tod und Gericht), Erneuerung der Welt (Auferstehung und neues Leben). In einer Sprache, die von menschlicher Erfahrung und theologischer Reflexion geformt ist, läßt D. Bonhoeffer die Welt in der Perspektive von Schöpfung und Erlösung zu Wort kommen. Die Texte geben reiche Anregungen für die Betrachtung und Verkündigung. Das Büchlein eignet sich gut als Lektionar zum Brevier.

P. Basil Fetz OSB

Anton Dawidowicz, PASSION NACH DEM EVANGELISTEN MARKUS FÜR SOLI UND CHOR. Verlag L. Doblinger, Wien-München (3561).

Der Salzburger Domkapellmeister legt hier eine Passion nach Markus vor, die sehr gut auch für kleinere Chöre „erschwinglich“ ist. Der Chor tritt neunmal in Erscheinung mit kurzen Turbae-Sätzen und Eingangs- und Schlußchor. Sehr wertvoll erscheint mir, daß auch die Gläubigen in die Passion einbezogen werden, wie es schon bei J. S. Bach üblich war. Daher sind in der Passion Vermerke, wo das Volk mit passenden Liedstrophen einsetzen kann.

Als Textvorlage nimmt Anton Dawidowicz die sogenannte „Kurzfassung“ der Passion nach dem Evangelisten Markus, Kapitel 15, Vers 1 bis 39. Eine Passion also, die man bestens empfehlen kann!

Berthold Flachberger, Organist



Eines der neuesten offiziellen Bücher, die im Zuge der Liturgischen Erneuerung in Rom erschienen sind, ist der „ORDO CANTUS MISSAE“ (OCM), herausgegeben im Verlag der Vatikanischen Druckerei, Rom 1972.

Dieses Buch ist sicherlich nicht bloß für den Gregorianischen Choral und für die Musica sacra, sondern auch für die gesamte liturgische Reform von eminenter Bedeutung, ja geradezu ein Markstein – darum soll sich dieser Beitrag näher damit befassen.

Bis jetzt erschienen m. W. zwei Informationen darüber: eine von Fr. Jean Claire, dem Kantor von Solesmes, in „Notitiae“ Nr. 75, 1972, und eine weitere von Dr. Ferdinand Haberl, dem Präsidenten der Päpstlichen Musikhochschule in Rom, im Organ der AVIC („Allgem. Cäcilienverband für die Länder deutscher Zunge“), Jahrgang 1972.

Beide Beiträge beschränken sich auf Information über den Inhalt dieses Buches.

Ein drittesmal ist von diesem OCM die Rede in einem Artikel vom ehemaligen

1. Kantor von Beuron, Dr. Maurus Pfaff OSB, in der Festschrift „In caritate et veritate“, Köln 1973, zum 60. Geburtstag von Prälat Dr. Johann Overath,
2. Präsidenten des CIMS („Confoederatio internationalis musicae sacrae“). Dort schreibt Pfaff: „... diese Veröffentlichung... ist wohl eine der besten (nachkonziliarischen) gottesdienstlichen Entscheidungen... die man als korrekt bezeichnen kann.“

Hier soll von diesem OCM eingehender berichtet werden, vor allem mit Aspekten, die über den unmittelbaren Zweck dieses Buches hinausweisen.

Die Überlegungen gliedern sich in

- I. Inhalt und Zweck des „Ordo Cantus Missae“
- II. Grundsätzliche Folgerungen
- III. Vorschläge zur Neuherausgabe der Choralbücher

## I Inhalt und Zweck des „Ordo Cantus Missae“

1. Der „Ordo Cantus Missae“ erschien 1972 mit Dekret vom 24. Juni 1972 in Rom, Verlag Vatikanische Druckerei, Umfang 246 Seiten, broschiert, als Teilausgabe (Zusatzausgabe) des „Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum“.

Damit und mit dem einleitenden „Decretum“ der „Sacra Congregatio pro Cultu Divino“ (Prot. n. 631/72) vom 24. Juni 1972 ist das Buch als „offiziell“ gekennzeichnet.

2. OCM ist eine Art „Direktorium“ der Neuverteilung der Gregorianischen Propriengesänge zur hl. Messe – es bringt also keine neuen Melodien – mit Ausnahme einiger, die neu aufgenommen werden mußten.

3. Der Inhalt des OCM gliedert sich wie folgt:

Decretum – Praenotanda (23 Notae) – erstes Inhaltsverzeichnis, das die Gesänge des Graduale Romanum 1908 (GR) bringt, die nunmehr bei anderen Messen aufscheinen – dann folgt der Hauptteil des Buches: in einer Art Direktorium werden alle Meßfeiern des Jahres mit ihren Propriengesängen aufgeführt, aufgegliedert in „Proprium de tempore“, „Proprium de Sanctis“, „Communia“, „Missae rituales“, „Missae ad diversa“, „Missae votivae“, „Liturgia defunctorum“.

Dann folgen: Anhang (Varia), und zwar eine Psalmen-Auswahl zu den „Antiphonae ad Communionem“, – ein Hinweis auf weitere ad-libitum-Verwendungsmöglichkeiten der „alten Propriumsordnung“ – Hinweis auf notwendige Änderungen im „Graduale simplex“ (1967) – Gesänge zum Ordo Missae – Hinweis zum Gesang des Kyrie – Gesänge zum Ordo Missae, d. s. die neugeformten Weisen zwischen Priester und Volk – die neugeformte Allerheiligenlitanei – weitere Inhaltsverzeichnisse.



(Beim „Index alphabeticus celebrationum“ (OCM, Seite 236, müßte es richtig heißen: „Index ... celebrationum in missis de Sanctis“)

4. Der *unmittelbare Zweck des OCM* ist gekennzeichnet durch „Ordo“. Diese „Ordnung“ richtet sich nun wieder im allgemeinen und prinzipiell nach dem „Graduale Romanum“ 1908. Die ständige Rubrik „Ut in Graduali Romano“ durchzieht demnach den gesamten OCM wie ein roter Faden. Aber: die Ordnung der Propriumsgesänge des alten Graduale Romanum (1908) stimmt doch oft nicht mehr mit der neugeordneten Liturgie der hl. Messe im Verlauf des Kirchenjahres überein. (Die noch weiter gehende Nichtübereinstimmung der alten Bücher für das Offizium des Stundengebetes wird im OCM natürlich nicht behandelt.)

Die alte Ordnung stimmte mit der neuen nicht mehr überein – in einem doppelten Sinn:

manche Tage, Feste, ja Zeiten existieren liturgisch nicht mehr, z. B. die „Vorfastenheit“ und deren Sonntage – die Quatemberzeiten – viele Oktaven – manche Heiligenfeste – manche Vigilien – die Ordnung der „gewöhnlichen“ Sonntage wird nicht mehr berechnet nach Epiphanie bzw. nach Pfingsten u. a. die textliche Gestalt vieler Gesänge kongruiert nicht mehr mit der neuen Lesordnung, die in sich reicher wurde durch drei Lesungen an Sonntagen, zudem durch die Lesejahre A, B, C, sowie durch die Wochentagslesungen I und II. Der OCM ordnet nun alle Gesänge nach obigen Notwendigkeiten.

5. In diesem ersten, unmittelbaren Ziel suchte man aber zugleich *andere, notwendig gewordene Änderungen miteinzubeziehen*:

Manche Chormelodien sind „unecht“, d. h. nicht original über den betreffenden Text komponiert. Obwohl das eine uralte „Kompositions-Technik“ des Chorals ist, bei neueren Anwendungen dieser „Akkomodierung“ fand man Anstoß und merzte sie nun zum Teil aus, bzw. ersetzte sie durch neue Texte mit originaler Vertonung. (So wurden z. B. ausgeschieden das Offertorium und die Communio des Fronleichnamsfestes; es wird aber sogleich beruhigend mitgeteilt, daß man die eliminierten Gesänge weiterhin verwenden kann. Siehe OCM „Praenotanda“, Seite 7.)

*Manche Neu-Kompositionen aus letzter Zeit* fielen ebenfalls dem strengen „Echtheitsprinzip“ zum Opfer. Auch hier wird sogleich bemerkt, daß man die früheren, gewohnten Melodien und Texte benutzen kann (OCM, Praenotanda, Seite 8; in einer eigenen Zusammenstellung werden alle Gesänge, die ausgetauscht wurden, angeführt, OCM, Seite 155 ff.). Das sind immerhin alle oder einzelne Propriengesänge von fast 90 Messen. Eigens wird auch erwähnt, daß alle Gesänge einiger neuerer, bedeutender Feste, obwohl vielfach nicht mit originalen Melodien versehen, zur Gänze beibehalten wurden. (OCM, Praenotanda, Seite 8.)

Weiterhin erfolgten *Umstellungen*, wenn Gesänge allzuoft im Kirchenjahr wiederholt werden mußten. Dies betrifft besondere Gesänge von Commune-Messen. Die „Communia“ wurden übrigens in sich reicher an Zahl.

Zur Communio wird durchgehend eine eigene *Zwischen-Psalmodie* angegeben. Diese Auswahl an Versen ist zudem zusammengefaßt in einem eigenen Index. (OCM, Seite 152 ff.)

Weitere Zielsetzungen, die ebenfalls das Erscheinen des OCM bedingten, bzw. dabei mit-beachtet wurden, gehören bereits zu den prinzipiellen Überlegungen, die im folgenden mitgeteilt sein sollen.



Das Erscheinen des OCM läßt beachtliche grundsätzliche Folgerungen zu, die zum größten Teil so erfreulich sind, daß, wie schon oben gesagt, Dr. Maurus Pfaff OSB der Meinung Ausdruck gibt, dieses Buch sei das „korrekteste“, offizielle liturgische Buch, das nach dem II. Vaticanum herausgekommen sei – er meint offenbar damit, daß es sich den vom Konzil intendierten Erneuerungszielen der Liturgie am besten, und „ohne Falsch“ einfügt.

1. Durch die Herausgabe des OCM bekennt man sich (wieder) zu einer eindeutig klaren, grundsätzlich erst-verbindlichen **Ordnung der Meßliturgie**.

Die erlaubten und intendierten Freiheiten im Zuge der Neuordnung der Liturgie bringen die Gefahr einer zu großzügigen und liberalen Handhabung mit sich, mit den uns allen bekannten Folgen. Man betrachtet vielfach die Freiheiten als Anfang, als „Ausgangsbasis“ für weitere Freiheiten, die vielfach schon an Willkür grenzen, die prinzipielle Aussagen in Frage stellen, die bei aller Rücksichtnahme auf das „je-und-je“-Eigene der Gottesdienstfeier Unsicherheit bringen, das uralte „Lex orandi – lex credendi“ und umgekehrt nicht mehr verwirklichen. Im gutgemeinten Bemühen, daß die Meßfeier „ankomme“, überläßt man deren Gestaltung oft nicht Zuständigen. Bezeichnend für diesen Trend ist wohl das faktische „Verschweigen“ der dritten Liturgie-Instruktion im deutschen Raum.

Diese „Liberalisierung“ bezieht sich auf die Auswahl der Lesungen, manchmal auch schon auf Ersatz der biblischen Lesung durch andere Texte, ja auf eigenmächtige Kanon-Formen und besonders auf großzügige Gestaltung der Propriengesänge der Messe.

Nunmehr ist wieder ein „Ordo“ da, eine „Ordnung“, die zwar nicht mehr so starr verbindlich wie früher ist und selbstverständlich alle offiziell gestatteten Erlaubnisse und Freiheiten berücksichtigt, aber doch eine „Ordnung“. Die Verpflichtung wird näherhin bezeichnet mit den Worten: „... sequantur ... qui lingua latina“ die heilige Messe feiern (siehe Decretum zum OCM, Seite 5). Also relativ schwach, aber die grundsätzliche Verpflichtung zur „Norm“ wird dadurch nicht entschärft.

2. Nunmehr ist also auch wieder ein **Richtungs-Prinzip für alle muttersprachlichen Gesänge**. Diese sind ja erlaubt, ja aus pastoralen Gründen unter Umständen sogar erwünscht; sie können auch textlich „akkommodiert“ werden, wenn Schwierigkeiten im Verständnis zu erwarten sind – aber alle diese Texte müssen von der „Nationalen Bischofskonferenz“ genehmigt sein. Diese aber wiederum benötigt zu dieser Erlaubnis eine „Grundform“, ein „Text-Kriterium“, an das sie sich halten kann. Im OCM ist dieses nun wieder gegeben und für alle, die guten Willens sind, klar ersichtlich.

Klarheit dürfte nunmehr auch wieder darüber bestehen, daß Propriengesänge zur heiligen Messe in den Muttersprachen, die sich den im OCM enthaltenen anschließen, als Übersetzung oder wenigstens Übertragung, Vorrang haben vor allen anderen „freien“ Texten, auch wenn diese von der zuständigen Nationalen Bischofskonferenz gebilligt sind.

Also ist nunmehr auch der Weg frei für ein neues „gesichertes“ Volks-Missale in den Muttersprachen, das entweder mit oder ohne Lesungen (oder nur mit Zitaten der Lesetexte) die Gesänge des OCM bringt.

3. Der OCM hat eine unverkennbare **Tendenz zur echten „Traditio“** im Sinne eines Bewahrens des bewährten alten Schatzes, insbesondere des Schatzes des Gregorianischen Chorals. Das ist vielleicht die auffallendste und erfreulichste Grund-Tendenz des Buches.



Nicht ohne Absicht beginnt das Decretum mit: „Thesaurum Cantus Gregoriani... sancte esse servandum... Concilium Vaticanum secundum... declaravit.“ (OCM, Seite 5.)

In diesem Sinne sind auch weitere Grundsätze des OCM als Konsequenzen zu sehen. Bei aller notwendigen Akkommodierung an die neuen liturgischen Gegebenheiten (siehe oben I) soll „kein Teil des Schatzes des authentischen Gregorianischen Gesanges verlorengehen“ (OCM, Decretum). Oder noch einmal: „Das authentische Repertorium des Gregorianischen Chorals soll keinen Schaden leiden“ (OCM, „Praenotanda“, 2. Absatz, Seite 7) und noch einmal: „Der authentische Schatz des Gregorianischen Chorals muß vollständig („integre“) erhalten bleiben“ (OCM, Praenotanda). Deutlicher kann man etwas nicht mehr sagen.

4. Freilich ist das nur durchzuführen, wenn viele Gesänge an eine andere Stelle „versetzt“ werden. Seite 13 des OCM bringt diese „versetzten“ Gesänge in einem eigenen Index. Besonders auch die Rücksicht auf die Jahres-Leseordnung A, B, C, bedingt Umstellungen und zum Teil sogar neue Gesänge, die aber aus dem „alten Schatz“ genommen sind. (OCM, Praenotanda Nr. 20)

5. Wie ernst man es aber meint mit dieser „Bewahrung“, verdeutlichen zwei Umstände:

Ungefähr 20 alte Gesänge, die im Graduale Romanum 1908 nicht enthalten waren, sind wieder in das OCM aufgenommen worden (OCM, „Praenotanda“, 4. Absatz, Seite 7).

Das Offertorium, einer der wertvollsten musikalischen Teile des Meßproprium (übrigens auch in den polyphonen Vertonungen durch die großen Meister) erscheint nun wieder als selbstverständlich auf.

6. mit dem OCM wird natürlich auch ein **eindeutiges Bekenntnis zur lateinisch gefeierten Liturgie** abgelegt – nicht als Gegensatz zu allen muttersprachlich erlaubten Formen, aber im Gegensatz zu Tendenzen, die das klare „Et-Et“ des Konzils in der Sprachenfrage umfunktionieren wollen in ein diktatorisches „Nur-Muttersprache“. (Siehe Liturgie-Konst. Nr. 36, § 1, und Musik-Instruktion 1967, Nr. 47 und vielerorts.)

### III Vorschläge zur Neuherausgabe der Choralbücher

Das OCM ist, wie schon mehrfach gesagt, nur eine Art „Direktorium“ der künftigen Singordnung des Meßproprium. Es enthält also im wesentlichen nur den Hinweis „ut in Graduali Romano“. Neue Melodien bietet es nur bei Gesängen, die neu aufgenommen sind. Sie sind im Überblick zu ersehen aus den mit einem Sternchen versehenen Nummern des Index im OCM, Seite 209 ff.

Selbstverständlich *müssen nun also die Choralbücher neu herausgegeben werden*. Denn nur zur Not und mit bestem, immer neu getätigtem Fleiß und gutem Willen können die nunmehr geltenden Gesänge aus dem alten Graduale Romanum (1908) und dem OCM zusammengesucht werden.

Wie mir Dr. Ferdinand Haberl, Präsident der Päpstlichen Musikhochschule in Rom anlässlich des diesjährigen Symposions der CIMS in Salzburg mitteilte, geht man tatsächlich bereits an die Neuauflage des Graduale Romanum (restauratum) heran. (Im Verlag Desclée).

Zu dieser Neuauflage seien folgende Wünsche und Ratschläge, die sicher nicht nur solche des Autors sind, vorgelegt worden. Sie seien vorgelegt im Hinblick auf die Praxis – im Wissen um die saeculare Neu-Situation der Gregorianik – „auf Leben und Tod“.



1. Es möge *nur eine einzige Ausgabe der Choralbücher* erfolgen, nicht wieder, wie früher, zwei – eine „offizielle“ Editio Vaticana und eine „praktische“, die sogenannte Solesmesner-Ausgabe (bei Desclée). Erstere wurde wenig benützt, vor allem, weil sie nicht einmal die „mora vocis“, d. i. die Verdoppelung mancher Einzelnoten brachte.

2. Diese kommende „einzige“ Ausgabe soll deutlich deklariert werden als „*Editio practica*“, die also in keiner Weise die weitere Forschung behindert. Diese Forschung soll ja nach dem ausdrücklichen Willen des Konzils weitergehen. (Liturgie-Konst., Art. 117, erster Teil.) Viele Fragen sind ja noch nicht endgültig ausdiskutiert. (Siehe dazu etwa auch Luigi Agustoni, „Greg. Choral“, Herder 1967 und die fortlaufenden Publikationen der Forschungsarbeit von Solesmes.)

3. Diese kommende neue Ausgabe möge in sorgfältiger Auswahl die „*rhythmischen Zeichen der Solesmesner-Schule*“ bringen.

Unter „sorgfältiger Auswahl“ verstehe ich eine Auswahl, die von einem Fachgremium aus Wissenschaftlern und Praktikern aller Welt erarbeitet wird. Meiner Ansicht nach sollten nur die Solesmesner-Zeichen gebracht werden, die im breiten Maß mehr-minder „allgemein“ anerkannt werden. Das sind wohl:

- a) Die *Mora vocis*“, d. i. die Verdoppelung gewisser einzelner Noten;
- b) die *Episeme* (horizontale Dehnungs-, nicht Verdoppelungs-Zeichen), und auch die nur in Auswahl, denn manche dieser Episeme sind vielleicht nicht sicher belegbar und deren allzugroße Zahl verführt manche Gemeinschaften zum Schleppen und behindert so den natürlichen Fluß der Melodien.
- c) Der *vertikale „Iktus“* („rhythmischer Iktus“) soll nur dort verwendet werden, wo er eine wirklich notwendige Zähl-Hilfe ist, etwa bei reichen Bistropfen- und Tristropfenfolgen. Verzichtet soll auf diesen vertikalen Iktus werden bei allen syllabischen Gesängen, wo er nach wie vor von vielen Fachleuten bezweifelt wird. Der vertikale Iktus beruht ja bekanntlich auf der in diesem Punkt umstrittensten Rhythmus-Lehre von Solesmes, der Theorie von Arsis und Thesis, wobei dieser Iktus die Thesis anzeigt und nicht, wie Solesmes unermüdlich lehrt, einen Akzent bedeutet. Aber in der Praxis wird er doch fast immer als „Akzent“ dargestellt, was besonders bei syllabischen Gesängen eine rhythmische Divergenz zum Text mit sich bringt – besonders wahrnehmbar im Zusammenhang mit Choralbegleitungen, die meinen, bei solchen Ikten einen Akkordwechsel vornehmen zu müssen, was falsch ist.

d) Eindeutig soll mit Längezeichen der *Salicus* gekennzeichnet werden, sofern die Fachleute heute noch zum *Salicus* stehen.

Mit diesen obigen „Redaktionsvorschlägen“ wäre wohl eine Vereinfachung des Notenbildes, und zudem eine eindeutige und klarere Aussage für die Ausführung beim Singen gegeben.

e) Zu den Antiphonen des neuen „*Graduale Romanum restauratum*“ sollen immer *alle Psalmverse* (mit Noten) beigegeben werden, so daß blätterndes Suchen auf ein Minimum eingeschränkt bleibt. Dies ist vorgeschlagen besonders im Hinblick auf die überaus reichhaltige und variable Psalmodie der Communio. (Siehe OCM, Seite 151.)

f) Das *Graduale simplex* soll als Offizielles Choralbuch aufgegeben werden. Dieses wurde 1967 herausgegeben. Es ist offensichtlich ein „Verlegenheits-Buch“, um den Gemeinschaften, die unfähig sind, den „vollen“ Choral zu singen („in usum minorum ecclesiarum“), die Möglichkeit zu geben, auch Choral zu singen; es ist gedacht als „Rettungsanker“ für den Choral, gut gemeint, aber wohl ein Schlag ins Wasser.

Warum?



Wer sich heute und in Zukunft entschließt (noch) Choral zu singen, singt die „alten“ gewohnten, herrlichen und durch Tradition „geheiligten“ Melodien – oder er singt nicht;

wer fähig ist, das Graduale simplex gut zu singen, kann auch die meisten Melodien des Graduale Romanum singen;

wer durch allzuschwierige Melodien des Graduale Romanum überfordert ist, kann, wie eh und je ausweichen auf Rezitation bzw. Psalmodie, neuerdings auch durch Auswechseln mit anderen Melodien (siehe OCM, „Praenotanda“, letzter Absatz, und mehrfache Hinweise im „Missale Romanum“ 1970);

durch das „Graduale simplex“ kommt eine gefährliche textliche Duplizität in die offizielle Liturgie, die wiederum eine immer weiter gehende Variation bzw. Liberalisierung liturgischer Texte in den Muttersprachen forciert und begünstigt;

ein auch nur flüchtiges Vergleichen der Texte im „Graduale Romanum“ mit denen des „Graduale simplex“ läßt bestürzend erkennen, wie fast alle Texte gekürzt, „verkleinert“ und in ihrer Aussage „vermindert“ werden – „Liturgie zu herabgesetzten Preisen...“

g) Um aber doch die durch das Graduale simplex und die pastorale Praxis angepeilten Probleme wahrzunehmen und aus anderen Gründen sollte man dem neuen „Graduale Romanum restauratum“ *einen Anhang beigeben*. Dieser soll etwa enthalten:

eine kleine Auswahl aus dem Graduale simplex, besonders einige neue Responsorial-Formen, die lebendig und „neu“ sind, wie etwa „O redemptor“ (GS, Seite 90), den Cantus zur Auferstehung „Alleluja – Haec dies“ (GS, Seite 125) und den Gesang zur Communio „Gustate“ (GS, Seite 400) und einiges andere.

Teile aus dem alten Graduale Romanum, die im neuen OCM nicht mehr aufscheinen, aber doch von vielen schmerzlich vermißt werden, und deren Eliminierung wohl nicht immer sachlich gedeckt ist. Als Beispiele seien genannt: „Dies irae“, „Asperges“, Offertorium und Communio des Fronleichnamfestes, die bis jetzt gebräuchlichen „Ite missa est“.

In den Anhang aufgenommen soll auch werden ein „Volks-Cantuale“, d. i. eine Auswahl der Gesänge, die überall im orbis catholicus vom Volk (mit Kantor und Schola) gesungen werden sollten. Die Intentionen des II. Vaticanum diesbezüglich sind ebenso klar wie wirkungslos, solange man sich nicht entschließt, ein eindeutiges Repertorium zusammenzustellen. Nur so kann das Anliegen der Einheit wahrgenommen werden.

(Der Verfasser d. darf hier vielleicht hinweisen auf das von ihm 1970 herausgegebene „Canticum mundi – Cantuale Gregorianum popolare pro universo mundo“, Verlag Veritas Wien–Linz–Passau; es findet allgemein Beachtung, Anerkennung und Benützung.)

Die für das Volk bestimmten Rufe („acclamationes“) des Ordo Missae sollten nur in einer einzigen Singform geboten werden. Dies erscheint mir eine sehr wichtige und berechtigte Forderung.

Im Bestreben, „es allen recht zu machen“, findet man seit dem Konzil mehr und mehr auch in den offiziellen liturgischen Büchern und dementsprechend noch mehr in den muttersprachlichen Büchern das verhängnisvolle „aut“ – verhängnisvoll deshalb, weil dies die Einheit hemmt, die Unsicherheit fördert, immer weitere „aut“ zeugt – und dies alles gerade in dem Bereich, der die Einheit sichern soll; diese Einheit ist gerade bei diesen Rufen und Antworten notwendig und gegenüber von sogenannten belebenden Variationen das einzig Berechtigte und Erstrebenswerte.

Selbst fanatische Choralgegner anerkennen die Funktion der „Einheitsbildung“ durch den Choral und anerkennen darum doch noch ein Minimum an Choral-



übung – aber bald wird auch dieses Argument verblassen durch die gutgemeinte Variations-Manie am unrechten Ort. Welch blamable, weltweite, beschämende Situation ereignet sich doch nunmehr in jeder Osternacht, da das „Lumen Christi“ in immer neuen Variationen der Muttersprachen gesungen wird bzw. vom Volk nicht gesungen werden kann...

Was soll das? Auch im neuen OCM ein zweifaches „Mysterium fidei“ – oder gar ein dreifaches „Pater noster“ – eine zweifache Formel der Schluß-Segensmelodie und wiederum ein zweifaches Modell der „benedictio episcopalis“? Ich würde raten, sogar auf den altehrwürdigen „tonus simplex“ bei der Präfation und beim Pater noster um der Einheit willen zu verzichten.

Zu solchen Verzichten müssen wir Choralfreunde aller Welt um des Ganzen willen bereit sein, es gilt „zu retten, was zu retten ist...“

Und wenn man sich schon nicht zu obiger Einheit entschließen kann, dann soll man wenigstens bei aller Variation jeweils eine Melodie als „Melodia primaria“ i. e. „obligans“ bezeichnen; „obligans“ i. e. „pro omnibus caeremoniis cum populo“.

Abschließend sei noch ein Doppeltes gesagt:

1. *Ein Wort der Hoffnung*, daß sich das Tat-Bekenntnis des II. Vaticanum, zum „Thesaurus musicae sacrae“ (vergl. Liturgie-Konst., Nota 112), das sich in der Herausgabe des OCM dokumentiert, auch dokumentiert in einem neuen Tat-Bekenntnis in bezug auf die polyphone Musik – näherhin; daß offiziell, eindeutig und klar gesagt wird, daß nach wie vor das polyphone „Ordinarium missae“ vollständig und ohne jede Behinderung, d. i. inkl. polyphonem Sanctus und Benedictus verwendet werden kann, d. h. noch deutlicher gesagt, daß der Passus „omnes cantant Sanctus“ (Missale Romanum 1970 und OCM) und ähnliche Rubriken, zwar nicht aufgehoben aber präzisiert werden sollen.

Präzisiert wie folgt:

a) „Omnes cantant“ kann auch verifiziert werden dadurch, daß „omnes etiam auditu i. e. corde cantant“ im Sinne des Artikels 17 der „Musik-Instructio 1967“; denn auch aktives Hören „ist aktive Teilnahme“.

b) der laute Vollzug der „Prex eucharistica“ (Canon) darin präzisiert wird, daß dieser Teil, wenn echte Gründe vorhanden sind, ganz oder teilweise auch „submissa voce“ vollzogen werden kann, z. B. wenn ein längeres Benedictus dies nahelegt. (So der fast einstimmige Beschluß der Wiener Diözesansynode 1972.)

Dies nicht zu gestatten, wäre ein klarer Widerspruch zu oben genannten klaren Aussagen des Konzils. Hier muß das „Löscht den Geist nicht aus“ Vorrang haben vor jeder noch so gut gemeinten „Funktionsrichtigkeit“, zumal ja nach wie vor das aktive Singen des Volkes und der laute Vollzug des Kanons die am weitaus häufigste Form bei der hl. Messe sein wird.

2. *Ein letztes Wort der Freude* über das Erscheinen des OCM. Denn dieses Buch ist tatsächlich geeignet, allen, denen es um echte Erneuerung der Liturgie geht im Sinne eines mutigen Anerkennens und eifriger Förderung des notwendigen Neuen, wie durch Festhalten des echten, bewährten „Alten“, neuen Mut, neues Vertrauen, neue Klarheit und neue Einheit zu schenken und das im Zentralen der Ecclesia.



## Bundesversammlung – Opferfeier und Mahl

Ein waghalsiges Unternehmen, die Grundstruktur der Versammlung in der heiligen Messe noch nach dem Wortgottesdienst in der eigentlichen Eucharistiefeier feststellen zu wollen! Mag auch die Aufeinanderfolge von Gruß, Rückblick, Tagesordnung, Gesetzeslesung, Diskussion, Antwort und Beschluß die Gesetzmäßigkeit der Versammlung im ersten Teil der Meßfeier erkennbar machen, – die Opferfeier und das heilige Mahl richten sich doch nach ganz anderen Gesetzen und Formen menschlichen Miteinanders. Aber gerade die Kühnheit des Unternehmens reizt.

Wir müssen uns auf die höchste Ebene parlamentarischer Versammlungen begeben: Ein *Vertrag* wird abgeschlossen, in dem es etwa um ein *Bündnis* mit einer anderen Macht geht. Nachdem der Vertrag die üblichen Diskussionen und Beschlußfassungen durchlaufen hat und ratifiziert worden ist, kommt es zum eigentlichen Rechtsakt – zum Austausch der Urkunden. Das dadurch bewirkte Bündnis wird sodann zum ersten Mal praktiziert, indem ein festliches Zusammensein, meist ein Mahl, gehalten wird.

Versuchen wir dies auf die heilige Messe zu übertragen.

Die Eucharistiefeier ist nach dem Wortlaut der Einsetzung und der Wandlung *Feier des „neuen und ewigen Bundes“*. Dieser Bundesschluß wird in Lesungen und Antworten durchdiskutiert, beschlossen, ratifiziert.

Nun müssen die *Urkunden ausgetauscht* werden. Unsere Urkunde, unser Vertragszeichen, ist die Bereitung und Darbringung der Gaben: *Brot und Wein*, als Frucht unserer Arbeit ein Teil unserer selbst, werden Gott übergeben als Zeichen unserer Bundestreue und Vertragswilligkeit. Das hat besonderes Gewicht, weil jeder einzelne Teilnehmer an der Eucharistie mit der Hostie sein persönliches Ja in die Schale gelegt hat.

Die *Urkunde Gottes* für diesen Bund ist nun *Gottes Sohn*, uns dargeboten im konsekrierten Brot und Wein. Christus Jesus wird von der Heiligen Schrift (2 Kor 1, 19) als Gottes Ja zu uns bezeichnet. Damit wird der eucharistische Teil der Meßfeier vom Hochgebet bis zum Paternoster die Überreichung der Ratifikationsurkunde Gottes.

Mit diesem Austausch der Urkunden, in dem die Menschen und Gottes Sohn sich selber geben, ist das *Bündnis* wirksam geworden.

Doch ist es nicht nur Frage des Protokolls oder der äußeren Zeremonie, ein feierliches Mahl zu halten. Vielmehr wird das *Bündnis ausgeübt* und verwirklicht am *gemeinsamen Tisch*. Gottes Sohn lädt uns ein und gibt uns das Brot des Himmels, das hochzeitliche Mahl seines Leibes und Blutes. Hier werden Vereinigung und Bund zwischen Gott und Mensch getätigt und die Grundlagen für die Verwirklichung des Bündnisses im Alltag bereitet.

Zeichnen wir der Klarheit halber das Schema des Vergleiches:

| Politischer Bundesbeschluß           | Religiöser Bund in der Eucharistie        |
|--------------------------------------|-------------------------------------------|
| Nach Lesung und Diskussion: Beschluß | Nach Wortgottesdienst: Credo              |
| Abstimmung                           | Opfergang                                 |
| 1. Ratifikationsurkunde              | Darbringung unserer Gaben                 |
| 2. Ratifikationsurkunde              | Ankunft Christi in Hochgebet und Wandlung |
| Festmahl                             | Kommunion                                 |



Die Weitergabe dieses Vergleiches in Katechese und Predigt setzt natürlich eine Zuhörerschaft voraus, die politische Kenntnisse hat. Dennoch knüpft er an einfachste menschliche Erfahrung an. Der Vergleich hat seinen Sitz im Leben. Er will gewiß nicht das Mysterium entmystifizieren. Er will nur die Formen, in denen das eucharistische Mysterium gefeiert wird, aufhellen. Dabei kommt er aber zur Darstellung einer wichtigen Dimension der Eucharistie: Der neue und der ewige Bund!

Zugleich lassen sich bedeutsame *Folgerungen* ziehen. In der Eucharistiefeier geht es nicht nur um „Gott und meine Seele“, sondern um *Gott und das Gottesreich* – die Kirche – die Menschheit; das Wohl des einzelnen ist in den großen Bund hineingestellt. – Die heilige Messe ist keine „Befriedigung religiöser Bedürfnisse“, sondern eine *actio Dei et populi*, ein menscheitsumspannendes, ewigkeitserfülltes *Ereignis*.

Das Ereignis aber passiert in der *Versammlung*. Von daher kann die Kirche nicht auf die gottesdienstliche Versammlung am Sonntag verzichten. Wer den Sonntag abtun will, ist wie ein Abgeordneter, der keine Parlamentsversammlung besucht.

Die Eucharistie ist ein Geheimnis der Gegenwärtigkeit. Das Schwierige und zugleich Große dieser Theologie wird auch vom Kind erahnt, auch vom Volk, das in die Durchdringung unserer unermeßlichen religiösen Doktrin und ganz besonders dieser sakramentalen Lehre nicht eingeweiht ist. Jesus ist gegenwärtig, ja, er ist gegenwärtig! Wie und warum, werden wir später untersuchen, heute genügt uns, heute überwältigt uns dieser großartige Gedanke: Jesus ist gegenwärtig!

Ist es aber wirklich so? Wohlbekannte Worte fallen uns ein. Wurde Er, Jesus, nicht als „Emanuel, das heißt Gott mit uns“ (Matth. 1, 23, vgl. Jes. 7, 14) verherrlicht und in seinem Wesen bestimmt? Hat nicht Er selbst mehrmals die Verkündigung wiederholt, oder besser, eine neue und transzendente Wirklichkeit der Sinnensphäre enthüllt: „Ich werde in euch sein“? (Joh. 14, 20; 15, 4–5; 17, 23–26). Hat Er nicht seine evangelische Botschaft mit den Worten geschlossen: „Seht, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“? (Matth. 28, 20).

Und so erscheint in seiner ganzen paradoxen, aber unumstößlichen Intentionalität das Wesen der christlichen Religion, die sich nicht darauf beschränkt, eine Lehre darzulegen, einen Glauben zu gebieten, der sich damit begnügt, eine gelehrte Norm praktischen Lebens und menschlicher Sitte zu umreißen, und der nicht aus jener gewiß reichen und erstaunlichen geistigen Erfahrung heraus begreifbar ist, die in den die Lehre aufnehmenden Seelen erweckt wird, sondern diese Religion zielt darauf ab, eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu schaffen, in uns göttliche Gegenwart zu begründen und in uns ein neues Leben, das Leben Christi selbst, hervorzurufen: „Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel kommt; . . . wer aus mir sich nährt, wird aus mir leben in Ewigkeit“ (Joh. 6, 50–53).

Aus: Ansprache P. Paul VI. am 13. Juni 1963



# Die erneuerte Liturgie für die Kranken und Leidenden

Dr. P. Anton Gots, Kamillianer

58

Am 7. 12. 1972 erschien das Dekret der Gottesdienst-Kongregation, durch das der „Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae“, das ist der offizielle Ritus der Krankensalbung und die seelsorglichen Anweisungen für die Heilssorge der Kirche an den Kranken, publiziert wurden. Damit hat die Kirche auch bezüglich der Seelsorge an den Kranken ihr Versprechen eingelöst, das am II. Vatikanum abgegeben wurde, nämlich: die sakramentalen und pastoralen Formen der Hilfe an den Kranken so zu gestalten, daß sie den „vielfältigen Lebensbedingungen der Kranken“ entsprechen (Nr. 75).

Grundlegend für das Verständnis der theologischen Aspekte der erneuerten Krankenliturgie, sowie der praktischen, zeremoniellen Ausgestaltung derselben ist die Apostolische Konstitution Papst Paul VI. vom 30. November 1972, welche in der Vatikanischen (lateinischen) Ausgabe des vorliegenden Rituale dem Gesamtordo der Krankenliturgie vorangestellt ist. Diese Konstitution gilt es nachstehend zu erläutern.

Zuvor jedoch sollen Gültigkeitsbeginn und Umfang der Krankenliturgie dargelegt werden.

## I. Das Inkrafttreten der neuen Krankenliturgie

Nach der päpstlichen Konstitution sind im Auftrag der Bischofskonferenzen die Übersetzungen des vorliegenden lateinischen Rituale in die Landessprache zu besorgen und vom Hl. Stuhl zu bestätigen. Die gleichen Bischofskonferenzen sollen auch den Termin der Verbindlichkeit des neuen Ordo festsetzen. Die Übersetzung in die deutsche Sprache steht (jetzt Anfang Mai 1973) vor ihrer Vollendung. Wie in Erfahrung gebracht werden konnte, soll ab 1. November 1973 die neue Krankenliturgie in Österreich gültig und verbindlich sein. (Nach dem päpstlichen Dekret kann die alte Krankenliturgie bis 31. Dezember 1973 verwendet werden.)

## II. Der Umfang der neuen Krankenliturgie

Der Ordo der neuen Krankenliturgie besteht aus umfangreichen „Vorbemerkungen“ sowie aus 6 Kapiteln folgenden Inhaltes:

### 1. Kapitel: Krankenbesuch und Krankenkommunion

Der Krankenbesuch – seine Dringlichkeit wird besonders den Priestern ans Herz gelegt – soll dem Kranken Stärkung, Freude, Hilfe bringen, das Kreuz zu bejahren, Schwierigkeiten durch gemeinsames Gebet und durch Aussprache zu klären und zu beseitigen und das Leiden Gott anzubieten; er soll vor allem den Kranken zur Begegnung mit Gott in den Sakramenten vorbereiten.

Das 1. Kapitel enthält den Ritus der Krankenkommunion. Neben einer längeren und ausführlicheren Form steht hier auch ein Kurzritus.

### 2. Kapitel: Der Ritus der Krankensalbung

Das neue Rituale kennt einen „Ritus ordinarius“, dessen Hauptstück (mit der Krankensalbung selbst) in andere liturgische Feiern eingebaut werden kann. In seiner gesamten, selbständigen Gestalt umfaßt er folgende Teile:

Einleitungszeremonien: Gruß, Besprengung, Ansprache; Bußakte: Beichte oder allgemeines Sündenbekenntnis. Schriftlesung, bestehend aus einem variablen Evangeliumstext und evtl. einer kurzen Anwendung und Erläuterung des Priesters.

Litanei, mit Fürbitten für den Kranken, die der freien Gestaltung des Priesters anheimgestellt sind. (Mehrere Vorlagen sind angeboten).

Ölweihe, im Falle ein geweihtes Öl noch nicht vorhanden ist.

Salbung, als eigentlicher Vollzug des Sakramentes. Sie erfolgt hin-



künftig nur an zwei Körperstellen (Stirne und den beiden Händen). Das Rituale enthält eine neue Formel für diese Salbung (siehe darüber später).

Gebete für den Kranken.

Abschluß der Zeremonien: Vaterunser und Priestersegen.

Die Krankensalbung kann hinkünftig in die Meßfeier eingebaut werden. In diesem Fall hat sie ihren Platz unmittelbar nach dem Evangelium. Sie beginnt ab der „Litanei“ des Ritus ordinarius und endet mit dem Gebet des Priesters, das unmittelbar nach der Salbung zu verrichten ist. Der Kranke und seine Helfer können unter beiden Gestalten kommunizieren.

Das neue Rituale enthält auch Anweisungen für die Spendung der Krankensalbung „bei großen Versammlungen der Gläubigen“, (Wallfahrten, Versammlungen von Kranken, Krankenhäuser).

### 3. Kapitel: Die Spendung des Viaticums

Sie kann innerhalb und außerhalb der Messe erfolgen. Der „Ritus ordinarius“ (extra missam) umfaßt folgende bemerkenswerte Einzelteile:

Eingangsritus

Bußakt (Beichte oder allgem. Sündenbekenntnis) mit abschließendem vollkommenem Ablass „in articulo mortis“ Schriftlesung (nach freier Wahl mit anschließenden Erläuterungen.)

Erneuerung des Taufversprechens (Kurzform jenes Versprechens von der Osternacht),

Litanei und Fürbitten

Spendung der hl. Wegzehrung selbst

Abschlußgebet und Segen.

### 4. Kapitel: Der sakramentale Sterbendenbeistand

Der komplette Ritus aus Beichte, hl. Kommunion und hl. Salbung. (Ritus continuus).

Die Salbung ohne viaticum

Die Salbung „sub conditione“.

### 5. Kapitel: Die Spendung des Firmsakramentes in Todesgefahr.

### 6. Kapitel: Gebete für den Augenblick des Hinscheidens eines Christen.

## III. Dogmatische, liturgische, pastorale Besonderheiten in bezug auf die Krankensalbung

### 1. „Das Sakrament der Kranken“

Die Konstitution des Papstes stellt unter Hinweis auf Mt 6, 13 und Jak 5, 14 f. die Sakramentalität der Krankensalbung heraus und legt in kurzem Aufriß die Lehre der Kirche über die Krankensalbung bis herauf zum II. Vaticanum dar. Gegenüber dem Tritentium (DS 1696), das noch von einem „Sakrament der Sterbenden“ spricht, stellt der Papst mit dem II. Vaticanum klar, daß die Salbung ein Sakrament der Kranken ist und deshalb auch nicht „Letzte Salbung“ genannt werden sollte. Sie kann deshalb bereits jenen gespendet werden, die durch Krankheit oder Alter „in Todesgefahr“ sind. Die Erklärungen des Rituale sprechen schon gar nicht mehr von „Todesgefahr“, sondern lediglich von „gefährlicher Erkrankung“. Das gesunde Urteil des Arztes oder jedes nüchtern und reif denkenden Menschen genügt zur Diagnostizierung des Zustandes. Damit ist endgültig klargestellt, daß der „Ansatz im Leben“ für dieses Sakrament die Bedrohung durch Krankheit und der Zustand in der Krankheit sind, nicht Todesnähe oder Sterbenssituation und schon gar nicht der eingetretene Tod. Allen früheren Theologien von einem „Sterbendensakrament“, von „Todesweihe“ durch die Salbung, so gut



sie gemeint waren, sind damit die Grundlagen entzogen. Gewiß wird auch weiterhin mit gutem Grund und gutem Nutzen die Krankensalbung denen, die im Sterben liegen, gespendet werden können. Denn was sie bringen und bieten soll, antwortet ja auf ihren seelischen und geistigen Zustand. Jedoch ist wiederum zu betonen, daß nicht die Situation des Sterbens selbst der erforderliche „Ansatz“ ist, der herbeierwartet werden müßte, damit das Sakrament überhaupt erst angesetzt werden kann. Streng genommen gibt es ja auch Situationen einer allernächsten Nähe zum Tode, ohne daß dabei der Mensch zur gleichen Zeit in einer Krankheit steckt.

Von dieser Unterscheidung her erklären sich die nunmehr ganz klar genannten Abgrenzungen, die im neuen Rituale stehen.

Bewußtlosen Kranken kann die Krankensalbung – unter den bekannten Voraussetzungen – gespendet werden; solchen, die bereits sicher tot sind, kann sie nicht mehr gespendet werden. Auch solchen, die vor einer Operation stehen, kann sie gespendet werden, sofern sonst eine wirkliche Bedrohung für den Menschen vorliegt.

Wieweit diese Aussagen der neuen Krankenliturgie im Hinblick auf die gängige seelsorgliche Praxis „neu“ sind, läßt sich nicht generell bejahen oder verneinen. Vielfach wurde im Sinne dieser Richtlinien schon vor deren Publizierung gehandelt. Sie sind aber gewiß „neu“ gegenüber den lehramtlich fundierten und kodifizierten praktischen Pastoralanweisungen früherer Ritualien und Moralbücher. Daß Krankensalbung („Letzte Ölung“) und Todesnähe in der Auffassung des Volkes nahezu untrennbar zusammengehören, davon kann sich jeder Priester reichlich überzeugen, der an ein Krankenbett gerufen wird. Es ist deshalb – auch nach der Anweisung des neuen Krankenrituale – dringend geboten, den Gläubigen selbst und allen beruflichen Helfern der Kranken dieses neue (alte und ursprüngliche) Verständnis der Krankensalbung auf vielfache Weise nahezubringen.

## 2. *Spendeformel – Materie* („Form und Materie“ des Sakramentes)

Der Papst erklärt in seiner Konstitution eine neue Formel für die Spendung der hl. Salbung für verbindlich. Er sagt, daß dieselbe den Bibelworten bei Jakobus 5 besser entspreche, weil in ihr die sakramentalen Wirkungen der Salbung besser ersichtlich sind. Diese neue Formel lautet (in inoffizieller eigener Übersetzung):

„Durch diese heilige Salbung und seine gütigste Barmherzigkeit helfe dir der Herr kraft des Hl. Geistes, um dich befreit von deinen Sünden heil zu machen und dich in Gnaden aufzurichten.“ (Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti, ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius allevet.)

Bezüglich des hl. Öles für die Salbung bestimmt der Papst, daß hinkünftig in Ermangelung von Olivenöl, falls es opportun erscheint, auch ein anderes Pflanzenöl, das dem Olivenöl gleichschaut, gültigerweise für die Krankensalbung verwendet werden kann. Sofern dieses noch nicht geweiht ist, sieht der neue Ritus innerhalb der Krankenliturgie selbst eine Weihe durch den Priester vor und bietet auch gleich die Weiheformel an. Im Falle der Notwendigkeit kann das Krankenöl von jedem Priester geweiht werden.

Was die Anzahl der Salbungen und die Körperteile betrifft, die zu salben sind, wird festgelegt, daß hinkünftig nur mehr 2 Salbungen, und zwar an der Stirne und an den Händen (im Notfall nur an der Stirne oder an einer anderen geeigneten Stelle) während des einmaligen Aussprechens der Salbungsformel zu vollziehen sind. Die Weiheformel ist so langsam zu sprechen, daß inzwischen dezent Stirne und beide Hände gesalbt werden können.



### 3. Liturgische Anweisungen verschiedenen Inhalts

Ihr Inhalt ist zum Teil die Wiederholung der alten rubrizistischen Vorschriften, zum Teil eine neue Formulierung und gänzliche Neuschöpfung, die dem heutigen Empfinden des Menschen eher entspricht:

Das Sakrament der Salbung kann wiederholt werden, wenn der Patient erneut in die gleiche Krankheit gerät oder wenn sich sein Zustand insgesamt verschlechtert.

Es kann nur durch einen Priester gespendet werden. Bei Anwesenheit mehrerer Priester können sich die einzelnen die Funktionen teilen. Die Salbung selbst nimmt jedoch nur einer vor. Die Handauflegung kann durch alle erfolgen. Das neue Rituale animiert die Ortsordinarien, die Krankensalbung von vielen (versammelten) Kranken auf einmal zu fördern (in Krankenhäusern, bei Gemeinschaftstagen, bei Wallfahrten etc.).

Von nicht unerheblicher, seelsorglicher Wirkung wird sein, daß hinkünftig die Krankensalbung an Einzelkranke und vor allem an viele zugleich in die Meßfeier eingebaut oder innerhalb eines eigenen „Krankengottesdienstes“ gespendet werden kann. Hier zeigt sich u. a. ganz klar, daß künftig die Krankenliturgie aus dem Stand einer „Winkelliturgie“, die im Schnelltempo angebracht wird, heraustreten wird müssen. Wir wissen, daß sie in diese „Fassung“ gelegentlich durch die Anschauung der Todes- und Sterbensvorbereitung gezwängt wurde. Hinkünftig soll der Heildienst der Kirche an den Kranken bewußt in aller Öffentlichkeit und inmitten der ganzen Gemeinde vollzogen werden, bzw. wenn er trotzdem privat in den Häusern vollzogen wird, von dieser Beziehung zur Gemeinschaft her und zu ihr hin, verstanden werden.

Dafür bedarf es der sorgfältigen Vorbereitung dieser Krankengottesdienste, sowohl dem äußeren Ablauf und der Vielfalt nach, wie auch der persönlichen Vorbereitung und Sinnerschließung des Leidenden und der übrigen Gemeindemitglieder nach. Das neue Rituale legt auffällig oft den Priestern diese Aufgabe an das Herz. Es gibt auch sowohl in den allgemeinen Vorbemerkungen (1–4) wie auch in den Einleitungen zu den einzelnen Zeremonien (Krankensalbung, Viaticum, Spendung der Firmung . . .) kurze und prägnante und sehr brauchbare Leitgedanken an, die mit gutem Gewinn für alle weitergesagt werden können.

Der vorgelegte Ritus ist selbst bereits sehr weit gesteckt und läßt mehrere Varianten zu. Es wird aber ausdrücklich hingewiesen, daß bei Beibehaltung der aufgezeigten Struktur ein großer Spielraum gelassen ist für eine, den jeweiligen Umständen entsprechende freiere Gestaltung der Krankenliturgie. Das verlangt wiederum eine gründliche Vorbereitung jeder einzelnen Feier. Diese grundsätzliche Offenheit muß jeder beachten, der von der neuen Krankenliturgie nicht ganz befriedigt ist, sei es, weil er ihr eine neuerliche (als kleinlich empfundene) rubrizistische Festlegung bis in Einzelheiten hinein ankreidet, oder weil sie ihm umgekehrt selbst in dieser Form zu wenig reichhaltig und darum auf die Dauer wieder zu eintönig erscheint und er mehrere Modelle erwartet hätte. Man wird sagen können: durch diesen „Ordo der Krankenliturgie“ ist ein unbedingt einzuhalten-der Rahmen vorgelegt. Den „Rahmeninhalt“, die konkrete Krankenliturgie selbst, muß der Priester ganz notwendig von sich aus mitgestalten in freier Entfaltung.

### 4. Die Wirkungen des Sakramentes

Wie schon aus der neuen Spendeformel ersichtlich ist, wird in der neuen Krankenliturgie entschieden Wert gelegt, die spezifischen Wirkungen des Krankensakramentes klar herauszustellen. Wenn es auch einsichtig ist, daß damit – dogmatisch – keine neuen Gesichtspunkte aufscheinen, so ist der Rahmen, der historische Zeit-



punkt dieser Klarstellung und die christo-zentrische Verankerung dieser „Wirkungen“ doch beachtenswert. Im Leiden ist der Christ besonders dem leidenden Christus nahe und in das fortwirkende Geheimnis der passio und der mors und resurrectio Domini hineingenommen. Durch den Empfang des Krankensakramentes soll die Einheit mit Christus vertieft, Sünde hinweggenommen, Heil geschenkt und der Mensch in den durch die Krankheit und gesamt menschliche Gefährdung aufsteigenden Beeinträchtigungen bestärkt und aufgerichtet werden, das Wirken Gottes im Felde seiner bedrohten Existenz mitzuvollziehen. „Dieses Sakrament gewährt dem Kranken die Gnade des Hl. Geistes, durch die der ganze Mensch zum Heile gefördert wird. Das Vertrauen auf Gott wird erhöht, und der Mensch erhält Kraft in den Beeinträchtigungen von Willen und Gemüt. So kann er die Übel nicht bloß tapfer erdulden, sondern das Böse sogar erfolgreich bekämpfen. Er erhält nötigenfalls Sündenvergebung und, sofern es zu seinem Heile förderlich ist, die Gesundheit wieder“ (Ordo II, 6).

Auch erst recht diese Aussagen über die Wirkungen des Sakramentes sind den Gläubigen immer wieder nahezubringen.

Abschließend sei – gerade im Zusammenhang der „Wirkungen“ dieses Heilszeichens Gottes – auf die Spendung der Krankensalbung an psychisch Kranke eingegangen. Nach dem herkömmlichen Begriff der „Kranken“ wurden darunter vorwiegend körperlich (oder geistig) Erkrankte verstanden. Von der Seelsorge her wurde im Zusammenhang mit der Salbung fast nur an sie gedacht. Wie jedoch bekannt ist, ist einerseits dieser eingengegte Begriff heute nicht mehr haltbar, und andererseits wächst die Zahl jener Menschen, die psychisch krank sind – bei physischer, mehr oder weniger vorhandener Intaktheit – gerade in unseren Tagen beträchtlich an. Ihr Leiden ist nicht nur ebenso „schmerzhaft“ wie das der körperlich Kranken, sondern nicht selten auch „gefährlich“ im Sinne einer Bedrohung der gesamten Existenz. Auf ihr Bedürfnis nach Halt und Hilfe und auf ihren Zustand der Bedrohtheit gesehen, aber auch auf das Gnadenangebot durch das Krankensakrament geschaut, spricht alles dafür, daß auch ihnen der Segen des Krankensakramentes zu erschließen ist. Ein Gedanke, der konsequent aus dem Geist der neuen Krankenliturgie hervorgegangen, aber gewiß noch ungewohnt ist für die Seelsorger selbst wie auch (erst recht) für die hier gemeinten psychisch Kranken, der aber viel Ruhe und Frieden bringen kann, wenn er wagemutig ausgeführt wird.

### **Zusammenfassung**

Die neue Krankenliturgie ist ein Geschenk für die Kirche und in ihr vor allem für die leidenden Glieder Christi. Texte und Zeremonien sind durchsichtig, verständlich gegliedert, aussagereich und situationsbezogen. Das Wort Gottes ist in ihr ernst genommen und ist jeweils der tragende Teil des gesamten Geschehens. Der Zeugnischarakter auf Christus und die Kirche hin ist deutlich zu erkennen, desgleichen der Gemeinschaftsbezug, d. h. das Tätigwerden der ganzen Kirche auf den Kranken hin. Diese Liturgie ist „offen“, sie erfordert mehr als frühere Liturgien die gestaltende und formende Hand des Priesters. Und damit ist sie Gabe und Aufgabe, Angebot und Auftrag zugleich.



Bereits 1969 war die lateinische Ausgabe des römischen Modellritus für die Feier der Trauung erschienen.<sup>1</sup> Kurze Zeit später, noch im gleichen Jahr, wurde vom Institutum Liturgicum in Salzburg eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Der erneuerte Trauungsritus“ herausgebracht.<sup>2</sup> Die Österreichische Bischofskonferenz gestattete die Verwendung dieser Ausgabe für den liturgischen Gebrauch neben den bisher üblichen Diözesanritualien bzw. der *Collectio Rituum* der deutschen Diözesen.<sup>3</sup>

Im Jahre 1971 erschien im Verlag Driewer (Essen) eine umfangreichere Publikation „Die Feier der Trauung – Texte für Trauungsmessen und Eheschließung“, die in Deutschland weite Verbreitung fand – inzwischen ist bereits die 5. Auflage erschienen – und gewiß vielfach Verwendung findet, wenngleich für den Wirkungsbereich der Deutschen Bischofskonferenz offiziell nur die *Collectio Rituum* zugelassen ist. Über die Texte des römischen Modellritus hinaus, die in einer ansprechenden Übersetzung wiedergegeben sind, enthält diese Ausgabe auch Texte für die Feier der Verlobung, für den Jahrestag der Hochzeit und für die Jubiläen, sowie Fürbitten, Hochgebete, Segensformulare und schließlich Modelle für die Trauung konfessionsverschiedener Partner.

Die von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachraumes eingesetzte Arbeitsgruppe hat inzwischen für die Trauung einen Entwurf fertiggestellt, der demnächst der Kontaktsitzung dieser Kommissionen vorgelegt werden soll.<sup>4</sup> Der folgende Bericht gibt einen Überblick über die wichtigsten Vorschläge und Überlegungen zu einer Adaptation des römischen Modellritus an die Verhältnisse des deutschen Sprachraumes bzw. zur Erarbeitung einer Trauungsliturgie für den deutschen Sprachraum.

Die Arbeitsgruppe ließ sich bei der Erstellung ihres Entwurfes von den Bestimmungen der Vorbemerkungen zum römischen Modellritus leiten, die entsprechend der bisherigen Rechtslage und der Entwicklung der Trauungsliturgie den Bischofskonferenzen große Freiheit in der Gestaltung der kirchlichen Eheschließung einräumen.<sup>5</sup> Die Bestimmungen betonen, daß jene Gebiete, in denen bisher der römische Trauungsritus verwendet wurde, die Möglichkeit haben, entsprechend den Artikeln 63 b und 77 der Liturgiekonstitution des Konzils Adaptationen vorzunehmen, die den Gebräuchen und Erfordernissen der einzelnen Gebiete entsprechen. Im einzelnen wird dann die Möglichkeit genannt, die Texte der Trauungsliturgie anzupassen oder auch zu ergänzen bzw. wo im römischen Modellritus mehrere Texte zur Wahl angeboten werden, neue Texte hinzuzufügen (Nr. 13). Ferner kann die Abfolge der einzelnen Elemente der Trauungsliturgie geändert werden, selbst die Fragen vor der Eheerklärung können entfallen (Nr. 14).

Diese Möglichkeiten einer Anpassung gelten für jene Gebiete, in denen bisher die römische Trauungsliturgie verwendet wurde; im deutschen Sprachraum war dies jedoch im großen und ganzen nicht der Fall, sondern hier bestanden eigene Diözesanritualien bzw. diese waren durch die *Collectio Rituum* abgelöst worden.<sup>6</sup> Der deutsche Sprachraum, der bisher nicht das römische Rituale verwendet hatte, ist auch in Zukunft nicht verpflichtet, dieses zu übernehmen. Für ihn gelten die Be-

<sup>1</sup> *Ordo celebrandi Matrimonium*, Vatikan 1969. Dekret der Ritenkongregation vom 19. März 1969.

<sup>2</sup> Der erneuerte Trauungsritus, Institutum Liturgicum-Salzburg 1969. Die Studienausgabe wurde im Auftrag der Liturgischen Kommission für Österreich erstellt. Sie besteht aus der Übersetzung des römischen „*Ordo celebrandi Matrimonium*“ und einigen ergänzenden Anmerkungen.

<sup>3</sup> Beschluß der Bischofskonferenz vom 4.–6. November 1969

<sup>4</sup> Mitglieder sind: Univ.-Ass. Dr. Hans Jakob Becker (München), Pfarrer Zeno Helfenberger (Lüdingen, Schweiz), Akad.-Rat Dr. Klemens Richter (Münster), Pfarrer J. Stäger (Näfels, Schweiz), Prälat Dr. Johannes Wagner (Trier). Leitung: Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch (Salzburg).

<sup>5</sup> Vgl. B. Fischer, *Le Droit Liturgique du Mariage*; LMD 99 (1969) 154–159.

<sup>6</sup> *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecibus a Sancta Sede approbata* (Regensburg 1950).



stimmungen von Nr. 17 der Vorbemerkungen zum römischen Modellritus, daß jede Bischofskonferenz das Recht hat, einen eigenen Trauungsritus zu erarbeiten, der mit den Vorstellungen und Gebräuchen der Bevölkerung dieses Gebietes übereinstimmt. Einzige Bedingung bleibt die Forderung, daß der Priester die Eheerklärung der Brautleute erfragt und entgegennimmt und den Trauungssegen erteilt. In allen übrigen Belangen, die eine Erweiterung der Feier oder die Stellung der einzelnen Elemente oder die Formulierung der Texte betreffen, wird den Bischofskonferenzen weitestgehende Freiheit eingeräumt.

Aus diesem Grund hat die Arbeitsgruppe sich berechtigt erachtet, im Entwurf für die Neuordnung der TrauungsLiturgie Veränderungen bzw. Erweiterungen und Adaptationen des römischen Modellritus vorzuschlagen, die im wesentlichen zu folgendem Ergebnis führten:

### 1. Zwei Grundformen

Die Arbeitsgruppe schlägt zwei Grundformen der TrauungsLiturgie vor, die sich in bezug auf die Formulierung der einzelnen Texte sowie im Aufbau und Ablauf unterscheiden, wie später noch im einzelnen dargelegt wird. Der Arbeitsgruppe schien es angebracht, zwei Grundformen vorzuschlagen, da sowohl in der Schweiz als auch in Österreich offiziell derzeit verschiedene Trauungsformen gleichzeitig zugelassen sind und auch in Deutschland neben der *Collectio Rituum* der römische Modellritus verwendet wird. Es müßte geradezu als eine Verarmung empfunden werden, wenn ein einheitlicher Ritus an die Stelle der bestehenden Vielfalt treten müßte. Wenn heute sogar für das eucharistische Hochgebet verschiedene Texte angeboten werden, wenn auch sonst die Tendenz besteht, eine starre Einheitlichkeit zugunsten einer größeren Variabilität aufzugeben, dann sollte es nicht unmöglich sein, unter Wahrung der notwendigen Gemeinsamkeiten, diesen Bestrebungen auch in der TrauungsLiturgie Rechnung zu tragen. Schließlich sei noch bemerkt, daß die Unterschiede wiederum nicht so groß sind, daß man von zwei total verschiedenen Grundformen sprechen könnte.

Die Struktur der beiden Grundformen umfaßt folgende Elemente:

**Form A:** Fragen an die Brautleute – Erklärung des Ehwillens – Trauungszusage – Trauungssegen (falls nicht nach den Fürbitten oder nach dem Vaterunser der Eucharistiefeier) – Überreichen der Ringe – Unterzeichnung der Trauungsurkunde – Fürbitten – Trauungssegen (falls nicht nach der Trauungszusage oder nach dem Vaterunser der Eucharistiefeier).

**Form B:** Fragen an die Brautleute – Erklärung des Ehwillens mit Ringwechsel – Trauungszusage – Trauungssegen (falls nicht nach den Fürbitten oder nach dem Vaterunser der Eucharistiefeier) – Bestätigung der Ehe – Unterzeichnung der Trauungsurkunde – Fürbitten – Trauungssegen (falls nicht nach der Trauungszusage oder nach dem Vaterunser der Eucharistiefeier).

Die beiden Ordnungen unterscheiden sich sowohl in textlicher Hinsicht (Fragen an die Brautleute, Erklärung des Ehwillens usw.) als auch in bezug auf die Abfolge der Feierelemente. Form B verbindet mit der Erklärung des Ehwillens den Ringwechsel, während in Form A der Ringwechsel erst zum Abschluß der Trauung erfolgt. Form B weist ferner in Anlehnung an die *Collectio Rituum* eine eigentliche Bestätigung des Eheabschlusses auf. Während in Form A in Anlehnung an den römischen Modellritus der Ring als Zeichen der Liebe und Treue des Überreichenden verstanden wird, läßt Form B die Bedeutung offen.

### 2. Stellung des Trauungssegens

In der durch das Konzil verfüigten Neuordnung der TrauungsLiturgie wird der Trauungssegen stärker und deutlicher als Element der eigentlichen TrauungsLiturgie



hervorgehoben. Bis zum Konzil durfte der Trauungssegen nur im Rahmen der Eucharistiefeier und da nicht immer erteilt werden. Das Konzil verfügte, daß immer, auch bei Trauungen ohne Eucharistiefeier, d. h. bei Trauungen, die nur im Rahmen eines Wortgottesdienstes stattfinden, der Trauungssegen zu erteilen ist.<sup>7</sup> Die Instruktion „Inter Oecumenici“ vom 26. September 1964 präzisierte, daß bei allen Trauungen mit Eucharistiefeier der Segen zu erteilen ist: „Der Brautsegen innerhalb der Messe werde immer gespendet, auch in der geschlossenen Zeit und auch, wenn einer der Brautleute oder beide eine neue Ehe eingehen“ (Art. 73). Gleiches wird auch für die Trauung ohne Eucharistiefeier bestimmt: „... Am Schluß des Ritus soll immer, auch in der geschlossenen Zeit und auch wenn einer der Brautleute oder beide eine neue Ehe eingehen, der Segen über die Brautleute gespendet werden, und zwar in der Form, wie sie im Römischen Rituale (tit. VIII, cap. III) steht, es sei denn, daß in den teilkirchlichen Ritualien ein anderer Segen vorgesehen ist“ (Art. 74 d).

Aus allen diesen Bestimmungen geht hervor, daß der Trauungssegen in Zukunft Bestandteil jeder katholischen Trauung ist, selbst dann, wenn es sich um die Trauung eines katholischen mit einem nichtkatholischen Partner handelt, wie dem römischen Modellritus zu entnehmen ist (Nr. 49 und 50). Auch für die Trauung eines katholischen Partners mit einem Nichtgetauften gilt dasselbe, wobei allerdings in der Formulierung die Erwähnung der Sakramentalität der Ehe unterbleibt.

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich, daß der Trauungssegen nicht mehr als spezifisches Element der Eucharistiefeier verstanden werden kann. Gegen die bisherige traditionelle Stelle des Trauungssegens innerhalb der Eucharistiefeier erheben sich zusätzliche Bedenken, da durch die Einfügung dieses Segens nach dem Vaterunser die Kommunionvorbereitung verlängert, der Abstand zwischen Eucharistiegebet und Kommunionempfang vergrößert wird. Außerdem war es bei der Erneuerung des Meßordo das erklärte Ziel, die Klarheit und Durchsichtigkeit der Strukturen und der einzelnen Elemente zu gewährleisten. Wird nun in der Trauungsmesse bei der Kommunionvorbereitung der Segen über das Brautpaar eingefügt, so erschwert dies die Verständlichkeit, zumal es nicht leicht erklärt werden kann, warum ausgerechnet an dieser Stelle der Segen einzufügen ist.

Die Arbeitsgruppe hat aus diesen Überlegungen den Schluß gezogen, daß der Trauungssegen eigentlich zu den Kernriten der Trauungsliturgie zu zählen ist und deshalb eher auch innerhalb der eigentlichen Trauungsliturgie seinen Platz haben soll. Um aber die traditionelle Stellung doch zu achten, entschied man sich dafür, drei Möglichkeiten für die Einfügung des Trauungssegens zur Wahl zu stellen. Als erste Möglichkeit ist die Einfügung unmittelbar nach der Eheerklärung der Brautleute und der Trauungszusage des Priesters vorgesehen. Diese Abfolge entspricht am besten den Vorstellungen der Arbeitsgruppe, denn für diese Stelle spricht auch das bei der Erneuerung der Sakramentenliturgie allgemein festzustellende Bestreben, die Kernriten der Sakramentenspendung zusammenzufassen. Der Trauungssegen entspräche somit den Weihegebeten bei anderen Sakramenten (vgl. etwa bei der Ordination).

Als zweite Möglichkeit ist daran gedacht, den Trauungssegen an den Schluß der Trauungsliturgie zu stellen und mit den Fürbitten zu verbinden. Diese Stelle entspricht dem römischen Modellritus einer Trauung ohne Eucharistiefeier. Analog dazu sollte auch bei Trauungen mit Eucharistiefeier diese Stelle beibehalten werden können. Somit wäre die Einheit der eigentlichen Trauungsliturgie gewahrt und die Eucharistiefeier würde – wie bei anderen Sakramentenspendungen – in der gewohn-

<sup>7</sup> Liturgiekonstitution Art. 78: „... Wenn aber die Trauung ohne die Messe gefeiert wird, sollen zu Beginn des Ritus Epistel und Evangelium der Brautmesse vorgetragen werden; den Brautleuten soll immer der Segen erteilt werden.“



ten Form gestaltet, wobei sie aber in ihren Texten auf die Feier der Trauung Bezug nimmt.

Als dritte Möglichkeit ist die traditionelle Einfügung im Kommunionteil der Messe vorgesehen. Die Arbeitsgruppe wollte nicht mit einer mehr als tausendjährigen Tradition brechen und entschied sich daher für die Beibehaltung dieser Möglichkeit, den Trauungssegen nach dem Vaterunser einzufügen, wie es auch der römische Modellritus vorsieht. Neben dieser Stelle auch die beiden vorher genannten Möglichkeiten vorzusehen, sieht die Arbeitsgruppe – abgesehen von den entscheidenden sachlichen Gründen – auch durch die Vorbemerkungen des römischen Modellritus begründet, der in Nr. 14 ausdrücklich feststellt, daß auch der „ordo partium“, d. h. die Abfolge der einzelnen Elemente, angepaßt werden kann.

P. M. Gy, der die Arbeitsgruppe für die Erstellung des römischen Modellritus geleitet hatte, deutet in einem Artikel in *La Maison Dieu* an, daß bereits damals ähnliche Überlegungen angestellt wurden, wie sie dann unsere Arbeitsgruppe zum Abgehen von der traditionellen Stelle des Trauungssegens bewogen haben.<sup>8</sup>

### 3. Formulierung des Trauungssegens

Die Arbeitsgruppe war der Meinung, daß es angesichts der sozio-kulturellen Verhältnisse im deutschen Sprachraum nicht mehr vertreten werden kann, den Trauungssegen als „Segen über die Braut“ zu verstehen, wie es dem traditionellen Verständnis entsprach. Bereits im römischen Modellritus werden neben dem herkömmlichen Segen der römischen Liturgie, der auch überarbeitet wurde, neue Texte zur Wahl vorgeschlagen, die sich sowohl an die Braut wie auch an den Bräutigam wenden und so die bisherige Einseitigkeit aufheben, sowie jede Sprechweise vermeiden, die von einer Unterordnung der Frau unter den Mann verstanden werden könnte.

Die Vorbereitungskommission für die Erarbeitung des Entwurfs der Liturgiekonstitution des Vatikanum II hatte bereits den Standpunkt vertreten, daß die traditionelle Sicht nicht länger gehalten werden könne: „Der Brautsegen soll so verbessert werden, daß er über beide Brautleute gesprochen werden kann“. Die Konzilskommission rückte jedoch unter dem Eindruck der historischen Untersuchungen des holländischen Liturgiewissenschaftlers P. de Jong, eines Schülers von J. A. Jungmann, wieder von dieser Forderung ab.<sup>9</sup> J. A. Jungmann schreibt zu dieser Änderung im Kommentar zur Liturgiekonstitution: „Hier wurde in der Konzilskommission auf die Feststellung aufmerksam gemacht, daß die Hervorhebung der Braut auf ein frühchristliches Interesse zurückgeht, die Braut ... ähnlich wie die Jungfrau in der consecratio virginum als Darstellung der Kirche erscheinen zu lassen. Die Rücksicht auf diesen Gedanken, der die Würde der christlichen Ehefrau zur Geltung bringt, war, wie der Berichterstatter andeutete, der Grund, weshalb der endgültige Text nur die Betonung der beiderseitigen Treuepflicht verlangt“.<sup>10</sup>

Die Arbeitsgruppe vertritt die Ansicht, daß trotz des Gewichtes der liturgietheologischen Begründung, die für die traditionelle Sprechweise des römischen Brautsegens angeführt werden kann, doch die heutige Sicht ein Recht besitzt, in den Formulierungen dieses Textes ihren Niederschlag zu finden. Bei aller Achtung vor der Tradition und vor der Liturgiegeschichte geht es doch um eine Feier, die wie kaum eine andere der Wirklichkeit des heutigen Lebens verbunden ist. Mag die Analogie Braut–Kirche noch so tief und bedeutsam sein, sie darf doch nicht eine Sprechweise erzwingen, die dem modernen Verständnis widerstrebt. Die Vorbemerkungen des

<sup>8</sup> P. M. Gy, *Le Nouveau Rituel Romain du Mariage*; LMD 99 (1969) 135 f.

<sup>9</sup> J. P. de Jong, *Brautsegen und Jungfrauenweihe*; ZkTh 84 (1962) 300–322. Ders. *Nochmals Brautsegen und Jungfrauenweihe* ZkTh 86 (1964) 442–449.

<sup>10</sup> LThK. Ergbd. I (Freiburg 1966) 72. Vgl. auch P. M. Gy. art. cit. Seite 127, 136 ff.



römischen Modellritus weisen in Nr. 12 und Nr. 17 darauf hin, daß die Vorstellungen und Erfordernisse der Gebiete und der Bevölkerung ein Recht haben, in den Texten der Trauungs liturgie berücksichtigt zu werden.

#### 4. Bestätigung der Eheschließung

Entsprechend dem im Westen vorherrschenden Verständnis der Funktion des assistierenden Priesters hatte die *Collectio Rituum* der deutschen Diözesen in der Trauung eine förmliche Bestätigung der Eheschließung durch den Priester vorgesehen: „Im Namen der Kirche bestätige ich den Bund, den ihr geschlossen und segne ihn: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Der Priester wird somit als amtlicher Zeuge der Kirche verstanden, der im Namen der Kirche die von den Brautleuten geschlossene Ehe bestätigt und segnet. Der römische Modellritus hat eine solche förmliche Bestätigung mit Rücksicht auf das theologische Verständnis der Kirchen des Ostens vermeiden wollen, die dem Priester beim Zustandekommen der sakramentalen Ehe eine konstitutive Funktion zuerkennen. Die Formel des römischen Modellritus vermied deshalb eine Festlegung auf die westliche Ehe theologie und verweist allgemein auf das Wirken Gottes: „Der Herr, unser Gott, festige Ihren Entschluß und begleite Sie mit seinem Segen!“<sup>11</sup>

Durch die Neuordnung der Bestimmungen für die Trauung konfessionsverschiedener Partner wurde jedoch wiederum deutlich gemacht, daß die Kirche des Westens der Mitwirkung des Priesters bei der Trauung keine, für das Zustandekommen der sakramentalen Ehe konstitutive Bedeutung zuerkennen will. Sollten nämlich konfessionsverschiedene Brautleute aus irgendwelchen Gründen nicht zu einer katholischen Trauung bereit oder dazu nicht in der Lage sein, so kann – nach dem geltenden Recht – auf die Einhaltung der kanonischen Form verzichtet werden, und die Trauung in der nichtkatholischen Kirche bzw. die standesamtliche Eheschließung kann die volle kirchliche Gültigkeit erlangen und als sakramental anerkannt werden.

Unter dieser Voraussetzung wollte die Arbeitsgruppe nicht auf die Beibehaltung der in der *Collectio Rituum* vorgesehenen Bestätigung durch den Priester verzichten und behielt daher diese in Form B, die sich ja an die *Collectio Rituum* anlehnt, bei. Form A, die eher dem römischen Modellritus entspricht, verzichtet hingegen wie dieser auf die Bestätigung durch den Priester.

#### 5. Unterzeichnung der Trauungsurkunde

Während in der *Collectio Rituum* die Zeugen und die anwesende Fei ergemeinde ausdrücklich an ihre Aufgabe erinnert werden, vermeidet der römische Modellritus jeden Hinweis auf eine Beteiligung von Zeugen oder der anwesenden Gemeinde; nicht mit einem Wort werden im gesamten Verlauf der Trauung die Zeugen erwähnt, obwohl nach dem geltenden kanonischen Recht diese ausdrücklich für die gültige Eheschließung gefordert werden: „Nur jene Ehen sind gültig, die vor dem Pfarrer oder dem Ordinarius loci oder vor einem Priester, der von einem der beiden delegiert wurde, und vor zumindest zwei Zeugen geschlossen werden“.<sup>12</sup>

Die Arbeitsgruppe war der Meinung, daß auf jeden Fall die Funktion der Zeugen deutlich in Erscheinung treten soll. In Form B ist im Anschluß an die Bestätigung durch den Priester zusätzlich auf die Zeugenschaft der gesamten Gemeinde hingewiesen: „Euch aber, die ganze Gemeinde, nehme ich zu Zeugen dieses heiligen Bundes“. In beiden Formen ist als Verdeutlichung der Rolle der Zeugen die Möglichkeit aufgezeigt, daß diese im Rahmen der Trauungs liturgie die Trauungsur-

<sup>11</sup> Vgl. P. M. Gy, art. cit. Seite 133

<sup>12</sup> CIC can. 1094



kunde unterzeichnen bzw. im Trauungsbuch an der vorgesehenen Stelle die Unterschrift leisten. Schon bisher wird diese Unterschrift der Zeugen für das Trauungsbuch gefordert, meistens wird sie im Anschluß an die Trauung in der Sakristei unter Ausschluß der Öffentlichkeit geleistet. Der Arbeitsgruppe schien es richtiger zu sein, vor der Gemeinde diese Unterzeichnung vorzunehmen. Passenderweise wird man einen Tisch bereitstellen, wo die Zeugen die Unterschrift leisten können. Für diesen Vorschlag, der als Empfehlung gedacht ist, spricht auch die Bedeutung, die heute der Unterzeichnung von Verträgen beigemessen wird.

Gewiß, es ist nicht dasselbe, ob Vertragspartner oder Zeugen die Unterschrift leisten, aber die Parallelen sind auch nicht ganz von der Hand zu weisen. Verschiedentlich wird auch der Vorschlag gemacht, die Brautleute sollten ebenfalls die Unterschrift leisten, womöglich auf dem Altar. Die Arbeitsgruppe kam jedoch zum Entschluß, es mit der Unterzeichnung durch die Zeugen bewenden zu lassen. Schließlich sollte dem Brautpaar auch die Möglichkeit zum „Atemholen“ im Verlauf der Feier gegeben werden.

## 6. Kommunionempfang eines nichtkatholischen Partners

Der römische Modellritus betont in Übereinstimmung mit dem erneuerten Sakramentenverständnis den Zusammenhang des Ehesakramentes mit der Eucharistie: Die Trauung katholischer Brautpaare soll in der Regel in Verbindung mit einer Eucharistiefeier stattfinden, den Brautleuten kann die Kommunion unter beiden Gestalten gestattet werden. Der Entwurf für die Trauungsliturgie hat diese Möglichkeit in eine Empfehlung umgewandelt.

Für Trauungen eines katholischen mit einem konfessionsverschiedenen Partner sehen die Vorbemerkungen des römischen Modellritus als Normalform die Trauung ohne Eucharistiefeier vor; auf Wunsch ist – nach Zustimmung des Ordinarius loci – auch eine Eucharistiefeier gestattet. Die Arbeitsgruppe vertritt die Auffassung, daß angesichts der großräumigen Diözesen des deutschen Sprachraumes diese Erlaubnis dem Pfarrer in Eigenverantwortung übertragen werden soll. Im Unterschied zu vielen Zwergbistümern Italiens haben die Bischöfe des deutschen Sprachraumes doch so viele gewichtigere Sorgen und Aufgaben, daß sie bzw. die Ordinariate von solchen formalistischen Bestimmungen verschont bleiben sollten. Die Vorbemerkungen zum römischen Modellritus betonen in Nr. 8 jedoch ausdrücklich, daß eine Zulassung des nichtkatholischen Partners zur Eucharistie untersagt bleibt: „Entsprechend der allgemeinen Rechtslage bleibt dem nichtkatholischen Partner der Kommunionempfang untersagt“.

Unter Berücksichtigung der seit dem Erscheinen des römischen Modellritus eingetretenen Weiterentwicklung auf dem Gebiet dieses Problemkreises war die Arbeitsgruppe der Meinung, von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraumes die Erlaubnis erbitten zu können, daß unter Wahrung der für bestimmte Situationen erlassenen Bestimmungen auch im Falle der Trauung mit Eucharistiefeier dem nichtkatholischen Partner der Eucharistieempfang gestattet werde. Dieser Antrag kann sich auf die Instruktion des Sekretariates für die Einheit der Christen vom 1. Juni 1972 berufen, durch die – allerdings nur für dringende Notfälle – nichtkatholischen Christen unter bestimmten Voraussetzungen der Eucharistieempfang gestattet wird. Entscheidend an dieser Regelung der römischen Instruktion ist die Tatsache, daß auch für Christen aus den Kirchen der Reformation – für Christen, die den getrennten Kirchen des Ostens angehören, bestehen weitergehende Regelungen – prinzipiell die Erlaubnis zum Eucharistieempfang in der katholischen Kirche eröffnet wird. Gewiß, in der römischen Instruktion wird die Situation einer Trauung konfessionsverschiedener Partner nicht erwähnt, doch wurde in der Zwischenzeit eine solche Erlaubnis auf regionaler bzw. diözesaner Ebene bereits gege-



ben. Die Bischofskonferenz der Niederlande hatte schon 1968 folgende Bestimmungen erlassen: „Wenn die Eheschließung im Rahmen einer Eucharistiefeier erfolgt und der nichtkatholische Partner an der Kommunion teilzunehmen wünscht, sind wir in Übereinstimmung mit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 21. November 1964 (Nr. 8) und dem Ökumenischen Direktorium zur Ausführung der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils über ökumenische Angelegenheiten vom 14. Mai 1967 (Nr. 55) bereit, dies auf Antrag zu gestatten, sofern der betreffende Partner getauft ist, dem Glauben der katholischen Kirche, wie er in der Eucharistiefeier erlebt wird, zustimmen kann und in seiner Kirche zum Abendmahl zugelassen ist“.<sup>13</sup>

Eine ähnliche Regelung hat der Bischof von Straßburg für den Bereich seiner Diözese getroffen. Seine Richtlinien sehen vor, daß unter bestimmten Voraussetzungen protestantischen Gläubigen der Eucharistieempfang im katholischen Gottesdienst bzw. Katholiken die Teilnahme am Abendmahl der Protestanten gestattet werde.<sup>14</sup> In einer ausführlichen Erläuterung in der elsässischen katholischen Wochenzeitung „Der Volksfreund“ heißt es u. a.: „Zweifelloos bestehe eine direkte Beziehung zwischen Einheit und Eucharistie, aber die besondere Lage der Eheleute in Mischehen – die ja ohnehin durch das Sakrament der Ehe verbunden seien – kann die Verbindung auch durch die Kommunion rechtfertigen, ohne Konsequenzen für das gesamtkirchliche Leben“.<sup>15</sup>

Die Arbeitsgruppe vertritt die Ansicht, daß von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraumes eine ähnliche Erlaubnis gegeben werden kann, wobei auf jeden Fall der Glaube an die Realpräsenz des Herrn eine unabdingbare Voraussetzung darstellen wird.

## 7. Die Deutung des Ringwechsels

Die Collectio Rituum verstand das Anstecken des Ringes an die Hand des Partners als Zeichen dafür, daß der Partner nun gebunden sei: „Trag diesen Ring als Zeichen *deiner* Treue!“ dahinter steht die gesamte Tradition auch des römischen Ritus, der nur den Ring der Braut kannte, welcher zum Ausdruck bringen sollte, daß die Braut in Hinkunft an ihren Bräutigam gebunden ist.

Heute ist der Ring jedoch zu einem Zeichen der Liebe und Treue geworden, die Braut und Bräutigam einander geloben. Nicht so sehr das „Gebundensein“ durch den Partner steht im Vordergrund, als vielmehr das „Sichbinden“ dessen, der den Ring ansteckt, an den, der den Ring trägt. Zum Zeichen des gegenseitigen Sichschenkens und Sichübernehmens wird dem Partner der Ring überreicht und an den Finger gesteckt. Dementsprechend hat der erneuerte römische Modellritus auch den beim Anstecken der Ringe zu sprechenden Text formuliert: „Trag diesen Ring als Zeichen *meiner* Liebe und Treue!“ Der Ring soll den Träger immer an das Gelöbnis der Liebe und Treue des Partners erinnern. Der den Ring überreicht, ist es, der sich an den bindet, der den Ring trägt. Im Volksbewußtsein ist dieses Verständnis des Ringes gegeben, wenn z. B. ein Verlöbnis aufgelöst wird und die Partner einander die Ringe zurückgeben.

Die Arbeitsgruppe hat in Form A die Interpretation des römischen Modellritus aufgegriffen und beibehalten, während sie in Form B, die eher der Collectio Rituum nahesteht, die Deutung offengehalten wissen wollte: „Trag diesen Ring als Zeichen der Liebe und Treue!“

## 8. Gestaltung der Eucharistiefeier

Für die Gabenbereitung wurde von der Arbeitsgruppe die Rubrik des römischen Modellritus, die vorsieht, daß Braut und Bräutigam Brot und Wein zum Altar

<sup>13</sup> R. Waltermann, Mischehe (Essen 1970) Seite 60.

<sup>14</sup> Richtlinien für die Gläubigen der Diözese Straßburg hinsichtlich der eucharistischen Gastfreundschaft in konfessionsverschiedenen Ehen.

<sup>15</sup> Kathpress 7. 2. 1973 Seite 4.



bringen können, in eine Empfehlung umgewandelt. Dies entspricht der Allgemeinen Einführung in das römische Meßbuch: „Sinnvoll und wünschenswert ist es, daß die Gläubigen Brot und Wein herbeibringen, die dann der Priester oder Diakon an geeigneter Stelle entgegennimmt und auf den Altar stellt . . . Wenn heute auch die Gläubigen Brot und Wein für die Eucharistiefeier nicht mehr wie früher selbst zur Verfügung stellen, behält diese Handlung doch ihre spirituelle Aussagekraft“.<sup>16</sup> Wenn bei irgendeiner Meßfeier diese Form der Gabenbereitung angemessen sein soll, dann bestimmt bei der Trauungsmesse. Am günstigsten scheint es zu sein, wenn die Hostienschale mit dem Brot und der Kelch mit Wein und Wasser zum Altar getragen werden. Es sollte wohl nicht auf besondere Schwierigkeiten stoßen, wenn der Priester in diesem Fall bereits vor Beginn der Messe den Kelch bereitet.

Im eucharistischen Hochgebet soll nach den Vorschlägen der Arbeitsgruppe nicht nur bei Verwendung des römischen Kanons eine besondere Einfügung möglich sein, die sich auf Braut und Bräutigam, sowie auf die Feier selbst bezieht. Bereits P. M. Gy hatte den Wunsch ausgesprochen, daß dem „Hanc igitur“ des römischen Kanons entsprechende Texte auch für die anderen Hochgebete bereitgestellt werden.<sup>17</sup> Die Arbeitsgruppe hat dafür Vorschläge gemacht, die sich wegen ihrer zurückhaltenden Formulierungen gut in diese Hochgebete einfügen. Die innere Begründung für eine solche Einfügung ergibt sich aus dem Zusammenhang mit der Kommunionepiklese, die um fruchtbaren Empfang der Eucharistie bittet.

Folgt der Trauungssegen auf das Vaterunser, so entfällt nach den Rubriken des römischen Modellritus der Embolismus und die Doxologie. Die Arbeitsgruppe spricht sich dafür aus, daß das Vaterunser auf jeden Fall mit der Doxologie schließen soll und daß auch dann, wenn der Trauungssegen an einer anderen Stelle der Feier eingefügt wird, der Embolismus bei der Trauungsmesse entfallen soll. Wenn es in einen Fall gut und richtig ist, sollte es im anderen Fall nicht völlig verkehrt sein.

Die Kommunion sollen die Brautleute unter beiden Gestalten empfangen. Die Arbeitsgruppe glaubte auch hier aus der Erlaubnis des römischen Modellritus eine Empfehlung machen zu dürfen, die ja angesichts der theologischen Gründe, die für die Kelchkommunion sprechen, wirklich vertretbar ist. Es wird doch wohl die Regel sein, daß die Brautleute unter beiden Gestalten kommunizieren. Die Arbeitsgruppe hat auch der seit Erscheinen des römischen Modellritus weiterentwickelten Rechtslage Rechnung getragen und die Empfehlung auch auf die Angehörigen und die übrigen Teilnehmer ausgedehnt.<sup>18</sup>

Schließlich wird von der Arbeitsgruppe darauf hingewiesen, daß zumindest die Brautleute von einer größeren (Brot)Hostie kommunizieren sollen. Auch hier wird die Empfehlung der Allgemeinen Einführung angewendet: „Die Aussagekraft des Zeichens verlangt, daß man die Materie der Eucharistie tatsächlich als Speise erkennt. Daher soll das eucharistische Brot, auch wenn es ungesäuert ist und in der herkömmlichen Form bereitet wird, so beschaffen sein, daß der Priester bei einer Gemeindemesse das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht . . . Das Brotbrechen . . . bringt die Einheit aller in dem einen Brot wirksam und deutlich zum Ausdruck. Ebenso ist es ein Zeichen brüderlicher Liebe, da dieses eine Brot unter Brüder geteilt wird“.<sup>19</sup> Gerade für die Brautleute in der Feier ihrer Trauung ist diese Symbolik sehr gut verständlich; ihre Einheit und Verbundenheit untereinander soll im Essen vom einen Brot der Eucharistie sichtbar werden.

<sup>16</sup> Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Art. 49.

<sup>17</sup> P. M. Gy, art. cit. Seite 135.

<sup>18</sup> Vgl. Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst 29. 6. 1970.

<sup>19</sup> Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Art. 283.



Für den Abschluß der Feier wird die Empfehlung ausgesprochen, der Priester möge in persönlicher Form dem Brautpaar seine Glückwünsche entbieten. Wo es üblich ist, kann bei dieser Gelegenheit auch ein Geschenk der Pfarrgemeinde überreicht werden, etwa ein religiöses Bild oder ein Kruzifix oder eine Heilige Schrift. Man sollte gerade diese Gelegenheit benützen, für einen religiösen Schmuck der Wohnung der Neuvermählten Sorge zu tragen. Wir hören immer wieder die Klagen, daß aus den modernen Wohnungen alle religiösen Zeichen verschwinden, vielleicht sollten wir uns selbst anstrengen und es uns auch etwas kosten lassen, damit dies wieder anders wird. Die Brautkerze, die während der Trauung am Altar brennt und dann dem Brautpaar mitgegeben wird, ist auch eine solche Möglichkeit.

Wo es noch üblich ist, zum Schluß den Brauttrunk zu halten, bei dem Wein gesegnet wird, und dann Priester, Brautpaar, Zeugen und Angehörige das Glas auf das Wohl des Brautpaares erheben, sollte man diesen Brauch beibehalten und pflegen, er kann einen guten Übergang von der kirchlichen zur weltlichen Feier der Trauung bilden und deutlich machen, daß Liturgie und Leben nicht fremd einander gegenüberstehen müssen.

Es war das Bestreben der Arbeitsgruppe, eine Trauungsliturgie zu entwerfen bzw. eine Adaptation vorzunehmen, die sich der Tradition verpflichtet weiß, die aber andererseits auch offen ist für das heutige Empfinden und für die Erwartungen, die von Menschen unserer Zeit an die Feier der Trauung gestellt werden. Wir hoffen, daß dies – wenigstens teilweise – gelungen ist.

## Form A

### I. Fragen an die Brautleute

Brautpaar und Zeugen stehen auf; der Priester wendet sich an die Brautleute und weist etwa mit folgenden Worten auf die Bedeutung der Trauung hin:

**PRIESTER:**

Zu Beginn Ihres gemeinsamen Ehelebens haben Sie sich jetzt im Wortgottesdienst unter Gottes Wort gestellt, der die Ehe zum Abbild seiner Liebe zu uns Menschen gemacht hat. So ist die Ehe nicht nur ein Lebensbund zweier Menschen, die sich lieben, sondern enthält zugleich den Auftrag Gottes, von seiner Liebe den Menschen zu künden. Schon in der Vorbereitung Ihrer Ehe haben Sie sich bereit erklärt, Ihr Leben so zu gestalten. Durch die Beantwortung der folgenden Fragen bitte ich Sie, diese Bereitschaft vor der Gemeinschaft der Kirche öffentlich zu bekunden.

Die folgenden Fragen können gemeinsam oder einzeln an die Brautleute gerichtet werden; die beiden ersten Fragen können auch einzeln und die dritte Frage gemeinsam gestellt werden.

#### *A Getrennte Fragen des Priesters an Bräutigam und Braut*

Der Priester fragt den Bräutigam:

**PRIESTER:**

N., sind Sie nach reiflicher Überlegung und aus freiem Entschluß gekommen, um mit Ihrer Braut (N.) den Bund der Ehe zu schließen?

**BRÄUTIGAM:** Ja.

**PRIESTER:**

Wollen Sie auf Ihrem gemeinsamen Weg Ihre Frau lieben und achten und ihr die Treue halten alle Tage Ihres Lebens?



**BRÄUTIGAM:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Kinder aus Gottes Hand anzunehmen und sie im Geiste Christi und seiner Kirche zu erziehen?

**BRÄUTIGAM:** Ja.

Die dritte Frage kann, – wenn es angebracht erscheint, z. B. bei älteren Paaren – durch folgende Frage ersetzt werden:

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRÄUTIGAM:** Ja.

Der Priester fragt die Braut:

**PRIESTER:**

N., sind Sie nach reiflicher Überlegung und aus freiem Entschluß gekommen, um mit Ihrem Bräutigam (N.) den Bund der Ehe zu schließen?

**BRAUT:** Ja.

**PRIESTER:**

Wollen Sie auf Ihrem gemeinsamen Weg Ihren Mann lieben und achten und ihm die Treue halten alle Tage Ihres Lebens?

**BRAUT:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Kinder aus Gottes Hand anzunehmen und sie im Geiste Christi und seiner Kirche zu erziehen?

**BRAUT:** Ja.

Die dritte Frage kann, – wenn es angebracht erscheint, z. B. bei älteren Paaren – durch folgende Frage ersetzt werden:

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRAUT:** Ja.

oder:

*B Der Priester fragt das Brautpaar gemeinsam:*

**PRIESTER:**

N. und N., sind Sie nach reiflicher Überlegung und aus freiem Entschluß gekommen, um miteinander den Bund der Ehe zu schließen?

**BRAUTPAAR:** Ja.

**PRIESTER:**

Wollen Sie auf Ihrem gemeinsamen Weg einander lieben und achten und einander die Treue halten alle Tage Ihres Lebens?

**BRAUTPAAR:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Kinder aus Gottes Hand anzunehmen und sie im Geiste Christi und seiner Kirche zu erziehen?

**BRAUTPAAR:** Ja.

Die dritte Frage kann, – wenn es angebracht erscheint, z. B. bei älteren Paaren – durch folgende Frage ersetzt werden:

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRAUTPAAR:** Ja.



## II. Erklärung des Ehemillens

Der Priester fordert die Brautleute auf, einander die rechte Hand zu reichen und den Annahmespruch zu sprechen:

**PRIESTER:**

Da Sie – miteinander verbunden – den Lebensweg gehen wollen, reichen Sie einander die rechte Hand und schließen Sie vor Gott und seiner Kirche den Bund der Ehe.

*A Der Priester kann den folgenden Text absatzweise halblaut vorsprechen.*

**BRÄUTIGAM:**

N., ich nehme Dich an als meine Frau und verspreche, Dir die Treue zu halten in guten und schlechten Zeiten, in Gesundheit und Krankheit, ich will Dich lieben und achten alle Tage meines Lebens.

**BRAUT:**

N., ich nehme Dich an als meinen Mann und verspreche, Dir die Treue zu halten in guten und schlechten Zeiten, in Gesundheit und Krankheit, ich will Dich lieben und achten alle Tage meines Lebens.

oder:

*B Der Priester kann, – wenn seelsorgliche Gründe es erfordern – den Ehemillens auch erfragen.*

Der Priester fragt den Bräutigam:

**PRIESTER:**

N., wollen Sie N. als Ihre Frau annehmen und versprechen Sie, Ihr die Treue zu halten in guten und schlechten Zeiten, in Gesundheit und Krankheit, und sie zu lieben und zu achten alle Tage Ihres Lebens?

**BRÄUTIGAM:** Ja.

Der Priester fragt die Braut:

**PRIESTER:**

N., wollen Sie N. als Ihren Mann annehmen und versprechen Sie, ihm die Treue zu halten in guten und schlechten Zeiten, in Gesundheit und Krankheit, und ihn zu lieben und zu achten alle Tage Ihres Lebens?

**BRAUT:** Ja.

## III. Trauungszusage

Der Priester bestätigt und segnet den Bund der Ehe, wobei er seine Hand oder die Stola auf (um) die Hände der Brautleute legt.

**PRIESTER:**

Der Herr, unser Gott, festige Ihren Ehebund, den Sie vor der Gemeinschaft der Kirche geschlossen haben und erfülle Sie mit seinem Segen.

## IV. Trauungssegen

Der Priester spricht, die Hände gefaltet:

**PRIESTER:**

Wir beten zu Gott, Brüder und Schwestern, und bitten ihn um seinen Segen für dieses Brautpaar, damit er immer mit seiner Hilfe bei ihnen sei, die er im heiligen Bund der Ehe vereint hat.

Alle beten kurze Zeit in Stille für das Brautpaar. Der Priester breitet die Hände aus und setzt das Gebet fort:



**PRIESTER:**

Gott, heiliger Vater, Schöpfer der Welt. Du hast Mann und Frau nach deinem Bild geschaffen und ihrer Gemeinschaft deinen Segen geschenkt. Wir bitten dich für Braut und Bräutigam, die sich im Sakrament der Ehe verbunden haben. Segne Sie, damit sie in ihrer Ehe (und mit ihren Kindern) glücklich werden und dir in deiner Kirche dienen.

Herr, wir bitten dich um die Gnade, daß diese Ehegatten dich in frohen Tagen loben, in schweren bei dir Hilfe suchen, in ihrer Arbeit deine Nähe spüren und in der Not deine Hilfe erfahren. Laß sie dir in der Gemeinschaft der Kirche danken und in der Welt für dich Zeugnis ablegen. Schenke ihnen ein hohes Alter in Gesundheit und mit ihren Verwandten und Freunden die Herrlichkeit deines himmlischen Reiches. Durch Christus, unsern Herrn.

**ALLE:** Amen.

Auswahlformulare:

Wird der Traungssegen erst nach den Fürbitten oder nach dem Vaterunser der Eucharistiefeier erteilt, so spricht der Priester:

**PRIESTER:**

Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen.

#### V. Überreichen der Ringe

**PRIESTER:**

Bevor Sie einander die Ringe anstecken, bitten wir Gott um seinen Segen.

**A PRIESTER:**

Der Herr segne diese Ringe und er erhalte denen, die sie tragen, die Treue zueinander, damit sie in seinem Frieden und nach seinem Willen feststehen in gegenseitiger Liebe. Durch Christus, unsern Herrn.

**ALLE:** Amen

oder:

**B PRIESTER:**

Die Ringe, die Sie zum Zeichen der Liebe und Treue tragen werden, segne Gott durch Christus, unsern Herrn.

**BRAUTPAAR:** Amen.

oder:

**C PRIESTER:**

Segne, Herr, die Liebe dieser Brautleute und heilige sie. Diese Ringe mögen sie allezeit an ihre Treue erinnern und sie in ihrer Liebe bestärken. Durch Christus, unsern Herrn.

**ALLE:** Amen

Erfolgte die Segnung der Ringe bereits vor der Trauung, so spricht der Priester:

**PRIESTER:**

Geben Sie einander nun den Ring, der Sie allzeit an Ihre Liebe und Treue erinnern soll.

Der Bräutigam steckt der Braut den Ring an und spricht:

**BRÄUTIGAM:**

N., nimm diesen Ring und trage ihn als Zeichen meiner Liebe und Treue – im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.



Die Braut steckt dem Bräutigam den Ring an und spricht:

**BRAUT:**

N., nimm diesen Ring und trage ihn als Zeichen meiner Liebe und Treue – im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Der Priester kann den Text halblaut vorsprechen.

#### **VI. Unterzeichnung der Trauungsurkunde**

Der Priester kann die Trauzeugen auffordern, zum Abschluß die bereitgelegte Trauungsurkunde (bzw. im Trauungsbuch an der vorgesehenen Stelle) zu unterzeichnen.

**PRIESTER:**

Ich bitte die Trauzeugen mit ihrer Unterschrift die nun vollzogene Trauung zu bestätigen.

Während der Unterzeichnung bzw. vor den folgenden Fürbitten ist Gesang oder Orgelspiel angebracht.

#### **VII. Fürbitten**

Es folgen die Fürbitten; wenn möglich sollen einzelne Bitten von Teilnehmern der Feier übernommen werden. Über den konkreten Anlaß hinaus soll der universale Charakter des Fürbittgebetes gewahrt bleiben.

Auswahlformulare:

#### **VIII. Trauungssegen**

Falls der Trauungssegen nicht nach der Trauungszusage erfolgte bzw. nicht nach dem Vaterunser der Eucharistiefeier vorgesehen ist, wird er hier erteilt. Das Abschlußgebet der Fürbitten entfällt, es schließt sich sofort der Trauungssegen an.

Auswahlformulare:

Bei Meßfeiern mit dem Formular „Zur Trauung“ entfällt das Credo.

### **Form B**

#### **I. Fragen an die Brautleute**

Brautpaar und Zeugen stehen auf; der Priester wendet sich an die Brautleute und weist z. B. mit folgenden Worten auf die Bedeutung der Trauung hin:

**PRIESTER:**

Sie sind mit Ihren Angehörigen (Eltern, Verwandten) und Freunden hierher gekommen, um vor uns allen den Bund Ihrer Liebe zu bezeugen, ihn durch die Kraft Gottes zu festigen und im Vertrauen auf den Herrn den gemeinsamen Lebensweg zu gehen. Christus, der Ihnen durch die Taufe Anteil an seinem Leben gegeben hat, will Ihnen immer nahe bleiben. Ihre Ehe soll in der Gemeinschaft aller Glaubenden Zeichen der Treue Gottes zu uns Menschen sein.

In dieser bedeutsamen Stunde Ihres Lebens bitte ich Sie, Ihren Willen zu einer christlichen Ehe öffentlich zu bekunden. Daher frage ich Sie:

Die folgenden Fragen können gemeinsam oder einzeln an die Brautleute gerichtet werden; die beiden ersten Fragen können auch einzeln und die dritte Frage gemeinsam gestellt werden.

*A Getrennte Fragen an Bräutigam und Braut*

Der Priester fragt den Bräutigam:

**PRIESTER:**

N., haben Sie vor Gott Ihr Gewissen geprüft und sind Sie frei und ungezwungen hierher gekommen, um mit Ihrer Braut (N.) den Ehebund zu schließen?



**BRÄUTIGAM:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit (gewillt), Ihre Frau zu achten und zu lieben, Freud und Leid mit ihr zu teilen, ihr die Treue zu halten in guten und schweren (bösen) Tagen, in Gesundheit und Krankheit, bis der Tod Sie scheidet?

**BRÄUTIGAM:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, (die) Kinder aus Ihrer Ehe anzunehmen und im Glauben an Christus zu erziehen sowie Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRÄUTIGAM:** Ja.

Die dritte Frage kann, – wenn es angebracht erscheint, z. B. bei älteren Paaren – durch folgende Frage ersetzt werden:

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRÄUTIGAM:** Ja.

Der Priester fragt die Braut:

**PRIESTER:**

N., haben Sie vor Gott Ihr Gewissen geprüft und sind Sie frei und ungezwungen hierher gekommen, um mit Ihrem Bräutigam (N.) den Ehebund zu schließen?

**BRAUT:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit (gewillt), Ihren Mann zu achten und zu lieben, Freud und Leid mit ihm zu teilen, ihm die Treue zu halten in guten und schweren (bösen) Tagen, in Gesundheit und Krankheit, bis der Tod Sie scheidet?

**BRAUT:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, (die) Kinder aus Ihrer Ehe anzunehmen und im Glauben an Christus zu erziehen sowie Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRAUT:** Ja.

Die dritte Frage kann, – wenn es angebracht erscheint, z. B. bei älteren Paaren – durch folgende Frage ersetzt werden:

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRAUT:** Ja.

oder:

*B Der Priester fragt das Brautpaar gemeinsam:*

**PRIESTER:**

N. und N., haben Sie vor Gott Ihr Gewissen geprüft und sind Sie frei und ungezwungen hierher gekommen, um miteinander den Ehebund zu schließen?

**BRAUTPAAR:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit (gewillt), einander zu achten und zu lieben, Freud und Leid miteinander zu teilen, einander die Treue zu halten in guten und



schweren (bösen) Tagen, in Gesundheit und Krankheit, bis der Tod Sie scheidet?

**BRAUTPAAR:** Ja.

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, (die) Kinder aus Ihrer Ehe anzunehmen und im Glauben an Christus zu erziehen sowie Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRAUTPAAR:** Ja.

Die dritte Frage kann, wenn es angebracht erscheint, z. B. bei älteren Paaren – durch folgende Frage ersetzt werden:

**PRIESTER:**

Sind Sie bereit, Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?

**BRAUTPAAR:** Ja.

## II. Erklärung des Ehwillens mit Ringwechsel

Die Erklärung des Ehwillens wird mit dem Ringwechsel verbunden.

**PRIESTER:**

Da Sie – miteinander verbunden – gemeinsam den Lebensweg gehen wollen, stecken Sie einander den Ring an, und schließen Sie so vor Gott und seiner Kirche den Bund der Ehe

Die Brautleute stecken einander den Ring an und sagen:

**BRÄUTIGAM:**

N., vor Gottes Angesicht nehme ich Dich an als meine Frau, trag diesen Ring als Zeichen der Liebe und Treue!

**BRAUT:**

N., vor Gottes Angesicht nehme ich Dich an als meinen Mann, trag diesen Ring als Zeichen der Liebe und Treue!

Der Priester kann den Text absatzweise halblaut vorsprechen.

## III. Trauungszusage

Der Priester fordert die Brautleute auf, einander die rechte Hand zu reichen:

**PRIESTER:**

Reichen Sie einander zum Zeichen Ihrer Verbundenheit die rechte Hand!

Der Priester legt seine Hand oder die Stola auf (um) die Hände der Brautleute und spricht:

**PRIESTER:**

Gott, der Sie berufen hat, ist treu. In ihm sind Sie miteinander verbunden. Er wird zu Ihnen stehen und das Gute, das er begonnen hat, auch vollenden. Durch Christus, unsern Herrn.

**BRAUTPAAR:** Amen.

## IV. Trauungssegen

Es folgt der Trauungssegen, falls er nicht nach den Fürbitten oder nach dem Vaterunser der Eucharistiefeier vorgesehen ist.

## V. Bestätigung des Eheabschlusses

Der Priester bestätigt im Namen der Kirche den Bund, dessen Zeugen alle Anwesenden geworden sind und spricht:



**PRIESTER:**

Im Namen der Kirche bestätige ich den Bund, den Sie geschlossen haben. Euch aber, die ganze Gemeinde, nehme ich zu Zeugen dieses heiligen Bundes.

**VI. Unterzeichnung der Trauungsurkunde**

Der Priester kann die Trauzeugen auffordern, die bereitgelegte Trauungsurkunde (bzw. im Trauungsbuch an der vorgesehenen Stelle) zu unterzeichnen.

**PRIESTER:**

Ich bitte die Trauzeugen, mit ihrer Unterschrift die nun vollzogene Trauung zu bestätigen.

Während der Unterzeichnung bzw. vor den folgenden Fürbitten ist Gesang oder Orgelspiel angebracht.

**VII. Fürbitten**

Es folgen die Fürbitten; wenn möglich, sollen einzelne Bitten von Teilnehmern der Feier übernommen werden. Über den konkreten Anlaß hinaus soll der universale Charakter des Fürbittgebetes gewahrt bleiben.

Auswahlformulare

**VIII. Trauungssegen**

Falls der Trauungssegen nicht nach der Trauungszusage erfolgte bzw. nicht nach dem Vaterunser der Eucharistiefeyer vorgesehen ist, wird er hier erteilt. Das Abschlußgebet der Fürbitten entfällt, es schließt sich sofort der Trauungssegen an.

Auswahlformulare:

Bei Meßfeiern mit dem Formular „Zur Trauung“ entfällt das Credo.

---

Das Wort des heiligen Paulus, daß die Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau „ein großes Geheimnis in Christus und der Kirche“ ist, besagt, daß die „Hochzeit“, der Lebens- und Liebesbund Christi und der Kirche durch das Sakrament der Ehe auch zum Inhalt der natürlichen ehelichen Gemeinschaft wird. Um das besser zu verstehen, sei darauf hingewiesen, daß jedes Sakrament durch die in ihm gegenwärtige Heilstätigkeit Christi – **minister principalis** eines jeden Sakramentes ist ja Christus selbst – eine Wandlung bewirkt: die Taufe wandelt das Menschenkind zum Gotteskind, die Firmung den Unmündigen in Christus zum Reifen, die Buße den Sünder zum Gerechten, das Priestertum verleiht dem Getauften und Gefirmten in der pneumatischen Zeugungsfähigkeit die letzte Fülle des Christuslebens. Was wandelt nun das Sakrament der Ehe? Das Sakrament der Ehe wandelt nicht Mann und Frau in ihrem persönlichen Sinn, es wandelt den Bund, die Geschlechtsgemeinschaft der beiden, dadurch, daß es ihr einen neuen Inhalt gibt. Wenn der der Geschlechtsgemeinschaft von Natur aus zukommende Inhalt darin besteht, daß Mann und Frau in seelisch-körperlicher Liebe und Hingabe ihr menschliches Leben miteinander austauschen und vereinen, so wird im Sakrament der Ehe in den gleichen Formen jener Austausch der Liebe und des Lebens vollzogen, in dem sich Christus mit der Kirche verbindet. Aus der bloßen Geschlechtsgemeinschaft wird in ihren Formen Gnadengemeinschaft. „Gnade aber ist ewiges Leben in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm. 6, 23). Das Bedeutsame liegt also darin, daß die Formen der natürlichen Geschlechtsgemeinschaft gewahrt werden und dadurch das Geschlechtliche noch in seiner Naturgebundenheit die letzte Vollendung findet, indem es jene Liebe und jenes Leben auffangen und darstellen kann, die Christus mit der Menschheit vereinen.

Aus: Johannes Pinsk, Die sakramentale Welt.



Die Theologische Fakultät des Ateneo Pontificio S. Anselmo der Benediktinerkonföderation veranstaltete in der 2. Osterwoche unter Leitung ihres Dekans und Professors für Ökumenische Theologie, Gerard Békés OSB, ein Symposium mit dem hochaktuellen Thema „Ministerium“. Damit sollte das Bemühen der Fakultät unterstrichen werden, durch die sogenannte „sakramentale Spezialisierung“ sich in der Reihe der anderen päpstlichen Universitäten in Rom durch ein besonderes Angebot zu profilieren. Für die Grundsatzreferate konnten qualifizierte Fachleute der Exegese, Patristik, Liturgiewissenschaft und Dogmatik gewonnen werden.

*Prof. Jacques Dupont (Paris)* sprach über die „Dienste am Anfang der Kirche in der Apostelgeschichte, wobei er den Grundsatz der „apostolischen Nachfolge“ präziserte. Die Apostel sind ident mit den „Zwölf“, die Einrichtung des Kollegiums schreitet von der Wahl und ersten Aussendung über die bei Lc 22, 14–18 geschilderte Entscheidungssituation voran zur pfingstlichen Vollendung, wobei das Problem ihrer Autorität der Textredaktion schon zugrundeliegt. Auf diesem Hintergrund klärt sich die Bedeutung der Einsetzung der Sieben, (Apg 6, 1–6), die Art der lukanischen Darstellung und ihre Beziehung zur Art, wie Josue dem Moses „nachfolgt“ (Num 27, 15–23). Bedeutsam ist die Einsetzung der Presbyter, deren Kollegium in Jerusalem mit dem der Apostel verbunden ist und später dessen Rolle übernimmt (Apg 15; 16, 4). Davon zu unterscheiden sind Name und Funktion der Presbyter-Episkopen in den paulinischen Gemeinden, (Apg 14, 23; 20, 17–35), wie auch die „Abgesandten der Kirchen“: die fünf Lehrer und Propheten von Antiochia (Apg 13, 1 f) und ihre Art der Liturgiefeder, bei welcher sie die missionarische Sendung erhalten. Aus dem biblischen Befund erhob Dupont den Wert des Corpus Lucanum als Zeugnis für die Ursprünge der Kirche sowie den Sinn und Zweck der Dienstämter in ihr und für die Menschen, für einen unaufhörlichen Dienst nach dem Beispiel und im Auftrag des Menschensohnes, der kam, um zu dienen und sein Leben als Lösepreis für die vielen zu geben.

*Prof. Cyrille Vogel (Strasbourg)* behandelte die „Ordination durch Handauflegung des Presbyteriums und das eucharistische Dienstamt“. Nach Analyse der Zeugnisse der katholischen, orientalisch-orthodoxen und reformatorischen Kirchen ergibt sich, daß mindestens seit dem 3. Jh. der allgemeine Brauch besteht, niemanden ohne Amtseinsetzung als Vorsitzenden der eucharistischen Feier zuzulassen, bzw. es keine Amtseinsetzung ohne Handauflegung gibt. Dann folgte eine Beurteilung von Texten, die vom eucharistischen Dienst von nicht einmal durch presbyterale Handauflegung dazu bestellten „Laien“ sprechen: In der *Traditio Apostolica* Hippolyts wird das priesterliche Merkmal dem Confessor oder Martyrer zugestanden; ebenso in den arabischen *Canones Hippolyts* aus der 2. Hälfte des 4. Jhts. und im *Testamentum Domini* (nach 450); Tertullian schreibt in *De exhort. cast.* 7 und *De monogamia* 12 über den „presbyteratus ministerialis laicorum“; dasselbe gilt für Klemens von Alex. (*Strom.* 6, 12), Origenes (*Matthäuskomm.* 12), Theodoret (*Kirchengesch.* I, 23, 5). V. kommt zum Schluß, die Handauflegung sei sichtbares und rituelles Zeichen des durch die Kirche übertragenen Sendungsauftrages, auf den es mehr ankommt als auf die bloße äußere Setzung des physischen Aktes.

*Prof. Heinz Schütte (Bonn)* untersuchte die „Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession“. Dazu bedarf es einer kritischen Prüfung von Fällen, wo Nicht-Bischöfe teilweise mit päpstlicher Erlaubnis Priesterweißen erteilt haben; auch ist zu überlegen, ob ein Unterschied *iure divino* zwischen Episkopat und Presbyterat besteht, bzw. ob nicht Presbyter als *ministri extraordinarii* für die presbyterale Ordination möglich sind, wobei es sich dann um eine „gebundene Vollmacht“ handeln müßte. S: Von Bedeutung ist, welche Wertigkeit der Ordination von



protestantischer Seite zuerkannt wird, die eines sakramentalen Aktes, womit man am Charisma des Dienstamtes Anteil gewinnt, oder jene einer bloßen Amtseinführung. Dazu führte S. die Meinungen der Reformatoren selbst, jene der Bekenntnisschriften und jene der verschiedenen reformatorischen Kirchen und ihrer Theologen heute an (Eucharist and Ministry, catholic-lutheran document USA; Das Evangelium u. d. Kirche, Dok. Luth. Weltrat – röm.-kath. Kirche; Pour une réconciliation des ministères, groupe de Dombes-France; Reform u. Anerkennung kirchlicher Ämter, dt. Ökum. Univ. Institute). S. zitierte auch einen bedeutsamen Passus aus einem Gutachten der Fakultät des Kanon. Rechts der Päpstl. Universität Gregoriana (G. Fahrnberger, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient, pg. 124–126): „Das Konzil wollte nicht definieren, daß der Bischof für sich allein und ausschließlich die Vollmacht zur Spendung der Firmung und Priesterweihe innehat, so als ob diese Vollmacht gleichsam ‚vi ordinis, ex necessitate sacramenti‘ ihm zugehöre, an seinen Weihegrad gebunden sei und den Priestern gänzlich mangle . . . Auch die Streitfrage, ob ein Priester ohne päpstliche Delegation die Firmung ungültig oder nur unerlaubt spende, wird durch Kanon 7 und Kapitel IV nicht gelöst. Auf die Behauptung, nach welcher die Priester keine Vollmacht zur Spendung von Firmung und Weihe haben, entspreche die Erklärung, daß ihnen die Kirche die Ausübung dieser Vollmacht verbietet, und es genügt, zu antworten, daß die Kirche diese Ausübung für unerlaubt erklärt, selbst wenn die Priester aufgrund ihrer Weihe dazu mindestens die Vollmacht zu firmen haben.“ S. stellte die berechnete Frage, ob diese Beweisführung nicht auch auf die Frage der Ordination anwendbar sei, worauf sich auch Luther in seinem „Tractatus de potestate Papae“ pg. 63 mit Bezug auf Hieronymus berufen hat.

*Prof. Cipriano Vagaggini (Rom)* sprach über „Wert und Grenzen der Praxis der Oikonomia und der Lehre vom Charakter indelebilis“. Die Praxis der Oikonomia betont die enge Verbindung zwischen kirchlicher Gemeinschaft und Dienstamt, die Vollmacht der Gemeinschaft über das Amt; sie unterstreicht die Verbindung zwischen Glaube und Sakrament. Doch bzgl. der Unwiederholbarkeit von Taufe und Ordo und der Abgrenzung dieser Vollmacht der Kirche bleibt sie die Erklärung schuldig. Wo kein Sakrament existiert, kann auch der Wille der Kirche keines schaffen. Die Lehre vom Charakter hinwieder sagt im Grunde, daß durch die Ordination im Ordinierten etwas verbleibt, selbst wenn er die Gnade verliert, so daß eine Reordination ausgeschlossen ist; daher hängen die Sakramente nicht von der persönlichen Heiligkeit des Amtsträgers ab, daher anerkennt die Kirche in der Heterodoxie gespendete Sakramente. Aber es bleibt zu erklären, daß das Sakrament kein magisches Etwas sei, das – einmal gespendet – der Kontrolle der Kirche entzogen und vom Glauben unabhängig sei. V. wies auch in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit hin, aus der ekklesiologischen Perspektive die Beziehungen zwischen getrennten Kirchen, zwischen Kirche und mehr oder weniger ausdrücklichem oder einschlußweisem Glauben – sei es im allgemeinen oder in einem bestimmten Punkt – neu zu vertiefen. Hierauf umriß Vagaggini einige Grundsätze zu den anstehenden Themen des Amtes:

1. Das Amt ist in und für die kirchl. Gemeinschaft. Aus diesem Grunde regelt die Kirche seine Ausübung und kann bindende Bedingungen nicht nur bezüglich der Erlaubtheit, sondern auch bzgl. der Gültigkeit desselben aufstellen.

2. Die Kirche ist weder Erstquelle noch Herrin der Sakramente. Daher scheint die Behauptung möglich, daß es in den Trägern des Amtes ein „Recht“ gibt, das auch die Kirche nicht ändern kann. Das Problem freilich, dies im Einzelfall genau abzugrenzen, bleibt dennoch.



3. Weder Gott noch die Kirche können den Mangel des Glaubens oder des Willens, das zu tun oder anzunehmen, was Christus und die Kirche wollen, einfachhin ersetzen. Die Frage freilich eines mehr oder weniger ausdrücklichen oder einschlußweisen Glaubens und Willensentschlusses bleibt bestehen.

4. Die Kirche kann jenen Mangel an Bedingungen ersetzen, die sie selbst aufstellen und abschaffen kann.

5. Gott ergänzt unverschuldete Mängel bei Bedingungen, die von seinem positiven göttlichen Willen abhängen, zugunsten des Glaubens der Gemeinschaft. Ob dies aber auch im Fall eines bloß einschlußweisen Glaubens und Votums auf das Sakrament hin geschieht, wissen wir nicht.

Auf alle Grundsatzreferate folgten Diskussionsbeiträge von seiten des Prof. Valdo Vinay (röm. Waldenserkult), des Patrologen Prof. Basil Studer (Rector Magnificus S. Anselmo), des Liturgiehistorikers Prof. Philippe Rouillard (Rom) u. a. Professoren, Gäste und Studenten. Referate und Ergebnisse des ertragreichen Symposions werden in absehbarer Zeit in der Reihe der „Studia Anselmiana“ publiziert werden. Es ist – momentan noch contra spem – zu hoffen, daß nun nach einer längeren Phase der Gespräche und konvergierenden Standpunkte den Reden auch Taten folgen werden, wenn anders die ökumenischen Anliegen weiterhin ernstgenommen werden sollen.

---

„Darauf richte deinen Sinn, darin lebe: daß dein Fortschritt allen offenbar werde. Hab' acht auf dich selbst und auf die Lehre; verharre darin. Denn, wenn du das tust, wirst du dich selbst retten und die, welche dich hören.“

1 Tim 4, 15–16

---



In diesen Tagen kann das Abt-Herwegen-Institut in Maria Laach auf 25 Jahre seiner Tätigkeit zurückblicken. Am 31. Januar 1948 als Gesellschaft zur Erforschung der christlichen Liturgien und der monastischen Lebensformen von Abt Basilius Ebel begründet, wurde es am 7. Juli des gleichen Jahres durch Kardinal Frings eröffnet. Wie der Rektor des Instituts aus Anlaß des Jubiläums den Förderern und Freunden des Instituts bekanntgab, ist das Institut in den Jahren seines Bestehens in durchaus befriedigender Weise seinen Aufgaben gerecht geworden. In der 1912 durch I. Herwegen begründeten Serie „Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens“, die 1942 mit Band 22 zum Erliegen kam, konnten seit 1959 wieder 10 Bände und ein Supplementband veröffentlicht werden. Das „Archiv für Liturgiewissenschaft“, das 1950 die Tradition des mit Kriegsausbruch 1939 erloschenen „Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft“ wieder aufgriff, konnte sich mit 23 Bänden internationales Ansehen erwerben. In den „Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen“, die 1957 ihre Arbeit mit Band 32 wieder aufnahmen, steht unterdessen Band 58, eine umfangreiche Untersuchung über „die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit“ kurz vor dem Erscheinen. Zahlreiche Studententagungen, die Jahresversammlung der Förderer und Freunde und Symposien im kleinen Kreis unterrichten von der Arbeit des Instituts, dem gegenwärtig 18 ordentliche, 28 außerordentliche und 11 Ehrenmitglieder angehören. Der Rektor des päpstlichen Instituts für Liturgie in Rom B. Neunhäuser, das Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Paulus Volk zählen zu den ordentlichen Mitgliedern und andere lehren am päpstlichen Bibelinstitut, an der Universität Salzburg, am Liturgischen Institut in Trier und verschiedenen Ordenshochschulen. Das Institut wird wie bisher vor allem die Edition alter liturgischer Texte weiterführen, unter denen die des ambrosianischen Ritus im bereits begonnenen *Corpus-Ambrosiano-liturgicum* den Vorrang haben, sich aber auch um die Einordnung der gewordenen Liturgie in den theologischen, geistes- und kulturgeschichtlichen Kontext bemühen. Die Liturgietheologie wird auch künftig nicht vernachlässigt werden. Ähnliches gilt für das Forschungsgebiet des Mönchtums, auf dem das Institut mit der Bayrischen Benediktiner-Akademie und der internationalen Gemeinschaft *Regulae Benedicti Studia* zusammenarbeitet.

*Dr. P. Emmanuel Severus OSB*



*Die liturgische Erneuerung der Beichte* ist überfällig geworden. Doch darf die Bußliturgie der Kirche nicht auf die Einzelbeichte in der üblichen Form beschränkt werden; ist sie doch nur eine „Kümmerform“, ein klägliches Rest und ein Torso, der „stillen Messe“ in der eucharistischen Liturgie ähnlich. Hier mußte sich ein Weg zurück zu einer größeren Fülle aufdrängen. Die Einzelbeichte mußte in eine Krise geraten in dem Augenblick, da uns der Automatismus und Schematismus der Durchschnittsbeichte zum Bewußtsein kam. Diese Art der Beichte hatte ihren Sitz im Leben schon längst eingebüßt, lange bevor die bösen Theologen auf die Idee von Beichtfeiern in der Gemeinde verfielen und sich über deren Sakramentalität zu streiten begannen. Sakramente sind Zeichen, die bewirken sollen, was sie bezeichnen. Wird nun aber ein Zeichen innerlich ausgehöhlt, leer und unverständlich, dann ist zu fragen, ob es noch sinnvoll gesetzt und als Sakrament bezeichnet werden kann (was auch bei der Krankensalbung zu bedenken wäre).

(Josef Bommer, *Die liturgische Erneuerung der Buße*, in: *Lebendige Seelsorge* III/1973 pg. 149ff.)

\*

*Das Studium der Geschichte des Kirchenliedes* ergibt eines mit Sicherheit: Die Lieder entwickeln und verändern sich. Das läßt sich nicht vermeiden, selbst wenn man es wollte. Man kann Einheitslieder nicht so verstehen, als seien sie für immer „zementiert“. Natürlich soll man möglichst wenig ins Lebendige eingreifen. Aber man soll notwendige Entwicklungen auch nicht verhindern. Ob die Änderungen bei den Melodien von Einheitsliedern des Kanons 1947 zugunsten der verbreiteteren Fassung im einzelnen vertretbar sind, darüber läßt sich gewiß streiten, nicht aber über die grundsätzliche Situation, mit der sich die Hauptkommission der EGB konfrontiert sah.

(Weihbischof Paul Nordhues, *Die Vorauspublikation zum EGB*, in: *Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit*, März 1973, pg. 85f.)

\*

*Die Messe als Danksagung* für die Heilstat Gottes in Christus, als Eingehen in den Todesgehorsam Christi durch unsere innige Verbindung mit dem Handeln Christi, ist ein so großer und für uns so wesentlicher Gehalt, daß er nicht durch andere noch so berechnete Anliegen verdrängt werden darf. Gewiß haben unsere Sorgen und Anliegen in der Meßliturgie auch eine für sie vorgesehene Stelle; aber wir dürfen die heilige Messe nicht zum Anhängsel unserer auch gottesdienstlich ausgebreiteten Anliegen machen! Werden unsere Anliegen vorherrschend, dann wird der Gehalt der Messe,

ja dann wird Christus selbst verdunkelt, weil Er dann leicht nur als Motiv unseres Handelns betrachtet wird – was er gewiß auch ist und immer mehr werden muß – aber nicht mehr als Bezugspunkt, in dem wir Leben haben, Frieden und Heil. Denn deutlich muß bleiben oder werden, daß die Messe in der Mitte des kirchlichen und christlichen Lebens steht, ohne daß dieses sich freilich darin erschöpft. Durch nichts wird dieses nahegelegt, im Gegenteil: Glaube und Teilnahme am Gottesdienst müssen sich auch im ganzen übrigen Leben auswirken.

(Kard. H. Volk, *Priestertum heute*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* I/73, pg. 50f.)

\*

Das Wort von der „*Krise der Kirchenmusik*“ hat ohne Zweifel seine Berechtigung. Wenn aber die Gründe dafür hauptsächlich in der mangelnden modernen Kirchenmusikliteratur gesucht werden, bleibt man damit noch sehr an der Oberfläche. Sozio-musikalische Verhaltensweisen haben sich verändert. Der moderne Mensch hat grundsätzliche und eigentlich neue Probleme, sich auszusagen. Menschliche Dimensionen der Musik sind neu zu entdecken, bevor die Musik im Kult ihren selbstverständlichen Platz wiedergewinnt. Hier sind die anthropologischen Voraussetzungen zu nennen, wie z. B. das Moment der Kommunikation im Klangereignis, die Geste der freudig zustimmenden Preisgabe, die in Melodie und Klang erfahrene Einheit, die Erfahrung des Hinübergangs des innerweltlichen Kosmos in einen überweltlichen Ordo, das Aufscheinen heiler Bezüge in dieser unheilen Welt.

(W. Wiesli, *Liturgisches Singen in der Krise*, in: *Kath. Kirchenmusik*, Heft 2/1973, pg. 50ff.)

\*

*Die Salbung der Kranken* hat trotz der theologischen und pastoralen Bemühungen der vergangenen zwanzig Jahre immer noch die Hauptbedeutung als Sakrament der Sterbenden. Diese verkehrte Sinnrichtung muß durch die Pastoral „exorzisiert“ werden, soll die Salbung wieder ihren Platz als Sakrament spezifisch für die Situation des Leidens und Krankseins bekommen. Sie ist weder vordergründig ein Sakrament der Bereitung für den Tod noch ein Ersatz für die Buße, sondern offenbart das befreiende Tun Christi gegenüber den Leidenden, den Kranken. Die Salbung macht den Kranken dafür wach, das Kommen Christi, im gesamten Bemühen um Heilung, Hilfe und Ermutigung zu erfahren. Dieses Handeln Christi geschieht angesichts der unwiderstehlichen Neigung des kranken Menschen,



sich in sich selbst abzuschließen, sich von den andern und von Gott zu isolieren. Christus gewährt die Gnade, sich diesem fatalen Vorgang nicht ausliefern zu müssen, sondern ihn überwinden zu können, so daß die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen nicht nur möglich werde, sondern sich sogar intensiviere. Schließlich verpflichtet Christus den Kranken, für seine Gesundung zu kämpfen und seinen Lebenswillen einzusetzen.

(C. Ortemann, *La pastorale des sacrements auprès des malades*, in: *La Maison-Dieu* nro. 113, I-1973, pg. 115 ssqq.)

\*

*Tägliche Eucharistiefeier* Gefahr des Formalismus oder Hilfe für einen authentischen Glauben? Schon Augustinus stellte sich diese Frage in seiner *Epistola* 54, gerichtet an den Laien Januarius, aber auch in seiner Schrift *De sermone Domini* in Monte II, 7, 266 (Migne PL 4, 1280). Der Bischof motiviert seine Antwort von der Wirklichkeit der Gemeinschaft, die Christus so entstehen läßt zwischen sich und uns, zwischen den Gliedern seiner Gemeinde. Christus wird hier nicht als der vereinzelte verstanden, sondern als die Einheit aller Menschen in Ihm, Einheit als Vorgang der alltäglichen Liebe zueinander. Christus bedeutet „Gemeinschaft“; Er ist das große „Wir“, auf das hin die ganze Menschheit unterwegs ist. Das gibt der täglichen Eucharistie einen ungeheuren Dynamismus

des Wirkens. Sie ist ein Auftrag, der nie vollendet werden kann. Dieser Auftrag wäre erst dann erfüllt, wenn die Liebe auf Erden ganz und gar verwirklicht würde. Erst dann wäre der ganze Christus totale Wirklichkeit. Aber dies ist nicht der Fall, solange wir unter uns die Liebe und Einheit miteinander erst realisieren müssen. Darum haben wir es nötig, uns täglich neu von diesem Ideal Christi fordern zu lassen.

(T. van Bavel, *Dagelijkse eucharistieviering? Een oud antwoord*, in: *Tijdschrift voor Liturgie* nro. 2/1973, pg. 123 ssqq.)

\*

*Unter den heutigen Formen der Buße* sollte die Sündenvergebung durch die Kirche als Gemeinschaft mehr beachtet werden. Das gegenseitige Verzeihen, die Aussöhnung mit dem Bruder vor dem Gottesdienst ist eine Vorbedingung für die Vergebung durch Gott. Das Institut der Laienbeichte im Mittelalter hatte weithin diese Aufgabe. Es wäre für unsere Familien, Betriebe, Schulen, Ämter eine wertvolle Hilfe, wenn eine solche Aussöhnung ständig geschehen würde. Bei der Beichterziehung des Kindes sollte gerade diese Versöhnungsbereitschaft und Einübung mehr beachtet werden als das Lernen einer starren Beichtformel, die dann womöglich durch das ganze Leben beibehalten wird.

(K. Gastgeber, *Pastoral der Buße*, in: *Lebendige Seelsorge*, Mai 1973, p. 148.)

*Rafael J. Kleiner OSB – Rom, S. Anselmo*

## Berichte

### *Gottesdienst in Rhodesien – Afrikanische Kirchengesänge*

Ein Besuch im Juni/Juli 1972 zeigte, daß sich in der rhodesischen Diözese Gwelo – wenigstens soweit ich die Pfarreien besuchen konnte – überall die afrikanischen Kirchengesänge durchgesetzt haben. Die Harmonien sind verschwunden und durch Buschtrommeln ersetzt worden, welche die Gesänge begleiten. Früher wurden europäische Kirchenlieder importiert oder afrikanische Texte allen möglichen und unmöglichen Melodien unterlegt (z. B. auch „Ich hab mich ergeben“ oder „Munotsglöcklein“). Da und dort halten Leute aus Malawi – die meistens in den Bergwerken arbeiten – allerdings noch zähe an ihrem aus der Heimat mitgebrachten Liedgut fest, das sie bei gewissen Gelegenheiten singen. In einer Pfarrei ist es z. B. Brauch, daß die Malawi-Leute nach der Kommunion ein Weihnachtslied singen, dessen Refrain auf „hmhm“ gesummt wird und mit den seine Herkunft verratenden Worten schließt: „Venez divin enfant!“ Die wichtigsten Gesänge sind heute in einem Kirchengesangbuch zusammengefaßt (vgl. „Ein vorbildliches afrikanisches Volksgebetbuch“ in „Heiliger Dienst“ 1971, 164 f.). Es kam in einer Auflage von rund 10 000 Exemplaren heraus und wurde zu einem „Bestseller“ für die katholische Mambo-Press in Gwelo. Das Bistum Gwelo zählt rund 100 000 Katholiken. Das Gesangbuch befindet sich in der Hand der meisten „opinion leaders“ (Geistliche, Lehrer, Katecheten usw.), während das Volk die Gesänge – die vielfach in afrikanischer Art auf Responson zwischen Vorsänger und Volk ausgerichtet sind – auswendig singt. Die vielfach rhythmisch packenden Gesänge werden, besonders wenn von Trommeln skandiert, mit großer Begeisterung gesungen. Bei den „educateds“ (Mittelschüler, europäisierte Schichten usw.) zeigt sich allerdings da und dort eine gewisse Abneigung. Die afrikanischen Gesänge gehen auf die Bemühungen des Immenseer Missionars Josef Lenherr zurück, der als Musikethnologe afrikanische Lehrer anzu-spornen mußte, einheimische Melodien zu sammeln und zu Kirchengesängen zu verarbeiten. Diese Arbeit geht weiter, und die afrikanischen Komponisten finden sich regelmäßig zu Kursen und Tagungen zusammen, wo Josef Lenherr als Berater wirkt und die neuen Gesänge und ihre Probleme besprochen werden.



Die Liturgie wird überall in der Shona-Sprache gefeiert, in den Mittelschulen von Zeit zu Zeit auch in der englischen Verkehrssprache (zur Vorbereitung auf die Zusammenarbeit mit den weißen Katholiken). Die Texte wurden von einer interdiözesanen Liturgischen Kommission erarbeitet und von der „Mambo Press“ in Gwelo als Faszikel herausgegeben. Da und dort versuchen die Leute aus Malawi im Gottesdienst auch ihre Sprache zur Geltung zu bringen, was aber aus Zeitgründen Schwierigkeiten bietet. Da ihre Sprache nicht allzustark vom Shona abweicht, beläßt man es meist bei diesen Texten, außer es werde eine der Lesungen in der Malawi-Sprache vorgetragen.

Wo immer lesekundige Leute zur Verfügung stehen, wird die erste Lesung von einem Katecheten, Lehrer, „Leader“ usw. betreut. Damit ist oft eine kleine Ansprache verbunden, die – weil „aus eigenem Munde kommend“ – mehr Einfluß hat als jene des Missionars. Dieses Vorgehen steht auch im Zusammenhang mit dem Gemeindeaufbau. Überall sind heute kleine Gebietspfarreien, die einige Dörfchen umfassen, von unten her im Aufbau begriffen. Die „Leaders“ der einzelnen Dörfchen (mit einigen zusätzlichen Chargen) bilden die Pfarreiräte. Wenn nun die „Leaders“ im Gottesdienst vorlesen und sich an die Leute wenden dürfen, so sind sie damit in der Kirche den Häuptlingen gleichgestellt, die in den Volksversammlungen allein zu ihren Leuten sprechen dürfen. Während früher die gesamte Seelsorge zentral von einer Missionsstation aus besorgt wurde, sollen heute die kleineren Pfarreien ihre Angelegenheiten selber in die Hand nehmen. Die Mission steht nur noch zur Beratung und Unterstützung zu Verfügung, stellt aber nicht einfach mehr alles fix und fertig hin wie früher. Diese Sozialisierung in der Kirche wird flankiert von Sozialisierungsbestrebungen in der Art von gemeinsamen Bewässerungsanlagen, Spar- und Kreditvereinen, Vorsorge für Dürre- und Notzeiten usw.

Die alten Kirchen im europäischen Stil sind abgelöst worden von Rundkirchen (in der Art der afrikanischen Rundbauten) des „Fastenopfertyps“ (ausgearbeitet und teilweise finanziert vom „Fastenopfer der Schweizer Katholiken“) und werden immer mehr verbessert. So gibt es z. B. in einer Kirche Wandbänke an den Wänden, wo sich die Männer niederlassen, wie in ihren Hütten daheim, während die Frauen und Kinder den Innenraum bevölkern. Die neue Gestaltung und die eigenen Bemühungen beim Bau der Kirchen lassen diese viel mehr als eigene Sache empfinden. So sprach der Schullektor in einem Dörfchen draußen von der neuen Kirche immer sehr betont als von „unserer Kirche“.

### Dezentralisierung des Gottesdienstes

Die Seelsorge war früher, wie schon gesagt, sehr stark auf die „Mission“ konzentriert. Unter „Mission“ ist in Rhodesien eine Art „Provinzstadt“ zu verstehen; es sind Kultur- und Sozialzentren mit Schulen, Spitälern, Lehrwerkstätten usw., die einer ganzen Gegend das Gepräge geben und auf den Landkarten auch entsprechend vermerkt sind. Hierher kamen die Leute auch, oft Stunden weit, zum Gottesdienst. Überhaupt ließ sich das gottesdienstliche und religiöse Leben noch weithin in großer Gemeinschaft regeln, da die Leute auch im gesellschaftlichen Bereich vom gemeinsamen Stammesleben geprägt waren. Wegen der Einflüsse der in Rhodesien sehr intensiven Schulbildung und der Arbeit eines großen Teiles der Männer in der Stadt, ferner auch der Einflüsse von Fernsehen, Radio, Massenpresse usw. ergibt sich aber immer mehr die Notwendigkeit zur Gruppen- und Individualbetreuung. Die großen „Missionen“ sind heute die Hauptstützpunkte, von denen aus die Missionare die einzelnen Pfarreien und ihre Sektoren besuchen. Auf dem Land draußen gibt es die kleineren Stützpunkte, meist mit einer regionalen Kirche. Der Missionar wohnt mindestens einen Teil der Woche und am Sonntag draußen. Statt in den leeren Regionalkirchen für ein paar Leute Gottesdienst zu halten, findet der Werktagsgottesdienst nach einem bestimmten Turnus bei den Leuten draußen in den Dörfchen statt. Meistens kommen allerdings nur ältere Männer, Frauen und Kinder, weil die jungen Männer und Familienväter über die Woche in der Stadt arbeiten (dort sind dann die Pfarreien über die Weekends und Feiertage weitgehend entvölkert, was nicht geringe pastorale Probleme stellt!).

Bei diesen Gottesdiensten in einem Gehöft draußen oder in einer einfachen „Buschkapelle“ kann sich der Gottesdienst auch viel ungezwungener entfalten als in größeren Kirchen. Bei der Wandlung brechen die Frauen an manchen Orten in Trillerrufe nach „Indianerart“ aus, wie sie ihren Häuptling begrüßen, und oft geht der Schlußgesang spontan in einen Freudentanz über. Die liturgischen Gewänder werden auch beim einfachsten Gottesdienst im „Busch“ draußen getragen, weil der Afrikaner sehr viel auf solche Gewandungen gibt. Und auch die Lektoren tragen manchmal eine Art Stola. Bei jedem Gottesdienst wird ein Opfer zu Händen des Pfarreirates eingebracht, und die Beträge lassen sich meistens im Verhältnis zum Einkommen der Leute sehen, besonders beim sehr beliebten Erntedankfest mit seinen



Naturspenden für Arme und Notleidende. Da der Missionar natürlich nicht alle Pfarreien jeden Sonntag besuchen kann, werden von den Katecheten Wortgottesdienste gestaltet (für die ebenfalls Vorlagen der Liturgischen Kommission vorhanden sind), die aber weniger geschätzt sind als der Meßgottesdienst.

### *Probleme und Hoffnungen*

Es soll nicht verschwiegen werden, daß das moderne Leben mit seinen säkularisierenden Einflüssen auch in Rhodesien, das bis in den äußersten „Busch“ hinaus weitgehend urbanisiert ist, auch für die Seelsorge und den Gottesdienst zahlreiche Probleme aufwirft. Leider spielen auch die Rassenprobleme hinein. Der europäische Missionar wird zwar heute noch überall angenommen, manchmal fast mehr als der einheimische Geistliche, aber die weißen Katholiken sind afrikanischen Priestern gegenüber oft abweisend. Es kommt vor, daß europäische Katholiken sich weigern, die Kommunion aus der Hand eines Schwarzen entgegenzunehmen und daß der Pfarrer mit Reklamationen traktiert wird, wenn er einen afrikanischen Priester in eine weiße Gemeinde einlud. Andererseits gibt es aber auch Beispiele, wo schwarze Geistliche nach entsprechender Vorbereitung von den Weißen sehr freundlich aufgenommen wurden. Ich erlebte das selber bei einem Empfang, wo der afrikanische Priester zunächst selber große Hemmungen hatte, dann aber das Eis sehr rasch auftaute. Übrigens wurde kürzlich der erste afrikanische Bischof Rhodesiens als Weihbischof von Salisbury geweiht. Und da die Bistümer, die meist die Größe Österreichs oder die doppelte Größe der Schweiz haben, in den nächsten Jahren geteilt werden müssen, wird man sich noch da und dort an schwarze Bischöfe gewöhnen müssen. Die heute noch stark europäisch und scholastisch akzentuierte Priesterausbildung wird allerdings noch stärker zu „afrikanisieren“ sein, und viele Missionare wären nicht abgeneigt, wenn erprobte und erfahrene Katecheten, die schon heute im Gottesdienst eine bedeutende Rolle spielen, zu Priestern geweiht werden könnten.

Dr. Walter Heim, Immensee

### *Gottesdienst*

Unter diesem Titel steht der Leitartikel von Pfr. Max Schoch in Nr. 4/1973 des evangelisch-reformierten „Kirchen-Boten“ der Schweiz (Basel). Schoch weist auf die Probleme hin, welche die heutige Konsumhaltung für den Gottesdienst aufwirft: „Sobald die Teilnahme eine geistige Anstrengung verlangt, sind viele vor den Kopf gestoßen.“ Andere haben „genug Kontakte, genug Kameraden, genug Anregungen, genug Erholung“ als daß sie den Gottesdienst noch „brauchten“. Trotzdem ist Gottesdienst heute nach wie vor wichtig.

„Paulus beschreibt ihn als gemeinsames Tun und braucht dazu das Wort ‚Hausbau‘. Diejenigen, die miteinander das Lob Gottes singen und einander das Wort sagen, das sie von Jesus wissen . . . , die voreinander und miteinander beten, diese Menschen bauen ein Haus. Die schaffen eine Wohnung in der unwohnlichen Welt.“

Der Gottesdienst muß *schön* sein. „Man ehrt nicht durch Nachlässigkeit . . . Eine hässliche Gabe beleidigt und erniedrigt. Darum soll die Zusammenkunft um Jesu willen eine schöne Gestalt haben. Auch die einfachste Liturgie will nichts anderes als eine schöne Gestalt sein.“

Wichtiger aber ist der *Inhalt*: „Erstens geht es darum, daß Menschen sich versammeln und einander annehmen . . . Die gottesdienstliche Gemeinschaft ist zugleich mehr und weniger als Vereinskameradschaft, nämlich weniger im äußeren kameradschaftlichen Tun und mehr in äußerer Einstimmung. Der Gottesdienst ist eine innere Bewegung, eine Beugung unter Gott, ein Danken, ein Bekennen.“

Der Gottesdienst muß sich vom Leben auf der Straße *unterscheiden*, aber auch das Leben auf der Straße verändern: „Der Gottesdienst ist dann wichtig, wenn er den Herzen Augen gibt . . . Der Gottesdienst ist ungeheuer bedeutsam, wenn Jesus darin ist, wie er in der Synagoge von Kapernaum war und heilt, was krank ist. . . . Das ist keine Frage der Kunst, welche im Gottesdienst aufgewendet wird, sondern es hängt am Mittun im Loben, Danken, Nachdenken, Bitten. Alle Änderungen und Erfindungen auf liturgischem Gebiet sind wertlos, wenn sie auch noch so gut gemeint sind, um Leute in die Kirche zu bringen. Das Wichtigste muß von innen kommen. Dem sich zu eigen geben, der unser Herr und Heiland heißt, das ist mit den liturgischen Themen des Gottesdienstes gemeint.“

„Ich vermute, daß eine neue Phase des gottesdienstlichen Lebens mit dem mächtigen Bedürfnis nach *Meditation* anbricht. Meditation ist karg an Worten, Klängen und Farben. Sie ist Schweigen, sie blickt mehr nach innen als nach außen. Manch ein Inhalt oder Thema der Liturgie, die Sammlung, das Gotteslob, das Glaubensbekenntnis, muß mit wenigen Worten und mit viel stillem Einprägen und Betrachten geschehen. Darin wird sich der Gottesdienst von einer sich lärmig zur Geltung bringenden Gesellschaft unterscheiden.“

Dr. Walter Heim, Immensee



*Adolf Adam, ERNEUERTE LITURGIE. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute.* 208 Seiten, kartoniert-laminiert DM 22,—; Bestellnummer 16592. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (3538)

Verfasser ist Professor für Liturgiewissenschaft und Homiletik an der Theologischen Fakultät der Mainzer Universität. Ein Buch, das einen Durchblick durch den gegenwärtigen Stand der Liturgie nach dem Vatikanum II gibt, kann nur begrüßt werden. In den ersten Kapiteln erläutert der Verfasser die wichtigsten Grundbegriffe der Liturgie, wie etwa auch die Probleme und Mißverständnisse, welche dieser begegnen. Hernach wird das liturgische Jahr, der liturgische Raum und seine Ausstattung erörtert. Besonders wertvoll sind die Ausführungen über die Feier der Eucharistie (Kap. 6). Im weiteren wendet sich der Autor der Liturgie der Sakramente, dem Stundengebet, der Sterbe- und Begräbnisliturgie und den monastischen Riten zu. Eigene Abschnitte sind ferner den übrigen Sakramentalien, sowie dem Thema Liturgie und Kirchenmusik gewidmet. Bemerkenswert ist ferner, was der Verfasser in seinem Schlußwort über die Zukunft der Liturgie schreibt.

Das Buch wendet sich an weite Kreise. Es ist in einfacher, prägnanter Form geschrieben und verzichtet auf unnötige Details, die den nicht fachlich gebildeten Leser nur verwirren könnten; aber man spürt natürlich sofort, daß es von einem Liturgiewissenschaftler geschrieben ist. Dies bezeugt u. a. auch der Literaturnachweis im Anhang.

Manches behandelt Adam nur mit Vorbehalt, da bei der Drucklegung in verschiedenen Sparten endgültige Regelungen noch nicht vorliegen konnten. Inzwischen ist ja vieles schon vorangekommen. Wir dürfen hoffen und anregen, daß das Buch in einer weiteren Auflage herauskommt und somit auf den „neuesten Stand“ gebracht werden kann. Bei einer solchen Neuauflage könnte dann der „lapsus calami“ auf Seite 68 korrigiert und statt „oikos“ das Wort „oikia“ eingesetzt werden. Und noch einen Wunsch möchten wir bei dieser Gelegenheit anmelden: für ein Register wären bestimmt viele Benützer dieses wertvollen Buches dankbar.

*Dr. P. Anselm Schwab*

*Josef Amstutz, KIRCHE DER VÖLKER (Skizze einer Theorie der Mission),* 128 Seiten, Herder Freiburg-Basel-Wien (Quaestiones Disputatae, Bd. 57) 1972. (3569)

Es war unausbleiblich, daß auch die bisherige Missionstheologie ins Schußfeld der Kritik geriet, einerseits wegen der neuen theologischen Forschung und Entwicklung, andererseits wegen der wachsenden Problemen in den Missionsländern. Namentlich bei der jungen Generation „ziehen“ am ehesten jene Versuche, welche die Mission mit der „Befreiungstheologie“ und Befreiungsbewegung in der Dritten Welt verbinden. Einseitigkeiten und Verabsolutisierungen sind in verschiedenen neueren Publikationen zum Thema offenkundig. Josef Amstutz, früher Dozent für Fundamentalthologie, Patristik und Kirchengeschichte am Missionsseminar Schöneck NW und heute für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern und seit 1967 Generaloberer der Immensee Missionare (in Rhodesien, Taiwan, Japan und Kolumbien), kennt die theoretische und praktische Missionsproblematik von den verschiedensten Aspekten her von Grund auf. In dieser „Quaestio Disputata“ klopft er die neuere Missionstheologie auf ihre tragenden Elemente ab und versucht dann im Rahmen der heutigen Theologie eine selbständige Antwort auf die Frage nach Sinn und Berechtigung der Mission. Die Kirche muß sich „zerstreuen“, d. h. ausbreiten und in die Vielfalt kultureller und religiöser Situationen eingehen. Denn der Mensch, zu dem die Kirche zwischen dem Christusereignis und der Gottesherrschaft gesandt ist, lebt in der Zerstreuung. Durch „Wort, Sakrament und Rechtsspruch“ überliefert und vergegenwärtigt die Kirche das Heil Christi. Kirche ist damit „ausgesonderte Heilsgeschichte“ auf dem „Horizont der verborgenen, allgemeinen Heilsgeschichte“. Mission wird überall dort notwendig, wo sich Kirche nicht aus eigener Kraft aufbauen kann. Als Hilfe an diesen Kirchen ist „Mission“ zwischenkirchlicher Dienst. Die Leser des „Heiligen Dienst“ dürfte es besonders interessieren, daß Amstutz der Realpräsenz der Kirche und ihrem „Selbstvollzug“ durch Sakrament und Liturgie eine tragende Rolle zuspricht (S. 87f.). Karl Rahner bescheinigt der Arbeit von Amstutz in seinem Vorwort, sie sei ein „bedeutsamer Beitrag für einen Überblick und eine Klärung“ der heutigen Missiologie. Trotz des „Skizzencharakters“ ist dem Rezensenten tatsächlich kein anderes so gründlich durchdachtes und umfassendes Werk aus der Werkstatt der heutigen Missionstheologie bekannt.

*Dr. W. Heim, Immensee*

*Jakob Baumgartner, DIE ERSTEN LITURGISCHEN BÜCHER IN DER NEUEN WELT (Mission und Liturgie in Mexiko, 2. Band),* 399 Seiten, Verlag der „Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft“ (Supplementa Bd. XIX), Schöneck/Beckenried (Schweiz). (3568)

Seinem 1971 erschienenen 422 Seiten starken Band über den „Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens“ läßt nun der Freiburger Liturgiewissenschaftler den ebenso



umfangreichen zweiten Band seines magistralen Werkes über Entstehung und Bedeutung der neuspanischen Liturgie im 16. Jahrhundert folgen.

Befaßte sich jener (angezeigt in „Heiliger Dienst“ 1971, S. 169f.) mit der Konfrontation der Missionare und der spanischen Liturgie mit den autochtonen Verhältnissen in Neuspanien und den daraus resultierenden Einflüssen auf Liturgie und Volksfrömmigkeit, so nimmt sich dieser der in der neuen Welt entstandenen liturgischen Bücher an. Es handelt sich vor allem um eine kritische Neuedition und analytische Darstellung des „Manuale Sacramentorum“ von 1560, des wichtigsten neuspanischen Rituale. 1540 war das „Manual de Adultos“ herausgekommen, von dem aber nur noch Bruchstücke bekannt sind, so daß sich Baumgartner auf das Rituale von 1560 konzentrieren mußte. Die Reedition ist umso mehr zu begrüßen, als die Erstausgabe nur mehr schwer erreicht werden kann. Das Manuale enthält (auf 176 Folioseiten): ein Calendarium, die Sakramentenliturgie mit Taufe, Ehe, Krankenpastoral (mit Beichte, Kommunion und Krankenölung), dazwischen zweimal die Allerheiligenlitanei. Das „Manuale“ geht dann zur Sterbeliturgie über und schließt mit einigen kanonisch-liturgischen „Miszellanea“ (bes. Exkommunikation und Interdikt) und Gebeten und Benedictionen für die verschiedensten Lebenslagen. Weihesakrament und Firmung fehlen dagegen, weil sie dem Pontificale vorbehalten waren.

Weil das „Manuale“ ausschließlich für den Klerus berechnet war, ist die Sprache lateinisch, mit einigen kastilischen Einschüben. Amerikanische Sprachen fehlen völlig. Der Autor, Cristobal de San Martin, hat aus dem „Liber sacerdotalis“ von Castellani und den liturgischen Büchern von Toledo, Salamanca, Sevilla und Granada geschöpft. Eigentlicher Originalitätswert geht ihm ab. Das „Manuale“ entsprach wahrscheinlich kaum den Bestrebungen der Missionare, die sich dem einheimischen Idiom anpassen wollten, sondern eher dem Erzbischof Montufar, der die Neophyten nicht durch verschiedene Liturgien verschiedener Orden und Regionen durcheinanderbringen lassen wollte. Die starke Betonung der Kranken- und Sterbeliturgie (55 Seiten!) deutet übrigens darauf hin, daß das „Manuale“ stark auf einen besonderen Fall zugeschnitten ist, nämlich das große Bevölkerungsterben, das der spanischen Eroberung folgte und durch Epidemien verursacht war, deren die Medizin noch nicht Herr wurde.

Bisher ist die Entwicklung der Liturgie in den Missionsländern wissenschaftlich noch kaum angegangen worden. Prof. Baumgartner leistet hier mit seinem magistralen Werk über die Liturgie in Neuspanien Pionierarbeit. Wie der erste, so ist auch der zweite Band wieder geprägt von einer Fülle exakter Informationen, von einem klaren Aufbau und von einem umsichtigen und sicheren Urteil. Diese beiden Bände werden auf lange hinaus ein unentbehrliches Grundwerk der Missionsliturgik und der Religionsgeschichte Mexikos im 16. Jahrhundert bleiben. Dem Verlag ist zu danken, daß er Kosten und Aufwand für die auch drucktechnisch vorzügliche Publikation dieses Standardwerkes nicht gescheut hat.

*Dr. Walter Heim, Immensee*



# 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 Konzilssession mit der Idee einer „Missa oecumenica“ die Forderung nach einer völligen Umgestaltung des Kanons verband, erregte er noch einiges Aufsehen;<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> Offenbar beschäftigten sich die römischen Instanzen, beunruhigt durch das Phänomen einer eruptiv aufbrechenden Kreativität, seit längerem intensiv mit den damit zusammenhängenden Problemen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> 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 Liste<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> Was von Belgien<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Daß selbst die jungen Kirchen eine schöpferische Phase durchlaufen, darf uns in einer Epoche weltweiter Kommunikation nicht verwundern.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> Das hinderte ihn indessen nicht, in Ausnahmefällen Sonderlösungen zu gestatten,

<sup>6</sup> In: LJ 23 (1973) 65–66 (W. Glade).

<sup>7</sup> A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte (Essen 1968, <sup>11</sup>1971). Das Buch erreichte in 11 Auflagen 28.000 Exemplare; *ders.*, Elf Eucharistiegebete (Essen 1972).

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

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

<sup>10</sup> 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).

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

<sup>12</sup> 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.

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

<sup>14</sup> Cf. Notitiae 1 (1965) 145; 3 (1967) 36.



speziell für Kindergottesdienste.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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 ziehen<sup>17</sup> – das Hochgebet bietet nicht die alleinige Gewähr für eine „legitima eucharistia“. <sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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-

<sup>15</sup> 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).

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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.“

<sup>18</sup> 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).

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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 Eucharistiefeier versammeln, die selben Texte des Römischen Meßbuches verwenden, erfahren sie sich als die im selben Glauben

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> Gottesdienst 5 (1971) 186.

<sup>22</sup> 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).

<sup>23</sup> 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.“<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup> 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 Liturghiker 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.<sup>27</sup> Abgesehen von der Problematik solch rein formaler Begriffe wie „Unitas substantialis“ und „Romanitas“ der Liturgie,<sup>28</sup> 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 Vielfalt<sup>29</sup> 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“<sup>30</sup>, 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

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

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> So der römische Kommentar (a. a. O. 202f).

<sup>27</sup> Amtlicher Kommentar a. a. O. 203.

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

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

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> „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?“<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> *Gantoy*, a. a. O. 31.

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

<sup>34</sup> 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;<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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).<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

### 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

<sup>35</sup> *Notitiae* 9 (1973) 203: „Itaque via media electa est.“

<sup>36</sup> 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.“

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

<sup>38</sup> 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).<sup>39</sup> Tatsächlich macht das neue Missale ein reichhaltiges Angebot, es bietet eine Fülle von Formularen, die freilich von manchen Geistlichen kaum zur Kenntnis genommen werden.<sup>40</sup> 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).<sup>41</sup> An diesen Stellen (bei Beginn der Feier, vor den Lesungen, vor dem Hochgebet,<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> 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-

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

<sup>40</sup> 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.“

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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).

<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup>

## 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.“<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

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.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> Dieses wird nicht nur in Worten ausgedrückt, sondern es vollzieht sich auch rituell. Gewiß, die Anaphore behauptet

<sup>47</sup> Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Nr. 8.

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> Dazu L. Bouyer, *Eucharistie* (Paris 1966).

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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.“<sup>53</sup> 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-

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

<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> 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

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

<sup>55</sup> 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.“<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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 anamnethischen 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

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

<sup>57</sup> 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.“

<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> 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.

<sup>59</sup> 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).



# Versuche liturgischer Deutung

## Was man in der Messe falsch macht

Prof. Dr. Theodor Schnitzler

8. Folge

103

Wir sahen die Versamlungsstruktur des Wortgottesdienstes, die Form der Bundesversammlung im Opfergottesdienst. Wird dieser Aufbau verfälscht, so ist das nicht nur ein Rechtschreibfehler oder ein falsches Komma, sondern ein Konstruktionsfehler, der das Ganze bedroht. Der schiefe Turm verrät ungenügende Fundamente und zugleich die Gefahr des Sturzes und Zusammenbruches. Was erlebt man in landläufigen Meßfeiern?

1. Zu *Beginn* erlebt man recht häufig eine *Predigt*. Die Anweisungen des *Ordo missae* sprechen von einer *Monitio*, von einigen Worten der Einführung. Man denkt an Information über das Fest, das gefeiert, die Texte, die benutzt, die Lieder, die gesungen werden. Das alles sagt man nicht nur als technische Angabe, sondern bettet es ein in einige freundliche spirituelle Hinweise, wie diese Feier aufzufassen sei. Doch, an dieser Stelle eine *Predigt* zu halten oder auch nur eine Ansprache, ist ein Konstruktionsfehler, vor allem, wenn dann noch die Homilie nach dem Evangelium weggelassen wird. Der erste Höhepunkt der Messe, die Ankunft Christi im Wort, wird vorweggenommen. *Predigt* und Evangelium, die eine untrennbare Einheit bilden, werden getrennt. Die Erläuterung des Gesetzes, das der parlamentarischen Versammlung vorgelegt werden soll, wird vor die Verlesung des Gesetzes gestellt, also aus ihrem Zusammenhang gelöst und darum sinnentfremdet. Die *Predigt* zu Beginn beruht auf einem Konstruktionsfehler, und so muß etwas schief werden: Ein zentraler Teil wird als Vorhalle benutzt.

2. Von den *Lesungen* werden nur zwei gebracht. Die Begründung lautet gewöhnlich: drei Lesungen sind für unsere Gemeinde zuviel. Dadurch entzieht man sich dem Auftrag des 2. Vatikanischen Konzils, das den Tisch des göttlichen Wortes reicher decken wollte. Man wertet das Verständnis seiner Gemeinde ungebührlich ab. Läßt man die alttestamentliche Lesung weg, was gewöhnlich geschieht, so nimmt man dem Evangelium seinen Untergrund in der Geschichte des Alten Bundes, der meist mit großer Treffsicherheit ausgewählt ist. Vor allem aber wird zerstört das parlamentarische Gefüge: Lesung, Antwort (Diskussion). Hier liegt ein Konstruktionsfehler, kein Kommafehler vor.

3. Die *Antwort* nach den Lesungen wird weggelassen. Statt dessen singt man ein Lied von der Preislage des „Liebster Jesus, wir sind hier“ oder „Komm, Schöpfer Geist“. In jedem Fall ist das Lied Lückenbüsser oder Vorbereitung auf das Evangelium, keine Antwort, kein „Diskussionsbeitrag“. Noch schlimmer wirkt es, wenn man nur ein Orgelspiel oder völlige Leere einfügt. – Der Antwortgesang mit Psalm und Responsorium ist ein Strukturelement, keine Zeremonie pro opportunitate. Der Wegfall der Antwortgesänge schafft wirklich ein Parlament wie in autoritären Staaten: Entgegennahme von Regierungserklärungen ohne Diskussion und Gegenreden.

4. Die *Fürbitten* (wir sollten besser vom *Gläubigengebet* sprechen) werden mißhandelt. Manchmal helfen dabei sogar angesehene Organisationen, wie Caritas, Mission, Misereor und Adveniat. Die Fürbitten haben feste Richtlinien. Sie müssen sich Welt und Menschheit, Kirche und versammelter Gemeinde, Leidenden, Lebenden und Toten zuwenden. In der parlamentarischen Versammlung sind sie Beschlußfassung für das Heil der Welt. Das Allgemeine Gebet des hl. Petrus Canisius, von allen gemeinsam gesprochen, wäre eine bessere Fürbitte als manches Produkt moderner Organisatoren.

5. Der gesamte *Meßanfang* ist nach einem Wort Kardinal Volks „kopflastig“. Noch immer liegt zuviel vorn auf dem Wagen: Eröffnung und Begrüßung, Einführungswort, Introitus, Einladung zum Bußakt, Kyrie – das sollte man nicht noch vermehren. Wo ein Eingangslied verwendet wird, darf man den Introitus weglassen. Der Bußakt C, der aus Anrufung und Kyrie besteht, bietet eine wertvolle Verkür-



zung anstelle des langen Confiteor. Jedenfalls sollte jede unnötige Länge des eigenen Wortes vermieden werden.

6. Die *Präfation* schildert in kräftigen Worten den Lobgesang der himmlischen Scharen und versichert, wir stimmten darin ein. In Wirklichkeit aber wird ein Sanctus genuschelt, das dem des Himmels sehr unähnlich ist. Eigentlich kann man ein Sanctus niemals sprechen, man muß es singen! Der unvollkommenste Gesang und der billigste Text sind immer noch besser als ein Dahersagen. Wiederum ist das schlechte Sanctussprechen nicht nur ein Regiefehler, sondern ein Konstruktionsfehler. Wir nehmen nicht ernst, daß wir einen Bund mit dem ewigen und göttlichen Reich schließen.

7. Eine moderne Fehlentwicklung setzt eben erst an: *Kanon und Abendmahlsbericht* werden von der gesamten Gemeinde vorgetragen. Hier ist der Konstruktionsfehler so verhängnisvoll, daß nicht nur die Liturgie, sondern auch der Glaube zusammenbrechen kann. Hier steckt im Untergrund eine Leugnung der priesterlichen Bevollmächtigung zur Eucharistiefeier und zu ihrem Kern, der Wandlung und der Vergegenwärtigung Christi. Das Hochgebet gehört dem Priester. Doch wird die Gemeinde beteiligt, indem sie den Aufgesang beantwortet, das Sanctus singt, das Gedächtnis nach der Wandlung „Deinen Tod“ proklamiert, mit dem Amen und Paternoster besiegelt. Von diesen Stücken sollte man nichts weglassen, vermindern, verderben. Dann kann das priesterliche Singen und Beten vom Schweigen der Gemeinde getragen werden.

8. Schwerwiegend ist auch die Lässigkeit, mit der der *Friedensgruß* unterlassen wird. Man sagt: Bei uns geht das nicht! In Wirklichkeit bemüht man sich nicht. Eben hat das Paternoster versichert: Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern, eben wurde um den Frieden in Welt und Kirche gebetet. Aber der konkrete, individuelle Friede von Mensch zu Mensch kommt nicht zum Ausdruck. Sicher ist dieses Versäumnis nicht oberflächlich: Dem Friedensmahl fehlt die Friedensverwirklichung.

In den Fehlern wird die Unkenntnis kund. Die Priesterweihe sagt „Agnoscite quod agitis!“ In der Unkenntnis der hl. Messe liegt eine unserer Bildungslücken. Kein Wunder, wenn die Meßfeier verbildet wird!

---

Christus der Herr wollte, daß die wunderbare, nie genug gepriesene Verbindung zwischen uns und unserem göttlichen Haupte durch das eucharistische Opfer den Gläubigen in besonderer Weise offenbar werde. Dabei vertreten die Priester nicht nur die Stelle unseres Heilandes, sondern auch die des ganzen mystischen Leibes und der einzelnen Gläubigen. Ebenso bringen aber auch die Gläubigen selbst das unbefleckte Opfer, das einzig durch des Priesters Wort auf dem Altare zugegen ward, durch die Hände desselben Priesters in betender Gemeinschaft mit ihm dem Ewigen Vater dar als ein wohlgefälliges Lob- und Sühnopfer für die Anliegen der ganzen Kirche

Pius XII.

---



Am 6. Dezember 1972 hat die zuständige Hauptkommission das Manuskript zum „Einheitsgesangbuch<sup>1</sup> der deutschen und österreichischen Bistümer und der Diözese Brixen“ zur Vorlage an die Bischöfe verabschiedet. Im folgenden soll die Öffentlichkeit mit einem Teil dieser wichtigen Arbeit bekanntgemacht werden. Zugleich soll versucht werden, in einer Haltung positiver und aufbauender Kritik einen Beitrag zu liefern zur Endredaktion dieses Werkes, das voraussichtlich berufen ist, Glauben, Frömmigkeit, persönliches Beten und Liturgiegestaltung im deutschen Sprachgebiet auf Jahrzehnte entscheidend mitzubestimmen.

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf das Rohmanuskript, das zur Zeit der Abfassung allein zur Verfügung stand. Das Endmanuskript scheint den hier geäußerten Verbesserungsvorschlägen weitgehend entgegnenzukommen.

## 1. Überblick über den Inhalt

Das Manuskript umfaßt fünf Teile:

- I Persönliche Gebete.
- II Christliches Leben aus den Sakramenten (einschließlich einer Darlegung über Berufung, Orden und Amt, sowie der Begräbnisfeier).
- III Das Leben der Gemeinde im Kirchenjahr (einschließlich der Texte und Gesänge zur Meßfeier und zur Kommunionfeier ohne Messe).
- IV Gemeinschaft der Heiligen (Maria, Engel, Heilige, Leben aus dem Wort, Tod und Vollendung).
- V Wortgottesdienste, Stundengebet und Andachten.

Im vorliegenden Aufsatz soll nur vom Teil II die Rede sein. Zunächst sei ein Überblick über den Inhalt desselben gegeben.<sup>2</sup>

1. Grundlegung des christlichen Lebens  
(= Vorbemerkungen zu den drei Initiationssakramenten).
2. Die Taufe. Die Kindertaufe (Vorbemerkungen).
3. Die Feier der Kindertaufe (Ritus).
4. Die Nottaufe (Ritus).
5. Tauferneuerung (nur Hinweise).
6. Lied zur Taufe.
7. Die Firmung (Vorbemerkungen).
8. Auszug aus dem Firmritus: *steht noch aus*.
9. Firmerneuerung: *steht noch aus*.
10. Die Eucharistie (Vorbemerkungen zur privaten und gemeinsamen Erstkommunion).
11. Schrifttexte, Meditationshilfen, Gebete zur Kommunion:  
*stehen größtenteils noch aus*.
12. Sünde und Vergebung; Umkehr; Bußgottesdienst  
(doktrinelles Einführung zu Buße, Bußordnung, Bußgottesdienst und Bußsakrament).
13. Großer Bußgottesdienst (Ritus).
14. Kurzer Bußgottesdienst (Ritus).
15. Beichte (doktrinelles Einführung).

<sup>1</sup> So der Titel im Manuskript selbst. Dem Inhalt nach müßte es doch wohl heißen: „Einheits- G e b e t - und Gesangbuch.“

<sup>2</sup> Nach den Ziffern die Titel des Manuskriptes, in Klammern Erläuterungen dazu von Verf.; Einteilungsmodus von Verf.



16. Beichte:  
Vorbereitung (Texte);  
Bekenntnis und Lossprechung (Ritus): *steht noch aus*;  
Danksagung (Text).
17. Beichte: Gewissenspiegel (drei Formulare).
18. Die Berufung des Christen;  
Der Ordensstand  
Das Amt in der Kirche  
(doktrinale Ausführungen);
19. Gebet um geistliche Berufe (doktrinale Einführung);  
*Texte stehen noch aus*.
20. Die christliche Ehe: Kurze Darlegung und Ritus: *stehen noch aus*.
21. Gesang zur Trauung.
22. Der Christ in der Krankheit (Allgemeine Einführung).
23. Krankensalbung: Hinführung und Überblick über den Ritus: *steht noch aus*.  
Gebete in Krankheit (Rückverweis).  
Commendatio Animae: *Steht noch aus*.  
Totenwache: *steht noch aus*.
24. Vom Sterben des Christen (= Begräbnisfeier; doktrinale Einführung und Ritus, einschließlich der Melodien zu den Gesängen).

## 2. Theologisch-pastorale Bewertung

### A. Positiv hervorzuheben

1. Die im Anschluß an das Rituale zum erstenmal in einem Gebetbuch gebotene Ausgestaltung der *Nottaufe* zu einem echten *Ritus* (S. 208f.). Damit dürfte klarer zum Ausdruck kommen, daß in einem solchen Fall der Spender, die Eltern und die übrigen Beteiligten nicht nur als „Notstopfen“ handeln, sondern als vollwertige Glieder und Repräsentanten der Kirche, des priesterlichen Volkes, das als Ganzes zum Vollzug des heilsvermittelnden Kultes bestellt ist. Die Taufhandlung erscheint nun auch hier nicht mehr wie ein erratischer Block im übrigen Tun dieser Menschen, sondern ist eingefaßt in einen kultischen Zusammenhang, der zu ihr hinführt, ihren Sinn verdeutlicht und das übrige Leben der Beteiligten zum sakramentalen Geschehen in Beziehung bringt.

2. Das „*Lied zur Taufe*“: „Ein kleines Kind, du großer Gott, kommt heute in dein Haus“ dürfte, vom Text her gesehen<sup>3</sup> eine gute Wahl bedeuten, ist es doch einerseits theologisch reich, andererseits aber auch menschlich warm, einfach und selbst einem Publikum von Randchristen, wie sie Taufversammlungen vielfach darstellen, weitgehend angepaßt: wahrhaftig eine Kombination von Eigenschaften, die sich in Liedtexten selten findet. Sein Reichtum dürfte sich allerdings nur dann voll erschließen, wenn die im Text verwandten Symbole, wie „Licht“, „Kleid“, „hören mit eigenen Ohren“, „Klang seines Namens“, „Brot und Trauben“, „Wunder des Lebens“ usw., in der Homilie oder in einer kurzen Einführung gedeutet werden, so daß ihr tiefer Sinn und ihr Bezug auf das Leben Gottes in uns deutlich werden.

3. Positiv ist auch die Einladung zur *privaten Frühkommunion* der Kinder an der Hand ihrer *Eltern*, sofern *diese selbst kommunizieren*, unabhängig von irgendwelchem gemeinsamen Termin und irgendwelcher äußerer Feierlichkeit (S. 214) zu bewerten. Sollte diese Praxis sich allerdings verbreiten, so wird die „gemeinsame

<sup>3</sup> Über Melodien kann ich mir mangels musischer Begabung keinerlei Urteil erlauben.



feierliche Kommunion“, die das EGB doch noch zu retten sucht, noch fragwürdiger als bisher. Bleibt sie doch etwas wirklich „Neues“ und damit ein Grund zum Feiern nur noch für die Kinder jener Eltern, die *selbst nicht* kommunizieren. Und bezüglich dieser Kinder müßte man sich doch ernstlich fragen, ob man nicht, wenn nicht für ihre Initiation überhaupt (Taufe), so doch für die Fortsetzung ihrer Initiation (Firmung und Eucharistie) ein Alter abwarten sollte, in dem sie sich bewußt zu einer Lebenshaltung entscheiden können, die der ihrer Eltern konsequent entgegengesetzt ist. Gewiß ist es nicht die Aufgabe des EGB, eine solche Entwicklung vorwegzunehmen, wohl aber die eines theologischen und pastoralen Kommentars, auf derartige aus der derzeitigen Lage und Einsicht zu ziehenden Folgerungen hinzuweisen.

4. Die *doktrinellen Ausführungen* zur Buße und zum Bußsakrament sind entgegen dem, was vielfältige theologisch-pastorale Publikationen zum Thema befürchten ließen, im wesentlichen sehr gut ausgefallen; kritische Bemerkungen zu Einzelheiten siehe unter B 3–9.

Vor allem ist S. 224 der Passus zu begrüßen: „Wie andere Formen der Buße führt auch die rechte Teilnahme an einem Bußgottesdienst zur Vergebung der *alltäglichen* Sünden; denn Gott erhört die mit Reue und ernstem Vorsatz verbundene Bitte um Vergebung, die von der kirchlichen Gemeinschaft aufgenommen und unterstützt wird. Die Vergebung der *Todsünden*, die der Sünder – in einem solchen Gottesdienst oder auch außerhalb – aufgrund seiner Reue aus Liebe zu Gott erlangt, findet ihre irdische Vollendung in der sakramentalen Lossprechung. Nach den Weisungen der Kirche sind daher *Todsünden* vor dem nächsten Empfang der *Eucharistie* in der Beichte zu bekennen. Denn *schwere* Sünden trennen von der Gemeinschaft der Kirche. Diese Trennung muß durch die *sakramentale Lossprechung* aufgehoben werden, ehe der Sünder am *Gemeinschaftsmahl der Eucharistie* teilnehmen darf.“<sup>4</sup>

Dieser geraffte Text sagt unmißverständlich und klar, was viele seit Jahren zu verwischen sich bemühen:

a) Es besteht ein *Wesensunterschied* zwischen *Todsünden* oder schweren Sünden einerseits und „*alltäglichen*“ Sünden andererseits. Mit letzterem, der Antike entlehntem Ausdruck sind, wie der Zusammenhang beweist, jene Sünden gemeint, die man seit dem Mittelalter als „läßliche“ zu bezeichnen pflegte.

b) „Schwere“ Sünden und „Todsünden“ sind *identisch*.

c) Nur die alltäglichen Sünden können im Bußgottesdienst *einfachhin* nachgelassen werden.

d) Todsünden können in ihm nur unter der *Voraussetzung* nachgelassen werden, daß mit der Reue der feste *Entschluß* verbunden ist, sie vor dem nächsten Kommunionempfang zu *beichten*.

e) Beide Arten von Sünden werden im Bußgottesdienst *nicht* aufgrund der *Schlüsseligewalt* der Kirchenführung, sondern aufgrund der *Reue des Sünders* und des *Fürbittgebetes* der Kirche vergeben.

f) Auf diese Weise aber kann nicht *nur* im Bußgottesdienst, sondern *ebenso* in vielerlei anderen Betätigungsformen der Bußgesinnung und der Fürbitte Verzeihung erwirkt werden; der Bußgottesdienst *unterscheidet sich* also *nicht wesentlich* von anderen Akten der Reue und der Fürbitte.

Fragwürdig ist im ganzen Abschnitt lediglich die Wendung: „Nach den *Weisungen der Kirche* sind daher Todsünden vor dem nächsten Empfang der Eucharistie in der Beichte zu bekennen.“ (S. 225) Das klingt zu sehr nach bloßem „Kirchengebot“. Gewiß widerstreitet der ganze Zusammenhang logisch gesehen der Deutung, daß das Einzelbekenntnis solcher Sünden *überhaupt* bloßes Kirchengebot sei. Jedoch die daran interessierten Kreise wären imstande, selbst derartiges aus der zitierten Wen-

<sup>4</sup> Hervorhebung von Verf.



ding herauszulesen. In Wirklichkeit scheint dieser Ausdruck sagen oder nahelegen zu wollen, daß die Festsetzung des *Termins* („vor dem nächsten Empfang der Eucharistie“) auf bloßer kirchlicher Festlegung beruhe. Dies ist nun sehr wohl eine freie, auf dem Konzil von Trient geäußerte und bis heute weit verbreitete theologische Meinung, die jedoch nicht als die einzig gültige vorgetragen werden sollte. Denn besser begründet erscheint die gegenteilige Meinung, die die Forderung nach sakramentaler Wiedereingliederung in die Kirche vor dem nächsten Kommunionempfang so sehr *in der Natur der Sache begründet* sieht, daß man sie als zugleich mit der „Sache“ (d. h. mit Eucharistiefeier und Binde- und Lösegewalt) *von Christus der Kirche eingestiftet* betrachten muß: eine Sicht, die von den *beiden letzten* Sätzen des zitierten EGB-Textes durchaus nahegelegt wird und die man, gestützt auf das antike Bußverfahren, so verdeutlichen könnte: Die *erste und direkte* Wirkung („res et sacramentum“) der Lossprechung ist präzise die Wiedereingliederung in die *Eucharistiegemeinschaft*, als wirksames Zeichen der *letzten und indirekten* Wirkung („sacramentum tantum“): Wiedereingliederung in die Gemeinschaft mit Gott.

Statt der zur Frage stehenden Wendung würde man darum besser so formulieren: „Nach *Lehre und Weisung* der Kirche...“; oder, noch vorteilhafter – um die sowieso schon genügend strapazierte Kirche nicht mehr als unbedingt notwendig im Zusammenhang mit unliebsamen Forderungen ins Gespräch zu bringen: „Daher sind Todsünden, von ernststen Notfällen abgesehen, vor dem nächsten Empfang... Denn...“; und hier folgt ja sowieso die Begründung *aus der Natur der Sache*.

5. Bei den *praktischen Hinweisen* und den *Texten* zum Bußsakrament sei in positivem Sinn hervorgehoben

a) die Empfehlung des Beichtzimmers oder Sprechzimmers an erster Stelle vor dem Beichtstuhl (S. 233);

b) in den drei *Gewissensspiegeln* einerseits die relative Vollständigkeit des Inhalts und die Orthodoxie der Lehre. Symptomatisch dafür etwa die Frage: „Habe ich den Mut, Jesus Christus als die *absolute Wahrheit* zu bekennen?“<sup>5</sup> Sünden werden Sünden genannt; das notwendige Betonen von Haltungen führt nicht zu jener Unverbindlichkeit, in der jeder sich gern („wie alle anderen“) als „Sünder“ bekennt, sofern er nur keine bestimmte Sünde einzugestehen braucht, die seine ganz eigene und persönliche Tat ist... In entscheidenden Einzelpunkten, bezüglich derer in den letzten Jahren unheilvolle Verwirrung gestiftet wurde, bekennt der Text Farbe: „Jeder... hat die Aufgabe, seine *Geschlechtlichkeit* in der *rechten Ordnung* zu leben. Die volle Geschlechtsgemeinschaft ist den *Eheleuten* als intimstes Zeichen ihrer tiefen und *ausschließlichen* Bindung vorbehalten...“ (S. 245) In zwei Formularen wird nach der *positiven Einstellung* zur *Unauflöslichkeit der Ehe* gefragt. (S. 246 und 256) Auch *Selbstbefriedigung* und die „*gottgewollte Ordnung* gegenüber den Menschen des *gleichen Geschlechtes*“ (S. 246) kommen zur Sprache. Ein besonderes Problem bedeutet in einem Gewissensspiegel natürlich die Frage nach der *Geburtenregelung*. Es wird in kurzer, eleganter und, in Anbetracht aller Umstände m. E. geschickter Weise gelöst durch die Formulierung: „Habe ich als Verheirateter *den Willen zum Kind*?“ (S. 246)

Finden sich die bisher genannten Themen auch in den Gewissensspiegeln früherer Gebetbücher, so erscheinen doch Stil und Sprache in EGB-Vorlage gefälliger und zeitgerechter. Darüber hinaus tauchen Fragen auf, die man in dieser Form in früheren Handreichungen vergeblich suchen würde und die im guten Sinn des Wortes ein Zeichen unserer Zeit darstellen: „... mitzuarbeiten z. B. im sozialen Bereich... von meinem Wahlrecht verantwortlich Gebrauch gemacht...“ (S. 241); „Bin ich bereit, Kritik anzunehmen?... die Kinder zu menschlicher und religiöser Reife zu

<sup>5</sup> S. 255; Hervorhebung von Verf.



führen?“ (S. 242); „Sehe ich meine Verantwortung für den anderen? ... Achte ich die Person, die Leistung, die Meinung und Anregungen meiner Mitarbeiter?“ (Seite 242); „Fälle ich Pauschalurteile: die Jugend von heute; die Etablierten, die Kapitalisten ...?“ (S. 252); „Habe ich den Mut, mich auf die Seite der weniger Geachteten und der Bedrängten zu stellen ...? ... Bemühe ich mich um eine eigene Meinung?“ (S. 254); „Habe ich Schuld an Fehlentwicklungen des anderen (Ehepartners)? ... Dient er mir gegenüber anderen als Objekt meines Stolzes – die Schönheit der Frau, der Berufsstand des Mannes ...?“ (S. 257); „Bin ich zu betriebsam in kirchlichen Diensten und Organisationen? Komme ich in Gefahr, deshalb die Pflichten zu vernachlässigen, die ich gegenüber ... Familie ..., Freunden und in meinem Beruf zu erfüllen habe?“ (S. 258).

### B. Kritische Bemerkungen

1. Bezüglich des *Taufpaten* heißt es S. 203, er müsse „die nötige Reife des Glaubens“ haben, vom *Firmpaten* dagegen wird S. 213 nur „die seiner Aufgabe entsprechende Reife“ gefordert. Dem Sinn nach meint das natürlich auch „Reife des Glaubens“. Angesichts einer vielfältigen Praxis wäre jedoch in beiden Fällen unmißverständlich zu fordern, daß er ein katholisch Glaubender (und nicht ein an irgend etwas Glaubender) sei – obwohl dies alles gegenüber einer degenerierten Praxis voraussichtlich wenig vermag.

2. Das *Sonntagsgebot* wird S. 216 problemlos als „Kirchengebot“ und „*menschliches Gesetz*“ eingestuft. Dagegen werden viele Patristiker und Liturgiegeschichtler, wie es scheinen will mit Recht, Verwahrung einlegen. Sicherlich ist die seit Konstantin in die zivile Gesetzgebung eingeführte und in der Folgezeit von der Kirche nach und nach übernommene Vorschrift der *Arbeitsruhe* ein *menschliches* Gesetz; die direkt die christliche Gemeinde und damit indirekt jedes einzelne ihrer Glieder verpflichtende *Feier des „Dominicum“*, d. h. der Eucharistie am Auferstehungstag, scheint jedoch sehr eine der Kirche *vorgegebene* und darum ihrer Verfügung der Substanz nach *entzogene*, die Kirche selbst vielmehr in ihrem Wesen mitkonstituierende, göttlich-apostolische Institution des Neuen Bundes zu sein.<sup>6</sup>

3. Die Art, wie S. 217 die *Parabel vom unbarmherzigen Knecht* zitiert wird, kann kaum befriedigen. Die Wendung „Der Herr spricht zum unbarmherzigen Knecht“ ist im Kontext dazu angetan, das landläufige Mißverständnis zu bestärken, daß der hier redende „Herr“ Gott sei. Zudem erschiene es vorteilhafter, den *Ausgang* der Parabel zusammenzufassen, der zeigt, wie der Dienstherr dem Angestellten gegenüber seine bereits gewährte Verzeihung rückgängig macht. Denn sonst wirkt der zitierte Satz „*Hättest nicht auch du dich ... erbarmen sollen*“ zu *schwach*. Wie oft sagen wir Menschen einer zum anderen: „Hättest du nicht sollen?“ Die Parabel dagegen meint etwas weit Furchtbareres: die ewige Verdammung.

4. Wenn alle *Freitage* des Jahres *Bußtage* sind, wie es S. 222 als Einleitung zum diesbezüglichen Abschnitt sehr richtig heißt, dann verdienen die Bußwerke im engeren und eigentlichen Sinn des Wortes einen gewichtigeren Platz, als daß sie als eine bloße Möglichkeit (mit „kann“) an dritter Stelle nach einer Reihe von Werken der Gottes- und Nächstenliebe aufgezählt werden. Als Beispiele von Bußwerken sollte außer Verzicht auf Fleisch etwa auch Verzicht auf Alkohol, Nachtisch, Fernsehsendungen u. dgl., vor allem aber auch das Fasten genannt werden. Der Text könnte dann etwa so lauten:

<sup>6</sup> Vgl. A. Knauber, „Aus apostolischer Überlieferung ...“ Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung, in: Anzeiger f. d. Kath. Geistlichkeit 82 (6.7/1973), 211f. 254–256.



„Bußtage sind alle Freitage des Jahres, weil Jesus an einem Freitag . . . Wir bemühen uns an diesem Tag um eine Vertiefung unserer Gemeinschaft mit Christus in seinem Leiden für die Menschen. Das bedeutet, daß wir an diesem Tag mehr Zeit und größeren Eifer auf die Dinge verwenden, die auch an anderen Tagen geboten oder sehr zu empfehlen sind: Gebet, Gottesdienst, geistliche Lesung, Werke der Nächstenliebe. Das *Spezifische* eines Bußtages jedoch besteht darin, *freiwilligen Verzicht* zu leisten auf vernünftige, mäßige und erlaubte Befriedigung; einen Verzicht, der nicht aus irgendeinem anderen Grunde schon erfordert ist und darum *nicht immer* zu leisten ist, ja an Sonn- und Feiertagen und während der Osterzeit z. B. kaum sinnvoll wäre. Der Sinn einer solchen Übung an gemeinsamen oder von einem einzelnen für sich selbst festgesetzten Bußtagen ist ein dreifacher: 1. Sühne leisten für seine Sünden; 2. den Willen stärken, um dem Bösen leichter und wirksamer widerstehen zu können; 3. sich mit Christus in seinem Leiden vereinigen. Älteste jüdisch-christliche Überlieferung und eigene Einsicht erweisen es als äußerst passend, das durch Bußverzicht Ersparte nicht zur Vermehrung des eigenen Besitzes zu verwenden, sondern es Notleidenden zugute kommen zu lassen. Dadurch wird eine solche Praxis zum Zeichen der Verbundenheit mit allen Gliedern der Kirche und mit allen Menschen.“

5. Zweifel wird man wohl anmelden dürfen, ob der *Bußgottesdienst* „vielen, die der Kirche entfremdet sind“, helfen kann, „zum vollen Leben der Kirche zurückzufinden“. Daß er, bei rechter Gestaltung, *an sich dazu geeignet* ist, soll nicht bestritten werden. Inwiefern die hier Gemeinten jedoch daran teilnehmen, ist eine ganz andere Frage. Und wenn sie es tun, dann vielfach in einem Sinn, über den man sich nicht freuen kann und der den im gleichen EGB-Text ausgesagten theologischen Grundsätzen (vgl. oben A 4) zuwiderläuft: weil sie nämlich auf Grund eigenen Wunschenkens oder unverantwortlicher Äußerungen von Seelsorgern und Theologen wähnen, auf diese Weise das Einzelbekenntnis schwerer Sünden umgehen zu können. Der Kirche Entfremdete, die sich durch Bußgottesdienste zum fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes hinführen ließen, dürfte es zur Stunde, nach realistischer Einschätzung der Dinge, wohl einige, ganz sicher aber nicht „viele“ geben.

6. Die Ausführungen zum *Vorsatz* bei Reue und Buße S. 220 können, aufs Ganze gesehen, nicht befriedigen. Vor allem vermißt man hier die Anwendung der grundlegenden Unterscheidung zwischen schwerer Sünde und alltäglicher Sünde, die S. 224f. (doktrinale Einführung zum Bußgottesdienst) so klar und konsequent durchgeführt ist. Bezüglich wirklich schwerer Sünden (zu denen natürlich nicht ohne weiteres all das zu zählen ist, was in den letzten Jahrhunderten dazu gerechnet wurde) muß der Vorsatz doch lauten: lieber alles in Kauf nehmen als sie noch einmal begehen. Sollten auch diese Sünden gemeint sein, wenn es bezüglich des Vorsatzes generell heißt: „Wir müssen unsere Kräfte nüchtern einschätzen“ (S. 220), so wäre doch zu fragen, ob das ein Witz sein soll, oder aber echter Pelagianismus. Denn „unsere Kräfte“ sind doch dem Heil gegenüber von vornherein radikal ungenügend. Gottes Gnade aber, von der in dieser Beziehung all unser Können stammt, wird jedem, der sich fest an Gott und die Kirche zu halten bestrebt ist, nach der Lehre unseres Glaubens wenigstens in dem Maße angeboten, daß er jede subjektive schwere Sünde zu meiden vermag.

Dementsprechend wäre auch S. 238 (Beichtvorbereitung) der Satz zu korrigieren: „Selbstverständlich muß jeder entsprechend seiner konkreten Situation überlegen, was er sich im einzelnen vornehmen kann.“ Das müßte doch immerhin ergänzt werden: „... vornehmen *muß oder kann*.“ Wer betrogen oder anderswie Schaden angerichtet hat und Verzeihung erlangen will, *kann* sich nicht bloß vornehmen, ihn zu ersetzen; wer ein ehebrecherisches Verhältnis unterhält, *kann* sich nicht bloß vornehmen, es abubrechen – u. dgl. mehr. Richtig ist der Satz an sich, wenn er



sich auf *an sich nicht geschuldete gute Werke* bezieht, die einer meint, seinen früheren Sünden *entgegenstellen* zu sollen. Aber wenn das gemeint ist, müßte es deutlich gesagt werden!

Zu den alltäglichen (= läßlichen) Sünden passen die erwähnten Ausführungen bezüglich des Vorsatzes schon besser. Aber auch hier sollte klarer zum Ausdruck kommen, daß es darum geht, einen Fortschritt zu machen durch Reduzierung der Sünde oder zum mindesten durch Vollbringen guter Taten, die den begangenen Sünden direkt entgegengesetzt sind. So sollte man etwa Freundlichkeit gegen Liebslosigkeit, Schenken (über die Wiedergutmachung hinaus) gegen Veruntreuen, Fasten gegen Unmäßigkeit, freiwillige Dienstleistung gegen egoistische Ausnutzung anderer stellen, u. dgl. mehr. Eine etwas detaillierte Aufzählung in diesem Sinn sollte S. 220f. unter „Buße tun“ geboten werden.

Daß „nicht erfüllte Vorsätze zu neuen Enttäuschungen und Mutlosigkeit führen“ (S. 220) oder aber, was noch öfter geschieht, dem ganzen kirchlichen Bußwesen den Stempel des Uernsten aufdrücken, ist leider nur allzu wahr. Jedoch: die Zahl der nicht erfüllten Vorsätze herabzusetzen müßte auf einem anderen Wege als dem hier vorgeschlagenen angestrebt werden: indem man allen die Regel einzuprägen versuchte: *zuerst* effektiv Buße tun, *dann erst* diese Buße offiziell bestätigen lassen im Sakrament der Buße. So soll ein Hausbesitzer, der seine Mieter (z. B. Gastarbeiter) ausgebeutet hat, *zuerst* die Wucherbeträge zurückerstatten, der Ehebrecher *zuerst* sein sündhaftes Verhältnis abbrechen, der vom Sonntagsgottesdienst gewohnheitsmäßig Abständige *zuerst* eine Zeitlang den Gottesdienst besuchen, *dann* mögen sie kommen und beichten: dann ist ihr Vorsatz sicher klar und sauber. Ebenso soll, wer bloß läßlich gesündigt hat, *zuerst* etwas gegen seine Sünden tun, sie reduzieren oder ihnen gute Taten entgegenstellen und dann, wenn er will, das Bußsakrament empfangen.

7. Zu Bedenken gibt der Text der *Abschlußformel des Zelebranten* beim Bußgottesdienst S. 228 und 231 Anlaß. „Er hat seiner Kirche die Vollmacht übertragen, Sünden zu vergeben“ muß entgegen der im doktrinellen Teil klar geäußerten Position den Eindruck erwecken, als sollte hier die *Schlüsselgewalt der Vorsteher der Kirche* betätigt werden. Eine solche Absicht wäre jedoch, obwohl läßlichen Sünden gegenüber dogmatisch vertretbar, selbst bezüglich dieser in keiner Weise wünschenswert: würde sie doch die Bußfeier in einer ungebührlichen Weise „verklerikalisieren“, indem sie die *Vollmacht der Vorsteher* ins Spiel brächte, wo es doch gerade darum gehen sollte, durch das bloße *Gebet der Brüder* Verzeihung der Sünden zu erlangen.

Wenn S. 228 darum *gebetet* und S. 231 rundweg *erklärt* wird, daß Gott „uns wieder in die volle Lebensgemeinschaft seiner Kirche aufnimmt“, so ist das kaum anders zu verstehen, als daß hic et nunc schwere Sünden (die allein von der vollen Lebensgemeinschaft der Kirche im wahren Sinn des Wortes trennen) autoritativ und endgültig nachgelassen werden. Sollten diese Formeln im Auftrag der Bischofskonferenz gedruckt werden, so könnte es nicht ausbleiben, daß manche sich auf sie berufen würden, um die im doktrinellen Teil dargelegten Prinzipien zu bekämpfen. Unrecht bezüglich eines solchen Textverständnisses könnte man ihnen dann ganz sicher nicht geben.

Hier drei Alternativvorschläge zur Formulierung dieses Abschlußtextes:

a) *In Form eines Segens*

Unser Herr Jesus Christus

ist für unsere Sünden

gestorben

und lebt als Auferstandener unter uns.



Er hat denen,  
 die von Herzen bereuen  
 und Buße tun,  
 Verzeihung  
 und dem einmütigen Bitten  
 der in seinem Namen Versammelten  
 Erhörung versprochen:  
 Er mache uns frei  
 von Schuld  
 und von jeglicher Anhänglichkeit  
 an das Böse.  
 Er schenke uns neu  
 die Kraft seines Geistes  
 und lasse uns wachsen  
 in der Liebe  
 zu Gott und den Menschen;  
 er, der lebt und herrscht  
 in Ewigkeit.

*b) In Form einer Danksagung*  
 (kürzerer Text)

Vater im Himmel,  
 wir danken dir,  
 denn groß ist deine Herrlichkeit.  
 Selbst die Sünder  
 überläßt du nicht  
 der Gewalt des Bösen,  
 sondern rettetest sie  
 durch Jesus,  
 deinen Sohn,  
 wenn sie ihre Schuld bekennen  
 und einander vergeben.  
 So blicke hin  
 auf deine Gemeinde,  
 die im Namen deines Sohnes  
 versammelt ist.  
 Höre unser Gebet,  
 das wir durch ihn  
 an dich richten,  
 und gewähre uns  
 in deinem Erbarmen  
 Verzeihung unserer Sünden.  
 Schenk uns  
 in deinem Heiligen Geist  
 den Mut zu neuem Aufbruch  
 und laß in unserem Leben  
 die Früchte des Geistes  
 sichtbar werden:  
 Liebe, Freude, Frieden.  
 Durch Christus, unsern Herrn.



c) *In Form einer Danksagung*

Vater im Himmel,  
 es ist richtig und angebracht,  
 dir immer und überall zu danken  
 durch unsern Herrn Jesus Christus. /  
 Wie das Firmament  
 sich erhebt über der Erde,  
 so sind deine Gedanken  
 erhaben über unsere Gedanken. /  
 Sünde und Elend in der Welt  
 läßt du nur deshalb zu,  
 weil du Gutes daraus  
 zu schaffen weißt. /  
 Du ließest es geschehen,  
 daß die Menschheit  
 sich durch Ungehorsam  
 von dir trennte  
 und ins Unglück stürzte,  
 um dein Erbarmen  
 und deine Liebe zu erweisen,  
 indem du uns erlöst hast  
 durch den Tod deines Sohnes  
 am Kreuz. /  
 Uns selbst hast du gerufen  
 und uns die Gesinnung  
 der Buße geschenkt.  
 Du vergibst uns unsere Sünden,  
 wenn wir sie vor dir  
 und voreinander bekennen,  
 wenn wir unsern Feinden vergeben  
 und, im Namen deines Sohnes versammelt,  
 einmütig füreinander  
 zu dir, unserem Vater beten. /  
 Wir preisen dein Erbarmen  
 und bitten dich:  
 Hilf uns, unser ganzes Leben hindurch  
 in der Danksagung  
 zu verharren  
 und dich  
 von ganzem Herzen zu lieben,  
 weil du uns viel verziehen hast. /  
 So sollen  
 auch unsere vergangenen Sünden  
 ein Anlaß werden,  
 dich zu loben,  
 weil du gut und barmherzig bist,  
 und weil du uns alles geschenkt hast  
 in Jesus Christus, deinem Sohn,  
 der in der Einheit des Heiligen Geistes  
 mit dir lebt und herrscht  
 in Ewigkeit.

(längerer Text; an den mit / bezeichneten Stellen kann ein Gemeinderuf eingeschaltet werden, etwa: amen, amen; oder: halleluja, amen).



Am 3. Dezember 1970 wurde – als Teil des reformierten Pontificale Romanum – der neue Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma veröffentlicht.<sup>1</sup> Eine vorläufige, hektographiert verbreitete Übersetzung ins Deutsche wurde den Ordinariaten des deutschen Sprachgebietes so rechtzeitig zugestellt, daß zum Ostertermin 1971 die Feier der Missa chrismatis nach dem neuen Ritus gehalten werden konnte.

Es ist also zu vermuten, daß in manchen Bischofskirchen im kommenden Jahr die Weihe der heiligen Öle in der Missa chrismatis bereits zum vierten Male in der neuen Form vollzogen wird. Die Erarbeitung einer definitiven Übersetzung des Ordo und dementsprechend die Approbierung durch die Bischofskonferenzen des Sprachgebietes und die nachfolgende Konfirmierung durch die Gottesdienstkongregation steht noch aus.<sup>2</sup> Daher ist anzunehmen, daß der neue Ritus in den vergangenen Jahren nur wenigen bekannt geworden ist, nur denjenigen, die an der Feier der Missa chrismatis teilgenommen haben (das sind erfahrungsgemäß nicht viele Kleriker und erst recht nicht viele Laien), und denjenigen, die sich die Editio typica oder die hektographierte vorläufige Übersetzung haben beschaffen können.

Daher ist es sinnvoll, hier zunächst den neuen Ordo vorzustellen (1). Dann soll die Frage, die der Ordo selbst stellt, die Frage nach dem rechten Termin für die Feier der Missa chrismatis erörtert werden (2). Abschließend soll dann – um es vorläufig einmal so zu formulieren – das Problem wenigstens artikuliert werden, ob es einer solchen Feier überhaupt bedürfe (3).

## 1. Der reformierte Ordo benedicendi olea

1.1 Da vermutet werden muß, daß nicht allen Lesern die verschiedenen Reformstufen der letzten Jahrzehnte noch präsent sind, sei zunächst die Vorgeschichte des neuen Ordo kurz erörtert.

1.1.1 Mit der Einführung des Ordo hebdomadae sanctae instauratus 1955 wurde der Kathedralgottesdienst des Gründonnerstags wie die Pfarrgottesdienste vom Morgen auf den Abend verlegt und in diesem Zusammenhang durch die Wiedereinführung der Missa chrismatis am Morgen, frühmittelalterlicher Praxis entsprechend, von den komplizierten Ölweiheriten entlastet. Bei diesem Reformschritt waren die Ölweiheriten selbst in keiner Weise tangiert.

1.1.2 Vor Ostern 1965 erschienen die Variationes in ordinem hebdomadae sanctae inducendae. Auslösendes Moment war die Wiederbelebung der Konzelebration der Eucharistie. Für die Missa chrismatis forderten diese Variationes schon damals, daß die „testes episcopi et ministerii sacri chrismatis cooperatores“ aus den Reihen der Dekane der Diözese gewählt werden sollten; das Presbyterium des Bistums sollte in den Vertretern aller Regionen repräsentiert sein. Gewissermaßen zugunsten dieser Konzelebranten wurde der Ritus der Ölweihe insofern vereinfacht, als die Teilhabe der Presbyter an den Gesten, den (exorzistischen) Hauchungen und den Verehrungsriten, auf ein Minimum reduziert wurde. Auf die mitfeiernde Gemeinde wurde insoweit Rücksicht genommen, als vorgeschrieben wurde, der Ritus solle so vollzogen werden, ut universa actio sacra a populo bene conspici et participari possit. Strukturgesetzen der Eucharistie wurde dadurch Rechnung getragen, daß jetzt die Öle zusammen mit den Gaben zur Eucharistie im Rahmen des Offertoriums ins Presbyterium gebracht und dem Bischof präsentiert wurden, nicht mehr

<sup>1</sup> Editio typica. Rom 1971.

<sup>2</sup> Für die Erstellung einer definitiven Übersetzung ist im Einführungsdekret der Gottesdienstkongregation keine Frist gesetzt.



wie bisher während des Hochgebetes bzw. nach der Kommunionsspendung. Bemerkenswert war außerdem die Akzentverschiebung im Proprium der Missa chrismatis, auf die aber hier nicht näher eingegangen werden kann.<sup>3</sup> Die Beseitigung aller Mängel der Ölweiheriten selbst sollten einer späteren Reform vorbehalten bleiben.

1.2 Dieser Reformschritt ist nun getan. Bei der Darstellung gehen wir – mit dem neuen Ordo – zunächst davon aus, daß gemäß der Tradition das Krankenöl im Rahmen des Hochgebetes, die Tauföle zum Abschluß des Kommunionkreises benediziert werden.

1.2.1 Bei der Benediktion des Krankenöls ist der vorausgehende Exorzismus weggefallen. Der Text des Benediktionsgebetes ist von mancherlei unklaren oder theologisch nicht tragbaren Wendungen gereinigt. In der jetzt gültigen Form paßt sich die Weihe des Krankenöls erheblich besser als früher in die Schlußstrophen des Hochgebets ein.

1.2.2 Bei den Weihen der Tauföle ist zunächst einmal begrüßenswert, daß sie jetzt nach und nicht mehr wie früher vor der Postcommunio vollzogen werden. Ferner ist die Umordnung glücklich: Die Ritengruppe wird mit dem weniger gewichtigen Ritus, mit der Benediktion des Katechumenenöls eröffnet; dann folgt das Kernstück, die Konsekration des Chrisam.

1.2.2.1 Beim Katechumenenöl ist jegliche Hauchung (die exorzistischen Charakter hatte) jetzt weggefallen, ebenso das Exorzismusgebet selbst. Das Segensgebet ist kürzer und theologisch wenigstens so gehaltvoll. Die Verehrungsrufe (und -gesten) sind weggefallen.

1.2.2.2 Die Konsekration des Chrisam, das komplizierteste Element der Ölweihen, ist sehr viel einfacher geworden. Bis zur Reform wurde (mit zwei Gebeten) zunächst der Balsam gesegnet; dann wurde ihm ein wenig Öl beigemischt (dazu wurde ein Text gesprochen, der eindeutig eine Gebetseinladung war). Der Bischof wandte sich dann dem Öl zu, das zum Chrisam werden sollte. Er und die zwölf Presbyter hauchten über das Öl, dann sprach der Bischof ein Exorzismusgebet. Nach dem Höhepunkt, dem Konsekrationsgebet, wurde die vorher bereitete Balsam-Öl-Mischung dem konsekrierten Öl beigegeben. Wie das Katechumenenöl wurde abschließend der Chrisam vom Bischof und von den Presbytern verehrt durch Kniebeugen und Rufe: Ave, sanctum Chrisma.

Im neuen Ordo ist vorgesehen, daß Balsam entweder zu Beginn des Ritus dem Öl beigemischt wird oder schon vor der Feier beigemischt ist; die Segensgebete über den Balsam sind weggefallen, zur Beimischung wird kein Gebet gesprochen. Das Exorzismusgebet ist weggefallen; ob der Bischof über das Öl haucht, ist freigestellt. Eingangs lädt der Bischof alle zum Gebet ein. Nach der Gebetseinladung und nach dem stillen Gebet aller spricht er das Konsekrationsgebet. Zwei Texte werden zur Auswahl angeboten: das längere Konsekrationsgebet ist der traditionelle, an einigen Stellen glücklich überarbeitete Text; der zweite kürzere Text ist neu formuliert. Gemeinsam ist beiden Texten der klare Aufbau: Die Gebete beginnen mit dem Lobpreis der Heilstaten Gottes, mit der Anamnese und bereiten so den Hauptteil, die Bitte um Geistsendung, die Epiklese vor. Das wichtige neue Element ist die Handausstreckung der Presbyter, der „Zeugen des Bischofs und Mitarbeiter in der Spendung des heiligen Chrisam“, über das zu konsekrierende Öl während der ganzen Epiklese. In diesem Gestus wird besonders deutlich: Die Presbyter konzelebrieren die Weihe der heiligen Öle mit dem Bischof. Die abschließenden verehrenden Gesten und Rufe sind weggefallen.

<sup>3</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Christmamesse oder Erneuerung der priesterlichen Versprechen?: LJ 22 (1972) 1–17, bes. 7–12. Die in diesem Aufsatz angeschnittenen Fragen müssen hier außer Betracht bleiben.



Pauschal zusammenfassend wird man das Ergebnis der Reform so werten dürfen: Der Forderung der Liturgiekonstitution (Art. 34), die Riten sollen einfach, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein, wurde Genüge getan. Herauszuheben ist noch einmal, daß die Repräsentanten des Presbyteriums nun nicht mehr nur an peripheren Riten, sondern am Kern des Geschehens als wirklich Konzelebrierende beteiligt sind.

In der definitiven Publikation des Ritus in deutscher Sprache sollte das Konsekrationsgebet zur Chrisamweihe zum Singen eingerichtet werden.

1.3.1.1 Der eben genannte Artikel 34 der Liturgiekonstitution sagt weiter: Die Riten „seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“. Dieser Forderung wird der Ordo auch insofern gerecht, als er selbst eine Frage stellt, die sich den teilnehmenden Gläubigen doch wohl aufdrängt. Warum wird zunächst das Öl zur Gabenbereitung feierlich hereingetragen – und dann geschieht nichts; die Eucharistiefeier beginnt. Erst gegen Ende des Hochgebetes wird das Krankenöl benediziert. Warum das – und warum werden die anderen Öle gar erst nach der Spendung der Kommunion geweiht? Die Antwort, daß der Ritus so geworden sei<sup>4</sup>, ist eine dürrtige und sachlich heute so nicht befriedigende Antwort.

1.3.1.2 Darum heißt es im neuen Ordo, daß alle Benediktionen aus pastoralen Gründen auch nach dem Wortgottesdienst, nach dem Allgemeinen Gebet vollzogen werden können.<sup>5</sup> Welche pastoralen Gründe könnte es dafür geben? Keine – oder eben den, daß die traditionelle Plazierung der verschiedenen Rituselemente an den verschiedenen Stellen der Liturgia eucharistica in nichts sachlich begründet ist. Das zu revidieren ist pastoraler Grund genug.

Nur eben sei darauf verwiesen, daß auch andere Riten, die anläßlich der Versammlung der Gemeinde zur Eucharistie vollzogen werden, jetzt ihren Platz zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier haben: die Firmung, die Ordinationen, die Eheschließung, die Weihe und Austeilung der Asche usw. Warum also nicht auch die Benediktion der Öle? Die Frage stellen heißt den Wunsch aussprechen, künftig möge entsprechend dieser Anregung des neuen Ordo verfahren werden.

1.3.2 Dann bedarf es allerdings einer geschickten Überleitung vom Wortgottesdienst zur Weihe der Öle. Sinnvoll wäre dann, daß von den Lesungen eine Homilie überleitete zur Gabenprozession aus der Sakristei ins Presbyterium. Das Allgemeine Gebet sollte erst angesichts der Öle gesprochen werden, nach einer Gebets-einladung in der Art, wie sie jetzt die Konsekration des Chrisam einleitet. In den Fürbitten sollte derer gedacht werden, denen die Gnade Jesu Christi durch die Salbung mit diesen Ölen zuteil werden soll, der Täuflinge, der Firmanden, der Ordinanden, der Kranken. Nach Abschluß der Ölweihen würde dann die Eucharistiefeier der Höhepunkt der liturgischen Versammlung sein.

## 2. Zum Termin der Missa chrismatis

2.1.1 In den Vorbemerkungen des neuen Ordo heißt es: „In der Regel erfolgt die Segnung des Kranken- und des Katechumenenöls sowie die Chrisamweihe durch den Bischof am Gründonnerstag, innerhalb der dafür am Morgen vorgesehenen Messe (n. 9). Können jedoch Klerus und Volk an diesem Tag nur unter Schwierigkeiten mit

<sup>4</sup> Ordo benedicendi oleum ... n. 11: Juxta morem in liturgia latina traditum ...

<sup>5</sup> Ibid., n. 12: Attamen, propter rationes pastorales, licet universum ritum benedictionis post liturgiam verbi peragi, servato ordine infra descripto. Die vorläufige deutsche Übersetzung ist falsch: „... im Anschluß an einen Wortgottesdienst ...“; richtig: „... nach dem Wortgottesdienst ...“



dem Bischof zusammenkommen, so darf die Weihe an einem der unmittelbar vorausgehenden Tage erfolgen; es ist jedoch immer das Formular der Messe zur Ölweihe zu verwenden (n. 10).“<sup>6</sup>

„Anticipari potest alio die, sed prope Pascha“: Damit wird noch einmal unterstrichen, was bisher schon klar war: Die Missa chrismatis ist kein Element des Paschatriduums, das nach dem *Calendarium Romanum* eindeutig mit der Missa vespertina in Cena Domini beginnt.<sup>7</sup> Deswegen sollte die Terminangabe „Feria V hebdomadae sanctae“ besser mit „Kardonnerstag“ übersetzt werden; der Hohe Donnerstag, der Gründonnerstag, die Feria V in Cena Domini beginnt mit der abendlichen Eucharistie. Die Vorbemerkung von der Antizipation „alio die, sed prope Pascha“ gewährt einen größeren Spielraum, als die Übersetzung „an einem der unmittelbar vorausgehenden Tage“ glauben machen will. Möglich sind sicher auch die Tage der Woche vor dem Palmsonntag.

2.1.2 Ist nun der Kardonnerstagsmorgen geeignet oder nicht? Die Priester, die im Seelsorgsdienst stehen, empfinden im allgemeinen die „Abordnung“ zur Missa chrismatis am Kardonnerstagsmorgen als eine Belastung. Die letzten Vorbereitungen für das Hochfest des Jahres, das an diesem Abend ja doch schon beginnt, müssen in diesen Stunden getroffen werden; dieser Tag wäre der Tag schlechthin für die Krankenkommunion, so sie nicht am Ostertag selbst den ans Haus gefesselten Gemeindegliedern gebracht werden kann; dieser Tag ist vor allem der Tag der Spendung des Bußsakramentes – oder sollte es immer mehr werden.

Und die Laien – können sie zahlreicher teilnehmen? Selbst für Hausfrauen, die oft leichter disponieren können, ist der Morgen des Tages, dem vier arbeitsfreie Tage folgen, denkbar ungeeignet, erst recht für andere Berufstätige.

Also spricht alles dafür, besonders natürlich in so weiträumigen Diözesen wie denen des deutschen Sprachgebietes, einen günstigen Termin zugunsten einer größeren Beteiligung des Presbyteriums und der Laien zu wählen. Der Freitagsspätnachmittag vor dem Palmsonntag etwa könnte ein solcher Termin sein. Das „prope Pascha“ will ja nur dies betonen: Die Sakramente, bei denen Salbungen vollzogen werden, haben grundsätzlich an Ostern ihren Sitz im Leben der Kirche.

2.2.1 Daß eine Verlegung, eine Vorverlegung allein noch keine erhöhte Beteiligung garantiert, versteht sich. Lange genug vorher muß die Einladung des Bischofs an seine Presbyter ausgesprochen sein. In der Bischofsstadt und deren Umgebung könnten als Zielgruppen für diese Feier diejenigen angesprochen werden, die im kommenden Jahr sicher oder möglicherweise eine Salbung mit geheiligtem Öl empfangen: Firmanden (und deren Eltern), aber auch ältere Leute – und warum nicht auch Eltern, die darauf hoffen, daß in den nächsten Monaten ihr Kind durch die Taufe Glied der Kirche werden wird.

2.2.2 Der so vorbereiteten Feier in der Kathedrale sollte eine „Nachbereitung“ in den Gemeinden entsprechen. Bei nächstmöglicher Gelegenheit – prope Pasche –, am Palmsonntag etwa oder spätestens anläßlich der Abendmesse am Hohen Donnerstag sollte der Gemeinde bewußt gemacht werden: In unserer Bischofskirche sind die heiligen Öle geweiht worden zur Taufe unserer Kinder, zur Firmung unserer jungen Leute, zur Salbung der Kranken in unserer Gemeinde.

### 3. Die Weihe der Öle und die Spendung der Sakramente

3.1.1 Unterschwellig, nur gelegentlich artikuliert, macht sich Unbehagen bemerkbar gegenüber der Existenz einer Missa chrismatis: „Warum eigentlich wird

<sup>6</sup> Auch hier ist die Übersetzung ungenau: „...anticipari potest alio die, sed prope Pascha...“: „...kann die Weihe an einem anderen Tag erfolgen, aber in der Nähe von Ostern...“

<sup>7</sup> *Calendarium Romanum* n. 19; *Missale Romanum* pp. 242–243.



an dem Tag, an dem sonst keine Eucharistie stattfinden kann außer der Abendfeier, in der Kathedrale eine zweite Messe gefeiert?“ Und schärfer: „Warum muß eine Meßfeier veranstaltet werden, nur damit der ‚liturgische Ort‘ gegeben ist für die Weihe der Öle?“ Allein mit dem Hinweis, daß jetzt ja die Möglichkeit bestehe, vom Kardonnerstagsmorgen auf einen anderen Termin auszuweichen und so die Einzigkeit der Missa vespertina in Cena Domini auch in der Kathedrale zu gewährleisten, kann man diesem Unbehagen nicht begegnen. Das ist ja nur eine Erwiderung auf den ersten Einwand. Ob allerdings die weitergehende Frage richtig gestellt ist, warum zur Ölweihe eine Eucharistie veranstaltet werden müsse, darüber wäre erst noch zu befinden.

3.1.2 Von einem anderen Aspekt her wird das Problem deutlicher. Das zeigt der neue Krankensalbungsritus.<sup>8</sup> Darin ist vorgesehen, daß der Priester in all den Fällen, in denen er mit dem vom Bischof geweihten Öl einen Kranken salbt<sup>9</sup>, vor der Salbung ein Lobgebet über das geweihte Öl spricht.<sup>10</sup> Etwas anders, nicht ganz vergleichbar, verhält es sich hinsichtlich der Katechumenatssalbung bei der Erwachseneninitiation: Der Priester, der der Erwachseneninitiation vorsteht, kann das Katechumenenöl selbst benedizieren, wenn diese Salbung in einer Katechumatsfeier vor der Taufe vollzogen wird.<sup>11</sup>

3.1.2.1 Was die Bestimmung im Krankensalbungsorto intendiert, läßt sich an einem Analogon deutlich machen. Im Ordo der Kindertaufe trägt der in anderen liturgischen Büchern *Benedictio aquae*<sup>12</sup> genannte Ritus die Überschrift: *Benedictio et invocatio Dei super aquam*<sup>13</sup>: Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser.<sup>14</sup> Diese *Benedictio et invocatio Dei super aquam* ist integraler Bestandteil des Taufritus, auch dann, wenn in der Osterzeit jenes Taufwasser verwendet wurde, das in der Osternachtsfeier benediziert worden war (ansonsten ist bekanntlich das Wasser zur Taufe in jeder Feier zu benedizieren). In den Tauffeiern der Osterzeit ist diese *Benedictio* auf die anamnetischen Elemente beschränkt; die Epiklese war ja bereits in der Osternacht über das Wasser gesprochen. Den Grund dafür, daß überhaupt über das bereits benedizierte Wasser bei Tauffeiern in der Osterzeit ein Gebet gesprochen wird, umschreibt der Ordo zur Kindertaufe so: *ne desit Baptismo elementum gratiarum actionis et deprecationis*.<sup>15</sup> Bei der Spendung des Sakramentes soll durch eben diese Benediktion deutlich werden, daß dies Geschehen sich nicht ausschließlich zwischen Spender und Empfänger abspielt, sondern daß Gott es ist, der im Wasser das Heil spendet.

3.1.2.2 Aus der gleichen Intention ist im Krankensalbungsorto die *Oratio gratiarum actionis super ipsum Oleum* (das ja in der Missa chrismatis benediziert wurde) als integraler Bestandteil jeder Spendung vorgesehen. Dem oder den Kranken und der mitfeiernden Gemeinde soll bewußt werden: Gott hat immer schon

<sup>8</sup> *Rituale Romanum: Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*. Rom 1972.

<sup>9</sup> In Notfällen kann der Priester selbst das Krankenöl benedizieren: *ibid.* nn. 21, 75; vgl. auch *Ordo benedicendi oleum* ... n. 8.

<sup>10</sup> *Ibid.* n. 75 bis: *Si vero Oleum iam benedictum sit, dicit orationem gratiarum actionis super ipsum Oleum*. – Ein Hinweis auf dieses wichtige Ritusselement fehlt in A. Gots, *Die erneuerte Liturgie für die Kranken und Leidenden*: HD 27 (1973), 58–62.

<sup>11</sup> Wenn die Katechumenatssalbung in der Tauffeier vollzogen wird, ist eine *benedictio loei* nicht vorgesehen: vgl. *Ordo initiationis christianae adultorum* (Rom 1972) nn. 207, 218; vgl. auch *Ordo benedicendi oleum* ... n. 7: *Attamen, facultas tribuitur sacerdotibus oleum catechumenorum benedicendi, quando agitur de baptisate adultorum, ante unctionem in gradu respectivo catechumenatus*.

<sup>12</sup> *Missale Romanum* p. 283; *Ordo initiationis christianae adultorum* n. 215.

<sup>13</sup> *Ordo baptismi parvulorum* (Rom 1969) n. 54.

<sup>14</sup> Die Feier der Kindertaufe (Regensburg u. a. 1971), Ritus n. 22.

<sup>15</sup> *Ordo baptismi parvulorum*, n. 55.



das Heil gewirkt; er hat sein Heil zugesagt, wenn die Kirche das Heilszeichen Jesu Christi, hier die Salbung, vollzieht; hier wirkt Gott für mich zum Heil.

3.1.2.3 Entsprechend dieser Intention der *Benedictio* im Zusammenhang mit der Spendung wäre die Frage nach der Berechtigung einer eigenen Feier in der Kathedrale zur Weihe der Öle wohl doch eher so zu stellen: Ist es eigentlich sinnvoll, heilige Öle gewissermaßen „auf Vorrat“ einmal im Jahr für alle Sakramentsfeiern des Jahres bereitzustellen? Wäre es nicht richtiger, daß der Spender des Sakraments jeweils anläßlich der Sakramentsfeier das für die Feier notwendige Öl selbst benediziert?

3.1.2.4 Nun wird man wohl unterscheiden müssen zwischen Sakramenten, bei denen die Salbung zentraler Ritus ist, und Sakramenten, bei denen sie eine untergeordnete Rolle spielt. Die Ordinationssalbungen z. B. sind ausdeutende Riten. Eine derartige *Benedictio et invocatio Dei super oleum* im Rahmen der Ordination würde nicht nur nicht verdeutlichen, sondern vernebeln: Das Konsekrationsgebet zur Handauflegung würde in seiner Bedeutung durch eine solche *Benedictio* erheblich beeinträchtigt. Ebenso sind die postbaptismale Chrismation und auch die Katechumenatssalbung unmittelbar vor der Taufe in diese Kategorie ausdeutender Riten einzureihen; auch hier würde eine derartige *Benedictio* nur verwirren.

Anders hingegen die Katechumenatssalbung dann, wenn sie der zentrale Ritus einer eigenen Feier während der Katechumenatszeit ist<sup>16</sup>, anders die Firmalsalbung (ob nun im Kontext der Initiationsfeier für Erwachsene – also mit der Taufe in einer Feier verbunden – oder in eigener Feier gespendet)<sup>17</sup>, anders auch die Krankensalbung. Hier könnte diese Frage erlaubt sein: Warum heiliges Öl einmal für alle Feiern im Jahr benedizieren, wenn jede dieser Sakramentsfeiern einer solchen *Benedictio et invocatio Dei super oleum* von der Sache her bedarf?

3.2.1.1 Der neue *Ordo benedicendi olea* gibt auf diese Frage indirekt eine Antwort. Seine Vorbemerkungen beginnen bezeichnenderweise mit einem Zitat aus Art. 41 der Liturgiekonstitution. „Im Bischof sehe man den Hohenpriester seiner Herde, von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen ausgeht und abhängt.“ Bei den Überlegungen zur Frage, wann und von wem die heiligen Öle benediziert werden sollen, darf dieser Aspekt nicht außer Betracht bleiben. Nicht nur die Tradition in den Kirchen des Westens wie des Ostens spricht dafür, daß es grundsätzlich Sache des Bischofs ist, die Öle für die Sakramentspendung zu benedizieren. In der Zuordnung der Dienstämter des Bischofs und seiner Presbyter zueinander ist die Ölweihe in der Kathedrale begründet. Das Ergebnis einer Analyse der Dokumente des Zweiten Vaticanums zur Frage nach der Aufgabenteilung zwischen dem Bischof und den Presbytern bei der Spendung der Sakramente, speziell der Initiationssakramente<sup>18</sup>, läßt sich auf diese Kurzformel bringen: Der Bischof ist für die Spendung aller Sakramente der *minister originarius*, der erstberufene, der ursprüngliche Spender; die Presbyter sind bei jeder Sakramentspendung, zu der sie beauftragt sind, *ministri secundarii*<sup>19</sup>, vom Erstberufenen beauftragte Spender.

Um diesen theologischen Aspekt deutlich zu machen, ist die *Benedictio oleorum* in der Kathedrale durch den Bischof „in Kooperation“ mit seinem Presbyterium ein geeignetes, ja notwendiges Zeichen.

<sup>16</sup> Vgl. oben Anm. 11.

<sup>17</sup> Bei der Firmfeier ist allerdings eine derartige *Benedictio* nicht vorgesehen.

<sup>18</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Der Dienst des Bischofs und der Presbyter bei der Feier der Initiation: Festschrift Balthasar Fischer, Einsiedeln u. a. (1972), 379–393.

<sup>19</sup> So zwar nicht in Konzilsdokumenten; die Formulierung ist gewählt in Anlehnung an Wendungen des Konsekrationsgebetes zur Priesterweihe.



3.2.1.2 Damit ist keineswegs etwas gegen die Lösung bei der Krankensalbung, die Einführung einer *Oratio gratiarum actionis super ipsum Oleum* im Zusammenhang mit der Spendung des Sakramentes, der Anwendung des vom Bischof benedizierten Öles gesagt. Im Gegenteil: Dieses Moment des neuen Krankensalbungsritus könnte und sollte Modell für analoge Fälle sein, einerseits für die Firmung, andererseits für die Katechumenatssalbung in einer eigenen Feier. Bei der Firmung fehlt eine solche *Oratio gratiarum actionis*; sie wäre in jedem Fall sinnvoll – ganz unabhängig von der Frage, ob der Bischof selbst oder ein von ihm Beauftragter die Firmung spendet.<sup>20</sup> Vor den Empfängern sollte dieser „Lobpreis, die Anrufung Gottes über das heilige Öl“ über den Spender hinaus auf den verweisen, der in dieser Stunde die Gabe des Heils, seinen Heiligen Geist, schenkt.

Andererseits wäre es für die Katechumenatssalbung in eigener Feier wohl auch sachgemäßer, wenn der Spender vom Bischof benediziertes Öl verwendete, in der Feier selbst dann eine rein anamnetische *Benedictio et invocatio Dei super oleum* betete.<sup>21</sup>

3.2.2 Die Einheit des Bischofs mit seinem Presbyterium bei der Feier der Sakramente grundlegend darzustellen, ist Sinn jener Feier *prope Pascha*, die allerdings – das wird man zugestehen müssen – mit der Benennung „*Missa chrismatis*“ nur sehr unzulänglich gekennzeichnet ist. Daß diese Feier des Bischofs mit seinem Presbyterium – *prope Pascha* – eine Eucharistie sein sollte, bedarf wohl keiner Begründung.

So also wird man argumentieren müssen, um das Unbehagen gegenüber der *Missa chrismatis* aufzuarbeiten: Nicht um einen „Liturgischen Ort“ für die Benedizierung der Öle zu haben, kommt man zur Eucharistie *prope Pascha* zusammen. *Prope Pascha* feiern der Bischof und sein Presbyterium Eucharistie, in deren Verlauf die Öle benediziert werden, um zu dokumentieren, daß vom Bischof ausgeht, was in der Spendung der Sakramente allüberall in der Diözese den Empfängern zum Heil wird. Wie die Weihegebete in dieser vorösterlichen Feier ist – komplementär dazu – jeweils bei der Spendung, der Anwendung des dort benedizierten Öls die *Benedictio et invocatio Dei super oleum* das Zeichen für die feiernde Gemeinde, das ausdrücklich auf das Heilswirken Gottes in Jesus Christus hinweist.

Das in der Liturgie des Bistums – in der Kathedrale und in den Pfarren – herauszuarbeiten, bedarf es sicher allenthalben noch intensiver Bemühungen. Daß dafür der neue *Ordo benedicendi olea* die entsprechenden Voraussetzungen geschaffen hat, erstmals nach langen Jahrhunderten günstige Voraussetzungen, sollte dankbar begrüßt werden.

<sup>20</sup> Allenfalls könnte man einwenden, das Gebet zur Handauflegung, das mit der Handauflegung der Salbung unmittelbar vorausgeht, erfülle in etwa die Funktion einer solchen *Benedictio*; vgl. zur Bedeutung von Handauflegung und Gebet: *Ordo confirmationis* (Rom 1971) n. 9.

<sup>21</sup> Daß für Krankensalbung einerseits und für Katechumenensalbung (im Sonderfall) andererseits voneinander divergierende Lösungen (vgl. *Ordo benedicendi oleum* ... nn. 7–8) eingeführt wurden, ist nicht einzusehen; die bessere Lösung ist die für die Krankensalbung gewählte, die allerdings – wie die Numerierung andeutet: 75 bis – erst im letzten Augenblick in den Ritus eingefügt wurde.



Unter den ausdrücklichen Aufträgen, die das Zweite Vatikanische Konzil den nachkonziliaren Arbeitsgruppen in der Liturgiekonstitution vom 4. 12. 1963 gab, war auch dieser: „Außerdem soll ein Ritus für die Profeß und für die Erneuerung der Gelübde geschaffen werden, der zu größerer Einheit, Schlichtheit und Würde beiträgt. Soweit nicht Sonderrecht vorliegt, soll er von denen übernommen werden, welche die Profeß oder die Erneuerung der Gelübde innerhalb der Messe halten“.<sup>1</sup> Dieser Auftrag kann mit der Veröffentlichung des Sonderfaszikels *Ordo Professionis Religiosae* (= OPR) des *Rituale Romanum* 1970 als erfüllt angesehen werden.<sup>2</sup> Ich habe diese Vatikanische Ausgabe und den von I. M. Calabuig in den *Notitiae* veröffentlichten Arbeitsbericht und Kommentar<sup>3</sup> bereits im Archiv für Liturgiewissenschaft (= ALW) angezeigt und gewürdigt.<sup>4</sup> Die in Kürze zu erwartende deutsche Ausgabe rechtfertigt jedoch eine Erläuterung dieses neuen Ritus und die Kennzeichnung seiner Grundbestandteile nach ihrer Theologie, nach traditionellen und neueren Gesichtspunkten.

## 1. Platz und Name des neuen Ritus

Zunächst darf man in der Aufnahme des neuen Profeßritus in das *Rituale*, wie dies im Titel der Ausgabe deutlich wird,<sup>5</sup> den Ausdruck einer neuen und hohen Wertschätzung des Ordenslebens innerhalb der Kirche sehen. Schon darin wird der ekklesiale Charakter des Ordenslebens betont, der auch in den liturgischen Formeln des Ritus selbst ausgesprochen wird. Überdies wird diese Wertschätzung auch durch die Belege der *Praenotanda* anschaulich, die ausschließlich die betreffenden Abschnitte der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*, des Dekrets *Perfectae caritatis* und der nachkonziliaren Instruktionen und überdies die Liturgiekonstitution zitiert.<sup>6</sup> Das nachtridentinische Römische *Rituale* kannte keinen vergleichbaren Abschnitt.<sup>7</sup> Auch die nachtridentinischen Pontifikalien, die zwar noch den Ritus der Jungfrauenweihe beibehalten hatten, kannten im Gegensatz zu den vortridentinischen Pontifikalien<sup>8</sup> keinen Ritus im Sinne einer Mönchsweihe oder einer Profeß. Diese Riten waren in den ordenseigenen Ritualien festgesetzt und beschrieben. Der vom Zweiten Vatikanischen Konzil erteilte Auftrag mußte naturgemäß zu einer Einordnung in die offiziellen liturgischen Bücher der römischen Kirche führen und dazu bot sich das *Rituale* nicht nur aus praktischen Gründen an.

Der Name des Faszikels wurde nun diesem Teil des *Rituale* nach der ausdrücklichen von der Liturgiekonstitution allein genannten Handlung gegeben, nämlich dem *Ritus Professionis*, der auch der wichtigste ist und auf den die vorbereitenden Riten der Aufnahme in das Noviziat, dem Versprechen oder der Profeß auf Zeit hinzielen. Praktisch stellt der neue Ordo also nichts anderes dar, als was die *Regula Benedicti* (= RB) bereits im Kapitel 58 festgestellt hatte: eine *disciplina suscipiendorum frat-*

<sup>1</sup> Art. 80, deutscher Text nach E. J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie (Reihe Lebendiger Gottesdienst 5/6 [Münster 1964] 165).

<sup>2</sup> *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo Professionis Religiosae. Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970.*

<sup>3</sup> I. M. Calabuig, *Ordo Professionis Religiosae. Acta et Commentarium. Notitiae nr. 53* (April 1970) 113–116.

<sup>4</sup> 13 (1971) 360–362.

<sup>5</sup> S. Anm. 2

<sup>6</sup> Vgl. OPR 7–10.

<sup>7</sup> Mir ist ein Aufnahme- oder Profeßritus in keinem *Rituale Romanum* zwischen Paul V. und Pius XII. begegnet.

<sup>8</sup> Vgl. O. Casel, Die Mönchsweihe. *JLw* 5 (1925) 1–47; hier: 30–45; ferner H. Frank, Untersuchungen zur Geschichte der Benediktinischen Profeßliturgie im frühen Mittelalter (Studien und Mitteilungen 63 [1951] 93–139, hier: 115–132.)



rum.<sup>9</sup> Man darf annehmen, daß die Bearbeiter und Herausgeber des neuen Ordo sich an diesem Vorbild orientiert haben.

## 2. Der theologische Grundgedanke des neuen Ritus

Theologisch knüpft der neue Ritus an den besonders in der neuzeitlichen französischen Theologie entwickelten Gedanken der *Consecratio* an, in der diese vor allem den Akt sieht, in dem der Mensch sich selbst Gott weihet und in dessen volle Verfügbarkeit stellt. Damit sind kirchenrechtliche Überlegungen, wie sie vor dem Zweiten Vatikanum zur Frage einer Mönchsweihe nicht selten gestellt wurden,<sup>10</sup> geklärt. Diese *Consecratio* ist eine Entfaltung der Taufgnade. Diese Sinngebung gibt nr. 1 der *Praenotanda* dem Ordensleben und bewahrt damit ebenso wie die konziliaren Dokumente, auf welche sie sich berufen, traditionelle Elemente der Theologie des Mönchslebens, sie vermeidet freilich auch ebenso wie diese jede Terminologie, die mißverständlich sein könnte.<sup>11</sup> Sie ist, wie nicht nur ein Blick in die nachkonziliare Theologie,<sup>12</sup> sondern auch in viele Texte des neuen OPR zeigen, geradezu charakteristisch für die nachkonziliare Theologie des Ordenslebens geworden. Daß freilich die Selbstübergabe des Menschen an Gott erst durch eine geistliche Weihe (*spiritalis benedictio*) (OPR nr. 2) und die Verbindung mit dem Eucharistischen Opfer zur *Consecratio* im Vollsinne wird (OPR ebenda), wird dadurch nicht ausgeschlossen, wie auch die spätere nr. 67 zeigt, die eine *Sollemnis benedictio seu consecratio professi* dem Suscipe anschließt. Die *Consecratio* wird schließlich noch durch die Hervorhebung ihres ekklesialen Grundzugs charakterisiert, für den nicht nur Redewendungen wie *Deo et Ecclesiae se devotent* (OPR nr. 3; vgl. nrr. 8, 55, 57, 67) kennzeichnend sind, sondern auch die bereits im Gedanken von der Entfaltung der Taufgnade vorgegebene enge Beziehung zum Paschamysterium, das ohne das Element des Ekklesialen eine starke Sinnentleerung erfahren würde. Das Segensgebet nr. 67 erwähnt das *Mysterium Paschale* als Erlösungswerk zunächst allgemein. Im eigenen *Hanc igitur* des Eucharistischen Hochgebets wird Gott darum angefleht, den neuen Mönch bei der Parusie die Freude des Ewigen Pascha erlangen zu lassen. Unter den Fragen, die im Verlauf der Professeier dem Profitenten gestellt werden, hebt die erste der nr. 57 das *Paschale Mysterium*, ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen, besonders hervor: „Brüder, wollen Sie, die Sie durch die Taufe bereits der Sünde gestorben und dem Herrn geweiht sind, nun durch die Form Ewiger Gelübde sich Gott noch inniger weihen (*intimius Deo consecrari*)? Unter den zur Wahl gestellten Lesungen für den Wortgottesdienst der Eucharistiefeier tragen Röm 6, 3–11, Kol 3, 12–17 gleichfalls österlichen Charakter; die Evangelienlesung Jo 17, 20–26 darf sicher auch österlich gewertet werden.

## 3. Die zur Professe auf Lebenszeit hinführenden Handlungen und ihre liturgische Gestalt

Der OPR sieht nun zunächst einen Ritus der Aufnahme ins Noviziat vor, der in den einleitenden Normen einfach und nüchtern und den Mitgliedern der Ordensgemeinschaft vorbehalten gewünscht wird. Gegenüber dem in den neuzeitlichen Or-

<sup>9</sup> Überschrift (133 Hanslik).

<sup>10</sup> Vgl. H. S. Mayer, Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation III, 1 (1936) 191–194.

<sup>11</sup> Vgl. dazu B. Neunheuser, Mönchsgelübde als zweite Taufe und unser theologisches Gewissen (Liturgie und Mönchtum 33/34 [1963/64] 63–69); ferner H. Bacht, Die Mönchsprofesse als Zweite Taufe (Catholica 23 [1969] 240–279); vgl. auch meine Buchbesprechungen in ALw 13 (1971) 337f zu A. Veilleux, 339 zu M. Martelli, 476f zu Bacht.

<sup>12</sup> Vgl. F. Wulf, Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils (1968) u. dessen Verweis auf Ansprachen Papst Pauls VI. (31).



densritualien vorgesehenen Aufwand an Gesängen und besonderen Riten wie Fußwaschung und Einkleidung wird die neue Form sicher von vielen Gemeinschaften als zu einfach und zu nüchtern empfunden werden. Demgegenüber mag es nützlich sein, sich an Kapitel 58 der RB zu erinnern. Auch für sie ist die Aufnahme ins Noviziat denkbar einfach: „... man gewähre ihm den Eintritt und er bleibe zunächst ein paar Tage in der Gastwohnung. Dann sei er in der Noviziatswohnung ...“<sup>13</sup> Für den OPR ist nun kaum ein Archaismus oder nur der Wunsch nach Vereinfachung maßgebend gewesen, sondern vielmehr ein durch die monastischen Studien der letzten Jahrzehnte entwickeltes feines Empfinden dafür, daß die Einkleidung für Benedikt nach dem Vorbild Johannes Kassians wesentliches Moment des Mönchwerdens ist<sup>14</sup> und darum im wesentlichen Akt, der Profeß, seinen Platz haben muß, nicht jedoch in der Erprobungszeit des Noviziats. Wenn der OPR die Übergabe des Habits in die Feier der ersten Profeß mit zeitlichen Gelübden legt, ihm das Gewand nicht angelegt wird, sondern er es sich selbst anlegt (nr. 31), so ist damit eine Kompromißlösung getroffen, die offensichtlich der Tatsache Rechnung tragen will, daß es nunmehr seit Jahrhunderten eine Profeß auf Zeit in der Kirche gibt, die Benedikt nicht kannte. Daß diesem Kompromiß ernste Überlegungen zugrunde liegen, ergibt sich schon allein daraus, daß er entgegen dem bisher geltenden c. 557 CJC getroffen wurde, der das Tragen des Ordenskleides bereits für die Novizen vorsah, was ohne Zweifel auch aus praktischen Gründen günstig war. Wie immer in Zukunft die monastischen Orden sich entscheiden werden und welchen Gebrauch sie von den ihnen zugestandenen Möglichkeiten, ihre bisherigen Riten dem neuen OPR anzupassen, machen, so sollten sie doch im Sinne von RB 58, 26 bei der Übergabe, d. h. dem Anlegen von Kukulie und Kapuze durch den Abt bleiben. Dies um so mehr, als das Dekret *Perfectae caritatis* nr. 17 vom habitus als *signum consecrationis* spricht, eine Redeweise, die auch OPR in nr. 5 der *Praenotanda* zur Begründung der Aufnahme dieses Ritus in die Profeß auf Zeit sich zu eigen macht, und zwar *secundum antiquissimam consuetudinem*. Nicht zuletzt gilt es aber, jetzt auch den Leitsatz 6 der Arbeitskommission, der in den *Notitiae* 126 mitgeteilt wird, zu nutzen: Die Applikation des neuen Ritus an die *variae consuetudines familiarum religiosarum aut gentium*. Die Notwendigkeit, den Ritus für die Profeß auf Zeit eingehender zu regeln, führte wohl auch zur Festsetzung der anderen Bestimmungen: Die Aufnahme ins Noviziat soll möglichst im Kapitelsaal oder einem anderen geeigneten Raum stattfinden, nur in Notfällen ist die Kirche oder Kapelle dafür in Anspruch zu nehmen – eine Anordnung, die in gleicher Weise für Männer- und Frauengemeinschaften gilt. Die Aufnahme darf nicht innerhalb einer Eucharistiefeier stattfinden, und der Kreis der Teilnehmer bleibt auf die klösterliche Gemeinschaft beschränkt (OPR I 1–3). Diese Bestimmungen werden wohl als einschneidend im Vergleich zu den bisher üblichen „Einkleidungsfeiern“ empfunden werden, aber sie entsprechen der Natur der Sache: Die Aufnahme in die Probe- und Prüfungszeit ist Sache der Gemeinschaft, die Ablegung von Gelübden ist Sache des ganzen Volkes Gottes, das zum Zeugen aufgerufen ist. Die Kirche ist es, welche die Gelübde entgegennimmt und den Ordensleuten durch ihr öffentliches Gebet zur Seite steht und ihnen Gottes Gnade zuspricht, wie die *Praenotanda* 2 dies festhalten.

#### 4. Die Profeß auf Lebenszeit

Der OPR beginnt nach dem neuen Rituale mit einer Befragung des Profitenten. Mißverständlich habe ich zu dieser Eröffnungshandlung in ALw 13 (1971) 360 bemerkt, daß dies „in Angleichung an die Weiheriten“ geschehe. Die „Angleichung“

<sup>13</sup> 58,4f (175 Steidle).

<sup>14</sup> Siehe RB 58,26 (179 Steidle); vgl. Casel, Mönchsweihe 24f.



ist aber im Aufruf der *Professuri* durch den Novizenmeister oder Diakon und deren Antwort *Adsum* zu sehen (nr. 53), nicht aber in den *Interrogationes* (nr. 57f), die durchaus dem von RB 58, 9–13 bestimmten Verfahren entsprechen und in fast alle monastischen Ritualien als *Stipulatio* oder *Scrutinium* Aufnahme gefunden haben. Naturgemäß haben die Fragen den Profeßwillen, die Kenntnis des Profeßinhalts nach den Evangelischen Räten und der Ordensregel sowie den Dienst am Volke Gottes zum Gegenstand. Neu jedoch und den zeitgenössischen Theologumena über das Ordensleben entsprechend ist der Hinweis, daß der Herr Christus und seine jungfräuliche Mutter sich gleichfalls dieses Leben erwählt haben (2. Frage). Für die beschaulichen Orden wird eine 4. Frage hinzugefügt (nr. 58), die als Elemente einer *Vita contemplativa* Einsamkeit und Schweigen, unablässiges Gebet und strenge Buße, Handarbeit und heilige Werke, das Nur-für-Gott-Leben hervorhebt. Obwohl die Rubrik zu allen vier Fragen dankenswerterweise den einzelnen Ordensgemeinschaften freistellt, die vorgelegten Fragen je nach ihrer Natur und Eigenart abzuändern oder fortzulassen, ist für die 4. Frage sicher eine besondere Notwendigkeit vorhanden. Alle streng kontemplativen Orden sind heute zugleich mit den monastischen Gemeinschaften so heftig in ihrer Daseinsberechtigung umstritten, daß ihre Existenz und ihr Selbstverständnis in eine schwere Krise geraten ist. Von der innerhalb einer liturgischen Handlung gestellten Frage ist kein wesentlicher Beitrag zu einer Klärung dieser Lage zu erwarten, aber der einzelne Ordensmann tut gut daran, sich von ihr in der Verantwortlichkeit seiner Wahl und Entscheidung helfen zu lassen. Die nun folgende Heiligenlitanie ist nur für manche Orden und Kongregationen etwas Neues. Während die französische Benediktinerkongregation von Solesmes sie in ihrem Profeßritus vorsah, fehlte sie in allen Beuroner Ritualien (1894 und 1931). Sie richtet sich im wesentlichen an die großen alten und neuen Ordensstifter, bietet die Möglichkeit zur Einfügung besonderer Anliegen. Die abschließende Formel *Ut hos famulos tuos... benedicere et sanctificare et consecrare digneris* scheint mir allerdings eine nicht unbedingt wünschenswerte Angleichung an die Verwendung der Allerheiligenlitanie bei den Weiheliturgien, doch ist nirgendwo etwas über die *supplicatio litanica* als eine bindende Vorschrift angegeben. Freilich fällt die *oratio fidelium* in der Eucharistiefeier fort.

Die Profeß selbst und die Niederlegung der Profeßurkunde auf den Altar ist so vorgesehen wie in den meisten bisher üblichen Riten monastischer Kongregationen. OPR empfiehlt freilich in nr. 65 das Unterschreiben der Profeßurkunde auf dem Altar selbst (*signat super ipso altari*). Obwohl uns aus der Rechtsgeschichte viele Beispiele bekannt sind, daß Urkunden und Verträge auf dem Altar unterzeichnet werden, womit wohl die Vorstellung stärkerer Verbindlichkeit verbunden war, halte ich diesen Brauch nicht für glücklich.<sup>15</sup> Die Unterzeichnung *super ipso altari* steht unter dem Einfluß des in mancher Beziehung fragwürdigen germanischen Symboldenkens, sie entzieht dem schlichten, unter dem Gesichtspunkt der Oblation zu wertenden Niederlegung der Profeßurkunde auf dem Altar wieder etwas von deren Bedeutung. Hier wäre der von der Beuroner Kongregation<sup>16</sup> im Anschluß an die Jungfrauenweihe vorgesehene Altarkuß<sup>17</sup> entschieden vorzuziehen gewesen. Abgesehen davon ist auch die Frage berechtigt, ob dieser Brauch der Stellung und Bedeutung

<sup>15</sup> Vgl. meine teils kritischen, teils ergänzenden Besprechungen der Arbeit von Ph. Hofmeister in ALw 8,1 (1963) 279f, in denen ich mich bereits dazu geäußert habe.

<sup>16</sup> *Ordo ad monachum faciendum* (1962) 6: *chartam professionis super altare ponit illudque osculatur*. So auch schon im Büchlein „Feier der heiligen Profeß“ (Prag 1882) 13. In späteren Texten fiel der Altarkuß wieder fort.

<sup>17</sup> Dieser Altarkuß ist zwar nicht in der *Consecratio Virginum* des *Pontificale Romanum* vorgesehen, wurde aber bisher, wie ich mich überzeugen konnte, in vielen Frauenklöstern geübt. Ferner schreibt ihn das *Cérémonial de la Vêture et de la Profession* (Solesmes 1897) 67 ausdrücklich vor.



gerecht wird, die der Altar durch die Liturgiereform erhalten hat.<sup>18</sup> Ich glaube, das verneinen zu dürfen.

Der nächste Akt ist der aus RB 58, 21 übernommene Gesang des *Suscipe* (Ps 118/119,116), dem u. E. allerdings mehr Bedeutung zukommt, als die nr. 66 gegebene Rubrik *qui modo lyrico sensum donationis et gaudii exprimat* ausspricht. Auch wer Abt I. Herwegens Deutung nicht zustimmen möchte,<sup>19</sup> wird zugeben müssen, daß es sich um mehr als einen lyrischen Ausdruck der Hingabe und Freude handelt. Der Vers eröffnet vielmehr die zutiefst im Worte Gottes und im Glauben begründete eschatologische Perspektive zur Vollendung dessen, was im Profeßakt geschehen ist.<sup>20</sup>

Dem Vers Ps 118/119,116 folgt sodann unter nr. 67 die *Sollemnis benedictio seu consecratio professi* durch eine *benedictionis prex*. Der Kommentar I. M. Calabuigs sieht darin eine notwendige Ergänzung und besonders schöne Bereicherung des Ritus.<sup>21</sup> Er gibt zu, daß solche *Preces* sehr selten sind und glaubt dies damit begründen zu können, daß die überlieferten Profeßriten zu einer Zeit entstanden seien, in der die liturgieschöpferischen Kräfte des abendländischen Mittelalters fast zu erlöschen drohten. Alle vier zur Wahl gestellten Texte (je zwei für Männer und Frauen nr. 67 bzw. 143, im Teil für die Ordensfrauen nr. 72 bzw. 159) sind ziemlich umfangreich und enthalten neben wenigen alten Anredeformeln meist moderne Gedankengänge. Der von Abt I. Herwegen in Engelberg, Ms 54 entdeckte und von O. Casel veröffentlichte, im Beuroner Rituale von 1931 als Präfation gebotene Text<sup>22</sup> ist nicht verwendet. Ich würde dies zunächst nicht bedauern, da Gehalt und Form des Engelberger Textes wahrscheinlich überschätzt worden sind und das Lob I. M. Calabuigs für die vorbildliche Struktur der neuen *prex* sicher gerechtfertigt ist. Er macht die Heilsgeschichte als Grundlage des Mönchtums deutlich, er vereint harmonisch die Theologie des *Paschale Mysterium* mit der der Evangelischen Räte und weist die ekklesialen Elemente des Ordenslebens auf. Unsere Bedenken knüpfen hier an einem ganz anderen Punkte an: Überall, wo der Ritus angenommen wird, muß er aus dem eigentlichen Vorgang der Gabendarbringung herausgelöst werden und seinen Platz unmittelbar nach dem Evangelium finden, wie auch im OPR nr. 53 vorgesehen: *Dicto evangelio*. Ältere monastische Ritualien hatten dem Ritus innerhalb des Oblationsritus seinen Platz gegeben<sup>23</sup> und waren damit RB 58 näher geblieben, auch wenn sie dann auf ein Hochgebet für den Profitenten verzichteten, weil dieses und die Meßpräfation zu nahe aufeinanderfolgten – eine von der Sache her wie von der Verständlichkeit für die Gläubigen her schwer vertretbare Stellung.

Während der OPR von der Übergabe der Kukulle oder eines entsprechenden Gewandstückes nicht spricht, führt er eine *Traditio insignium professionis* (nrr. 68–70) ein. Die Bayrische und andere Benediktinerkongregationen haben schon bisher bei der Profeß auf Zeit oder bei der Mönchsweihe das Brevier übergeben.<sup>24</sup> Bleibt man

<sup>18</sup> Vgl. Art. 128 der Liturgiekonstitution und dessen Kommentierung bei Lengeling, Konstitution 241–244. Der neue Ritus *Ordo dedicationis Ecclesiae et Altaris* des *Pontificale Romanum* liegt bisher nur im Arbeitsexemplar der Gottesdienstkongregation von 1973 vor, bestätigt aber in den Praenotanda zur Altarweihe meine Auffassung, wie mir die Einsichtnahme, für die ich Exzellenz A. Bugnini danke, zeigt.

<sup>19</sup> I. Herwegen, Sinn und Geist der Benediktinerregel (1944) 340f.

<sup>20</sup> Vgl. auch B. Steidle, Die Regel St. Benedikts (1952) 278.

<sup>21</sup> *Notitiae* 53 (1970) 122f.

<sup>22</sup> *Rituale Monasticum secundum consuetudinem Congregationis Beuronensis OSB* (1931) 110–117.

<sup>23</sup> So in dem Anm. 16 genannten Büchlein der Beuroner Kongregation von 1882, 5; im *Cérémonial de la Vêture* ... von Solesmes 1897, 57; im *Rituale Monasticum pro Congregatione Bavarica et Austro-Benedictina* (1936) 70; im *Rituale Monasticum Congregationis Ottiliensis* (1936) 88. Wir verzichten auf die Angabe weiterer Sonder- und Zwischenausgaben.

<sup>24</sup> Vgl. meine Bemerkungen in ALw 8,1 (1963) 280.



bei der Übergabe der Kukulie und dem Anlegen der Kapuze oder eines entsprechenden Gewandstückes, wofür wir uns oben schon ausgesprochen haben, so wird man dazu einige Fragezeichen setzen können. Gerade an dieser Stelle zeigt sich der Vorzug des neuen OPR, der nr. 68 und an den Parallelstellen den Ordensconsuetudines freien Spielraum läßt. Davon sehr sorgfältig und klug abwägend Gebrauch zu machen wird für alle Ordensgemeinschaften eine wichtige Aufgabe sein, sollen die Grundprinzipien der Artikel 34 und 50 der Liturgiekonstitution bewahrt bleiben.<sup>25</sup> Der in den *Notitiae* 126 mitgeteilte Grundsatz, den neuen OPR an die *variae consuetudines familiarum religiosarum aut gentium* anzupassen, sollte voll und ganz ausgenutzt werden. Manche wissenschaftliche Untersuchungen und das darin verarbeitete Material<sup>26</sup> kann hier fruchtbar gemacht werden.

<sup>25</sup> Lengeling, Die Konstitution 71–73; 110–111.

<sup>26</sup> Vgl. besonders die in den Anm. 8, 11, 12, 15, 20 genannten Arbeiten.

---

### Unser Herr Jesus Christus

wählte die Armut, um uns reich zu machen,  
er nahm Knechtsgestalt an, um uns die Freiheit zu erwerben,  
er ist für uns das Urbild aller Heiligkeit.

Durch seinen Tod und seine Auferstehung  
hat er die Welt erlöst aus unbegreiflicher Liebe  
und seine Kirche geheiligt durch die Gaben des Geistes.

Durch diesen Geist hast du, o Gott,

viele deiner Diener berufen,

deinem Sohn Jesus Christus

im Ordensstand nachzufolgen,

indem sie alles verlassen,

in brüderlicher Liebe zusammenleben,

dir verbunden bleiben

und den Menschen dienen.

Blicke nun, o Gott, auf unsere Brüder,

die du nach deinem Willen berufen hast.

Sende auf sie herab den Geist der Heiligkeit,

damit sie mit deiner Hilfe in Treue vollbringen,

was sie mit deiner Gnade versprochen haben.

Der göttliche Meister, Christus selbst,

sei das Vorbild, das sie ständig vor Augen haben,

dem sie mit ganzem Eifer nachfolgen.

Ihr Leben sei geprägt mit der Hingabe an dich

in Keuschheit, Armut und Gehorsam.

Dir mögen sie in Liebe verbunden sein,

mit bereitem und demütigem Herzen dir dienen.

In Schwierigkeiten seien sie geduldig,

im Glauben standhaft,

in der Hoffnung fröhlich,

in ihrem Arbeiten und Wirken voll Güte.

So mögen sie beitragen zum Aufbau der Kirche

und zum Heil der Welt

und Zeugnis geben für das ewige Leben.

Aus dem Profeßritus



# Die Arbeiten am EGB in der Endphase

Pfarrer Paul Beier

127

Als Ende 1972 das erste – noch teilweise unvollständige – Rohmanuskript des Einheitsgesangbuches erschien und allen deutschsprachigen Diözesen zur Stellungnahme zugeschiedt wurde, begann die Schlußarbeit am EGB. Die Arbeit in den einzelnen Subkommissionen wurde inzwischen beendet. Mit den Arbeiten der Herausgabe wurden sieben neue Kommissionen betraut: eine Redaktionskommission, eine Notationskommission, eine Textkommission, eine Orgelbuchkommission, zwei Kommissionen für die Vorsängerbücher und eine Kommission für ein Werkbuch zum Kindergottesdienst.

Das Echo auf das erste Rohmanuskript war sehr lebhaft. Nicht weniger als 3000 Änderungsvorschläge wurden gemacht. Sie bezogen sich vor allem auf den Textteil. Der Liedteil wurde in den letzten zwei Jahren in mehreren Aussendungen den Diözesen zur Stellungnahme vorgelegt und die Änderungsvorschläge schon vor Erscheinen des Rohmanuskriptes eingearbeitet. Wenn dennoch massive Kritik aufkam, so erklärt sie sich vor allem daraus, daß man das bisherige Diözesangesangbuch zur Norm für das EGB machen wollte. Die Redaktionskommission behandelte in mehreren Sitzungen die eingegangenen Modi und machte in vielen Fällen Anträge an die Hauptkommission, die auch bei deren 10. und letzter Sitzung vom 17.–19. Juni 1973 in Puchberg bei Wels behandelt und entschieden wurden. Aufgrund dieser Beschlüsse wird nun ein neues vollständiges Manuskript erstellt und den Bischofskonferenzen zur Approbation zugeleitet. Von den Bischofskonferenzen eventuell noch geäußerte Wünsche werden in einer abschließenden erweiterten Redaktionssitzung im November 1973 in das Manuskript eingearbeitet. Damit steht dem Druck der Stammausgabe des Einheitsgesangbuches nichts mehr im Weg.

Inzwischen ist auch die größte Vorauspublikation zum EGB „Gesänge zur Meßfeier“ sowohl in der Deutschen Bundesrepublik als auch in der Deutschen Demokratischen Republik in einer Auflage von mehreren Hunderttausend erschienen, ebenso in Österreich mit einem eigenen Anhang österreichischer Einheitslieder. Diese Ausgabe stellt einen schon sehr eifrig benützten Übergang vom bisherigen Gesangbuch zum EGB dar. Da das Büchlein in Österreich im Herbst 1973 auch in die Schulbuchaktion aufgenommen wird, wird es bei einer sehr hohen Auflage wesentlich zur Einführung und Einübung der neuen Einheitslieder beitragen, bis das EGB – voraussichtlich 1974 bis 1975 – erscheinen kann.

Sobald nun das vollständige und von den Bischofskonferenzen approbierte Manuskript zum EGB vorliegt, müssen die einzelnen Diözesen ihren Diözesanhang fertigstellen, damit sie nach Erscheinen der Stammausgabe möglichst bald das EGB für ihr Kirchengebiet herausgeben können.

Der Übergang von den bisherigen Gesangbüchern zum EGB wird zweifellos Schwierigkeiten mit sich bringen und Opfer verlangen. Das sehr positive Echo, das die „Gesänge zur Meßfeier“ in der kurzen Zeit bereits gefunden haben, läßt uns indes hoffen, daß die Kinderkrankheiten beim Übergang auf das EGB bald überwunden sein werden.



*Zwischen Klerus und Laien unterscheidet* erstmals scharf Hippolyt, der für seine Tradition Apostolica ältestes Material benützt. Nur wer ordiniert ist, gehört zum Klerus, doch mit einer interessanten Ausnahme: Bekenner brauchen für den Eintritt in das Diakonat oder Presbyterat nicht geweiht zu werden: „Habet enim honorem presbyteratus per suam confessionem (martyria)“. Für das Bischofsamt haben auch diese die Weihe nötig. Kultische Funktionen dürfen nur noch vom Klerus ausgeübt werden: „Ordinatio autem fit cum clero propter liturgiam.“ Spezifisch bischöfliche Aufgaben sind das Weiden der Herde (Sündenvergebung, Ordinierung) und der hohepriesterliche Dienst („summus sacerdos“), der seinerseits die übrigen bischöflichen Tätigkeiten legitimiert. Auch die Presbyter sind für das Sacerdotium geweiht. Sie dürfen bei der Ordination von Presbytern die Hände auflegen; dadurch ordinieren sie jedoch nicht, sondern sie „besiegeln“ nur. Dieser Ritus läßt zwei historische Schichten erkennen. Während in den Pastoralbriefen die Presbyter durch ihre Handauflegung noch wirklich ordinierten, besteht jetzt die Notwendigkeit einer Umdeutung, da nun der Bischof die Ordinationsgewalt auf sich konzentriert hat. Der „kollegiale Ursprung des Episkopats“ wird hier noch einmal besonders klar sichtbar. Die Diakone werden zur Hilfe für den Bischof geweiht, weshalb ihnen auch nur der Bischof die Hände auflegt. Vergleicht man Hippolyt mit dem NT, so ist der Kurswechsel im Vokabular auffallend. Jetzt dienen nur mehr die Diakone, die Bischöfe herrschen, die Presbyter regieren die Gemeinde. Tertullian hat eine ähnliche Konzeption, hält aber prinzipiell – auch schon in seiner katholischen Zeit – am allgemeinen Priestertum fest, auf dem das besondere Amtspriestertum „zur Wahrung des Friedens und der Ordnung“ basiert. Grundsätzlich könnte also jeder Christ priesterliche Funktionen ausüben, um der Ordnung willen sollte er es jedoch nicht tun. Diese Auffassung steht noch einem Klemens von Rom (1. Brief an die Kor) nahe. R. Zinnhobler, *Zur Genese des Amtspriestertums*, in: ThPrQuSchr. 1973/2, pg. 163 ff.

*Die Weißen sind dem Amt zugeordnet*, und wo ein Amt ist, gehört es sich, daß die Kirche auch sakramental in dieses Amt einsetzt. Wenn sich das Amt in seinen Formen aufspaltet, gehört es sich, daß die Kirche auch ihr Weihesakrament in entsprechender Weise differenziert... Wir sollten die Wirklichkeit nicht nach „Weißen“ zurechtmodellen, die aus früheren Epochen stammen, wo sie eine andere Wirklichkeit zu

spiegeln hatten. Die Weißen müßten vielmehr jeweils der von der Kirche gewollten und realisierten Differenzierung des faktischen Amtes entsprechen. Die zu leistenden Dienste sind das Erste und der Ritus der Einführung (mit seiner ganzen sakramentalen Dimension) ist das Zweite. Die Schulung von Seelsorgshelferinnen oder von nicht zur Eucharistiefeier ermächtigten Religionslehrern oder von ebensolchen Caritasdirektoren ist eine völlig genügende faktische Neudifferenzierung des Amtes, um den betreffenden Menschen dann auch als Einführung in ihr Amt eine entsprechend neu ausdifferenzierte Form des Weihesakramentes zu geben. Die tatsächliche Amtseinweisung oder Anstellung z. B. von Seelsorgshelferinnen, wie sie heute üblich ist, ist schon ein Sakrament, nur ist es von der Kirche noch nicht als solches erkannt und benannt. Das Wesen des Sakramentes ist da: sichtbares Zeichen für die Verleihung der Gnade zur Ausübung des Auftrags. Die Sakramententheologie nennt noch ein drittes Wesenselement: die Einsetzung durch Christus. Aber da es sich nur um die Ausdifferenzierung des nach den Sakramententheologen von Christus eingesetzten Ordo handelt, ergibt sich hier kein spezielles Problem. Wir sind also schon viel weiter als wir selbst erkennen. Immer hinkt die Erkenntnis und sprachliche Benennung der tatsächlichen Entwicklung ein Stück nach. Warum nicht auch hier?... Viele werden unter Voraussetzung einer geradezu verdinglichten Vorstellung von der „Weihe“ von allen möglichen Problemen gehetzt, die Scheinprobleme sind. Im Namen dieser Weihe wird jetzt ein Zweiklassensystem kirchlicher Dienste errichtet: einerseits die „Geweiheten“, andererseits die im kirchlichen Dienst stehenden „Laien“. Wenn man weiß, wie sehr und wie oft sich z. B. in der Zeit des AT die verschiedenen Dienstfunktionen im Gottesvolk verschoben und umgebaut haben, kommt einem das lächerlich, uneinsichtig und unchristlich vor, denn man schafft wieder einmal soziale Abstände. Wenn man Gruppenpositionen zementiert oder errichtet, entsteht das, was man im schlechten Sinn „Klerus“ nennt.

N. Lohfink, *Amt und Weihe*, in: Orientierung 15. 12. 1970, pg. 258.

*Die Forderungen nach gegenseitiger Anerkennung der Ämter*, werden von engagierten ökumenischen Gruppen erhoben, die bereits ein solches Maß geistlicher Gemeinsamkeit erreicht haben, daß sie die gemeinsame Feier des Herrenmahles als den letzten und tiefsten Ausdruck dieser Gemeinsamkeit erstreben und erfahren. Ein solches „Experiment“ hat mehr Be-



rechtiung bei sich als ein total fantasieloses Festhalten an dem gegenwärtigen Zustand, aber man kann dennoch aus guten, ökumenischen Gründen gegen die überleitete Interkommunion sein. Man kann um des größeren Zieles einer umfassenden, multi-formen und multilateralen Einheit willen darauf verzichten, sich zunächst einmal die jeweiligen ekklesiale Identität erneut zu bestätigen in der unbestimmten Hoffnung, daß solche Bestätigung einen dynamischen Prozeß auf die größere Einheit aller Kirchen hin in Gang setzt. Erfahrungen bestehen in dieser Hinsicht nicht, und es ist zu vermuten, daß eben zunächst einmal die ökumenische Dynamik zur Ruhe kommt. Wenn das konkrete Nahziel der Beginn einer gemeinsamen Tradition ist, dann steht diesem die volle gegenseitige Anerkennung und Bestätigung der gewesenen Traditionen im Wege.

Heribert Mühlen, Modelle der Einigung, in: *Catholica* 2/1973, pg. 111ff.

*Die Neubewertung der Rolle des Priesters, wie sie den Basisgruppen gemeinsam*

ist, stützt sich in allen Fällen auf eine Kritik der gestörten Symmetrie der Sozialbeziehungen im Schoß neugebildeter kirchlicher Gemeinschaften. Eine Analyse der Beziehungen in der Art von Herrschaft und Unterwerfung im Raum der Kirche, unbefußt von theologischen Rücksichten – wie es eben bei einer guten Zahl von Basisgruppen üblich ist – rührt jetzt die Trommel zugunsten einer Amtstheologie, für welche man als Quelle einen „Grundsatz der Unterscheidung“ fordert; das kirchliche Dienstamt müsse sich zu seiner Gänze zwar bescheiden, aber notwendigerweise auf die göttliche Autorität berufen können, deren Zeichen es ist. Es setzt daher eine Amtseinführung voraus, wodurch man aber aus dem Rest des Gottesvolkes „herausgenommen“ werde allein schon durch die Tatsache, daß man eine „Verordnung mit Bezug auf die anderen“ innehat.

D. Hervieu-Leger, *Communautés sans prêtres...* in: *Parole et Pain* 56/73 X pg. 158ff.

Rafael J. Kleiner OSB – Rom

## Berichte

*Die missionarische Dimension eucharistischer Hochgebete*

Dr. Walter Heim

„Liturgie und Mission stellen zwei Größen dar, welche einander engstens zugeordnet sind. Daß zwischen ihnen ein Abhängigkeitsverhältnis waltet, wußten die großen Apostel aller Zeiten... Die in allen missionarisch bedeutsamen Epochen gelebte Wirklichkeit suchte Vatikanum II in der Liturgiekonstitution ins Wort zu heben und zu verdeutlichen. Es bringt Mission und Liturgie ausdrücklich miteinander in Verbindung... „Die Liturgie ist der Höhepunkt, auf den das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (LK 10). Zum einen will damit gesagt sein, daß die Missionstätigkeit... letztlich darauf tendiert, „daß alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen“. Das bedeutet: Missionarisches Tun darf sich nicht mit vorletzten Zielsetzungen begnügen. Zum andern erhellt aus Art. 10, daß die Mission ihre Kraft immer wieder aus der Liturgie, vorab der eucharistischen, bezieht.“

Diese Grundlegung gibt Jakob Baumgartner, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Fribourg, einer Betrachtung über „Eucharistie – Sendung in die Welt“ (Die missionarische Dimension eucharistischer Hochgebete) in der Zeitschrift „Priester und Mission“ (Aachen, 1973, 65–78). Auf diesem Hintergrund sind vorab die missionarischen Aussagen der neuen *Hochgebete* der römischen Liturgie zu sehen, die reicher sind als jene des alten Kanons.

Das *Brot- und das Kelchwort* sagen klar: gebrochen für euch, vergossen für alle. In den Abendmahlsworten klingt Mk 10, 45 an: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele dahinzugeben.“ Der Zusatz im Brotwort „Quod pro vobis tradetur“ – er fehlte in der altrömischen Tradition – verdeutlicht den Gedanken. „Mit Recht lesen wir in der offiziellen Übersetzung (Kelchwort) des pro multis: für alle vergossen – was freilich gewisse Kreise bemängeln. Doch hat die Kirche schon früher die jansenistische Darstellung des Gekreuzigten abgelehnt, welche den Erlöser mit senkrecht emporgestreckten Armen zeigte, um anzudeuten, daß er sich nur für die kleine Schar der Auserwählten geopfert habe.“

„Tut dies zu meinem Gedächtnis“, lautet der Auftrag an uns. „Jesu Dasein für die andern, seine *Pro-existentz* soll durch die Jüngergemeinde ihre Fortsetzung finden... Die Memoria Christi bindet uns hinein in die Verantwortung und Solidarität mit „den vielen“. Pro multis: leben mit dem gekreuzigten, auferstandenen und gegenwärtigen Herrn und den Brüdern, darin beruht der missionarische Auftrag eucharistischen Begängnisses.“



Das *zweite Hochgebet* wird von einem kühnen Bild beherrscht: „Er hat am Kreuz die Arme ausgebreitet.“ Das verleiht diesem Kanon die missionarische Färbung. Und damit die Kirche auf der Höhe ihres Ministeriums sei, beten die Versammelten: „Gedenke deiner Kirche, die über die Erde zerstreut ist.“ Das sehnsuchtsvoll missionarische Gebet der Zwölfapostellehre klingt an: „Wie dieses Brot zerstreut war auf den Hügeln hin und nun, zusammengebracht, eins geworden ist, also werde zusammengebracht Deine Kirche von den Enden der Erde in Dein Reich!“ Missionarisch bedeutend ist auch das „Vollende Dein Volk in der Liebe!“ Denn, so schreibt Baumgartner: „Ohne Einheit und Liebe, ohne Zusammenhalt und Wohlwollen, ohne die sorgende Verbundenheit der verschiedenen Ortsgemeinden untereinander in christlicher Bruderschaft vermag die Kirche nicht, ihre universale Mission auszuüben... die altchristliche Idee der Koinonia bricht sich vermehrt Bahn, wenn wir Mission auffassen als Verwirklichung zwischenkirchlicher Hilfe und Förderung.“

Das *dritte Hochgebet* drückt besonders den *universalen Heilswillen Gottes* aus. Die Katholizität der Kirche wird betont. Das Ziel der Sammlung des Volkes zur Kirche besteht darin, daß „Seinem Namen das reine Opfer dargebracht werde vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang“. Baumgartner: „Kirche ist nicht Selbstzweck. Wenn sie missioniert, beabsichtigt sie nicht einfach, ihre Reihen zu stärken. Dem messianischen Volk obliegt eine *universale Aufgabe*, nämlich für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils (Lumen gentium 9b) zu sein: Proexistenz, Dasein für die vielen!“

Das *vierte Hochgebet* bietet missionarische Anregungen in Fülle. Man könnte es zusammenfassen mit dem den Ostkirchen so teuren Wort vom *menschenfreundlichen Gott*: Theos philanthropos. In weitausholendem Ductus wird ja ausgeführt, wie Gottes Liebe alles erschaffen hat, alles umgreift, niemanden übergeht und am offenbarsten gerade geworden ist dem gegenüber, der durch seinen Ungehorsam Gottes Freundschaft verwarf, dem Menschen. Der Bericht vom Abschiedsmahl – „Da Er die Seinen liebte, die in der Welt waren, liebte Er sie bis zur Vollendung“ – steht ganz im Lichte dieser menschenfreundlichen Liebe. Sie gilt allen Menschen und dem ganzen Menschen. Und was ist nun Mission anderes „als der Einstieg in die machtvolle Bewegung der niedersteigenden, sich verströmenden Liebe Gottes, die dem Menschen seine Würde zurückgeben, die Welt auf ihre Bestimmung hin anrufen, auf ihre Gottbezogenheit und ihr Geliebtsein hin ansprechen will?“ Die Kirche ist Instrument der Liebe Gottes, Botin des Theos philanthropos.

In *neuen Hochgebeten* sollte noch weit mehr als jetzt die Mission – ein Selbstvollzug, ohne den die Kirche nicht mehr Kirche wäre – zur Sprache gebracht werden. „Wir hoffen, ein solcher Wunsch werde sich bald erfüllen.“ Baumgartner schließt sich hier an ein Postulat von G. Huyghe („Des prières eucharistiques pour l'Eglise d'aujourd'hui“ in: La Maison – Dieu 94 [1968], 125–138) an und führt zum Schluß als Anregung einen Studententext von J. Galat („Découvrir l'Eucharistie. Gembloux 1969. Vgl. ders. „Vivre l'Eucharistie, Gembloux 1971. Meditationen) unter dem Titel „*Eucharistie – Mission in der Welt*“ an:

„Wir sagen dir Dank, Vater, für die Sendung,  
die du deiner Kirche übertragen hast.  
Du schenktest den Menschen dein Vertrauen,  
wiewohl sie sündigten und dich enttäuschten.  
Du hast das Reich deines Sohnes in ihre Hände gelegt,  
damit Jesus bekannt und geliebt würde durch sie.  
Du hast deiner Kirche Verantwortung gegeben,  
du hast sie beauftragt,  
den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu bringen,  
dein göttliches Leben den Menschen auszuteilen  
und sie zu deiner himmlischen Wohnstatt zu führen.  
Für diesen Ruf zur menschlichen Mitarbeit  
danken wir dir und verkünden dein Lob.  
Groß bist du, allmächtiger Gott,  
groß in der Größe deiner Sendung,  
mit der du so kleine Menschen beehrst,  
groß in deiner väterlichen Güte,  
die uns zu deinen Mitarbeitern erhob.  
Zu unserem Heil hast du, Vater,  
deinen Liebesplan entworfen.  
Du wolltest ja nicht alles allein übernehmen:  
denn in deiner Liebe war es dein Wille,  
daß wir mitarbeiten am Heile der Menschheit.  
Du hast deinen Sohn unter uns gesandt,



damit er lebe als Mensch wie wir,  
 daß er im Namen der ganzen menschlichen Gemeinschaft  
 seine erlösende Sendung vollbringe  
 und alle Menschen bewege, mitzuwirken  
 an seinem Werk der Erneuerung und Vergöttlichung.  
 Durch die Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten  
 hast du die Kirche und all ihre Glieder dazu bestellt,  
 immerfort in der Welt deine Sendung weiterzutragen.  
 Mit dem Befehl, alle Völker zu lehren,  
 begannen die ersten Jünger, durch ihr Wort und Zeugnis  
 die Frohbotschaft auszubreiten.  
 Ihnen folgten andere nach:  
 all die Jahrhunderte hindurch  
 traten sie ein in dieses gewaltige Werk.  
 Die Eucharistie vollendet geheimnisvollerweise die Mission.  
 Ohne Unterlaß bringt sie den Menschen allüberall  
 die Wahrheit, das Leben und die Nähe Christi.  
 Indem sie das erlösende Opfer gegenwärtig setzt,  
 macht sie es fruchtbar für uns  
 und fördert das Wachstum der Kirche.  
 Daher gedenken wir jetzt des ersten eucharistischen Mahles,  
 da Jesus, ehe er seine Sendung für diese Welt vollführt,  
 das Brot nahm und Dank sagte,  
 es brach und seinen Jüngern reichte mit den Worten:  
 Nehmet und esset: das ist mein Leib, hingegeben für das Leben der Welt.  
 Dann nahm er den Becher mit Wein,  
 sagte wiederum Dank und reichte ihn mit den Worten:  
 Nehmet und trinket:  
 das ist mein Blut,  
 das Blut des Bundes, für die Menschen vergossen.  
 Tut dies zu meinem Gedächtnis.  
 Groß ist das Geheimnis der Mission in der Eucharistie!  
 Wir verkünden deinen Tod und deine Auferstehung, Herr Jesus.  
 Wir feiern dein Kommen in der Kirche.  
 Wir erwarten die Vollendung deiner Mission am Ende der Zeiten.  
 Vater, laß die Sendung deines Sohnes  
 in unserer Mitte immer wieder Wirklichkeit werden,  
 wenn er in der Eucharistie unter uns wohnt.  
 Gib, daß die Welt mehr und mehr erfüllt sei  
 von deiner Heiligkeit  
 und belebt durch dein Leben.  
 Wer nicht um dich weiß,  
 möge zu deiner Kenntnis geführt,  
 wer lau und gleichgültig,  
 möge zu deiner Liebe entzündet werden.  
 Damit diese Sendung des Erlösers uns ergreife,  
 verlangen wir darnach,  
 durch seinen Leib und sein Blut  
 das verborgen glühende Leben zu empfangen.  
 Christus allein kann uns fähig machen,  
 durch den Geist, den er uns schenkt,  
 den Sieg der Liebe in der Welt zu beschleunigen.  
 Erneure durch diese Eucharistie  
 den missionarischen Geist in der Kirche.  
 Laß die Hirten, den Papst, die Bischöfe und Priester,  
 die Größe ihrer Mission immer besser erfassen  
 und mit brennendem Eifer ihren Dienst verrichten.  
 Dränge alle Christen dazu, voll Bereitschaft  
 die Kunde Jesu bis an die Grenzen der Erde zu tragen.  
 Maria und alle Heiligen mögen uns fürbittend beistehen,  
 damit wir unsere apostolische Arbeit auf uns nehmen.  
 Schenke den verstorbenen Brüdern das Glück der Gemeinschaft  
 mit dir, so daß sie um so mehr für uns eintreten und uns helfen,  
 das Reich Christi auszubreiten.“



Im Sommer-Semester 1973 hielt der Kapitelvikar der griechisch-katholischen Diözese Hajdudorog (Ungarn), Prof. Imre Timko, an der katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien eine Gastvorlesung. Er wies darin auf das 2. Vatikanische Konzil hin, in dessen Dekret über die katholischen Ostkirchen die Katholiken der orientalischen Riten als „mit ihrer christlichen Lebensordnung in der katholischen Kirche hochgeschätzt“ bezeichnet werden und dem Wunsch Ausdruck gegeben wird, daß „diese lebendigen Zeugen der Überlieferung... neu erblühen und mit frischer apostolischer Kraft ihre Aufgabe meistern“. Das gleiche Dekret stellt fest, daß „unter den verschiedenen Riten eine wunderbare Verbundenheit herrscht, so daß ihre Vielfalt in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt“.

Die Wirklichkeit allerdings, so führte Prof. Timko aus, sei anders. Die Unierten fühlten sich als zweitrangig. Man hat das Dekret über die katholischen Ostkirchen vor Augen, worin es heißt: „Alle Ostchristen sollen wissen und davon überzeugt sein, daß ihre rechtmäßigen liturgischen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung bewahrt werden darf und muß.“ Doch die Unierten können wohl den „zeremoniellen Ritus“ bewahren, müssen aber ihre Eigenart und ihre theologische Denkweise opfern, um den katholischen Brüdern des lateinischen Ritus ihren „echten Katholizismus“ glaubwürdig zu beweisen.

Die unierten Katholiken leben auch dort, wo sie eine eigene Kirchenorganisation haben, unter lateinischen Mitchristen. In der Diaspora verstreut lebende orientalische Christen gelangen – bewußt oder durch die Umstände gezwungen – unter den Einfluß des lateinischen Ritus. Da ihr Geist, ihre theologische Denkweise im Laufe der Erziehung völlig verwestlicht wurde, werden ihnen in ein bis zwei Generationen auch ihre rituellen Eigenarten fremd, und sie werden in Wirklichkeit römisch-katholisch, obwohl sie dem Taufschein nach „orientalisch“ bleiben.

Dieser Prozeß wird gefördert durch lateinische Taufen der Kinder, durch das bewußte Übertreten des Ritusgesetzes bei den Eheschließungen nach „gemischtem Ritus“ und durch das Zureden des lateinischen Seelsorgers zur Latinisierung des griechisch-katholischen Gläubigen. Wo lateinische und griechische Gemeinden zusammenleben, wird oft darauf hingewiesen – und die Praxis bestätigt es –, daß der Priester des byzantinischen Ritus nur der „Ritusvikar“ des lateinischen Pfarrers sei.

Prof. Timko sagte abschließend: „Die Ermahnungen des Konzils, daß die orientalischen Christen ihr zum Patrimonium commune der Kirche gehöriges Erbe bewahren und erneuern müssen, sollte man eigentlich den lateinischen Brüdern ans Herz legen. Sie sollten sich von dem nach dem Konzil völlig sinnlos gewordenen Prinzip frei machen, daß Uniformierung die Vorbedingung der Glaubenseinheit sei.“

### *Unpolitische Predigt, aber aktuelle Predigtdiskussion*

Das Informationszentrum Berufe der Kirche in Freiburg i. Br. veranstaltete eine gezielte Umfrage zum Thema Predigt bei rund 140 Predigern aus allen deutschen Diözesen. Die Umfrage zeigt u. a., daß Priester und Laien eine „Politisierung der Kanzel“ ablehnen. „Neun von zehn Geistlichen“, heißt es im Bericht, „wollen in der Predigt das Wort Gottes auslegen“. Diese Prioritätssetzung der Geistlichen entspricht dem Wunsche der Laien, der bei der Synodenumfrage ermittelt wurde.

Das gleiche Informationszentrum stellte fest, daß 40 Prozent der katholischen Priester, die sonntags predigen, zuweilen nach dem Gottesdienst mit Zuhörern über den Inhalt der Predigt sprechen. Bei Jugendgottesdiensten liegt der Prozentsatz noch höher. Dort hat schon jeder zweite Priester eine Diskussion über seine Predigt angeboten. Der Bericht stellt fest, daß aktuelle Fragen nicht selten auf Anregung der Gläubigen behandelt werden.

### *Liturgische Nachrichten aus der Schweiz*

#### *Sakristanenweihe*

Seit einiger Zeit werden jeweils die Absolventen der schweiz. Sakristanenschule auf Schwägalp im Rahmen eines Gottesdienstes in ihr neues Amt eingeführt (vgl. HD 26 [1972], 90). Der Verband der schweiz. Sakristane ist nun an die Bischofskonferenz gelangt, damit allgemein die Amtseinführung neuer Sakristane innerhalb einer eigenen kirchlichen Feier erfolgen kann. Die vom 2. bis 4. Juli 1973 in Einsiedeln tagende Bischofskonferenz beschloß, dieser Eingabe zu entsprechen. Sie beauftragte die schweiz. Liturgische Kommission, einen entsprechenden Ritus auszuarbeiten. (Vgl. „Schweiz. Kirchenzeitung“ 1973, S 444.)



Der Schweiz. Sakristanenverband hatte bereits während des 2. Vatikanischen Konzils versucht, die kirchliche Aufwertung des Sakristanen-Amtes zu postulieren. Nach seiner Auffassung erfüllt der Sakristan hierzulande einen großen Teil jener Dienste, die durch die vier „niederen Weihen“ bezeichnet wurden. Nach der Einführung der neuen Dienstämter des Lektors und des Akolythen an Stelle der „niederen Weihegrade“ durch das päpstliche Schreiben *Ministeria quaedam* vom 15. August 1972 sahen sich die Sakristane erneut veranlaßt, für ihren Dienst eine entsprechende kirchliche Einordnung zu suchen. Man wählte nun den Weg „von unten her“, d. h. auf Landesebene. „Man muß dieses Drängen verstehen“, schreibt Landespräses P. Karl Wiesli, „da man heute einer Vielfalt der neuen kirchlichen Dienste gegenübersteht und der Sakristan als wohl ältestes Laienkirchenamt nicht gerne ‚ungeordnet‘ dastehen will. Wir müssen je länger desto mehr froh sein, überhaupt solche Männer zu finden.“

So gelangte der Verband an den zuständigen Referenten der Bischofskonferenz, Doktor Anton Hänggi, Bischof von Basel, zumal inzwischen ein Schreiben Papst Paul VI. bekannt geworden war, wonach die Bischofskonferenzen der einzelnen Länder je nach Notwendigkeit neue Kirchenämter zu schaffen befugt sind. Bischof Hänggi übertrug die Abklärung des Gesuches dem schweiz. Liturgischen Institut. Namentlich der Präsident der Liturgischen Kommission, Abt Dr. Georg Holzherr OSB von Einsiedeln und Sekretär Dr. Walter von Arx befaßten sich mit der Frage und machten diese für die Bischofskonferenz vom 3./4. Juli 1973 spruchreif. Die Bischofskonferenz kam zum Schluß: „Das Sakristanenamt kann als kirchliches Dienstant anerkannt werden. Zur Einsetzung in dieses Amt kann eine kirchliche Sendung erteilt werden.“ Gleichzeitig wurde der Liturg. Kommission der oben erwähnte Auftrag zur Erarbeitung eines entsprechenden Ritus erteilt (vgl. Karl Wiesli, Sakristanendienst – ein Dienstant der Kirche der Schweiz, in: Schweiz. Kirchenzeitung 1973, S. 473f.).

### *Ökumenische Trauung*

Die evangelisch-katholische Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der deutschen Schweiz hat ein Bändchen mit drei ökumenischen Formularen für den Trauritus herausgegeben („Ökumenische Trauung“, Verlag Benziger Zürich und Theologischer Verlag Zürich 1973). An ihrer Ausarbeitung waren sieben reformierte und acht römisch-katholische sowie ein christkatholisches Mitglied beteiligt. Die Formulare tragen vorläufig Modellcharakter. Das erste ist noch eher vom Trennenden geprägt, das es in Geduld zu ertragen gilt (in die Fürbitte hinein werden die Verwandten und Freunde des Brautpaares und die hinter ihnen stehenden Kirchen genommen). Das zweite Formular betont – gemäß dem Vorwort – stärker die römisch-katholische Tradition. Der Kommentator der „Neuen Zürcher Zeitung“ bemerkt allerdings dazu: „Wie zufällig diese Einstufung ist, geht daraus hervor, daß der Rezensent hier eine ganze Anzahl eigener reformierter Formulierungen vorfindet, die er vor Jahren für ökumenische Trauungen ausgearbeitet hat, die nun aber auf römisch-katholischem Umweg den Eingang in diese gedruckte Liturgie gefunden und damit den Stempel des Römisch-Katholischen erhalten haben. Abgesehen vom Abschnitt über die Überreichung der Ringe, der auch ausgelassen werden kann, ist beim besten Willen nichts zu erkennen, was hier speziell römisch-katholisch sein soll.“ Das dritte Formular berücksichtigt spürbarer die evangelische Tradition. Für die ökumenische Feier wird das gemeinsame Liedgut empfohlen, das aus einem beigefügten Verzeichnis ersichtlich ist. „Hingegen fragen wir uns, ob Theologen in der Tat so unbeholfen sind, daß man ihnen auch noch biblische Texte zur Auswahl vorlegen muß. Freilich rechnen die Herausgeber – vielleicht zu Recht – stark mit dieser Unbeholfenheit, auch wenn sie die Freiheit eigener gottesdienstlicher Gestaltung keinesfalls beschneiden wollten. Es ist erstaunlich, wie wenig Pfarrer fähig sind, eine eigene Liturgie unter der Phantasie des Heiligen Geistes zusammenzustellen.“ (Vgl. „Neue Zürcher Zeitung“ 6. Juli 1973, Morgenausgabe Nr. 307, S. 23.)



Valentin Löhr, AUF DEIN WORT HIN. 120 S., engl. brosch., DM 13,80. Verlag J. Knecht Frankfurt/M. (3576)

Diese 30 biblischen Betrachtungen wollen dem Leser bewußtmachen, wer seinen Hunger letztlich stillen kann, und daß man aus sich herausgehen muß, um Ihn zu finden, dessen Wort uns ruft und nährt, bindet und befreit: Jesus, das „Verbum visibile Dei“, wie ihn Augustin nannte.

R. J. Kleiner OSB

Heinrich Kahlefeld, LECTIO BREVIS. Hrsg. I. Klimmer. 276 S., Lns., DM 19,80. Verlag Josef Knecht Frankfurt/M. (3475)

Hrsg. hat unter den vier Zwischentiteln „Problem unserer Zeit – Evangelium – Gebet – Kultische Kontemplation“ 112 Abschnitte aus Predigten Kahlefelds als Glaubens- und Gebetshilfen zusammengestellt. Sie sind Zeugnisse der tiefen Menschen- und Situationskenntnis sowie der ehrfürchtigen Vertrautheit mit der Schrift und persönlichen Glaubenserfahrung des Verfassers. Die Texte sind auch als Lesungsstücke beim kirchlichen Stundengebet geeignet.

R. J. Kleiner OSB

Günter Duffer, DAS ÄRGERNIS DER MENSCHLICHKEIT GOTTES. 162 S., Ln., DM 15,80. Verlag Butzon & Becker Kevelaer. (3573)

Eine recht verstandene „Theologie der Mitmenschlichkeit“ hat ihre Basis in der Schrift und ihre Rechtfertigung im heilbringenden Faktum der „Vermenschlichung Gottes bis zum äußersten“ im Menschen Jesus, dem Christus. D. zieht die Folgerungen aus dem Prinzip der Inkarnation für den Bereich des Gottesdienstes und der Sakramente als menschlich-persönlicher und zeichenhafter, weltoffener und lebenweckender Begegnungen. Eine aktuelle Neu-Interpretation der chalzedonensischen Formel auf den Sonderfall „Liturgie“!

R. J. Kleiner OSB

Otto Hermann Pesch, DAS GEBET. Christliches Leben heute, Bd. 14. 136 Seiten, Pappband DM 6,50. Verlag Winfried Werk Augsburg (3503).

Wie viele Autoren religiöser Bücher über die Situation in der Gegenwart, so verfällt auch Otto Hermann Pesch scheinbar der heute modernen Tendenz, im Christentum alles unter dem Aspekt der Krise zu betrachten.

Im ersten Kapitel seines Buches: Das Gebet – zeigt er dabei den engen Zusammenhang zwischen Glaube und Gebet auf, wobei er leider die negativen Seiten der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit heutigen Glaubens und somit Betens ungerechtfertigt überbetont. Vielleicht etwas zu trocken, unpersönlich und einseitig versucht er in den weiteren Kapiteln: Der verborgene Gott – Beten in der technisierten Welt – das Fundament für das Beten auch in der heutigen Zeit zu legen. Anders konzipiert sind die mehr praktischen Ausführungen im zweiten Hauptteil seines Buches. Indem er zu jeder neuen Fragestellung zunächst eine durchaus im Bereich der Möglichkeiten stehende negative Antwort gibt, gelingt es ihm in seinen folgenden Ausführungen die positiven Chancen und persönlichen Werte heutigen Betens klarer, prägnanter und geradezu erlösend hervorzuheben. Die verschiedenen Gebetsformen versteht er durch praktische, z. T. unkonventionelle Vorschläge auch für den heutigen Menschen zugänglich, ja begeisternd darzustellen.

Das vorliegende Werk erweist sich als wertvolle Unterlage für jeden Seelsorger und für jeden anderen engagierten Christen, der sich mit der Frage nach dem Gebet grundlegend befassen will.

Winfried Bachler

Bernhard Liss, AUF ULTRAKURZWELLE. Herausforderung zum Nachdenken. 184 Seiten, kart. S 57,—, DM 9,80. Veritas-Verlag, Wien-Linz-Passau (3429).

Es werden wichtige, und manchmal auch recht heikle Fragen angeschnitten. Bernhard Liss, katholischer Priester und bekannt durch seine Tätigkeit bei Rundfunk und Fernsehen, versteht es in seinen Ausführungen in einfacher, aber treffsicheren Ausdrucksweise von dem zu sprechen, was die Leute bewegt. Seine kurzen Darlegungen, die von christlichen Prinzipien getragen sind, sollten Tips sein für heikle Lebenssituationen. Unter den Themen: Jugend, ernst genommen – Ehe? Liebe auf Dauer – Söhne und Töchter, Väter und Mütter – Auch die Arbeit gehört zum Leben – menschliche Mitmenschen – finden sich jeweils viele kurze Ausführungen, die den Autor als einen erfahrenen und praktischen Seelsorger erweisen. Die von ihm angebotenen Lösungen sind aber meist von so allgemeiner Gültigkeit, daß sie weit über das Konfessionelle hinausgehen. Die vordergründige Argumentation ist anthropologisch, freundlich helfend, aber nicht belehrend. Trotz der Kürze der Ausführungen (meist weniger als zwei Seiten), werden auch die schwierigsten Fragen entsprechend einer Lösung zugeführt.

Jugendliche, Jungvermählte, aber auch Ältere werden diskret, und doch verbindlich angesprochen, heikle Fragen und Situationen ihres Lebens neu zu bedenken.

Winfried Bachler



*K. Rommel / M. Schmeißer:* KINDER- UND FAMILIENGOTTESDIENST. Advent – Weihnachten. 155 Seiten, mit Beilage: UNS WIRD ERZÄHLT VON JESUS CHRIST – Lieder und Bilder; 39 Seiten. Christophorus-Verlag, Freiburg, Verlag Ernst Kaufmann, Lahr (3537).

*Adolf Adam:* ERNEUERTE LITURGIE. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute. 208 Seiten, kart.-lam., DM 22,—, Verlag Herder Freiburg–Basel–Wien (3539).

*Josef Ernst Mayer:* NEUE VERKÜNDIGUNG, Lesejahr B. 245 Seiten, Paperback S 98,—, Tyrolia-Verlag Innsbruck (3539).

*Bernhard Kilga:* DAS RELIGIÖSE. Der Mensch als Werkzeug der Transzendenz. 224 Seiten, S 135,—, DM 19,80. Verlag der Palme, Wien (3541).

*Hans Steffens:* FÜRBITTEN UND TEXTE ZUR MESSFEIER. Band 2. Sonn- und Feiertage, Lesejahr B. 292 Seiten, Plastik, DM 22,—. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn (3541).

*Josef Dreißer:* HÖRER UND TÄTER DES WORTES. Homilien zu den neutestamentlichen Lesungen. Lesejahr B. 308 Seiten, Snolineinband, DM 20,—. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn (3542).

*Horst Wicking:* ... BAUEN UND BEWAHREN. Homilien zu den alttestamentlichen Lesungen. 308 Seiten, Snolineinband, DM 20,—. Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn (3543).

RELIGION UND KIRCHE IN ÖSTERREICH. Hrsg. vom Institut für Österreichkunde. 128 Seiten, S 158,—. Hirt-Verlag, Wien (3544).

*J. Mayer-Scheu / A. Reiner:* HEILSZEICHEN FÜR KRANKE. Krankensalbung heute. 40 Seiten, kart. DM 3,—. Verlag Butzon und Bercker (3545).

*M.-A. Blanke, W. Krah, A. Lax, K.G. Pöppel:* ANTENNEN. Persönliches Schülergebetbuch. 120 Seiten. 8 Fotos. Plastik DM 7,80. Verlag Butzon & Bercker in Gemeinschaft mit Bernward-Verlag (3546).

*Alfons Benning:* GABE DES GEISTES. Zur Theologie und Katechese des Firmsakramentes. 120 Seiten, kart. DM 9,80 (3547).

*M. Gertrudis Schinle:* LICHT UND FINSTERNIS. Reihe: Meditationshefte. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 1,50. Verlag Ars sacra, München (3548).

*M. Gertrudis Schinle:* DIE MACHT DES KREUZES. Reihe: Meditationshefte. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 1,50. Verlag Ars sacra, München (3549).

*L. de Horna:* JESUS BESIEGT DAS BÖSE. 20 Seiten, Glanzeinband, DM 4,80. Verlag Ars sacra, München (3530).

*Hans Steffens:* FÜRBITTEN UND TEXTE ZUR MESSFEIER. Oktav, 535 Seiten, Plastikeinband, DM 32,—. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn (3551).

*H. Plock, M. Probst, Kl. Richter:* DIE TRAUUNG IN DER GEMEINDE. 32 Seiten, kart. DM 2,50. Verlag Hans Driewer, Essen (3552).

*M. Probst, H. Plock, Kl. Richter:* KOMMUNIONFEIER MIT KRANKEN. 144 Seiten, Plastik, DM 13,50. Verlag Hans Driewer, Essen (3553).

*H. Plock, M. Probst, Kl. Richter:* DIE FEIER DER TRAUUNG. 160 Seiten, Linson, DM 13,50. Verlag Hans Driewer, Essen (3554).

*Kl. Richter, Th. Maas-Ewerdt, H. Plock, M. Probst:* NEUE TOTENLITURGIE. 248 Seiten, Linson, DM 18,50. Verlag Hans Driewer, Essen (3555).



*Alfred Schilling*: ELF EUCHARISTIEGEBETE incl. Beiheft, 48 Seiten, DM 15,80. Verlag Hans Driewer, Essen (3556).

*J. Auer / J. Ratzinger*: KLEINE KATHOLISCHE DOGMATIK. DIE SAKRAMENTE. Bd. VII. 384 Seiten, kart., DM 15,40. Verl. Friedrich Pustet, Regensburg (3557).

*Ulrich Horst*: VERKÜNDIGUNG NACH MARKUS. Zu den Evangelien im Lesejahr B. Pustets kleine Lesereihe. 167 Seiten, kart. DM 12,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3558).

*R. Stertenbrink*: DIE WAHRHEIT HAT VIELE SEITEN. Pustets kleine Predigtreihe. 109 Seiten, kart. DM 9,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3559).

DER WORTGOTTESDIENST DER SONN- UND FEIERTAGE – B/1. Liturgisch-kerygmatische Hilfen. Hrsg. von Otto Knoch, Gerd J. Maurer und Friedrich Schröger. 188 Seiten, Kunstleder, DM 28,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3560).

WERKTAGSMESSEN I. Der Wortgottesdienst der Eucharistiefeier an den Wochentagen im Jahreskreis, Jahresreihe 1. 496 Seiten, Kunstleder, DM 48,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3560).

*Anton Dawidowicz*: PASSION NACH DEM EVANGELISTEN MARKUS für Soli und Chor. 11 Seiten. Musikverlag Doblinger, Wien (3561).

*Paul Haschek*: ABEND MIT GOTT. Gedanken und Gebete. 256 Seiten, 4 Abbildungen, 2-Farbdruck, Plastik. DM 12,80. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (3562).

*Dieter R. Tröndle*: FAMILIE UND GEMEINDE. Familienarbeit im Pfarrgemeinderat. 112 Seiten, kart. DM 7,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3563).

WERKTAGSMESSEN III. DER WORTGOTTESDIENST DER MESSFEIER AN DEN WOCHENTAGEN IM WEIHNACHTS- UND OSTERFESTKREIS. Hrsg. von Bruno Kleinheyer, H. Büsse, M. Bock. 272 Seiten, Kunstleder, DM 32,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3564).

*Kurt Noth*: AUF STILLEN WEGEN. Sammlung Sigma. 32 Seiten, Büttten, DM 3,60. Verlag Ars sacra, München (3565).

*Herman Gilhaus*: EIN MENSCH BEGEGNET DIR. Worte zum Nachdenken. 109 Seiten, DM 8,20. Verlag Ars sacra, München (3566).

GIB UNS DEN GEIST. Werkheft zur Feier der Firmung. Erarbeitet von Erich Pfanzelt und Martin Schmeißer. Gemeindeheft DM 1,80, Werkheft DM 1,80. Christophorus-Verlag, Herder, Freiburg (3567).

*Camillus Lapauw*: MEDITATION UND GEBET. Reihe: Meditationshefte. 32 Seiten, DM 1,50. Verlag Ars sacra, München (3570).

*Bernhard Häring*: ZEICHEN DER HOFFNUNG. 64 Seiten, DM 2,80. Verlag Ars sacra, München (3571).

*Eric Benoit*: ZUM NAMENSTAG GESCHRIEBEN. Sammlung Sigma. 32 Seiten, jap. geb. DM 3,60. Verlag Ars sacra, München (3572).

*Monika Eggartner – Johannes Zopp*: LEBEN – LIEBE – GLÜCK. 96 Seiten, Verlag Veritas, Linz (3577).

*P. Bonifatius Günther*: UNSER GRÖSSTER FEIND – DER TEUFEL. 64 Seiten, kart., S 12,—, DM 1,80, sFr. 2,—. Verlag Veritas, Linz (3578).

„AVE MARIA“. Gebete und Lieder zu Marienandachten. 64 Seiten, kart., S 7,—, DM 1,—, sFr. 1,10. Verlag Veritas, Linz (3579).



Würdig ist es und recht, Dir, heiliger Herr,  
ewiger Vater, allmächtiger Gott, zu danken  
durch Jesus Christus, Deinen Sohn, unseren Herrn.  
Seine Menschwerdung wurde das Heil der Welt,  
Sein Leiden Erlösung des voreinst erschaffenen Menschen.

So führe Er uns denn, allmächtiger Vater,  
wir bitten darum, zur Siegesgabe hin.  
Kaufte Er doch uns aus dem finsternen Abgrund los.  
Entflecken möge Er unser beflecktes Fleisch.  
Unversehrt stelle Er uns Dir, Erhabener, her,  
da Er es unbefleckt aus der Jungfrau empfing.  
Er selbst rechtfertige uns in seinem zweiten Advent,  
da Er uns in dem ersten die Gaben der Gnade gebracht.  
Er komme, uns milde zu richten, der vordem erschienen ist.  
Ganz milde zeige sich uns, der vordem verborgen war.

spanisch-westgotische Liturgie

übertragen von Thomas Michels OSB



Die Klage über einen marianischen Minimalismus wird in letzter Zeit oft erhoben. Man kann in der Tat feststellen, daß gewisse Formen marianischer Frömmigkeit: Rosenkranz, Maiandacht, Mariensamstag etc. nicht mehr die gleiche Anziehungskraft besitzen wie vor dem Konzil. Man wird auch nicht leugnen können, daß Prediger sich dann und wann im Zeichen eines falsch verstandenen Ökumenismus zu ungeschickten Äußerungen verleiten lassen. Andererseits fühlen sich rechts-extreme Kreise berufen, die wirklichen oder vermeintlichen Lücken durch unkontrollierte Botschaften von neuesten Muttergotteserscheinungen aufzufüllen, neue Formen marianischer Andachten zu verbreiten, die angeblich allein noch die Welt vor dem unmittelbar bevorstehenden Untergang retten können. Es ist kein Zweifel: Maria ist zum Zeichen des Widerspruchs und der Entzweiung geworden wie vielleicht noch selten im wechselvollen Lauf der Kirchengeschichte. In diesem Zusammenhang mag die Frage nicht uninteressant sein, welche Stellung der Mutter Gottes eigentlich in der durch das zweite Vatikanum erneuerten Liturgie zukommt. Wir beschränken uns hier auf das neue Meßbuch und müssen uns auch da bloß mit einigen Hinweisen begnügen.

Ein flüchtiger Blick auf den liturgischen Kalender zeigt sofort und unmißverständlich, daß von einer „Entthronung Mariens“ keine Rede sein kann. Wir finden die altvertrauten Marienfesten wieder: *Mariae Empfängnis*, *Mariae Geburt*, *Mariae Heimsuchung*, das *Siebenschmerzenfest* und *Mariae Himmelfahrt* (mit einer Vigilmesse dazu). Auch die kleineren Marientage sind geblieben: am 11. Februar das Gedächtnis der Erscheinung U. Lb. Frau von Lourdes, am Samstag nach dem Herz-Jesu-Fest wird des unbefleckten Herzens Mariens gedacht, am 16. Juli U. Lb. Frau vom Karmel, am 5. August Maria zum Schnee<sup>1</sup>, am 7. Oktober das Rosenkranzfest und am 21. November *Mariae Opferung*.<sup>2</sup> Lediglich das Fest *Mariae Namen* am 12. September ist aus dem offiziellen römischen Meßbuch verschwunden, wurde aber in den deutschen Regionalkalender aufgenommen, der auch am traditionellen Datum von *Mariae Heimsuchung* am 2. Juli festhält gegenüber der römischen Neuansetzung am 31. Mai.

Aus den beiden Marienfesten: Lichtmeß am 2. Februar und *Mariae Verkündigung* am 25. März sind Herrenfeste geworden,<sup>3</sup> wobei jedoch Maria nichts von der ihr zukommenden Stellung einbüßt. Dafür beginnt das bürgerliche Jahr gleich mit einem Marientag, denn der erste Januar ist inskünftig das Fest der Gottesmutter Maria.<sup>4</sup>

Zu den Festmessen kommt ein reich ausgebautes Commune, dessen Meßformulare gedacht sind für *Votivmessen* und die „*Memoria sanctae Mariae in sabbato*“ – im ganzen sind es deren sechs, drei für die Zeit während des Jahres und je eines für den Advent, für Weihnachten und für die Osterzeit. Dazu kommt noch eine Serie von *Auswahlorationen*. Auch in bezug auf die *Präfationen* ist eine Anreicherung festzustellen, neben der bisherigen eine zweite, die mit der Überschrift versehen ist: *Ecclesia verbis Mariae laudes Deo persolvit*, weil sie deutliche Anklänge an das *Magnifikat* enthält. Die Feste *Mariae Empfängnis* und *Mariae Himmelfahrt* haben eine je eigene *Präfation* und auch diejenige vom Fest der

<sup>1</sup> *Missale Romanum* (MR). In *dedicatione basilicae S. Mariae* S. 586.

<sup>2</sup> *Studentexte* für das künftige deutsche Meßbuch Heft 7 (St 7) Gedenktag unserer Lieben Frau in Jerusalem S. 245.

<sup>3</sup> MR 522. In *Praesentatione Domini*. St 7/29 Darstellung des Herrn. MR 538 In *annuntiatione Domini*. St 7/62 Verkündigung des Herrn.

<sup>4</sup> MR 162 *Sollemnitatis sanctae Dei Genetricis Mariae*. St 3/48 Hochfest der Mutter des Herrn.



Verkündigung des Herrn hat ein ausgesprochen marianisches Gepräge.<sup>5</sup> Schließlich wäre noch der feierliche Schlußsegen zu erwähnen, der für die Marienfeste vorgesehen ist.

Wichtiger jedoch als diese statistischen Feststellungen sind die theologischen Aussagen des neuen Meßbuches. Hervorgehoben wird in erster Linie die Muttergotteswürde Mariens: „Sei gegrüßt, heilige Mutter. Du hast den König geboren, der Herr ist über Himmel und Erde in Ewigkeit.“<sup>6</sup> „Selig bist du, Jungfrau Maria, du hast den Sohn des ewigen Vaters getragen.“<sup>7</sup> „Selig bist du, Jungfrau Maria. Du hast den Schöpfer der Welt getragen. Du hast den geboren, der dich erschuf.“<sup>8</sup> Der Sohn Mariens ist der Emmanuel, durch den Gott mit uns ist. Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden. Darum erschien uns in Maria die Morgenröte der Erlösung, der Anfang des Heiles.<sup>9</sup> Maria durfte Mutter werden und dennoch Jungfrau bleiben. Dieser einzigartige Vorzug wird immer wieder besungen. „Du hast den geboren, der dich erschuf, und bleibst Jungfrau in Ewigkeit.“<sup>10</sup> „Mutter und Jungfrau, unvergleichlich bist du.“<sup>11</sup> Die Geburt Christi hat die Jungfräulichkeit der Mutter nicht gemindert, sondern geheiligt,<sup>12</sup> wird im Gabengebet von Mariae Geburt gesagt.

Diese unerhörten Vorzüge hat Maria einzig und allein ihrer Auserwählung um Christi willen zu verdanken. So heißt es in der Präfation am 8. September: „Du hast sie aus allen Menschen erwählt und gesegnet vor allen Frauen.“<sup>13</sup> Wie weit diese außerordentliche Begnadigung geht, sagt uns das Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria. Dort heißt es nämlich im Tagesgebet: „Großer und heiliger Gott, du hast Maria schon im ersten Augenblick ihres Daseins um deines Sohnes willen vor jeder Sünde bewahrt.“<sup>14</sup>

Als Mutter des Erlösers steht Maria ganz in unserm Dienst. Was Maria geschenkt wurde, wird auch uns zuteil. „Als erste empfing sie die Vollendung, die der ganzen Kirche verheißen ist.“<sup>15</sup> Ihr Leben aus dem Glauben ist uns ein verpflichtendes Vorbild, ihr absoluter Gehorsam ein steter Ansporn, ihre Teilhabe am Pascha-Mysterium ihres Sohnes frohe Zuversicht. „Dem pilgernden Volk ist sie Zeichen der Hoffnung und Quelle des Trostes.“<sup>16</sup> Es ist ein großes Anliegen, das im Gabengebet von Mariae Himmelfahrt zum Ausdruck kommt: „Gib, daß wir dieses Zeichen der Hoffnung und des Trostes nie aus dem Auge verlieren und auf dem Weg bleiben, der hinführt zu deiner Herrlichkeit.“<sup>17</sup>

In Maria sieht die Kirche ihr eigenes Wesen am reinsten dargestellt: „Sie ist Urbild und Anfang der Kirche, die du zur makellosen Braut deines Sohnes bestimmt hast.“<sup>18</sup> Wie Maria ist auch die Kirche Jungfrau und Mutter zugleich – wie Maria soll sich

<sup>5</sup> Für das kommende deutsche Meßbuch sind noch zusätzliche Präfationen vorgesehen.

<sup>6</sup> St 7/276. Marienmessen 1.

<sup>7</sup> St 7/277. Marienmessen 2.

<sup>8</sup> a. a. O.

<sup>9</sup> MR 607 *beatae Virginis partus exstitit salutis exordium*.

St 7/177. In ihr erschien uns die Morgenröte der Erlösung.

<sup>10</sup> MR 671 *Genuisti qui te fecit, et in aeternum permanes Virgo*.

<sup>11</sup> MR 674 *gaudia matris habens cum virginitatis honore: nec primam similem visa est, nec habere sequentem*.

Vgl. vor allem die erste Marienpräfation: *Quae et Unigenitum tuum Sancti Spiritus obumbratione concepit, et, virginitatis gloria permanente, lumen aeternum mundo effudit*.

<sup>12</sup> MR 607 und 670 *matris integritatem non minuit sed sacrauit*.

<sup>13</sup> St 7/177.

<sup>14</sup> St 7/259.

<sup>15</sup> St 7/159 MR *ecclesiae tuae consummandae initium et imago*.

<sup>16</sup> a. a. O. *populo peregrinanti certae spei et solacii documentum*.

<sup>17</sup> St 7/158.

<sup>18</sup> St 7/260 MR 654 *et sponsae eius Ecclesiae sine ruga vel macula formosae signares exordium*.



auch die Kirche ganz unter das Wort Gottes stellen, dem Mysterium der Menschwerdung dienen, um der Welt Christus, den Urheber des Lebens und Mittler des Heiles schenken zu können.

Im Unterschied zu den alten Marienbildern wird in der Neuzeit die Madonna (Lourdes, La Salette, Fatima etc.) allein, ohne ihren Sohn, dargestellt. Wir könnten uns keinen schärferen Gegensatz zum Muttergottesbild der Bibel und der Liturgie vorstellen. Hier wäre eine isolierte Fixierung auf die Person der Jungfrau von Nazareth völlig undenkbar. Maria erscheint hier immer nur in ihrem heilsgeschichtlichen Rahmen – in ihrer Beziehung zu Christus und der Kirche. Wie der Mond sein Licht von der Sonne empfängt, so verdankt auch Maria ihre ganze Größe und Heiligkeit ausschließlich ihrem Sohn, der Sonne der Gerechtigkeit. Wie die Morgenröte verschwindet, wenn die Sonne aufgeht, so tritt die Mutter ganz zurück, nachdem Jesus die Geborgenheit von Nazareth verließ, um im öffentlichen Leben seine Sendung anzutreten. Man sollte die Bibelstellen, wo Jesus sich von seiner Mutter distanziert, nicht herunterspielen, sondern in ihrer ganzen Härte stehen lassen. Diese Linie ist deutlich zu verfolgen, angefangen von der Frage des Zwölfjährigen im Tempel „Wie konntet ihr mich suchen? Wußtet ihr nicht, daß ich im Haus meines Vaters sein muß?“ (Lk 2, 49), bis zum letzten Wort des sterbenden Erlösers am Kreuz an Johannes: „Dies ist deine Mutter“ (Joh 19, 27). Die Linie wird scharf ausgezogen. Da bleibt keine Spur von Triumphalismus mehr. Maria ist und bleibt die Magd (Sklavin) des Herrn, dessen Wille überall und in allem allein maßgebend ist. Der Weg, den Maria gehen muß, ist ein Weg des Glaubens – durch enge Schluchten und dunkle Nächte. Maria ist ihrer selbst enteignet, ihr Leben wird hineinbegraben in die Sendung ihres Sohnes, der seinerseits ja auch ganz dem Willen seines Vaters übereignet ist.

Bezeichnend für das Marienlob der Liturgie ist der Vorrang des Logos vor dem Pathos – das heißt, es erschöpft sich niemals im rein Emotionalen. Nie gleitet es ab ins Kitschige – immer ist es von einer starken Form getragen. Man vergleiche etwa den Vers im Graduale „*Benedicta et venerabilis*“. Mit unaussprechlicher Innigkeit umspielt die Melodie das Wort „*Virgo*“ ohne im entferntesten sentimental zu wirken. Oder im Offertorium „*Ave Maria*“ – wie unerhört wirksam ist nach dem breit ausladenden Ave der melodische Aufschwung zum Wortakzent des Namens Maria!

Dieselbe Hoheit, Würde und Anmut strahlt uns entgegen aus den Ikonen der Panhagia Theotokos und aus den mittelalterlichen Bildern U. Lb. Frau. Für dieses Marienbild zu werben, wäre ein pastoralliturgisches Anliegen ersten Ranges. Die Marienverehrung darf nicht in eine ungesunde Schwärmerei und seichte Sentimentalität ausarten oder gar zu einem billigen Ausweg werden, wenn sonst alle Stricke reißen. Nicht selten wird heute in marianischen Botschaften die Mutter Gottes in Gegensatz gebracht zur amtlichen Kirche der postkonziliären Zeit. Eine schlimmere Verzeichnung U. Lb. Frau ließe sich kaum denken, denn nirgends war Maria nach der Auferstehung ihres Sohnes mehr zuhause als im Kreis der Apostel und Jünger des Herrn. Die marianischen Übertreibungen lassen sich jedoch nicht bekämpfen durch einen marianischen Minimalismus, sondern nur dadurch, daß wir jene gesunde Mitte anstreben, die in den offiziellen Dokumenten des Lehramtes und vor allem in den Texten der betenden Kirche zu finden ist. Jedes christliche Leben ist marianisch geprägt: Auf das Wort Gottes hören, ihm Raum geben, Christus den Menschen schenken, mit Ihm sterben, um mit Ihm in die Herrlichkeit des Vaters einzugehen. Echte Marienverehrung bewegt sich in diesen Dimensionen. Dann aber ist sie keine Randerscheinung in unserer christlichen Existenz, sondern ein zentrales Anliegen und unabdingbar mit ihr verbunden. „Denn Maria vereint,



da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider. Daher ruft ihre Verkündigung und Verehrung die Gläubigen hin zu ihrem Sohn und seinem Opfer und zur Liebe des Vaters. Die Kirche aber wird, um die Ehre Christi bemüht, ihrem erhabenen Typus ähnlicher durch dauerndes Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe und durch das Suchen und Befolgen des Willens Gottes in allem.“<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 65.

---

Maria wird, durch Gottes Gnade nach Christus, aber vor allen Engeln und Menschen erhöht, mit Recht, da sie ja die heilige Mutter Gottes ist und in die Mysterien Christi einbezogen war, von der Kirche in einem Kult eigener Art geehrt. Schon seit ältester Zeit wird die selige Jungfrau unter dem Titel „Gottesgebärerin“ verehrt, unter deren Schutz die Gläubigen in allen Gefahren und Nöten bittend Zuflucht nehmen. Vor allem seit der Synode von Ephesus ist die Verehrung des Gottesvolkes gegenüber Maria wunderbar gewachsen in Verehrung und Liebe, in Anrufung und Nachahmung, gemäß ihren eigenen prophetischen Worten: „Selig werden mich preisen alle Geschlechter, da mir Großes getan hat, der da mächtig ist“ (Lk 1,48). Dieser Kult, wie er immer in der Kirche bestand, ist zwar durchaus einzigartig, unterscheidet sich aber wesentlich vom Kult der Anbetung, der dem menschengewordenen Wort gleich wie dem Vater und dem Heiligen Geist dargebracht wird, und er fördert diesen gar sehr. Die verschiedenen Formen der Verehrung der Gottesmutter, die die Kirche im Rahmen der gesunden und rechtgläubigen Lehre ja nach den Verhältnissen der Zeiten und Orte und je nach Eigenart und Veranlagung der Gläubigen anerkannt hat, bewirken, daß in der Ehrung der Mutter der Sohn, um dessentwillen alles ist (vgl. Kol 1,15–16) und in dem nach dem Wohlgefallen des ewigen Vaters die ganze Fülle wohnt (Kol 1,19), richtig erkannt, geliebt, verherrlicht wird und seine Gebote beobachtet werden.



Das große Stoßgebet des *Sonnengottkultes*, der glühendste Ruf der heidnischen Frömmigkeit war „Kyrie eleison“. Der Verehrer des Sol invictus sprach es vom Dach seines Hauses der aufgehenden Sonne zu als sein Morgengebet.

Was „Hurra“ oder „Heil“ oder „Hotschimin“ für die Militärs und für die Demonstranten von gestern und heute bedeuten, war in der antiken Welt der Ruf „Kyrie eleison“. Wenn ein *Triumphator* über das römische Forum die *Via sacra* zum Kapitol hinauf fuhr, dann klang ihm von allen Seiten, von den Soldaten und aus der Menge entgegen „Kyrie eleison“. So rief man auch dem Herrscher zu, der zum *Staatsbesuch* in eine Stadt kam.

Im Kyrie-Ruf der Allerheiligenlitanei und im Kyrie der kurzen Choralmesse ist, sofern man es zügig singt, noch ein Echo dieser Triumphfeiern erhalten.

Gewiß, „Kyrie eleison“ heißt: „Herr, erbarme dich!“ Aber man wollte damit nicht so sehr sagen: „Hilf in dieser oder jener Not!“, sondern man wollte die *Macht* und *Güte* des hohen Herrn rühmen, der sich erbarmen kann.

So kam das Kyrie eleison in die hl. Messe als *Ruf an Christus*, der die *wahre Sonne* ist und das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, – als Ruf an Christus, den *König* über allen Königen, der als *Sieger* in diese Gemeinde, in diese Stadt Einzug hält. Es wird zur charakterisierenden Überschrift über die Messe: Sie ist „Epiphania“ = Staatsbesuch, Heilsbesuch unseres Herrn; sie ist Sonnenaufgang in unser Dasein.

Gregor der Große legte die vorher undeterminierte *Zahl* der Kyrie-Rufe auf *neun* fest. Er dachte dabei an eine Lieblingsidee, die neun Chöre der heiligen Engel. Er sieht den König Christus inmitten der Scharen der Engel.

Erst im Hochmittelalter kam man auf die Idee, Gregors Zahl 9 als  $3 \times 3$  zu verstehen und auf die heiligste *Dreifaltigkeit* hin zu deuten. Immer noch bleibt der *Lobcharakter* des Kyrie in den „Weisen“, in den mit „Kyrieleis“ endenden Kirchenliedern, wo das Kyrie die Rolle eines Alleluja spielt.

Dann beginnt die Zeit, da man aus dem Ruf „Herr erbarme dich!“ nicht mehr die triumphalen Töne, nicht mehr das Lob heraushört, sondern nur noch *Klage*, *Bitte* und *Flehen*. Manche Kompositionen großer Musiker sind von dieser fehlentwickelten Auffassung des Kyrie geprägt. Die Frömmigkeit des Volkes dachte nur noch an das Erbarmen über den Armen, nicht mehr an den Erbarmer, der reichste Fülle in sich trägt.

Schließlich kommt mit der Liturgieerneuerung des Vaticanum II. eine neue Wende. Das Kyrie wird in der *Bußakt* hineingezogen, wenn in der Form C Bußrufe vom Kyrie beantwortet werden. Nun scheint es als reiner Bitt- und Reuegesang zu fungieren. Zudem wird es zwischen den Mächtigkeiten des Bußaktes und des Gloria fast erdrückt; es wird ja nur noch sechsmal gesprochen.

Aber zugleich beginnt die Heilung, das Erbarmen über das verarmte Kyrie. Die Bußrufe, denen es sich anschließt, sind Christusrufe: *Christus* wird wieder der *Adressat* des Kyrie, das so aus seiner trinitarischen Fehldeutung gelöst wird. – Der Fleh- und Bittcharakter wird zwar leider zunächst noch verstärkt, wenn das Kyrie Bußruf wird. Doch sollte man diese Rufe an Christus, die der freien Formulierung des Zelebranten anheimgestellt sind, nicht als Klage, nicht als Selbstgemälde des Sünders, sondern als Loben und Rühmen des göttlichen Erbarmensreichtums in Christus formen. Dann wird das Kyrie wieder von dem preisenden Jubel der Ursprünge erfüllt. Dann wird dem „Erbarme dich!“ wieder Erbarmen zuteil, wenn es von Engdeutungen befreit ist.

|                                                     |                         |
|-----------------------------------------------------|-------------------------|
| Sonne der Gerechtigkeit, geh auf über dem Dunkel:   | Herr, erbarme dich!     |
| König der Güte, such heim deine Stadt und Gemeinde: | Christus, erbarme dich! |
| Sieger über den Tod und die Sünde:                  | Herr, erbarme dich!     |



8. Allzu raffiniert formuliert und mißverständlich ist S. 232 der Passus über die jährliche Beichtpflicht. Nach dem Satz: „Darum ist die Hochschätzung dieses Sakramentes und sein regelmäßiger Empfang für *alle* Christen – und nicht etwa nur für jene, die schwer gesündigt haben – von so großer Bedeutung“, kann der folgende Satz, „Die Kirche verpflichtet daher nicht nur jene, die sich einer schweren Sünde schuldig wissen, zum jährlichen Empfang des Bußsakramentes“, kaum anders verstanden werden, als daß sie auch die bloß *läßlichen* Sünder zum jährlichen Empfang *verpflichtet*. Nur ein vorher bereits genauestens Informierter vermag dann dem nächstfolgenden Satz zu entnehmen, daß es doch nicht so gemeint ist, sondern daß es sich im zweiten Fall nur um eine *dringende Einladung* handelt.

Nun, so sehr uns auch die Inanspruchnahme des Bußsakramentes durch die Gläubigen am Herzen liegen muß, so können zur Erreichung dieses Zieles doch nicht alle Mittel recht sein. Ehrlich währt auch in dieser Beziehung am längsten.

9. In der *Begrüßung* zum „Großen Bußgottesdienst“, S. 225, steht zu lesen: „... alles, was wir tun, wirkt unmittelbar auf andere“. Hier haben wir es entweder mit einem Druckfehler oder mit einem Sachirrtum zu tun. Richtig müßte es heißen: „... alles, was wir tun, wirkt *mittelbar* oder unmittelbar auf andere“.

10. In den *Gewissensspiegeln* wird des Guten gelegentlich etwas zuviel getan, wenn nach Sünden gefragt wird, die keineswegs eindeutig Sünden sind.

„Sich auserwählt fühlen“ (S. 226) *kann* zwar in *verkehrter Weise* geschehen, ist aber *an sich* eine Grundegebenheit des Christseins und sollte deshalb nicht als Beispiel einer negativen Einstellung verwandt werden. Im Gegenteil sollte unser ganzes Bestreben dahin gehen, das Bewußtsein des Auserwähltseins in den Gliedern der Kirche zu wecken und zu fördern, allerdings nicht, um „andere geringzuschätzen“, sondern um sich in ihren Dienst zu stellen.

„Was ist Gott für uns? Eine Art Weltregierung..., deren Gesetze man einhalten muß?“ (S. 230) – Das ist zwar *nicht alles*, aber es ist in keiner Hinsicht *falsch*! Durch Hinzufügen des Wortes „Weltpolizei“ wird die Formulierung zwar dümmlich, aber der Inhalt immer noch nicht wesentlich irrig.

„Wissen wir, daß er uns selber will und nicht nur unsere sittliche Leistung?“ (S. 230) – Dazu erstens: Menschen, die überbetont nach sittlicher Leistung streben, dürften so selten sein, daß es sich erübrigt, sie ins rechte Gleis bringen zu wollen. Wogegen wir anzukämpfen haben ist nicht die Übersteigerung, sondern vielmehr das *Fehlen* des sittlichen Leistungswillens. Und zweitens: In Wirklichkeit schließt echte sittliche Leistung die Hingabe seiner selbst *ein*. Man sollte daher nicht Haltungen in Gegensatz zueinander bringen, die einander nur dann widerstreiten, wenn eine von beiden falsch verstanden und verwirklicht ist.

„Mache ich Gott verantwortlich für die Unvollkommenheiten in der Kirche?“ (S. 243) – Ganz falsch wäre das nicht, und darum kann es als Frage nach einer Sünde nicht gestellt werden. Denn Gott trägt *tatsächlich* die *letzte* „Verantwortung“ für *alles*, was in der Welt, und umso mehr für alles, was in seiner Kirche geschieht. Verantwortung allerdings nur vor sich selbst – und was er vor sich selbst verantworten kann und was nicht, das weiß er letztlich allein. Es gibt also einen durchaus rechten und vernünftigen Sinn, in dem man „Gott für die Unvollkommenheiten... verantwortlich machen“ kann.

„Übernehme ich Aufgaben, zu denen ich befähigt bin, z. B. als Vorbeter, Lektor, Sänger?“ (S. 243) – Daß man das *darf*, ist sehr zu begrüßen. Daß einer in einem konkreten Fall persönlich die Verpflichtung dazu einsieht, etwa weil keiner den Anfang machen will: schön und gut. Die Frage danach jedoch in einen Gewissensspiegel zu setzen, in dem ansonsten hauptsächlich nach eindeutigen



Sünden, d. h. nach Nichterfüllung *generell verbindlicher* Normen gefragt wird, heißt doch wohl die „Freiheit der Kinder Gottes“ über Gebühr zu beschneiden.

*Geldfragen* sollten im Zusammenhang mit der *Kirche* aus dem Gewissensspiegel herausbleiben (vergl. S. 243). Dagegen sollte nachdrücklicher als es geschieht danach gefragt werden, ob der Pönitent es sich zur Lebensregel gemacht hat, einen *ernsthaften Anteil* seines Besitzes und Einkommens für *Notleidende* aufzuwenden, und diese Verpflichtung sollte an Hand der Gerichtsrede des Herrn (Mt 25, 31–46) als eine schwere, d. h. über Heil oder Verdammung entscheidende Verpflichtung hingestellt werden; *neben anderen* Forderungen natürlich, wie Besuche bei *Kranken* und Inhaftierten, die in der gleichen Rede vorkommen, als Beispiele zwar, jedoch als solche, die auch heute noch genauso aktuell sind wie damals.

Statt „durch übertriebenen Sport“ sollte es S. 245 besser heißen „durch übertriebenen *Leistungssport*“: dies um möglichst wirksam dem falschen Eindruck vorzubeugen, als würde der Sport als solcher von kirchlicher Seite noch immer mit Mißtrauen beobachtet.

„Habe ich *Angst* vor den Aufgaben, die Familie und Beruf mir stellen? Vor politischen Entwicklungen oder Weltkatastrophen? ... *Fürchte* ich mich vor dem Abnehmen der Kraft und Schönheit der Jugend, vor dem Ausscheiden aus dem Beruf, vor dem Alter und der Einsamkeit?“ (S. 250) – „*Fürchte* ich, ... (durch die Zugehörigkeit zur Kirche) ... vor anderen abgestempelt zu sein?“ (S. 257)

Wieso sollte man das alles *nicht fürchten* dürfen? Auch Jesus hat sich ja vor seinem Tode gefürchtet, und wir sind in seiner Schule, nicht in der der Stoa. Alles was von uns gefordert wird, ist, daß wir *trotz* unserer Angst uns fest an Jesus halten und das Richtige tun. Ob die Angst uns dann durch die Kraft seines Geistes genommen wird oder ob sie zurückbleibt als ständig zu überwindendes Hindernis und täglich zu tragendes Kreuz, ist eine Frage der freien göttlichen Gnadengabe, nicht der Erforschung unseres Gewissens. „Mit der Angst leben“ und dennoch das Gute tun, ist wohl verdienstlicher als es ohne die Angst zu tun.

Die Themen *Straßenverkehr*, *Tötung ungeborenen Lebens* (S. 243) und Haltung gegenüber *Ausländern* (S. 252) könnten etwas weiter ausgeführt und schärfer akzentuiert sein. Zusätzlich wäre zu fragen nach dem persönlichen Einsatz für *Frieden*, *Gleichberechtigung der Rassen*, *Meinungsfreiheit*. Ebenso wären folgende Fragen hinzuzufügen: „Bin ich mir bewußt, daß ich Anordnungen einer menschlichen Obrigkeit nicht ausführen darf, wenn sie den *Geboten Gottes widersprechen*? Habe ich mir im Hinblick auf diese Wahrheit die Frage gestellt und nach bestem Wissen und Gewissen (nach etwaiger Rücksprache mit anderen) zu beantworten versucht: a) ob ich *Wehrdienst* leisten oder ihn verweigern soll; b) ob und in welchen Fällen ich an einem *Krieg* teilnehmen soll, zu dem ich einberufen werde, und in welchen nicht; c) welche Art von *Befehlen* ich meine, in einem Krieg ausführen zu dürfen, und welche nicht; d) ob ich meine, in Kriegs- oder Friedenszeiten in der *Rüstungsindustrie* arbeiten zu dürfen oder nicht (dies auch im Hinblick auf den *Waffenhandel* mit Ländern der Dritten Welt)?“

11. In der *doktrinen Einföhrung zum Weibesakrament*, S. 271, könnten die Bezeichnungen „Bischof“, „Priester“ und „Diakon“ von ihrer Etymologie her erklärt werden als „Aufseher“, bzw. „Presbyter“ (= Ältester = Mitvorsitzender = Senatsmitglied) und „Diener“. Die „Aufteilung der Aufgaben“ unter den Presbytern und ihre dementsprechende Einteilung in Pfarrer und Kapläne (S. 272) gehörte doch wohl besser nicht in ein Gebetbuch hinein. Denn einerseits ist sie bestens bekannt, ja, sie wurde bisher weitgehend überbetont und inner- wie außerhalb des Presbyterkollegiums als sozialer Klassenunterschied mißdeutet und



praktiziert. Und eine so absolute Formulierung wie die hier gebotene, die z. B. den heute vielerorts sich entwickelnden Priesterteams und Priestergemeinschaften mit auswechselbaren Hauptverantwortlichen („Pfarrern“) nicht Rechnung trägt, ist dazu angetan, das genannte Mißverständnis im Bewußtsein der Gläubigen nur noch zu verfestigen.

Ebenso sollte das Gebetbuch die Institution der Quatember-Wochen (S. 273) nicht zu zementieren versuchen, da sie ihrem Wesen nach eine stadtrömische Angelegenheit waren, außerhalb ihres ursprünglichen kulturellen Kontextes immer nur ein fossiles Dasein fristen konnten und heute in weiten Bereichen der Kirche abgeschafft sind.

Zum Gebet für Priester und geistliche Berufe stehen sie auch nur dann in einem inneren Bezug, wenn sie, wie im alten Rom, effektive Vorbereitung auf die am darauffolgenden Sonntag zu erteilenden Weihen sind. Ein sinnvolles Aufgreifen des diesbezüglichen Gedankens wäre es darum, *die einer Weihe vorausgehende Woche* in einer ganzen Diözese oder in der Ortsgemeinde, in der die Weihe geschehen soll oder aus der einer der Weiekandidaten stammt, als *Gebets- und Besinnungswoche* zu begehen.

12. Der „*Gesang zur Trauung*“, S. 274, schließt zwar eine empfindliche Lücke, gibt aber hinsichtlich des Textes Anlaß zu mehrfacher Kritik. Daß die Eheleute „einander Brot und Wein“ sein sollten, ist sowohl dem kirchlichen Sprachgebrauch wie dem der Verliebten fremd. Noch befremdender wirkt die Aussage in der dritten Strophe „Und Er ist Wein und Brot“. Dem Kontext nach handelt es sich um „Gott“, also, da nichts anderes angedeutet ist, eher um den Vater. Daß der menschliche Leib des Sohnes Gottes unter dem Zeichen von Brot und Wein real gegenwärtig ist, daran glauben wir fest. Daß aber Gott der Vater (oder auch der Sohn als Gott) Wein und Brot *sei*, muß man doch als zuhöchst befremdend empfinden. Auch dichterische Freiheit kann hier nicht als genügende Erklärung angeufen werden; denn dichterisch sind gerade die beiden zitierten Wendungen mehr als fragwürdig. Wozu denn die wenig originelle Umstellung: „Brot und Wein“ in der ersten, „Wein und Brot“ in der dritten Strophe? Ein einziger Grund ist ersichtlich: weil es das erstemal auf „sein“, das zweitemal auf „Tod“ reimen soll... *Müssen* Liedstrophen sich reimen? Vielleicht ist das Tauflied S. 210 gerade deshalb gut geworden, weil man hier aufs Reimen verzichtet hat.

13. Der Einführung „*Der Christ in der Krankheit*“, S. 275 f., sollte unbedingt ein Abschnitt über die *Vorbereitung auf den Tod* angefügt werden, des Inhalts:

1) Sterben ist der wichtigste Akt des Lebens und derjenige Akt der natürlichen Ordnung, der am nächsten zu Gott hinführt. Vom Zustand, in dem man stirbt, hängt die ganze Ewigkeit ab.

2) Daher sollte man alles daransetzen, seinen Tod bei klarem Bewußtsein persönlich zu sterben, d. h. sein Leben in einem freien Akt der Hingabe in Gottes Hände zu legen. Ein solcher Akt kann jederzeit, auch schon vor Eintreten einer besonderen Lebensgefahr geschehen. Halbwegs einsichtige Menschen sind sich übrigens bewußt, daß wir ständig in Lebensgefahr schweben.

3) Eine der wichtigsten und zugleich eine der vernachlässigsten Pflichten der Mitmenschlichkeit ist es, Schwerkranken und Sterbenden zu einer bewußten Vorbereitung auf den Tod zu verhelfen.

4) Solche Menschen über ihren Zustand belügen oder täuschen ist immer Sünde. Sofern es sich um Sterbende handelt, die kein intensives sakramentales Leben geführt haben, oder in deren Leben man nichtbereute und -absolvierte schwere Sünden vermuten kann, ist eine derartige *Täuschung*, seitens naher Angehöriger oder Seelsorger auch schon das *bloße Nichtinformieren*, *schwere* Sünde, weil man



auf diese Weise einem Menschen eine einfache, naheliegende und wirksame Hilfe verweigert, der ewigen Verdammung zu entrinnen.

5) Das erste, was man in einem solchen Fall tun soll: dem Kranken helfen, aus Liebe zu Gott seine Sünden zu bereuen, seinen Feinden zu verzeihen, Menschen, denen er Böses getan hat, um Verzeihung zu bitten, mit seinem Vermögen Gutes zu tun, persönlich nach dem Priester und den Sakramenten zu verlangen. Angehörige können die ersten Punkte meist viel besser erledigen als der Seelsorger, weil sie sehr oft *wissen*, ob der Sterbende Feinde hat, andere geschädigt hat, usw. – der Priester dagegen meistens nicht. Nur wenn sie meinen, dazu wirklich nicht imstande zu sein, können sie sich damit begnügen, den Priester zu rufen. Wer wissenschaftlich weder das eine noch das andere tut oder den Priester absichtlich erst dann ruft, wenn der Sterbende das Bewußtsein verloren hat, verdient nicht mehr den Namen eines Christen.

6) Bei einem Unfall oder Schlaganfall ist „Erste Hilfe“ in bezug auf diese, die Ewigkeit betreffenden Angelegenheiten noch notwendiger und vordringlicher als die Erste Hilfe zur Verlängerung des irdischen Lebens. Daher sollten Gläubige, die als Ärzte, Sanitäter, Polizisten oder dgl. viel mit derartigen Fällen zu tun haben, auch in der Leistung der Ewigkeitshilfe geschult sein und u. a. ständig ein Merkblatt mit einer kurzen, prägnanten und allgemein verständlichen Formulierung der Liebesreue mit sich führen: nicht zum geistlosen Hersagen, wohl aber zur Stütze der menschlichen Schwachheit, weil eigenes Formulierungsvermögen, besonders in Gegenwart Dritter, gerade dann versagen könnte, wenn es darauf ankäme, innerhalb kürzester Zeit die richtigen Worte zu finden. (Eine in dieser Beziehung befriedigende Formulierung findet sich bisher *nicht* im EGB-Manuskript.)

7) Weil der Tod höchste Begegnung eines Menschen mit Gott ist, sollten Sterbende und Tote bis zu ihrer Beerdigung von einer ständigen Atmosphäre des Gebetes umgeben sein. Die Art, wie eine Familie bereit ist, dies zu verwirklichen, ist ein guter Gradmesser ihres Glaubens.

8) Kirchliches Begräbnis und Meßfeiern bringen den Verstorbenen Trost und Hilfe im Zustand der letzten Läuterung, wenn sie grundsätzlich als Freunde Gottes aus diesem Leben geschieden sind. Man vermag dadurch jedoch niemals einen Menschen aus der Verdammung „herauszubeten“. Man lasse sich also nicht irreführen durch die Tatsache, daß zur Zeit viele kirchlich beerdigt werden, die in keiner Weise den Willen gezeigt haben, zu Gott und seiner Kirche zu gehören. Wenn dies aus Erbarmen mit den Hinterbliebenen nicht verweigert wird, so können doch die schönsten dabei verwandten Texte nur dann dem Verstorbenen nützen, wenn er vor seinem Tod in der Gnade Gottes war. Niemand verlasse sich also hinsichtlich seines ewigen Heiles auf einen Besuch des Priesters nach Eintreten des Komas oder auf das kirchliche Begräbnis.

14. Die Art und Weise, wie an einigen Stellen der Begriff „die Kirche“ verwandt wird, könnte dazu beitragen, das noch weit verbreitete einseitig-klerikale Verständnis derselben zu begünstigen. So würde es etwa S. 222 statt „vor allem in der Fastenzeit lädt die Kirche ein...“ besser heißen: „... vor allem in der Fastenzeit sind alle Glieder der Kirche eingeladen...“ Wobei in Gedanken zu ergänzen ist: „eingeladen seitens ihrer von Christen beauftragten Führung“. Will man ausdrücklich von dieser Führung reden, so sollte man sie am besten als solche, und nicht einfachhin als „die Kirche“ bezeichnen. Ähnlich wäre S. 243 die Frage des Gewissensspiegels „Wie beteilige ich mich an ihrem Gottesdienst (gemeint: am Gottesdienst der Kirche)?“ dem Sinn nach etwa folgendermaßen umzuformulieren: „Wie beteilige ich mich als Glied der Kirche an unserem gemeinsamen Gottesdienst?“



15. Als *Bittrufe* dürften zu so speziellen Gelegenheiten wie Taufe und Beerdigung – auch über die in dieser Beziehung allzu prosaischen Ritualien hinaus – originellere Texte angeboten werden als die wirklich schon genügend strapazierten Formeln: „Christus, höre uns . . .“, „Herr, erbarme dich . . .“ und „Wir bitten dich, erhöhe uns“ (S. 205 und 294).

16. Da ein dem Manuskript beigegebenes Schreiben eine Überarbeitung des gesamten Textes hinsichtlich der *Formulierung* ankündigt, soll auf Einzelbemerkungen hinsichtlich dieses Fragenkomplexes größtenteils verzichtet werden. Zum Kommuniongebet aus der Didache S. 215 sei jedoch eine Vervollständigung des Textes und die Übersetzung gemäß „Väterlesungen“ 5, 91 empfohlen.

Der Gebetbuchstil alter Schule ist aus dem uns hier beschäftigenden Teil der Vorlage glücklicherweise zum größten Teil gebannt, macht sich jedoch noch an einigen wenigen Stellen geltend: so etwa das antiquitierte „auf daß“ statt „damit“ (S. 210 und 214), der Gebrauch des paränetischen „Ich“ (S. 210), das wohl noch in Gewissensspiegeln, kaum jedoch noch in doktrinellen Texten zu verkraften sein dürfte; aus Gründen der früheren Überstrapazierung sollte auch der Ausdruck „die Christgläubigen“ (S. 210) besser durch „die an Christus (oder Jesus) Glaubenden“ ersetzt werden.

Die Tatsache, daß die kritischen Bemerkungen in der vorliegenden Untersuchung gegenüber den positiven Bewertungen quantitativ gesehen einen breiteren Raum einnehmen, kann das eingangs ausgesprochene günstige Gesamturteil nicht in Frage stellen. Dies ist dadurch zu erklären, daß die Kritiken sich vor allem auf Einzelpunkte beziehen und daher ihre Umgrenzung und Verdeutlichung sowie das vielfach notwendige Aufzeigen von Alternativen der Natur der Sache nach eine breitere Ausführung erfordert. Möge diese Stellungnahme von der zuständigen Kommission als eine Anerkennung und Ermutigung ohne Lobhudelei und als ein Angebot kollegialer Mitarbeit verstanden sein.

---

Das Fest der Geburt Jesu Christi  
 sei allen unseren Lesern  
 ein Quell neuen Lebens.  
 Christi Gnade  
 begleite sie im neuen Jahr!

Die Schriftleitung

---



Die Wahl und Weihe eines neuen Abtes und einer Äbtissin sind nicht nur für die Abtei, der sie vorstehen, sondern auch für den weiteren Umkreis, in den ein Kloster benediktinischer Art bis auf den heutigen Tag hineinzuwirken pflegt, von Bedeutung. Der erneuerte Ritus ihrer Weihe, der im Jahre 1970 promulgiert und dessen deutsche Übersetzung im Herbst 1973 von den zuständigen Bischofskonferenzen approbiert wurde, dürfte also nicht nur im engeren Bereich der Mönche und Nonnen, sondern auch im Leserkreis dieser Zeitschrift Interesse finden. Er sei im folgenden kurz kommentiert.

Obschon sich in den letzten Jahren die Fälle gemehrt haben, daß Äbte von ihrem Amt zurücktraten, ist doch der Überlieferung nach ihre Amtsdauer unbegrenzt. Die Äbte wie auch die Äbtissinnen sind nicht Obere auf Zeit, sondern haben die geistliche und administrative Leitung ihres Hauses inne, solange ihre Kräfte dieser Aufgabe genügen. In ihrem klösterlichen Bereich üben sie das kirchliche Hirten- und Lehramt aus. So ist es verständlich, daß sie seit den ältesten Zeiten des abendländischen Mönchtums auch eine kirchliche Weihe erhalten, die der Ortsbischof zu spenden hat, in dessen Bistum das Kloster liegt. Nur mit dessen Zustimmung kann ein anderer Bischof oder ein Abt die Funktion vollziehen. Die Abtsweihe ist freilich ihrer Natur nach keine Konsekration, sondern eine Benediktion; sie ist also wesentlich verschieden von der Bischofsweihe, verleiht aber kraft des göttlichen Segens, den die Kirche über den neuen Abt herabrufft, die Amtsgnaden, die er für die Leitung seiner Herde braucht. Seine geistliche Vollmacht und sein Dienst sind Ausfluß der Hirtengewalt Christi, wie auch in ihrer Ausübung das Ur- und Vorbild, das Christus gab, wiedererscheinen soll.

Wie alle kirchlichen Weihen und Beauftragungen war auch der Ritus der Abtsweihe ursprünglich von Einfachheit und Kargheit des Ausdrucks geprägt. Ein Segensgebet des Bischofs über den neuen Abt, die Eintragung seines Namens in die Diptychen, damit er beim Hochgebet genannt werde, die Übergabe des Regelbuches und der Schlüssel des Klosters, sowie, gesondert davon, die Bekleidung des neuen Abtes mit dem Mantel des Vorgängers – das sind die Riten, unter denen sich die Einsetzung eines Abtes nach der sogenannten *Regula Magistri* (c. 93) vollzog, die als ein Zeugnis aus vorbenediktinischer Zeit angesehen wird. Die Regel des hl. Benedikt indessen schweigt sich über die *Form* der *Ordinatio abbatis*, die sie in Kp. 64 behandelt, aus. In Kp. 65 (über den Prior) enthält sie nur den Hinweis, daß verschiedenen Orts auch die Prioren ordiniert wurden, und zwar vom selben „Priester“ (Bischof) und den gleichen Äbten wie der Abt. – Aber wenn später der Papst in eigener Person die Ordination der Äbte von Montecassino vornimmt, hat nicht nur der äußere Rahmen, sondern auch der Ritus selber bereits eine Bereicherung erfahren.

Es sind uns verschiedene Formen und Texte der Abtsweihe, z. T. aus sehr alten Quellen überliefert. Im 2. Band seines großen Werkes „*De antiquis Ecclesiae ritibus*“ hat Edmund Martène OSB (gest. 1739) zehn von ihnen gesammelt. Weitere wichtige Quellen sind uns durch die Publikationen des Oratorianers Michel Andrieu (gest. 1956) zugänglich gemacht: *Le Pontifical romain au moyen-âge*, Bd. 2 und 3 (*Studi e Testi* 87 und 88, beide: Città del Vaticano 1940), sowie durch Cyrill Vogel und Reinhard Elze, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle* (*Studi e Testi* 226–227 und 269, ebda 1963 und 1972).

Die mittelalterlichen Riten wurden durch das *Pontificale Romanum* des Papstes Clemens VIII. (1596), das auf dem *Pontificale* des Bischofs Wilhelm Durandus von Mende (gest. 1296) (Ausg. von Andrieu, s. o.) fußte, abgelöst und in eine Form gebracht, die bis zur gegenwärtigen Umgestaltung für die ganze Kirche Geltung hatte. Weil darin die jeweiligen „zeitlichen und örtlichen Verhältnisse“ ihren



Niederschlag fanden, schreibt sich die Kirche auch jetzt das Recht zu, „die überlieferten Formen zu prüfen“ und „was dem heutigen Denken weniger gemäß erscheint“ nicht weiter beizubehalten. So erklärte am 9. XI. 1970 Kardinal Gut im Einführungsdekret das Vorgehen der Kultuskongregation bei der Schaffung des neuen Ritus. – Ein kurzer Kommentar in den „Notitiae“ (Nr. 60/1971, S. 35–36) fügt hinzu, daß man dabei drei Grundsätze befolgte: Geändert wurde nur das Notwendigste, 1. um den Ritus zu vereinfachen und ihn „wirklichkeitsnäher“ zu machen, 2. um gewisse Ähnlichkeiten mit der Bischofsweihe zu vermeiden, 3. um „allzu juristisch formulierte Texte“ durch solche zu ersetzen, die mehr geistlichen und monastischen Inhalt hätten, und um so dem Ganzen eine theologische Bereicherung zu verleihen. Ein Vergleich zwischen dem alten und neuen Ritus läßt freilich ein gewisses Bedauern aufkommen, daß auf solche Weise auch Texte ehrwürdigen Alters und durchaus nicht nur juristischen Inhalts geopfert wurden.

Der genannte offiziöse Kommentar sagt ferner aus, daß man sich bei der Arbeit an die mittelalterlichen Pontificalien gehalten habe. Dies trifft für die Riten zu, aber textlich offenbar nur für einige der Frage- und Übergabeformeln. Genannt werden außerdem die von Bruno Albers und Kassius Hallinger veröffentlichten „*Consuetudines*“ mittelalterlicher Klöster; doch läßt sich deren Einfluß nicht verifizieren, zumal m. W. nur eine von ihnen, die des Klosters Farfa (Albers I, S. 141/2), den Ritus der Abtsweihe miteinbezieht.

Als wichtigste Änderungen, die aber z. T. nicht nur die Abtsweihe, sondern auch die Bischofsweihe betreffen, seien folgende genannt: Die Abts- und Äbtissinnenweihe findet, wie alle anderen Weihen, jetzt nach dem Evangelium der Messe (nicht mehr nach dem Zwischengesang) statt; den neuen Abt begleiten nicht mehr zwei Äbte, sondern sinnvollerweise zwei Mönche seines Konvents; die Fragen an ihn sind z. T. neu formuliert, desgleichen die Übergabeformeln der Insignien; für das Weihegebet sind vier neue Texte zur Auswahl gestellt, von denen sich einer (der zweite) wenigstens in einem knappen Auszug an eines der früheren Gebete (*Exaudi Domine preces nostras*) anschließt, während die drei anderen anscheinend neue Schöpfungen sind; das alte Weihegebet *Affluentem Spiritum* wurde gestrichen, weil es die Handauflegung verlangt, die jetzt bei der Abtsweihe nicht mehr stattfindet; der Neugeweihte konzelebriert mit dem Spender der Weihe; die früher übliche feierliche Darbringung von Kerzen, Brot und Wein entfällt; der Abt wird nicht mehr wie früher zu seinem Sitz geführt (intronisiert); er gibt schließlich nicht mehr den Segen, weder am Schluß der Messe (wenn er nicht der Hauptzelebrant ist) noch bei dem bisher üblichen Geleit durch das Kirchenschiff (wenn er nicht „*Abbas nullius dioeceseos*“, d. h. Oberhirte eines eigenen Territoriums ist).

Zunächst sei nun die Abtsweihe kurz beschrieben:

Nach dem Evangelium der Weihemesse, für die eigene Lesungen und Zwischengesänge vorgesehen sind, wird der erwählte Abt von zwei seiner Mönche vor den Bischof geleitet und ihm vorgestellt. Einer der Begleiter bittet den Bischof um die Weihe des Erwählten und bezeugt, daß die Wahl gültig und rechtens vorgenommen wurde. Nach kurzer Ansprache und Überleitung (es ist der altüberlieferte Text *Antiqua sanctorum patrum institutio*) stellt der Bischof fünf Fragen, um die Gesinnung des Erwählten und seine Bereitschaft zur rechten Amtsführung festzustellen. Nummer 1, 4 und 5 haben weitgehend den früheren Wortlaut; der Schluß von Nr. 1 sowie Nr. 2 und 3 sind neu formuliert und mehr als die früheren Fragen auf klösterliche Verhältnisse zugeschnitten. An einen *Abbas nullius* werden drei weitere Fragen gestellt, die den Hirtendienst für die Gläubigen seines Sprengels betreffen und gleichlautend mit den entsprechenden Fragen sind, die an einen neuen Bischof gerichtet werden.



Danach fordert der Bischof die Anwesenden zum Gebet für den Erwählten auf, und die Vorsänger singen die Litanei von allen Heiligen; sie kann durch Einfügung besonderer Namen und Bitten erweitert werden. Die Segenswünsche für den Abt, die bisher vom Bischof gesungen wurden, sind auf einen beschränkt, den die Cantoren singen.

Nun folgt das eigentliche Weihegebet (*oratio benedictionis*), das jetzt nicht mehr die Form einer Präfation hat und so besser dem ältesten Brauch entspricht. Die damit schon früh verbundene Handauflegung ist nicht mehr vorgesehen; sie bleibt den eigentlich sakramentalen Riten vorbehalten. Für das Weihegebet werden vier Formeln (s. o.) angeboten, von denen die erste nach Inhalt und Umfang die bedeutendste ist. Sie erinnert an den Heildienst, den Gottes Sohn als Guter Hirt für die Menschen auf sich nahm, an dessen Beispiel der hl. Benedikt auch den Abt in seinem Dienstamte bindet. Der Text ist durchzogen von Zitaten aus der Mönchsregel, die freilich im lateinischen Wortlaut deutlicher vernehmbar sind als im deutschen: Aus dem Prolog, aus Kap. 2 und 64, die von den Eigenschaften eines Abtes handeln; aber auch aus Kap. 27, 41, 63, 72 und 73 werden, z. T. mehrfach, Worte oder Satzteile verwendet. So dürfte dieses Gebet bei der Weihe eines Abtes, der einer benediktinisch lebenden Gemeinschaft vorstehen soll, den Vorzug vor den anderen verdienen, obschon auch diese das eine oder andere Regelwort heranziehen. Sie alle erbitten dem Abt Gottes Segen für seine Aufgabe, „Seelen zu leiten“, was er durch sein Wort und mehr noch durch sein Beispiel zu tun sich vor allem bemühen soll.

Nach dem Weihegebet übergibt der Bischof dem neuen Abt das Regelbuch sowie die Insignien: Ring, Mitra und Stab.

Die Übergabe der Regel gehört zum ältesten Bestand des Ordinationsritus. Sie stammt nicht, wie P. de Puniet (s. u.) vermutet, erst aus dem Brauchtum der Regularkanoniker oder aus dem mittelalterlichen Mißbrauch der Bestellung eines Nicht-Mönchs zum Abt. Ihr Sinn ist also auch nicht der, daß der Abt, der doch seit seiner Profess nach dieser Regel lebt, sie erst von nun an selber befolgen sollte, sondern daß er *im Namen der Kirche* nach ihren Weisungen sein Kloster zu leiten habe. – Die Übergabeformel wurde gegenüber der bisherigen erheblich gekürzt. Sie kommt in dieser Gestalt wieder der ältesten uns bekannten Fassung näher. Ihre deutsche Übersetzung weicht freilich vom lateinischen Text in einigen Punkten ab. Wörtlich müßte sie lauten: „Empfangen Sie die Regel, die von den heiligen Vätern überliefert ist; nehmen Sie nach ihrer Weisung die Brüder, die Ihnen Gott anvertraut hat, unter Ihre Leitung und Obhut, soweit Ihnen dazu Gott die Kraft verleiht und die menschliche Schwachheit es möglich macht“.

Danach werden dem Neugeweihten die Insignien des äbtlichen Amtes, Ring, Mitra und Stab, übergeben. Bei Ring und Mitra steht der Vermerk „*potest*“. Doch bedeutet das wohl nicht, daß ihre Übergabe bzw. ihre Führung dem Ermessen des Bischofs oder des neuen Abtes freigestellt ist; sie bleibt an die Tradition und das kirchliche Recht gebunden. Die Kann-Vorschrift besagt nur, daß man hierin auch einem abweichenden Brauch folgen darf, der aber geregelt sein sollte. Sie kommt freilich einer Tendenz entgegen, die zwar nicht die nun einmal erfolgte kirchliche Anerkennung dieser Insignien bestreitet, wohl aber die schon im Mittelalter immer wieder aufgeworfene Frage von neuem stellt, ob sie dem äbtlichen Amte überhaupt oder heute noch angemessen seien. Für einen Abt auf Lebenszeit hat aber zum mindesten der Ring als Zeichen der Treue zu seiner ihm „angetrauten“ klösterlichen Kirche seinen vollen Sinn bewahrt. Darauf weist auch die Formel bei der Übergabe des Ringes deutlich hin, während die Mitra dem Abt (wie übrigens auch den Bischöfen) ohne Begleitwort aufs Haupt gesetzt werden soll.



Als letztes Abzeichen wird dem Neugeweihten der Hirtenstab überreicht. Er ist unbestritten eines der ältesten Insignien der äbtlichen Würde und Verpflichtung, und zwar als Symbol der geistlichen Leitung, die der Abt im Auftrag und nach dem Vorbild Christi ausüben soll, und über die er dem göttlichen Herrn der Herde Rechenschaft abzulegen hat. Die neue Übergabeformel bringt dies mit Worten aus Kap. 2 der Regel zum Ausdruck.

Eine Segnung der Insignien wird, wenn sie erforderlich ist, zu geeigneter Zeit vor dem Weiheritus vorgenommen. Die dafür bisher verwendeten Gebete stehen nicht mehr im Text der Weihe selbst und müßten an anderer Stelle des Pontifikale eingereiht werden.

Der Weiheritus schließt in alter Weise mit dem Friedenskuß, den der Bischof mit dem Neugeweihten und dieser mit den anwesenden Mönchen austauscht. Danach wird die Messe in Konzelebration fortgesetzt. Die ganze Feier endet mit dem Gesang des Tedeum.

Denselben Aufbau und fast den gleichen Wortlaut hat der neue Ritus der Äbtissinnenweihe, freilich mit einigen Ausnahmen, die in ihrer Art charakteristisch sind. Offensichtlich haben sich die Redaktoren des Ritus über die traditionellen Aufgaben einer Äbtissin auf Lebenszeit eine unzureichende Vorstellung gebildet. Sie ist nicht nur eine Oberin mit administrativer Funktion, sondern hat die echte geistliche Leitung der im Kloster mit ihr zusammen lebenden Schwestern, mit Ausnahme natürlich der sakramentalen Vollmachten und unbeschadet der Jurisdiktion des bischöflichen oder regulären Obern. Sie übt diese Leitung, ebenso wie der Abt, nicht nur durch Anordnungen und Dispensen, sondern durch Lehre in Wort und Beispiel für die Kommunität insgesamt und in persönlicher und individueller Ermahnung und Beratung aus. So muß es in einer Zeit, da der Frau in der Kirche Gleichachtung zuerkannt wird, befremden, daß in den Weihegebeten die Texte, die von der Lehre und von der Hirten Sorge reden, bei der Äbtissinnenweihe gestrichen sind, und zwar (mit einer Ausnahme) ohne ersichtliche stilistische Notwendigkeit.

Es fällt auf, daß der Ritus nicht die Übergabe des Stabes vorsieht und die des Ringes an die Bedingung knüpft, daß die Äbtissin ihn nicht schon von der Profess und Jungfrauenweihe her trage. Dieses Verhalten ist freilich nicht neu. Schon im Pontificale Romanum von 1596 ist von Ring und Stab keine Rede. Offenbar wollte man Ansprüchen entgegenreten, die „manche von ihrer Würde allzu eingenommenen Äbtissinnen“ (so P. de Puniet in seinem Kommentar zum Römischen Pontifikale Bd. II [1931] S. 135) erhoben. Desungeachtet ist der Gebrauch beider Insignien uralt und sinnvoll. Den Stab führten die Äbtissinnen in Spanien bereits im 7. und 8. Jahrhundert; er ist ebenso wie beim Abt nicht ein Symbol weltlicher Macht, sondern des geistlichen Amtes. Der Ring ist nicht wie der Professring Zeichen der bräutlichen Bindung an Christus, sondern der Bindung an die Klostergemeinschaft, hat also ekklesialen Charakter. Die Äbtissinnen unserer Regionen haben daher beide Insignien auch nach der Einführung des Pontifikale von 1596 weiterhin bei ihrer Weihe erhalten und getragen. Ihre Übergabe erfolgte mit den Worten, die bei der Abtsweihe gebräuchlich waren. Ihr Wegfall würde auch heute noch eine nicht unwesentliche Einbuße für das Selbstverständnis der Frauenabteien bedeuten, wenigstens dort, wo die Äbtissinnen ihr „regimen“ als Dienstamt auch im geistlichen Bereich ausüben. Gewiß kommt es auf äußere Abzeichen gerade dabei nicht an. Aber wenn Symbole überhaupt noch eine Funktion und einen Wert besitzen oder behalten und als solche verstanden werden sollen, verdienen sie auch Schutz und Pflege, damit nicht mit ihnen auch die Sache verlorengeht, die sie darstellen.



Es ist daher zu begrüßen, daß die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes unter Berufung auf den „uralten“ und bis heute ununterbrochen geübten „Brauch“ die Übergabe von Ring und Stab auch im neuen Ritus vorsehen.

Der neue Ritus der Abtsweihe (wie auch der Bischofsweihe) kennt keine feierliche Inthronisation des Neugeweihten mehr. Ihm steht nach der Weihe bis zum Schluß der Feier der Platz des ersten Konzelebranten zu. Nur wenn der Weihespende nicht der Bischof, sondern ein Abt ist und wenn die Feier dabei in der eigenen Klosterkirche stattfindet, „sedet in cathedra“, d. h. auch dann nimmt er einfach von sich aus, ohne einführendes Zeremoniell, den ihm zustehenden Sitz des Vorstehers ein.

Anders bei der Äbtissinnenweihe. Hier bildet den Schluß des Ritus nach der Meßfeier die Installation der Neugeweihten durch den Bischof (falls er der Ortsordinarius ist und Jurisdiktion über das Kloster hat). Sie findet freilich nur dann statt, wenn sie nicht schon unmittelbar nach der Wahl erfolgt ist. Während das Tedeum gesungen wird, geleitet der Bischof die Äbtissin in den Nonnenchor und läßt sie auf dem Sitz der Vorsteherin Platz nehmen. Sind die obigen Voraussetzungen nicht gegeben, geleitet er sie nur zur Tür der Klausur (oder des Chorgitters), wo sie von ihrem Konvent in entsprechender Weise begrüßt wird.

Man kann nicht bestreiten, daß der Ritus an Geschlossenheit und Klarheit gewonnen hat. Möge er dazu helfen, daß das äbtliche Amt das Ansehen bewahre, das ihm die Kirche seit Jahrhunderten verliehen hat und das nicht etwa von der Größe des Klosters und der Zahl seiner Mönche und Nonnen abhängt. Aber möge Gott auch die gläubigen Herzen erwecken, die, vom Geiste geleitet, ihm unter Regel und Abt zu dienen bereit sind, und deswegen auch solche, die das onus, die schwere Last des geistlichen Hirtenamtes und der verantwortlichen Fürsorge auf sich nehmen und beispielhaft tragen.

---

Gott, allmächtiger Vater,  
 du hast deinen Sohn in die Welt gesandt,  
 damit er den Menschen diene  
 und als Guter Hirte das Leben hingebe für seine Herde.  
 Wir bitten dich:  
 Segne † und stärke deinen Diener N.,  
 der zum Abt dieses Klosters gewählt wurde . . .  
 Das Wort seiner Lehre werde zum Sauerteig,  
 der in den Herzen der Söhne wirkt,  
 damit sie in allem deinem Willen folgen . . .  
 Erfülle ihn mit den Gaben deines Geistes,  
 damit er zusammen mit seinen Brüdern  
 deine Ehre suche und das Wohl der Kirche.  
 Er gebe Christus in allem den Vorrang  
 und lehre auch seine Brüder, Christus über alles zu lieben.  
 Wenn dann der Jüngste Tag kommt,  
 gib ihm mit seinen Brüdern Anteil an deinem Reich.

Aus dem Ritus der Abtweihe

---



# Der Altar „versus populum“

Liturgisch und soziologisch gesehen

Dr. Klaus Gamber

In seinen „Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geist der römischen Liturgie“ vom Jahre 1949 meint Th. Klauser: „Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß im Gotteshaus der Zukunft der Priester wieder wie einst hinter dem Altar stehen und mit dem Gesicht zum Volk zelebrieren wird, wie es noch heute in den alten römischen Basiliken geschieht; der allenthalben spürbare Wunsch, die eucharistische Tischgemeinschaft deutlicher zum Ausdruck zu bringen, scheint diese Lösung zu fordern“ (Nr. 8).

Was Klauser seinerzeit als wünschenswert hingestellt hat, ist inzwischen weitgehend zur Norm geworden. Man ist dabei der Ansicht, einen frühchristlichen Brauch erneuert zu haben. Es läßt sich jedoch, wie wir sehen werden, mit Sicherheit nachweisen, daß es sowohl in der Ost- als auch in der Westkirche eine Zelebration „versus populum“ nie gegeben hat, sondern vielmehr ein Hinwenden beim Gebet nach Osten hin.<sup>1</sup>

Die Forderung, daß der Priester am Altar dem Volk das Gesicht zukehren solle, hat erstmals Martin Luther aufgestellt.<sup>2</sup> Sie ist jedoch von ihm, soviel man weiß, nie und in den verschiedenen protestantischen Kirchen nur vereinzelt befolgt worden, vor allem bei den Reformierten.<sup>3</sup> Erst die jüngste Zeit hat die Zelebration „versus populum“ zu einem fast allgemeinen Brauch auch in der römischen Kirche werden lassen, während die Ostkirchen und vielfach auch die evangelischen Gemeinden an der bisherigen Praxis festhalten.<sup>4</sup>

Vor allem in den älteren Kirchenbauten ist dabei, vom sakralen Raum her gesehen, oft eine wenig glückliche Lösung erfolgt. Doch soll diese Frage, so wichtig sie ist, hier nicht behandelt werden. Wir untersuchen im folgenden den „Versus-populum“-Altar lediglich in liturgischer und soziologischer Sicht.

Der Brauch zum Volk hin zu zelebrieren kam bei uns in den Zwanziger Jahren in der Jugendbewegung auf, als man daran ging, innerhalb einer kleinen Gruppe die Eucharistie zu feiern.<sup>5</sup> Die liturgische Bewegung, vorweg Pius Parsch, propagierte

<sup>1</sup> Vgl. die eingehende archäologische Studie von K. Gamber, *Conversi ad Dominum*. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jh., in: *Römische Quartalschrift* 67 (1972) 49–64.

<sup>2</sup> Er schreibt in seinem Büchlein „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ v. J. 1526 zu Beginn des Kapitels „Des Sonntags für die Laien“: „Da lassen wir die Meßgewänder, Altar, Licher noch bleiben, bis sie alle werden oder uns gefällt zu ändern. Wer aber hier anders verfahren will, lassen wir geschehen. Aber in der rechten Messe unter eitel Christen müßte der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volk kehren, wie ohne Zweifel Christus beim Abendmahl getan hat. Nun, das erharre seiner Zeit.“ Luther hatte dabei, wie es scheint, bildliche Darstellungen vor Augen, wie sie zu seiner Zeit (und noch heute) üblich waren: Jesus steht (oder sitzt) in der Mitte vor einem großen Tisch, die Apostel links und rechts von ihm; vgl. K. Gamber, Die Zelebration „versus populum“ eine Erfindung und Forderung Martin Luthers, in: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 79 (1970) 355–359; nachgedruckt in: K. Gamber, *Ritus modernus*. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform (Pustet-Regensburg 1972) 21–29.

<sup>3</sup> Vgl. Fr. Schulz, *Das Mahl der Brüder*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 15 (1970) 34 Anm. 8. So ließ seinerzeit Martin Bucer in Straßburg Abendmahlstische aufstellen, „daß der diener das angesicht gegen das volck wendet“.

<sup>4</sup> In der Ostkirche war eine Zelebration „versus populum“ zu keiner Zeit üblich, wie auch ein entsprechender Ausdruck dafür fehlt. Am meisten Ehrfurcht wird der Vorderseite des Altars erwiesen. Hier darf nur der Priester (und neben ihm der Diakon) stehen. Innerhalb der Bilderwand darf nur der Zelebrant an der Vorderseite des Altars vorbeigehen, alle übrigen Altardiener gehen an der Rückseite um den Altar. Bemerkenswert ist ferner, daß bei einer Konzelebration, die bekanntlich in der Ostkirche eine lange Tradition hat, der Hauptzelebrant, wie auch sonst, mit dem Rücken zur Gemeinde steht, während die konzelebrierenden Priester sich links und rechts von ihm am Altar aufstellen. Niemals haben sie jedoch ihren Platz an der Rückseite (Ostseite) des Altars.

<sup>5</sup> Vgl. K. Gamber, *Ein Erbe der Jugendbewegung*, in: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 81 (1972) Heft 12.



ebenfalls diesen Brauch. Man glaubte damit eine frühchristliche Tradition wieder zu erneuern, weil man sah, daß in einigen alten römischen Basiliken ebenfalls der Altar „versus populum“ ausgerichtet ist. Doch hat man dabei, wie es scheint, übersehen, daß in diesen Basiliken, im Gegensatz zu den übrigen Kirchen,<sup>6</sup> nicht die Apsis, sondern der Eingang im Osten liegt.

Entscheidend für die Stellung am Altar war in der Frühkirche und im Mittelalter die Ausrichtung beim Gebet nach Osten hin. So meint Augustinus: „Wenn wir zum Gebet aufstehen, kehren wir uns nach Osten, von wo der Himmel sich erhebt. Nicht als ob Gott dort wäre und er die anderen Weltgegenden verlassen hätte . . ., sondern damit der Geist gemahnt werde, zu einer höheren Natur sich zu bekehren, nämlich zu Gott.“<sup>7</sup>

Dieses Wort des Afrikaners zeigt, daß die Christen sich nach der Predigt zum anschließenden Gebet erhoben und nach Osten gekehrt haben. Auf dieses Hinwenden nach Osten zum Gebet weist Augustinus am Schluß seiner Ansprachen immer wieder hin, wobei er als feststehende Formel die Wendung „Conversi ad Dominum“ (Hingewendet zum Herrn) gebraucht.<sup>8</sup> „Sich zum Herrn hinwenden“ und „Sich nach Osten kehren“ war demnach für ihn dasselbe.

Dölger ist in seinem grundlegenden Buch „Sol salutis“ der Überzeugung, daß auch die Antwort des Volkes „Habemus ad Dominum“ im Anschluß an den Ruf des Priesters „Sursum corda“ ein Hingewendetsein nach Osten meint, zumal einige orientalisch Liturgien dazu in einem diakonalen Ruf eigens auffordern.<sup>9</sup> Dies gilt für die koptische Basilien-Liturgie, wo es zu Beginn der Anaphora heißt: „Kommt heran, ihr Männer, steht da in Ehrfurcht und schaut nach Osten!“, oder die ägyptische Markus-Liturgie, wo ein ähnlicher Ruf („Schauet nach Osten!“) mitten im Eucharistiegebet, und zwar vor der Überleitung zum Sanctus, seinen Platz hat.

In der kurzen Liturgiebeschreibung im 2. Buch der Apostolischen Konstitutionen aus dem Ende des 4. Jh. wird ebenfalls ein Aufstehen zum Gebet und eine Ausrichtung nach Osten vorgeschrieben.<sup>10</sup> Im 8. Buch wird der entsprechende Ruf des Diakons mitgeteilt: „Stehet aufrecht zum Herrn hin!“<sup>11</sup> Die Hinwendung zum Herrn und die Ausrichtung nach Osten war demnach für die Frühkirche dasselbe.<sup>12</sup>

Die Sitte, zum Sonnenaufgang hin zu beten, ist, wie Dölger gezeigt hat, uralt und war bei Juden und Heiden üblich. Sie wurde schon früh von den Christen

<sup>6</sup> Außerhalb Roms sind nur wenige Kirchen bekannt, die den Eingang im Osten haben. Am bekanntesten ist die Basilika in Tyrus, die von Eusebius beschrieben wird. Wie bei dieser, so handelt es sich auch bei den andern um Bauten Konstantins bzw. dessen Mutter Helena; vgl. G. Kunze, Lehre Gottesdienst Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen I (Göttingen 1949) 51 ff., vor allem 53.

<sup>7</sup> Augustinus, *De sermone domini in monte* II 18 (PL 34, 1277).

<sup>8</sup> Vgl. J. Dölger, *Sol salutis*. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 4–5, 1. Aufl. Münster 1920, 2. Aufl. 1925) 254–256. Wir zitieren nach der am meisten verbreiteten 1. Auflage.

<sup>9</sup> Dölger, *Sol salutis* 256, 251.

<sup>10</sup> Const. Apost. II 57, 14 (ed. Funk 165); vgl. Dölger, *Sol salutis* 127 f.

<sup>11</sup> Const. Apost. VIII 12, 2 (ed. Funk 494).

<sup>12</sup> Vgl. Dölger, *Sol salutis* 250–251; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Rom 1959) 15–35: Das Kreuz und das Gebet nach Osten. Hier wird auf die Tatsache hingewiesen, daß der Osten als Gebetsrichtung oft durch ein Kreuz bezeichnet wurde. Ein solches Kreuz an der Wand wurde in einer Kammer eines Hauses in Herculaneum gefunden; vgl. Conte Corti, *Untergang und Auferstehung von Pompeji und Herculaneum* (München 1951) Abb. 29 nach S. 96.



übernommen.<sup>13</sup> So ist bereits i. J. 197 für Tertullian das Gebet nach Osten eine Selbstverständlichkeit. In seinem *Apologeticum* (c. 16) spricht er davon, daß die Christen „in Richtung der aufgehenden Sonne hin beten“.<sup>14</sup>

In der aufgehenden Sonne sah man ein Symbol für den zum Himmel aufgefahrenen und von dort wiederkommenden Herrn. Damit die Strahlen der aufgehenden Sonne während der Meßfeier in das Kircheninnere fallen konnten, hat man im 4./5. Jh. in Rom und gelegentlich auch andersorts den Eingang im Osten angebracht, wobei die Türen aus diesem Grund geöffnet bleiben mußten und auch eine Gebetsrichtung zu den Türen hin notwendig wurde.<sup>15</sup>

Hier hatte der Liturge, wie bereits kurz angedeutet, seinen Platz hinter dem Altar, um beim Opfer den Blick nach Osten gerichtet zu haben. Damit war jedoch nicht, wie man meinen könnte, eine Zelebration „versus populum“ gegeben, da sich die Gläubigen ihrerseits ebenfalls beim Beten nach Osten ausgerichtet haben.<sup>16</sup> Es kam also auch in den römischen Basiliken nicht zu einem Gegenüber von Priester und Volk bei der Eucharistiefeier.

In den Basiliken befand sich das Volk, getrennt nach Männern und Frauen, in den beiden Seitenschiffen, wobei in der Regel zwischen den Säulen Vorhänge angebracht waren.<sup>17</sup> Das Mittelschiff diente für den feierlichen Einzug des Zelebranten und seiner Assistenz, hier hatte auch der Chor seinen Platz. In den nordafrikanischen und in einigen oberitalienischen Basiliken, so in denen von Ravenna,<sup>18</sup> stand der Altar in der Mitte des Hauptschiffs. In Syrien befand sich an derselben Stelle das sogenannte Bema, von dem aus die Lesungen vorgetragen wurden.<sup>19</sup>

Selbst in dem hypothetischen Fall, daß in der Frühkirche die Gläubigen während des Opfergebets in den alten römischen Basiliken nicht zum Eingang, also nach Osten, sondern zum Altar geschaut haben, wäre es dennoch nicht zu einem Gegenüber von Priester und Volk gekommen, da der Altar während der Anaphora durch Vorhänge verdeckt war. Diese wurden, wie Joh. Chrysostomus ausdrücklich bezeugt, erst wieder zur anschließenden diakonalen Litanei geöffnet.<sup>20</sup>

Die Gläubigen standen demnach in jenen Basiliken, in denen der Eingang und nicht die Apsis im Osten lag, während des Gebets nicht mit dem Gesicht zum Altar. Sie kehrten diesem aber auch nicht den Rücken zu, was nach antiker Auffassung wegen der Heiligkeit des Altars unmöglich gewesen wäre. Da sie sich in den

<sup>13</sup> Literatur u. a. außer dem Buch von Dölger: F. Weigand, Die Ostung in der frühchristlichen Architektur, in: Festschrift Seb. Merkle (1922); L. Voelkl, Orientierung im Weltbild der ersten christlichen Jahrhunderte, in: *Rivista di archeologia cristiana* 25 (1949) 1 ff.; E. Peterson, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, in: *Theol. Zeitschrift* 3 (1947) 1 ff.

<sup>14</sup> Vgl. Dölger, *Sol salutis* 103.

<sup>15</sup> Vgl. Tertullian, *Adv. Valent.* 3 (PL 2, 515): *Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem*; vgl. St. Beißel, Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien (Freiburg 1899) 84; Dölger 121.

<sup>16</sup> Vgl. die eingangs angeführten Belege aus der Liturgie.

<sup>17</sup> Vgl. Beißel, Bilder aus der Geschichte 265; L. Kitschelt, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem (München 1938) 37–49: Das Langschiff als Hallenstraße; F. W. Deichmann, Art. Basilika, in: *RAC* I, 1255 f.

<sup>18</sup> Vgl. K. Gamber, *Der Ordo Romanus* IV, in: *Römische Quartalschrift* 66 (1971) 154–170.

<sup>19</sup> Näheres zum Bema bei O. Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (= *Theophaneia* 18, Bonn 1965) 26–28. Eine ausführliche Besprechung dieses umfangreichen und wichtigen Buches von Nußbaum durch M. Metzger, *La place des liturges à l'autel*, in: *Revue des sciences religieuses* 45 (1971) 113–145, wo zahlreiche Korrekturen angebracht werden.

<sup>20</sup> Vgl. Fr. van de Pavert, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh. (= *Orientalia Christiana Analecta* 187, Roma 1970) 42–47; 187 ff., dazu meine Bemerkungen in der Rezension dieses Buches in: *Byzantinische Zeitschrift* 65 (1972).



Seitenschiffen aufhielten, hatten sie den Altar zu ihrer Linken bzw. Rechten. Sie bildeten einen nach Osten hin geöffneten Halbkreis, wobei sich der Zelebrant und seine Assistenz im Scheitelpunkt dieses Halbkreises befanden.<sup>21</sup>

Wie lagen die Dinge in den mit der Apsis geosteten Kirchen?<sup>22</sup> Hier kam es darauf an, welche Plätze die Gottesdienstteilnehmer einnahmen. Umstanden sie in einem weiten Halbkreis den in der Apsis befindlichen Altar, dann haben wir auch hier den nach Osten zu sich öffnenden Halbkreis, nur daß jetzt der Liturge nicht mehr im Scheitelpunkt, sondern im Mittelpunkt seinen Platz hat. Er ist dadurch stärker von den übrigen Teilnehmern abgehoben.

Obwohl in Ravenna nachweisbar schon seit dem 4. Jh. die Kirchen geostet waren, hat man hier trotzdem am Prinzip der Stellung des Zelebranten im Scheitelpunkt des Halbkreises festgehalten. Dies wurde dadurch erreicht, daß man den Altar, wie in Nordafrika, in die Mitte der Basilika rückte, wobei der Liturge an dessen Westseite mit dem Blick nach Osten seinen Platz hatte. Die anwesenden Gläubigen befanden sich links und rechts vor ihm in den Seitenschiffen, wobei zu beachten ist, daß der Raum zwischen Altar und Apsis, das „presbyterium“, während des Canons weder von den Klerikern noch von den Laien betreten werden durfte.<sup>23</sup>

Im Mittelalter hingegen hat das Volk fast allgemein im Mittelschiff der Kirche Aufstellung genommen, während nun die Seitenschiffe zu Prozessionswegen wurden. Durch diese Aufstellung hinter dem zelebrierenden Priester kam etwas Dynamisches hinein, etwas vom Zug des Gottesvolkes durch die Wüste ins Gelobte Land. Die Ausrichtung nach Osten sollte zugleich das Ziel des Zuges angeben: das verlorene Paradies, das man im Osten suchte (vgl. Gen. 2, 8). Der Liturge und seine Assistenz bildeten die Spitze dieses Zuges.<sup>24</sup>

Durch den geöffneten Halbkreis, die ursprüngliche Aufstellung der Gottesdienstteilnehmer zum Gebet, war im Gegensatz zur Dynamik des Zuges ein statisches Prinzip verwirklicht: die Erwartung des nach Osten hin aufgefahrenen (vgl. Ps. 67, 34) und von dort wiederkommenden Herrn (vgl. Act. 1, 11). Der geöffnete Halbkreis ist dabei das natürlich Gegebene. Wenn man nämlich eine hohe Persönlichkeit erwartet, öffnet man die Reihen und bildet so einen Halbkreis, um den Erwarteten in die Mitte aufzunehmen.

Einen ähnlichen Gedanken spricht Joh. Damascenus, *De fide orth.* IV, 12 aus: „Bei seiner Himmelfahrt fuhr er nach Osten auf, und so beten ihn die Apostel an, und so wird er wiederkommen, wie sie ihn haben hingehen sehen in den Himmel, wie der Herr selbst sagt: Wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Niedergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein. Da wir ihn erwarten, beten wir nach Osten an. Das ist eine ungeschriebene Überlieferung der Apostel.“<sup>25</sup>

Zwar ist es richtig, wie Nußbaum sagt, daß der moderne Mensch für eine Hinwendung beim Gebet nach Osten wenig Verständnis mehr aufbringt.<sup>26</sup> Für ihn besitzt die aufgehende Sonne nicht mehr die gleiche Symbolkraft wie für den antiken

<sup>21</sup> Vgl. L. Bouyer, *Mensch und Ritus* (1964) 213: „Der Gedanke, die römische Basilika sei die ideale Form der christlichen Kirche, weil sie eine Zelebration erlaube, bei der sich Priester und Gläubige von Angesicht gegenüberstehen, ist ein kompletter Unsinn. Das ist wohl das Letzte, woran die Alten gedacht hätten.“

<sup>22</sup> Für die seit dem Anfang des 5. Jh. fast allgemein übliche Ausrichtung der Apsis nach Osten war allem Anschein nach der Wunsch maßgebend, auch den Altar in die Blickrichtung einzubeziehen. Weitere Gründe bei Funk, *Art. Orientierung*, in: Kraus, *Real-Enzyklopädie II* 559.

<sup>23</sup> Vgl. Gamber, *Ordo Romanus IV* a. a. O. 165 f.

<sup>24</sup> Ähnliche Gedanken bei R. Schwarz, *Vom Bau der Kirche* (Würzburg 1938) 126 ff.

<sup>25</sup> Zitiert nach Dölger, *Sol salutis* 176 f.

<sup>26</sup> O. Nußbaum, *Zelebration versus populum und Opfercharakter der Messe*, in: *Zeitschrift für kathol. Theologie* 93 (1971) 148–167, hier 163.



Menschen. Etwas anderes ist es hingegen mit der Gleichrichtung von Priester und Volk beim Gebet zu Gott hin. Daß alle Gläubigen nach dem eingangs zitierten Wort des Augustinus „conversi ad Dominum“ sein sollen, diese Forderung ist sicher zeitlos und auch heute noch sinnvoll. Es ist zugleich, wie Kunstmann sagt, ein „Aus-schauen nach dem Ort des Herrn“.<sup>27</sup>

Wir kommen nun zur soziologischen Seite der Zelebration „versus populum“. Der Soziologieprofessor W. Siebel meint in seiner Schrift „Liturgie als Angebot“,<sup>28</sup> daß diese „als das vorzüglichste Symbol für den neuen Geist in der Liturgie angesehen werden“ kann. Er meint weiterhin: „Die bisher übliche Form ließ den Priester als Führer und Repräsentanten der Gemeinde erscheinen, der an Stelle der Gemeinde mit Gott spricht wie Moses auf dem Sinai. Die Gemeinde als diejenige, die eine Botschaft (Gebet, Verehrung, Opfer) absendet, der Priester als der die Botschaft überbringende Führer und Gott als der Empfänger der Botschaft – zugleich Gott als Absender einer Botschaft und die Gemeinde als Empfänger.“

In der neuen Praxis erscheint der Priester, so fährt Siebel fort, „jetzt kaum mehr als Repräsentant der Gemeinde, sondern als ein Schauspieler, der – jedenfalls im Zentrum der Messe – die Rolle Gottes spielt, nicht unähnlich Oberammergau oder anderen religiösen Schauspielen.“ Er folgert daraus: „Wenn aber der Priester durch die neue Wendung zum Schauspieler wird, der Christus auf der Bühne zu spielen hat, so erscheinen Christus und der Priester durch die schauspielerische Wiedergabe des Abendmahls als auf eine bisweilen unerträgliche Weise identifiziert.“

Die Bereitschaft, mit der die Priester die Zelebration „versus populum“ übernommen haben, begründet Siebel wie folgt: „Die erhebliche Verunsicherung und Einsamkeit der Priester führte natürlicherweise dazu, daß neue Verhaltensstützen gesucht werden müssen. Dazu gehört die emotionale Stütze, die dem Priester durch die vor ihm befindliche Gemeinde gewährt wird. Hier entsteht jedoch sogleich auch eine neue Abhängigkeit: es ist die Abhängigkeit des Schauspielers vom Publikum.“

In seiner Schrift „Pubertäterscheinungen in der katholischen Kirche“ meint K. G. Rey ähnlich:<sup>29</sup> „Während der Priester bis anhin, als anonymer Mittler, als Vorderster der Gemeinde, Gott zugewandt und nicht dem Volk, stellvertretend für alle und mit ihnen zusammen das Opfer darbrachte, während ihm die zu sprechenden Gebete . . . vorgeschrieben waren, tritt er uns heute als Mensch mit seinen persönlichen Eigenarten, seinem persönlichen Lebensstil und mit zugewandtem Antlitz entgegen. Das bedeutet für viele eine Versuchung zur Prostituiierung ihrer Person, der sie nicht gewachsen sind. Im Gegenteil! Manche verstehen es, die Situation raffiniert – manchmal auch weniger raffiniert – für sich auszunutzen. Ihre Gestik, ihre Mimik und ihre Gebärden, ihr ganzes Benehmen werden zum suggestiven Blickfang für ihre eigene Person. Manche machen zudem durch immer wiederkehrende Bemerkungen, Anweisungen und neuestens durch persönliche Begrüßungs- und Verabschiedungsansprachen zwingend auf sich aufmerksam. . . Der Erfolg ihrer Suggestion ist für sie das Maß ihrer Macht und damit Norm ihrer Sicherheit.“

Zur eingangs zitierten Meinung von Klauser, durch eine Zelebration „versus populum“ werde „die eucharistische Tischgemeinschaft deutlicher zum Ausdruck“ gebracht, meint Siebel in seiner Schrift „Liturgie als Angebot“:<sup>30</sup> „Das intendierte Zusammenrücken der Gemeinde am Abendmahlstisch führt kaum zu einer Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins. Es befindet sich ja nur der Priester – und

<sup>27</sup> J. Kunstmann, Ort des Herrn, in: Priesterjahrheft 1971 (Paderborn 1971) 33–35.

<sup>28</sup> W. Siebel, Liturgie als Angebot. Bemerkungen aus soziologischer Sicht (Morus-Verlag Berlin 1972) 16–21: Wendung zum Volk.

<sup>29</sup> K. G. Rey, Pubertäterscheinungen in der katholischen Kirche (= Kritische Texte Benzinger Nr. 4) 25.

<sup>30</sup> Siebel, Liturgie als Angebot 18.



zwar stehend – am Tisch. Die übrigen Mahlteilnehmer sitzen mehr oder weniger weit entfernt im Zuschauerraum.“

Es kommt aber nach Siebel noch etwas anderes hinzu: „In der Regel steht der Tisch weit entfernt auf einer Anhöhe, so daß die enge Verbindung, die im Abendmahlssaal herrschte, allein schon deshalb nicht herzustellen ist. Der zum Volk gewendete, seine Rolle spielende Priester kann den Eindruck, als stelle er jemand dar, der dienstbereit etwas anzubieten hat, schwerlich vermeiden. Um diese Sicht abzuschwächen, versucht man den Altar stärker in die Gemeinde hineinzuziehen. Man braucht dann nicht nur den Priester zu sehen, sondern kann auch die seitlich oder gegenüberstehenden anderen Anwesenden anschauen. Durch das Hineinrücken des Altars in die Gemeinde geht aber dann die Distanz zwischen sakralem Zentrum und Gemeinde verloren. Der Schauer, der einst mit der Anwesenheit Gottes in der Kirche verbunden war, wird zu einem blassen Gefühl, das sich der Alltäglichkeit nur schwach entgegensetzen vermag.“

Durch die Stellung des Priesters hinter dem Altar mit dem Blick zum Volk wird demnach dieser, soziologisch gesehen, sowohl zum Schauspieler, mit der ganzen Abhängigkeit vom Publikum, als auch zum Verkäufer, der mit einem Angebot vor die Öffentlichkeit tritt. Er kann sogar, wenn er wenig Geschick hat, direkt zum „Marktschreier“ werden.

Etwas anderes ist es mit der Verkündigung des Evangeliums. Diese setzt ein Gegenüber von Priester und Volk voraus. So waren auch in den alten Basiliken, deren Eingang im Osten liegt, die Gläubigen während des Wortgottesdienstes zur Apsis (im Westen) ausgerichtet. Zudem tritt der Priester bei der Verkündigung des Wortes Gottes tatsächlich mit einem Angebot an die Öffentlichkeit. Wie es demnach als selbstverständlich gilt, daß der Priester während der Predigt zum Volk hingewendet ist, so sollte auch der Lektor beim Vorlesen aus der Heiligen Schrift den Blick zur Gemeinde richten, was – vermutlich aus Ehrfurcht vor dem Worte Gottes – früher nicht überall praktiziert worden ist.

Was anderes ist es, wie gesagt, mit der eigentlichen Eucharistiefeier. Hier ist die Liturgie nicht mehr „Angebot“, sondern heiliges Geschehen, in dem sich Himmel und Erde verbinden und sich Gott in Gnade zu uns herabneigt. Der Blick der Gottesdienstteilnehmer muß deshalb zusammen mit dem Zelebranten betend auf ihn gerichtet sein. Erst bei der Kommunionsspendung, dem eucharistischen Mahl im engeren Sinne, kommt es wieder zu einem Gegenüber zwischen Priester und Kommunikanten.<sup>31</sup>

Gerade dieser Wechsel in der Stellung des Priesters zum Altar während der Meßfeier ist von nicht geringer symbolischer und soziologischer Bedeutung. Beim Gebet und Opfer hat er, zusammen mit den Gläubigen, den Blick auf Gott gerichtet, während er als Verkünder des Wortes Gottes und als Spender der Eucharistie dem Volk zugewandt ist. Dieser Grundsatz hatte bis jetzt in der Kirche allgemein gegolten, in Ost und West, in der Zeit der Frühkirche und im Barock. Erst in der jüngsten Gegenwart ist es in der römischen Kirche aufgrund eines falschen Geschichtsbildes<sup>32</sup> und wohl auch wegen einer soziologischen Umwandlung der Kirche zu einer Änderung gekommen. Wie folgeschwer diese sein wird, kann erst die Zukunft zeigen.

<sup>31</sup> Zur gleichen Schlußfolgerung kommt Metzger, *La place des liturges* a. a. O. 143: „Les positions du liturge pourraient être des suivantes: se tourner vers l'assemblée lorsqu'il s'adresse à celle, c'est-à-dire lors des salutations . . ., lorsqu'il annonce la Parole de Dieu et lors de la distribution de la communion; se tourner vers l'apside pour toutes les prières.“

<sup>32</sup> Dieses habe ich in der in Fußnote 1 genannten Arbeit zu korrigieren versucht. Hier wird der Beweis im einzelnen gebracht, daß es in der Gesamtkirche nie eine Zelebration „versus populum“ gegeben hat. Zugleich wurde hier auf die Kritik Nußbaum's an meinem in Fußnote 2 genannten Aufsatz geantwortet.



Anlässlich der Eröffnung der Salzburger Hochschulwochen wurde in der Klosterkirche der Erzabtei St. Peter bereits im Jahre 1930 ein damals noch provisorischer Volksaltar aufgestellt. Der damalige Fürsterzbischof Ignatius Rieder feierte als erster auf diesem Altar die Eucharistie versus populum. Seit dieser Zeit steht in der Klosterkirche ein Volksaltar. Zu einem ähnlichen Schritt entschloß sich die seit 1921 in Klosterneuburg durch die Initiative von Pius Parsch aktivierte „Liturgische Christengemeinde zu St. Gertrud“. Bei der Renovierung der Kapelle St. Gertrud im Jahre 1935 rang man sich durch, allen unkünstlerischen Schmuck aus der Kapelle zu entfernen, und sie in ihrer Einfachheit wieder wirken zu lassen. „Der Höhe- und Mittelpunkt des ganzen Gotteshauses ist der Altar. Dieser ist in seinem Aufbau ein neuer Altartisch... Er ist zum Volk gekehrt (versus populum), so daß der Priester zum Volke schaut.“<sup>1</sup> Obwohl sich diese Entwicklung, – wenigstens in neuerer Zeit, – allgemein durchgesetzt hat, werden auch heute dagegen zum Teil wohl berechtigte Bedenken geäußert.

Ohne offene Türen einrennen zu wollen, möchte ich hier dennoch auf positive Aspekte dieser Neueinführung des „Altare versus populum“ hinweisen. Als Einstieg dazu sollen uns die Fragen dienen: Was bedeutet für uns heute der Altar in unseren Kirchen, und was verstehen wir unter Eucharistiefeier. Die ausführliche Beantwortung der zweiten Frage ist zwar Sache der Dogmatiker, aber es ist wohl kaum Falsches gesagt, wenn man das heutige Verständnis von Eucharistie als Repraesentatio des Kreuzesopfers Christi und als Opfermahl der Gläubigen definieren wollte. Der Altar ist nun der Tisch für die Eucharistiefeier, „ein Tisch, auf dem man ... (zusammen mit) der gläubig mitfeiernden Gemeinde das heilige Opfer feiern kann.“<sup>2</sup> So hat der Altar eine bestimmte Funktion, der auch die Art der Aufstellung des Tisches entsprechen muß.

Die trennende Frage entsteht nun über die Stellung dieses Altares, des Opfermahltes. Jedenfalls muß sie sichtbar machen, daß er „das Herz der Kirche, der Brennpunkt, in dem sich alle Linien sammeln“<sup>3</sup> ist. Bereits im christlichen Altertum wurden die Kirchen so geplant, daß der Altar zugleich als Trennungslinie fungierte. „Der in der Mitte stehende Altar trennt das Volk vom Klerus. Die Gläubigen, die sich in einem einhelligen Raum befinden, müssen alles sehen und hören können, was erreicht wird entweder durch einen rechtwinkligen Längsbau, durch einen Rundbau oder durch einen kreuzförmigen Grundriß, bei dem im Schnittpunkt des Längs- und Querschiffes der Altar steht. Der Altar zieht wie ein Mittelpunkt des Gebäudes die Blicke aller auf sich.“<sup>4</sup>

Für das christliche Altertum war die Gebetshaltung nach Osten hin, Christus, der wahren Sonne entgegen, wesentlich. Wie bereits einzelne altrömische und rheinische Kirchen mit dem Altar im Westchor bezeugen, waren in der Frühkirche so etwas, wie ein „Altare versus populum“ nicht ganz unbekannt, wenn auch der Hauptgrund zu dieser Stellung die Forderung der Ostung des Gebetes war. Die weitere Entwicklung zeigt aber, daß sich beinahe einzig und allein die Ostung der Apsis durchgesetzt hat. Der zelebrierende Priester mitsamt der Gemeinde symbolisiert dabei die pilgernde Kirche. Bedingt durch die starke Betonung des Geheimnischarakters ging parallel mit der Bereicherung der Liturgie das Anwachsen der Entfernung des gläubigen Volkes vom heiligen Geschehen. „Der Hauptaltar, der im

<sup>1</sup> Pius Parsch: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Klosterneuburg/Wien 1940, S 34.

<sup>2</sup> Jungmann J. A.: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Studien und Vorträge). – Innsbruck 1960, S 435.

<sup>3</sup> Jungmann J. A.: Missarum sollemnia. – Wien 1952<sup>3</sup>, Bd. 2. S 331.

<sup>4</sup> Martimort A. G. (Hrsg.): Handbuch der Liturgiewissenschaft. – Freiburg i. Br. 1963, Bd. 1, S 188.



christlichen Altertum meistens an erhöhter Stelle zwischen Presbyterium und Schiff stand, wurde mehr und mehr in den Hintergrund der Apsis verschoben: er hat sich vom Volk entfernt.“<sup>5</sup>

War früher die der Ostung beim Gebete zugrundeliegende Symbolik entscheidend, so sind wir heute mehr vom Zusammengehörigkeitsbewußtsein und von einem neuen Gemeindeverständnis getragen. Bereits „der Ritus servandus von 1570 erwähnt die Möglichkeit einer Zelebration versus populum, die sich besonders in den römischen Patriarchalbasiliken für den Hoch- und Papstaltar erhalten hatte.“<sup>6</sup> Diese bereits damals vorgesehene Möglichkeit hat sich aus verschiedenen Gründen in der Weltkirche nicht durchgesetzt, aber sie kommt dem neuen Trend zur Errichtung eines Volksaltars sehr gelegen und verankert diese „Neueinführung“ auch in der Tradition. Aber den entscheidenden Anstoß zu der neu entflammten Entwicklung gab im Zusammenhang mit den vorkonziliaren Liturgieerneuerungsbestrebungen das Zweite Vaticanum mit der Liturgiekonstitution, die im Artikel 124 sagt: „In aedificandis vero sacris aedibus, diligenter curetur ut ad liturgicas actiones exsequandas et ad fidelium actuosam participationem obtinendam idoneae sint.“<sup>7</sup> Genauer ausgeführt ist dies dann in der Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie im Artikel 91: „Altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit. Eum autem occupet locum, ut revera centrum sit ad quod totius congregationis fidelium attentio sponte convertatur.“<sup>8</sup> Ansonsten wird zwar in dieser Instructio nichts Näheres über die Errichtung des Altares für die Zelebration versus populum angezeigt, aber wohl als normal vorausgesetzt, da von einer Hinwendung zum Volk beim Ausruf: *Mysterium fidei*, und bei der Einladung zum Vaterunser, nichts gesagt wird. Dagegen geht das Schreiben, das der Vorsitzende des römischen Consilium, Kardinal Lercaro am 30. 6. 1965 an die nationalen Liturgiekommissionen sandte, genauer auf unser Anliegen ein. Darin wies er zunächst darauf hin, daß „seit dem 7. März 1965 ... eine ganz allgemeine Bewegung für die Feier der heiligen Messe zum Volk hin eingesetzt (habe). Es steht tatsächlich fest, daß diese Feier vom pastoralen Standpunkt her die vorteilhafteste ist. Da aber der Wortgottesdienst nunmehr zum Volk hin gefeiert werde, sei diese Stellung bei der eigentlichen Eucharistiefeier nicht im gleichen Maße dringlich. In neuen Kirchen ist die Errichtung des Altares zum Volk hin zu befürworten. In bestehenden Kirchen kann man das Ziel schrittweise, durch günstige wohlüberlegte Anpassungen erreichen. Doch müsse man dann für die Würde und Zierde Sorge tragen, die dem Altar als Opfer- und Speisetisch der heiligen Gottesfamilie zukommen. So wünschenswert es sei, daß auch die eigentliche Eucharistiefeier versus populum gefeiert werde, auf daß die Gläubigen unmittelbar dem ganzen Ritus folgen und darum bewußter an ihm teilnehmen können, sei doch eine überstürzte, ja bisweilen unüberlegte Umgestaltung der bestehenden Gotteshäuser und Altäre zum unersetzlichen Schaden von anderen zu erhaltenden

<sup>5</sup> Jungmann J. A.: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Studien und Vorträge). – Innsbruck 1960, S 93.

<sup>6</sup> Iengeling e. j.: *die neue ordnung der eucharistiefeier* (allgemeine einführung in das römische meßbuch – endgültiger lateinischer und deutscher text – einleitung und kommentar) reihe lebendiger gottesdienst 17/18. – münster 1972<sup>4</sup>, S 377.

<sup>7</sup> 2. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“, Art. 124.

<sup>8</sup> Cf. S. Congr. Rituum, *Instructio Inter Oecumenici*, 26 Sept 1964, n. 91; A. A. S. 56 (1964) p. 898 (zitiert aus: Iengeling e. j.: *die neue ordnung der eucharistiefeier*; S. 377, s. Anm. <sup>6</sup>).



Werten zu vermeiden.“<sup>9</sup> Diese maßvoll gehaltenen Äußerungen des Kardinals Lercaro sollten für uns auch heute noch richtungsweisend sein, und wir sollten nicht danach drängen, unseren eigenen Pro- bzw. Contrastandpunkt in bezug des „Altare versus populum“ durchgesetzt zu wissen.

Von meiner Warte aus hat sich soziologisch gesehen gerade auch innerhalb des liturgischen Vollzuges eine große Änderung vollzogen. Daß der Priester alleine das Opfer darbringt und das gläubige Volk zwar mitfeiert, aber doch „hinter der Messe“ steht, ist dem heutigen Denken doch eher fremd. Wieder fand diese neue Entwicklung im Volksbewußtsein eine starke Stütze im Zweiten Vaticanum, das in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche im Artikel 33 die „Laien“ aufruft, „als lebendige Glieder alle ihre Kräfte, die sie durch das Geschenk des Schöpfers und die Gnade des Erlösers empfangen haben, zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen.“<sup>10</sup> Dem Zelebranten, der dadurch von seiner Isolation gegenüber den „Laien“ abrückt, wird dabei eine sicherlich nicht leichtere Position innerhalb der Gemeinde zugeordnet, und leider kann dieser Position nicht jeder Zelebrant gerecht werden. Verfehlt ist es sicher, wenn er in eine ihm niemals zukommende Rolle verfällt, etwa in die eines Schauspielers oder eines Schaustellers. Die Tatsache, daß ein Priester manchmal in eine solche Rolle verfällt, soll uns nicht vor den Vorteilen dieser „Neueinführung“ des Volksaltars die Augen verschließen. Sicher kann das Gemeinschaftsbewußtsein bei einer Eucharistiefeier mit einer größeren Gemeinde nicht optimal erreicht werden, aber dennoch wesentlich besser, als bei einer Eucharistiefeier, wo das Volk verurteilt ist, „hinter der Messe“ zu stehen.

Feiert der Priester die Eucharistie als Vorsteher und damit als Mitglied der anwesenden Gemeinde, so hat er dabei wohl die spezielle priesterliche Funktion mit transzendentelem Charakter wahrzunehmen, aber ansonsten nimmt er in gleicher Weise teil an diesem heiligen Geschehen, dessen Mittelpunkt heute genauso wie früher Christus selbst ist und bleibt. Daß nun gerade im zentralen Geschehen des christlichen Glaubens das christliche Gemeindebewußtsein am deutlichsten zum Ausdruck kommen soll, ist wohl für uns heute eine Selbstverständlichkeit. Die äußeren Formen, – die Planung neuer Kirchen bzw. die mögliche Umgestaltung bestehender Kirchen miteingeschlossen, – sollten sich nun diesem Streben unterordnen. Ob das Kirchenbewußtsein von übermorgen auch noch von denselben Motivationen beeinflusst sein wird, dies zu beantworten soll nicht unsere Aufgabe sein. Wir haben vielmehr die Verpflichtung, unseren Glauben und unser Verständnis der Kirche von heute zu verlebendigen und damit ein gutes Fundament für die Kirche von morgen zu schaffen.

<sup>9</sup> Iengeling e. j.: die neue ordnung der eucharistiefeier; S 378; s. Anm. 6.

<sup>10</sup> 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, Art. 33.



## Das dritte Symposion der „Consociatio Internationalis Musicae Sacrae“

vom 24. bis 29. April 1973 in Salzburg

P. Maurus Pfaff OSB

Die Consociatio Internationalis Musicae Sacrae (CIMS) wurde von Papst Paul VI. durch das Schreiben „Nobile subsidium“ vom 22. November 1963 errichtet. Die Statuten wurden am 28. Mai 1969 approbiert. Es ist Aufgabe der CIMS, den Fortschritt der Kirchenmusik nach den Vorschriften der Kirche zu pflegen und in Zusammenarbeit mit möglichst vielen Kräften aus allen Nationen das Munus ministeriale aller gottesdienstlichen Musik in geeigneter Weise zu fördern. Das erste Symposion der Länder Deutschland, Österreich und Schweiz fand in Salzburg vom 13. bis 18. April 1971 statt. Damals behandelten die Referenten die rechtliche und praktische Lage der gegenwärtigen Kirchenmusik. Es wurden Gespräche über Kompositionsprobleme und Urheberrechtsfragen geführt. Man nahm Stellung zum Kirchen-Jazz und den neuesten Liedkompositionen. Beim zweiten Symposion vom 4. bis 8. April 1972 ging es um die Frage nach der Kirchenmusik von heute an Kathedralen, Abteikirchen und ecclesiae maiores. Als kirchlichen Zentren sollte gerade an diesen Kirchen dem „überlieferten Schatz der Kirchenmusik“ größte Sorgfalt zugewandt werden. Die Berichte der einzelnen Vertreter ergaben ein zwar zeitgemäß gutes, aber trotzdem nicht in allem befriedigendes Bild. Die nachkonziliare Einstellung zum Gottesdienst hat da und dort zu Situationen geführt, deren Auswirkungen im Augenblick noch nicht überschaubar sind. Beim dritten Symposion standen im Mittelpunkt der Besprechungen die zeitgenössische geistliche und die liturgische Musik. Die Referate und Gesprächsrunden fanden jeweils im Hörsaal 304 der Universität Salzburg statt. Jeder Sitzungstag begann mit einem Hochamt cantu gregoriano (am 25. April um 8.30 Uhr in der St. Michaelskirche am Residenzplatz, am 26. April in der Klosterkirche auf dem Nonnberg, am 27. April in der Dom-Krypta zusammen mit dem hochwürdigsten Herrn Erzbischof Dr. Karl Berg). Das Hochamt auf dem Nonnberg wurde gemeinsam mit den Benediktinerinnen gefeiert. Die Frauen waren seitlich im Altarraum versammelt und sangen das Proprium missae. Beim Ordinarium sangen auch die Teilnehmer des Symposions mit. Bei der Eucharistiefeier in der Dom-Krypta gab der Herr Erzbischof seiner Freude Ausdruck, mit den Teilnehmern des Symposions die Liturgie feiern zu können. Er mahnte zu gemeinsamem Einsatz und gegenseitigem Verständnis bei der Bewältigung der gegenwärtigen gottesdienstlichen Probleme auf dem Gebiet der Musica sacra.

Die Sitzungen des Symposions wurden in der Regel vormittags zwischen 10 und 12 Uhr, nachmittags zwischen 15.30 und 17.30 Uhr durchgeführt. In der ersten Sitzung am Mittwoch hielt Universitätsprofessor DDDr. Gustav Ermecke (Bochum) ein Grundsatz-Referat: Philosophisch-theologische Betrachtungen zur Neuen Musik. Als Konreferent beteiligte sich Universitätsprofessor Dr. B. Schwarz (Salzburg). Prof. Dr. Ermecke führte aus: Jede Wissenschaft impliziert als Vor-Wissenschaft die Philosophie. Auch das „Musik-Machen“ geht nicht ohne irgendeine Vor-Entscheidung, z. B. Ziel, Themenwahl, Methode usw. Aber jedes „Machen“ muß interpretiert werden, nicht nur von der darin realisierten Technik und dem dargestellten Sinngehalt, sondern auch vom Menschen, der seine gestalterischen Möglichkeiten und Fähigkeiten darin offenbart. Schöpferische Gestaltung ist nicht zu verstehen ohne die Zurückführung des Menschen auf Gott als Ursprung und Ziel alles Schöpferischen. Es kann nicht zu einem richtigen Verständnis von Kunst kommen, wenn eine falsche Philosophie, d. h. eine falsche Interpretation der Wirklichkeit, einer Kunsttheorie oder auch Kunstpraxis zugrunde liegt. Die wachsende Enthumanisierung und reine Technisierung der Kunst, auch der Musik, sind offensichtliche Kennzeichen unserer Gegenwart. Auch in der kirchlichen Musik droht die eigentliche Sinnfrage zu einer existenzentscheidenden Grundfrage zu werden. Die entscheidende Frage des Christen ist die nach



Christus: Christus in den Seinen, Christus der letzte Sinn der Kirche. Professor Dr. B. Schwarz fügte ergänzend hinzu, daß die gegenwärtige Krise in der Kirche eine primär philosophische und sekundär eine theologische sei. Das gilt auch für die Ästhetik. Eine hoministische Kunst kann nur vom Menschen sprechen und muß ebenso zersplittert sein wie ihr Schöpfer. Eine überkonstruierte Kunst kann nur von Menschen geschaffen werden, die sich im Tiefsten mißverstehen.

Die Gesprächsrunde am Nachmittag, unter der Leitung des Kölner Professors Dr. K. G. Fellerer, stand den Berichterstattem aus verschiedenen Ländern, vor allem aus den östlichen Staaten, zur Verfügung. Prof. Dr. B. Rajeczki von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (Volksmusikabteilung) in Budapest befaßte sich mit der Entwicklung der traditionellen Folklore in Ungarn. Für Polen sprach Prof. Fl. Dabrowski (Poznan) über neuere allgemein geistliche Musikwerke, z. B. von Penderecki u. a. Aus Jugoslawien sprachen Vertreter aus Zagreb und Sarajewo. Für Österreich gab Prof. Dr. E. Romanovsky (Wien) einen Überblick über zeitgenössische geistliche Musikwerke.

Am Donnerstag vormittag wurde das Thema über neuere geistliche Musik fortgesetzt. Im Verlauf des Gesprächs kamen sehr heikle Themen auf. Kann der Komponist auch Apparaturen für Geräusche einsetzen? Wie liegen die Grenzen? Sind Klang und Geräusch dasselbe? Auch in der weltlichen Musik müssen übertriebene Experimente abgelehnt werden. Das Sinnlose kann niemals sinnvoll werden. Neues muß nicht immer das Verrückte sein. Trotzdem ist oft das Absurde Trumpf. Hier wirkt die Autonomie des Menschen mit. Es fehlt der Ordnungsbegriff. An dieser sehr lebhaften Auseinandersetzung beteiligten sich vor allem die Professoren Doppelbauer, Romanovsky, Schroeder, Baumann und Overath.

Die zweite Gesprächsrunde am Nachmittag – geleitet von Prof. Josef Friedrich Doppelbauer vom Mozarteum, war den Fragen zeitgenössischer liturgischer Musik gewidmet. Doppelbauer meinte: „Ein Dialog hinterläßt gewöhnlich keine Sieger und keine Besiegten, sondern nur Bereicherte. Wie steht es mit der Sensation und dem Kitsch und allen nachfolgenden Gefahren in der Kirchenmusik? Wie steht es mit der Übernahme moderner Techniken? Oft wird durch bombastische Musik die bewußte oder unbewußte Substanzschwäche zugedeckt. Heute kann man nicht mehr nachplappern. Musik ist Ausdruck des Geistes und muß „von Herzen“ kommen. Vorsicht vor dem Ungeist einer nihilistischen Zeitepoche. Gewöhnlich kommt die kirchliche Gebrauchsmusik aus einem vorhandenen Nicht-Können. Prof. Overath wies darauf hin, daß *Musica sacra* weder nur Ornament sein darf noch ein Versuch zu „pastoraler Infizierung“. *Musica sacra* steht primär im Dienst der Gloria Dei. Die Instruktion „*Musicam sacram*“ (1966) sollte „*Munus ministeriale*“ heißen. *Musica sacra* ist im Grunde mehr Liturgie als Musik.

Prof. Dr. Schabaßer (Wien) gab einen Überblick über die kirchenmusikalische Lage in Österreich seit 1948. Obwohl sich in diesem bereits zurückliegenden Zeitraum namhafte Komponisten an der Schaffung geeigneter Kirchenmusik beteiligten, blieb das praktische Ergebnis hinter den Erwartungen zurück. Man sprach von mangelndem Interesse der Chöre, von ungenügender Leistungsfähigkeit. Die Rundfunkübertragungen haben gelegentlich die entsprechende Illustration geboten. Man muß überdies feststellen, daß viel Wertvolles zerschlagen wurde. In der Sitzung am Freitag vormittag wurde dieses Thema noch etwas weitergeführt. Zwischen 11 und 12 Uhr besuchte Erzbischof Dr. Berg die Sitzung, um noch etwas mitzuhören.

Bei der Behandlung der Probleme über gottesdienstliche Musik stößt man unweigerlich auf die Frage nach der kirchlichen Gebrauchsmusik. Schon immer ist



dieses Thema ein schwacher und kranker Punkt gewesen. Wenn liturgische Musik anspruchsvoll sein soll, wo liegen dann die echten Grenzen? Die *actuosa participatio* des Kirchenvolks wird neuerdings so sehr betont. Wie weit soll sie gehen? Soll das Volk überstrapaziert werden? Der moderne Mensch verträgt das nicht. Er will hörend dabei sein und entsprechend seinem geistigen Verständnis und seinem geistlichen Bedürfnis beten. Der sehr diffuse Zeitgeschmack wird überbewertet. Wer das Inferiore liebt, wird gefeiert, kann auf Erfolg rechnen.

Ernst Jünger hat 1950 über die Geisteshaltung der Gegenwart treffende Bemerkungen niedergelegt: „Die nihilistische Welt ist ihrem Wesen nach eine reduzierte und reduzierende, wie das notwendig der Bewegung zum Nullpunkt entspricht... Die Reduktion kann räumlich, geistig, seelisch sein; sie kann das Schöne, das Gute, das Wahre, die Wirtschaft, die Gesundheit, die Politik berühren – nur wird sie immer im Ergebnis als Schwund bemerkt werden... Kennzeichnend für das nihilistische Denken ist auch die Neigung, die Welt mit ihren verwickelten und vielfachen Tendenzen auf einen Nenner zu bringen. Der Zugriff wirkt verblüffend, wenn auch nur eine Weile lang. Er wird gelehrt, da seine Dialektik das beste Mittel darstellt, den Gegner zu demontieren, der ohne Reserven ist.“ (E. Jünger, *Über die Linie*, S. 244–283, Zitat S. 262/63, in: *Anteile*, Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1950.)

Auf der Grundlage der Volkssprache besteht heute die Möglichkeit zu einem ausgeweiteten Neuschaffen auf dem Gebiet der *Musica sacra*. Auch eine fruchtbare Weiterentwicklung könnte sich damit verbinden. Bisher konnte man in einem gewissen Bereich bereits schon Massenproduktion erkennen, aber das geschah und geschieht häufig auf sehr dilettantischen Grundlagen. Können diese naiven Neuschöpfungen einen gesunden Weg weisen? Jedermann weiß, wie umstritten die zahlreichen Übersetzungstexte der Gegenwart sind. Der verantwortungsbewußte und schöpferische Komponist kann sich nicht unbesehen einen von Philologen erarbeiteten Text zur Komposition vorlegen lassen. Diese selbstverständliche Regel haben schon vor tausend Jahren die unbekannten Schöpfer gregorianischer Gesänge gekannt. Auch der rein pastorale Gesichtspunkt kann nicht ausschlaggebend sein, noch weniger der des Exegeten, daß um jeden Preis ein gewisser Text auch noch untergebracht werden soll. Schon immer war es ein Grundübel kirchlicher Praxis der neueren Zeit, Texte für den Gesang festzulegen, die eben nicht sangbar waren. Das ist eine alte Erfahrung.

Liturgische Musik muß sich heute in der Konfrontation bewähren. Auch die weltliche hohe Kunst wird in einem nihilistischen Zeitalter einen schweren Stand haben. Gottesdienstliche Musik wird nur dann weiterbestehen können, wenn sie ihre Substanz nicht aufgibt. Aber auch das schärfste Auge wird manchmal die Grenz-„Linie“ nicht erkennen können. Gegenwärtig befindet sich die religiöse Musik bereits im Vorhof des Religiösen. Religiöse Inhalte werden zwar verwendet, aber das eigentlich Religiöse fehlt. Was Reichtum in sich trägt, wird auch die Bewußtseinsänderungen einzelner Generationen überdauern (Prof. J. Fr. Doppelbauer, *Kompositorische Aufgaben und Fragen*, in: *Magna Gloria Domini*, hrsg. v. J. Overath, 1972, S. 148–156, bes. 2. und 3. Teil, S. 151–156).

Nach der Tagung wurde mit örtlichen Zuständigkeiten noch das Dom-Weihe-Jubiläum 1974 besprochen und in Zusammenhang damit die Durchführung des Sechsten Internationalen Kongresses für Kirchenmusik erörtert. Erzbischof Dr. Karl Berg hat unterdessen im Oktober Papst Paul VI. diese Absicht vorgebracht und dabei die Moderatoren der CIMS, die Professoren Dr. Jacques Chailley (Paris) und Dr. Overath (Köln) und andere Mitglieder vorgestellt. Anwesend waren ferner der Kinderchor aus Paris, die Schola Gregoriana aus



Roermond, die Capella Carolina aus Aachen, die Kantorei an der ehemaligen Klosterkirche zu Tegernsee/Oberbayern, der Kammerchor Leonhard Lechner/Bozen und der Domchor von Salzburg mit Prof. Dr. A. Dawidowicz. Papst Paul sagte in seiner französischen Ansprache u. a.: C'est dès maintenant, en effet, qu'il faut développer les germes d'un nouveau progrès musical au service du culte, afin d'assurer à l'Eglise d'aujourd'hui et de demain une musique sacrée vivante et actuelle, digne de prendre place à côté de celle des siècles passés. Der Sechste Internationale Kongreß für Kirchenmusik wird in Salzburg vom 26. August bis 1. September 1974 stattfinden. Es ist zu hoffen, daß nicht nur ein reiches kirchenmusikalisches Programm abgewickelt wird, sondern auch zur Erhaltung einer positiven Substanz für die Musica sacra von heute und von morgen fruchtbare Überlegungen in den einzelnen Fachgremien durchgeführt werden.



*Alle Christen wünschen*, in der heiligen Gemeinschaft der Eucharistie zu leben. Wir sind nicht vereinzelt Pilger, die sich zufällig an einer Kreuzung begegnen und die sich entschließen, ein Stück Weges gemeinsam zu wandern. Wir wollen Glieder des neuen Gottesvolkes sein, das Christus in seiner Kirche gesammelt hat und das er unter der Leitung des Geistes zum Reich seines Vaters führt. Wir müssen aber feststellen, daß das Zeichen der Einheit gebrochen ist; wir kommunizieren nicht mehr am selben Tisch. Wir leben aber auch nicht mehr in einer Zeit, wo jeder seine Kampfstellung bezieht wie Kinder, die sich streiten und rufen: „Er hat angefangen!“ Wir kümmern uns nicht mehr um das Wissen, wie die Trennung angefangen hat, sondern wir fragen; wie wir sie beenden können. Wir wünschen die Einheit; und wir wissen, daß an dem Tag, an dem wir alle zusammen kommunizieren können, die Einheit vollbracht ist.  
(Bernard Botte, *Communio Sanctorum*, *Quest. lit. et paroiss.* 52–1972–259.)

\*

*Das erinnernde Gedächtnis an Jesus Christus* erhält in der Gemeinde seine besondere Intensität, wenn es im Zeichen und im deutenden Wort geschieht. Das uns von Gott geschenkte Heil geschieht nicht nur punktuell in dem Augenblick der Sakramentspendung, sondern kann sich überall im Zusammenleben der Menschen ereignen. Es ist Aufgabe der Gemeinde, in Wort und Zeichen zum Ausdruck zu bringen, was dauernd im Leben der Gemeinde, im Leben der Mitglieder, im Leben der Menschen in der Gesellschaft geschieht. Die Gemeinde feiert so die Erlösung der Menschen und der Welt. Sie setzt ein Zeichen, daß die ganze Welt Gott gehört. Im Vollzug der Sakramente muß deshalb auch alles zum Ausdruck kommen, was die Gemeinde bewegt, was sie erarbeitet und bewirkt hat, wo sie schuldig geworden ist, wo sie ratlos ist und resigniert hat. Die Gemeinde artikuliert so in Wort und Zeichen, was das Christuserlebnis für sie bedeutet. Dabei ist dieser Vollzug der Sakramente nicht nur ein Tun der Gemeinde, sondern es ist gleichzeitig die Artikulation der zuvor kommenden, der Gemeinde geschenkten Liebe Gottes.

(Red: Von der Pfarrei zur Gemeinde. *Diakonia* 4 – 1973 pg. 220.)

\*

*Ein Sakrament ist kein statischer Block*, der von Menschen hingesetzt wird, sondern ein Geschehen. Gemeinschaft, die im Vollzug der Eucharistie erfahren wird, ist eine

Einung, eine Bewegung, ein Akt. Die Symbolhandlung zieht mit dieser Wort-Tat des Herrn die Feiernden in den göttlichen Liebesraum hinein. Eine Gott-Mensch-Einheit entsteht, in der der Mensch „der göttlichen Natur teilhaftig“ wird und Gott des Menschen Schicksal als sein eigenes übernimmt. Die Anwesenden treten mit dem Herrn in engste Verbindung. Der einzelne ist betroffen, aber eben nicht als einzelner, sondern als einer, der in der Gemeinschaft der Feiernden und von Christus Angesprochenen steht. Christus ermöglicht durch die Eucharistie die Realisierung dessen, was der Christ durch die Taufe ist. Im Vollzug der Eucharistie wird unsere Christusgemeinschaft leib- und blutvolle Wirklichkeit; wir haben teil an ihm, wir sind in ihm. Das Corpus ecclesiae und der „Bund“ werden im heiligen Mahl zur letzten – sakramentalen – Vollendung geführt; Gott und Mensch werden verbunden, leben in einem Verbund. Der Wirkende ist Christus durch seinen Geist. Das Sakrament bleibe ein äußeres Tun, wenn der Heilige Geist nicht tätig würde. Er ist der Katalysator der Einung, er ist die Bewegung zur Gemeinschaft. Ausdruck für diese Wirklichkeit ist die Epiklese, die als Streitpunkt in bezug auf die Wandlung ausscheiden muß, weil des Geistes Wirken nicht diese zum Ziel hat, sondern die Einung selber, für die als inneres Prinzip der Heilige Geist auf jeden Fall angenommen werden muß.  
(H. J. Weber, *Eucharistie – Sakrament der Christusgemeinschaft*, in: *Theologie und Philosophie* 48. Jgg; 2 – 1973 pg. 212 ff.)

\*

*Die Tatsache, daß die Ordensleute als Getaufte und Gefirmte „in communitate pro Ecclesia“ leben*, bedeutet, daß das allgemeine Priestertum sich wie für alle Christen auch in den Religiösen durch eine tätige Teilnahme am Kult und den Sakramenten verwirklichen muß; so werden sie zu Mitarbeitern Christi beim Erlösungswerk. Es ist das von den christlichen Wirklichkeiten (insbes. der Liebe) durchdrungene Leben, das die Ordensleute in der Kraft des Geistes lebendig und wirksam mit dem Hohenpriester Christus verbindet. Die Lebensweihe der Religiösen erreicht ihre größte Dichte in der Eucharistie. Darin geschieht im Zustand der Pilgerschaft die tiefste Antwort in der Gestalt des sakramentalen Opfers, wie sie ein Christ in der Liebe zum dreifaltigen Gott geben kann. Es ist dies die Antwort Christi selbst, mit welcher sich die Ordensleute durch die Lebensweihe ihrer Gelübde verbinden. Jedesmal, wenn der Religiöse die Eucharistie mitfeiert, bekommt seine Gott überreignete Existenz in der Kirche in der Einheit mit Christus eine neue



Lebendigkeit und einen tieferen Grad der Wirklichkeit.

(A. M. Triaca SDB, *Fondamenti liturgico sacramentali delle forme di „vita di consacrazione“*, in: *Rivista liturgica* 3 – 1973, pgg. 312 ss.)

\*

In der Vermehrung eucharistischer Gebete nach dem letzten Konzil sieht José Aldazábal (Centro Sales. Barcelona) ein positives Phänomen. Die christlichen Gemeinden suchen eine ihrem Verständnis besser angepaßte Ausdrucksweise; die vier offiziellen Kanones sind von einem liturgischen „Technizismus“ geprägt, bedienen sich einer unzugänglichen Begrifflichkeit, die auch in der Übersetzung von der lateinischen Denkweise nicht wekommt; es ist nur legitim, daß Völker wie die Afrikas oder Gruppen wie die Jugendlichen oder Kulturen wie die amerikanischen (um nur einige Beispiele aufzuzählen) auf ihre Weise das Christusereignis in Glaube und Leben zu erfahren und auszudrücken suchen. Aldazábal bringt als Beispiele einige Übersetzungen und Kommentare zu Kanonentwürfen

für Kinder von R. J. Kleiner (1968), von der Belgischen Bischofskonferenz (1971), von der Bischofskonferenz der BRD (1970) und thematische Texte aus Spanien wie: Engagement der Christen für die Erbauung einer neuen Welt – Gottes Gegenwart suchen – Erlösung als Befreiung – Freundschaft und Brüderlichkeit. (*Phase, Rev. bim. de past. lit. Barcelona, XIII – 1973 Nr. 75, pgg. 247–284.*)

\*

*Die Sakramente sind zweifellos Symbole.* Analysiert man diese mit den Methoden der Linguistik, um ihren semiologischen Gehalt zu erheben, ergeben sich drei Möglichkeiten: ein System oder Programm von seinen konkreten, vielfältigen und verschiedenen Verwirklichungsformen zu trennen – einen mehr synchronen als diachronen Zugang zu suchen – den Ritus als eine systematische Ganzheit zu betrachten, deren Sinn in ihrer Struktur selbst enthalten ist. (*M. Amaladoss, Sémiologie et sacrement. La Maison-Dieu* 114 pgg. 12.)

R. J. Kleiner, Rom – S. Anselmo

## Berichte

*Liturgische Nachrichten aus der Schweiz*

### *Das neue Zürcher Kirchenbuch*

Auch der protestantische Gottesdienst ist in Bewegung. Das gilt auch von den Reformierten, die katholischerseits allzulange als sozusagen aliturgische Gemeinschaft betrachtet wurden. Aber man hat diese Entwicklung bei uns noch kaum zur Kenntnis genommen. Darum widmet der Fribourger Liturgiewissenschaftler Prof. Jakob Baumgartner dem neuen „Zürcher Kirchenbuch“<sup>1</sup> in der „Schweizerischen Kirchenzeitung“<sup>2</sup> eine längere analytische und kritische Besprechung, in welcher er immer wieder auf Parallelen mit der Liturgie-Konstitution des 2. Vaticanums und die nachfolgenden Liturgieerlasse hinweist.

### *Ein Arbeitsbuch mit Modellgottesdiensten*

Auch bei den Reformierten ist heute der Gottesdienst selbst zum Problem geworden, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit und dem Wesen des christlichen Kultes überhaupt. Als die Synode der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zürich 1960 beschloß, das Kirchenbuch von 1916 zu ersetzen, wurde deshalb den Gemeinden zuerst ein Entwurf<sup>3</sup> zur Erprobung ausgehändigt. Die Liturgiekommission kam aber zum Entschluß, eine völlige Neukonzeption zu erarbeiten. Man entschloß sich zur Herausgabe von Gottesdienst-*Modellen*. „Diese Muster sollen den Pfarrern und Gemeinden als Handreichungen dienen für die Erstellung je eigener Formulare. Es liegt demnach in der Absicht der Verfasser, die schöpferische Tätigkeit der Gottesdienstverantwortlichen anzuregen.“<sup>4</sup>

Das Arbeitsbuch enthält 50 Formulare für Predigtgottesdienste und je 10 für Abendmahls- und Tauffeiern.

<sup>1</sup> Kirchenbuch. I. Ordnungen und Texte für den Gottesdienst der Gemeinde. Herausgegeben vom Kirchenrat des Kantons Zürich 1969, 304 S.

<sup>2</sup> Jg. 141 (1973), 408–410, 430–432, 442–43.

<sup>3</sup> Zürcher Gottesdienstordnung. Entwurf zu einer Ordnung für den Gottesdienst... Hg. vom Kirchenrat d. Kantons Zürich (Zwingli Verlag Zürich-Stuttgart 1965), 77 S.

<sup>4</sup> Baumgartner (abgk. B) B.) 408.



Dem Liturgiebuch wurde ein Kommentar<sup>5</sup> beigelegt, „der wohl etwas Einmaliges in der protestantischen Agendenliteratur darstellt<sup>6</sup>“. Er bemüht sich vor allem um die theologische Grundlegung der Liturgie für den Menschen von heute. „Wir begegnen hier einer modernen Lehre vom reformierten Gottesdienst, die mit den vatikanischen Leitlinien zu vergleichen ein lohnendes Unternehmen wäre.“<sup>7</sup>

Die Erneuerung des Gottesdienstes ist vorab eine „theologische und eine sprachliche Aufgabe“ (EG 13), um den Menschen zu helfen, das Wort Gottes zu vernehmen. Das Neue kann sich aus dem Alten heraus entfalten und vermag auch Altes zu verwandeln. Traditionelle Formen sind nicht um jeden Preis zu bewahren. „Das Gemeinsame der Überlieferung muß sich im *Gehalt* bewähren“ (EG 22). Vorab der *Inhalt* ist also treu zu tradieren. „In einer sich ständig verändernden Welt, in einer sich immerzu wandelnden Sprache hört die Aufgabe der *Erneuerung* eigentlich nie auf.“<sup>8</sup>

Das gottesdienstliche Geschehen steht im Spannungsfeld dreier Pole: „Die reformierte Kirche versammelt sich zum Lobpreis Gottes, zur Stärkung der Brüder und zum Zeugnis in der Welt als Gemeinde Jesu Christi, die das Evangelium hört und bewahrt.“ (EG 13)

*Stärkung der Brüder:* „Die Christen kommen zusammen, um im Hören auf Gottes Wort in der Glaubenserkenntnis voranzuschreiten. Hier ist der Ort, wo sie sich in das Leben mit dem Evangelium einüben, und zwar zusammen mit jenen, die den Glauben der Gemeinde teilen oder ihm suchend, fragend und zweifelnd gegenüberstehen. Hier werden die einzelnen zusammengefaßt. Hier werden sie zur Gemeinde.“ (EG 11) ... Die Agenda unterstreicht die wachsende Bedeutung des Gottesdienstes in einer Zeit, da der Mensch von überallher der Beeinflussung und Überredung ausgesetzt ist. Liturgie soll wesentlich Hilfe zur Besinnung, Verinnerlichung und Befreiung sein. Im Gottesdienst muß um Wahrheit gerungen werden.“<sup>9</sup> (EG 21)

*Gott:* Da Gott einen Pol des liturgischen Geschehens bildet, kann nie auf das Gebet (Anbetung und Fürbitte) verzichtet werden. Im Gebet muß aber der *heutige* Christ seine Erfahrungen ausdrücken können, es „muß aus Liebe zum Menschen, wie er heute denkt und spricht, erneuert werden“ (EG 14). Mit dem Hinweis auf ältesten christlichen Brauch wird Einfachheit ohne viele Worte, Gebetsrhetorik und überschwängliche Gottesanreden empfohlen. Vertrauensvolles Hintreten und die „kurze Nennung der Liebe Gottes“ (EG 18) sind vonnöten.

*Welt:* Der Gottesdienst als „Konzentrationspunkt der Gemeinde“ hat seine Berechtigung nur im Hinblick auf die Sendung. Sammlung um der Sendung willen! Die Bewegung von Gott zur Welt wird stark betont (stärker als in der Liturgie-Konstitution!). „Jeder Gottesdienst gründet in der Mission und hat Gott und Welt zu seinem Thema.“ (EG 13) Gottesdienst und Welt-Dienst lassen sich nicht trennen.

### Der Aufbau der Liturgie

Dem Nacheinander der Hinwendung zur Gemeinde, zu Gott und zur Welt entsprechen die *fünf Hauptteile jeder Liturgie*: Sammlung, Anbetung, Predigt, Fürbitte, Sendung (wobei je nach Umständen und Zweck des Gottesdienstes bald diese oder jene Funktion mehr zum Tragen kommen kann). In diesen *Grundraster* fügen sich andere liturgische Akte ein. Folgende Tabelle zeigt den Grundraster mit eingefügten anderen liturgischen Akten und der *Feinstruktur* des Gottesdienstes (die als Hilfe gedacht ist und gewisse Abweichungen erträgt):

| <i>Grundstruktur</i> | <i>Feinstruktur</i>                                      | <i>eingefügte liturg. Akte</i> |
|----------------------|----------------------------------------------------------|--------------------------------|
| <i>Sammlung</i>      | Eingangslied<br>Grußwort<br>Eingangswort<br>Eingangslied |                                |
| <i>Anbetung</i>      | Psalmengebet<br>Loblied<br>Bittwort                      | Taufe                          |

<sup>5</sup> Einführung zur Gottesdienstordnung (abgek. EG). Hg. vom Kirchenrat d. Kt. Zürich 1969, 85 S.

<sup>6</sup> B 408.

<sup>7</sup> ib.

<sup>8</sup> B. 409

<sup>9</sup> ib.



|                 |                                                                    |                                       |
|-----------------|--------------------------------------------------------------------|---------------------------------------|
| <i>Predigt</i>  | Schriftlesung<br>Lesungslied<br>Predigt<br>Glaubenslied            |                                       |
| <i>Fürbitte</i> | Mitteilungen u.<br>Abkündigungen<br>Fürbitte                       | Taufe                                 |
| <i>Sendung</i>  | Vaterunser<br>Sendungswort<br>Segen<br>Schlußwort<br>Ausgangsspiel | Abendmahl, Konfirmation<br>Ordination |

Mitte jeden Gottesdienstes stellt die *Predigt* dar. Um sie (mit deren Qualität alle Erneuerung stehe und falle!) gruppieren sich die übrigen Handlungen.

Bei den Textmodellen der „*Psalmengebete*“ im Anbetungsteil (der nach Baumgartner nach dem Hören des Wortes Gottes, unter dessen Gericht man sich zuerst stellen müßte, kommen sollte) befinden sich nicht ausschließlich biblische Psalmen. Es sind auch hymnische Stücke dabei, vom Psalter her inspiriert und gewachsen, die Erfahrungen der anwesenden Gläubigen ins Wort heben (wechselnder Mittelteil). „Sie vermeiden Sentimentalitäten und allzu subjektive Äußerungen. Theologisch sehr dicht und sprachlich gepflegt, zeigen diese Lob- und Dankgebete, wie der Psalter sich in unseren Tagen aktualisieren und ins Christliche transponieren läßt.“<sup>10</sup>

Der *Fürbitte* wird durch den Einschub der „Mitteilungen und Abkündigungen“ (ausgewählte Informationen aus Mission, Ökumene und Diakonie, Bekanntgabe der Taufen, Trauungen und Todesfälle) ein konkreter Hintergrund gegeben. „Vielleicht läßt sich auch bei uns dieses welthafte Element, durch puristischen Übereifer aus der Messe verbannt, mit der Zeit wieder (in vernünftiger Art) zurückgewinnen.“<sup>11</sup>

Die *Kollekte* als „eine Form tätiger Hinwendung zum Leben der Gemeinden in der Welt“ (EG 50) muß im Fürbitte-Teil verankert sein. „Leider versäumt es die Agende, eine Theologie der Kollekte zu entwickeln, für die auch wir Katholiken dankbar wären – weil sie uns ja immer noch mangelt.“<sup>12</sup> Die Fürbitte ist übrigens merkwürdigerweise monologisch konzipiert!

Das *Sendungswort* erinnert die Gläubigen an ihre Aufgaben in Familie, Beruf und Öffentlichkeit. „Manches hier Angebotene würde sich vorzüglich dazu eignen, die Entlassung der römischen Messe etwas anzureichern und den Übergang zum weltlichen Gottesdienst auszugestalten.“<sup>13</sup>

### *Gedächtnis Jesu Christi im Abendmahl*

„Das Erinnern an Jesus ist der Kern des Gottesdienstes.“ (EG 20) Nach dem Beschluß der Zürcher Kirche von 1967 soll das Abendmahl an sechs Feiertagen stattfinden, doch empfehlen dieser Beschluß und die neue Agende die öftere Begehung. Die Bedeutung des Abendmahles liege indessen „nicht in irgendeinem Mehr gegenüber der Predigt, sondern in seiner strengen Bindung an das anvertraute Evangelium.“ (EG 21) „Der Tisch des Herrn ist ein Kristallisationspunkt der Liebe, die wir empfangen und weiterreichen.“ (EG 58)

Die *Grundstimmung*, welche die Eucharistiefeier von Anfang bis zum Schluß durchwalten soll, ist die Glaubensfreude. Die Agende verweist auf Leo Jud, der das Nachtmahl Jesu als eine herrliche, hochzeitliche, fröhliche Zusammenkunft der Gläubigen bezeichnet hat, bei der sie den Tod ihres Heilandes Jesus Christus bedenken, loben und auskünden und Gott dem Vater für den Tod seines Sohnes Lob und Dank sagen (EG 58f.).

Das gemeinschaftliche Moment kommt dadurch zur Geltung, daß die Feiernden sich ins Danken, Beten, Teilen und Weiterreichen einschalten. Besonders überzeugend läßt sich

<sup>10</sup> B. 410

<sup>11</sup> ib.

<sup>12</sup> ib.

<sup>13</sup> ib.



das bei Mahlfeiern im engeren Kreis verwirklichen, weswegen einige Richtlinien für die *Gruppeneucharistie* gegeben werden. Grundsätzlich soll aber am offiziellen Aufbau und Ablauf der Handlung festgehalten werden. „Der Leiter einer Feier am gemeinsamen Tisch hat sich um eine besonders zuchtvolle Sprache zu bemühen; nicht Kameradschaft, sondern das Christusgedächtnis muß Inhalt und Grund der Zusammenkunft sein. Ähnlich wie die Direktiven der Schweizer Bischöfe für die Gruppenmessen legt die Zürcher Ordnung Wert auf die Schlichtheit einer Hauseucharistie, auf die Echtheit der Zeichen, den Ernst des brüderlichen Engagements.“<sup>14</sup>

Die Gestaltung des Abendmahles ist folgende:

Einladung (Entlassung)  
Zwischenspiel  
Abendmahlslied  
Danksagung  
Lobgesang  
Worte des Bundes (= Abendmahlsbericht)  
Vaterunser  
Austeilung an die Helfer  
Austeilung an die Gemeinde  
Dankgebet  
Danklied

Die Agende begrüßt ein *Sündenbekenntnis* im Anbetungsteil (vor der Predigt). Denn das Wissen, daß in Christus Sünde und Schuld des Menschen vergeben sind, gehört zum evangelischen Dank. Das Bekenntnis der Sünden verlangt stets nach dem Preis der Gnade, dem Lob der göttlichen Barmherzigkeit (Confessio im umfassenden Sinn). Es geht hier nicht um „Vorleistung“ für den Eintritt ins Heiligtum. „Christen dürfen ihre Sünden bekennen, weil sie nicht mit beladenem Gewissen leben müssen und sich auch nicht in der Sünde verhärteten dürfen.“ (EG 67) Baumgartner meint dazu, weil der „Bußakt“ in der römischen Messe bereits mancherorts durch die Routine fragwürdig geworden sei, wäre es gut, sich obige Aspekte zu vergegenwärtigen.<sup>15</sup>

Mit der *Einladung* ist eine Entlassung jener vorgesehen, die nur den Predigtgottesdienst besuchen wollen. Die Teilnahme am Abendmahl sei nicht heilsnotwendig. Doch ist diese Regelung „in mancher Hinsicht unbefriedigend“ (EG 69), was auch Baumgartner aus theologischen und psychologischen Gründen aussetzt.

Die *Danksagung* entspricht der Präfation, der *Lobgesang* dem Sanctus, die *Worte des Bundes* der Proklamation (Baumgartner bemängelt den Begriff „verlesen“ in der Agende) des Abendmahlsberichtes. Das zusammenhängende Gebilde des „Hochgebetes“ ist also von der neuen „Zwingliliturgie“ nicht zurückgeholt worden, sondern sie begnügt sich mit drei Elementen daraus. Der eschatologische Gedanke der röm. Anaphore erscheint erst bei der Reichung des Bechers: „Sende Deinen Heiligen Geist auf uns, o Herr, durch ihn heilige und erneuere uns. Durch ihn wandle diese Welt zum Reiche Deines Sohnes. Amen.“ Das abschließende *Dankgebet* als „Reichsgottesgebet, das hinausblickt auf die Zukunft“ (EG 73) müßte (nach der jüdischen Berakah- und der altchristlichen Anaphorentradition) bereits im Hochgebet zu finden sein.

### *Aktive Teilnahme der Gemeinde*

Trotz der Betonung des Priestertums aller Gläubigen spielte das Kirchenvolk in der reformierten Liturgie (außer beim wichtigen Mitsingen) eher die passive Rolle der Zuhörerschaft. Auch die neue Liturgie ändert daran nicht viel. Der Kommentar verweist zwar darauf, daß der urchristliche Gottesdienst ein gemeinschaftliches Tun gewesen sei (EG 19) und erwähnt die Möglichkeit der Wechselrede zwischen Pfarrer und Gemeinde, von Akklamationen (Amen, Doxologien) und von zweichörigem Beten. Gemäß den Modellformularen spricht die Gemeinde aber lediglich dreimal das Amen, sowie die Doxologie nach dem Vaterunser. An Gesten und Haltungen kennt die Agende neben dem zweimaligen Stehen bei Loblied und Bittwort im Anbetungsteil nur das Sitzen, obwohl der Kommentar auch hier auf die verschiedensten Haltungen, welche die Bibel für das Beten aufführt, hinweist (EG 56). Baumgartner bedauert, daß die vermehrte Aktivierung eher nur den Pfarrer (und bestenfalls auch noch die Liturgieequipe) betreffe und die Chance versäumt worden sei, die Gemeinde vermehrt in das liturgische Geschehen hineinzunehmen. Es bleibe z. B. bei einem Minimum an körperlicher Betätigung, wo doch christliches Beten auch den Leib in die Begegnung mit Gott einbeziehen wolle. „Die reformierte wie die katholische Kirche –

<sup>14</sup> B. 432.

<sup>15</sup> B. 442.



letztere schoß zweifellos im Säubern und Entfernen von Zeichen und Gesten über das Ziel hinaus! – müssen sich die Frage stellen, warum die offiziellen, nüchternen Gottesdienste sich nicht eines größeren Zulaufes erfreuen, während moderne Liturgieformen, in denen die Gelegenheit zur Bewegung, zu Tanz und Spiel, zu Gestik und Rhythmik besteht, vorab die Jugend anziehen und begeistern.“<sup>16</sup>

### *Kreativität und Spontaneität*

Das neue Zürcher Kirchenbuch will, wie schon gesagt, die schöpferische Tätigkeit der Gottesdienstverantwortlichen anregen. „Es markiert den Beginn einer kreativen Periode“ im reformierten Gottesdienst<sup>17</sup>, was übrigens in seinen Folgen und in seinem Schicksal auch volkskundlich höchst bedeutsam ist. Das Kirchenbuch bekennt sich grundsätzlich zum Prinzip der Improvisation oder der freien Komposition. „Indem sie der Spontaneität das Wort reden, haben sie (d. Verf. des Kirchenbuches) sich für den mühevolleren Weg entschieden, denn Kreativität setzt viel Können, angestrenzte Besinnung und Einübung voraus.“<sup>18</sup>

Allerdings wird auch auf die Klippen aufmerksam gemacht: Subjektivismus, Wortschwall, aufdringliche Formulierungen, Zurschaustellen von Gefühlen und Empfindungen, rügende Ausführungen, peinliche Banalitäten, worauf die Zuhörer gereizt reagieren. „Wer kann improvisieren, ohne einer Willkür zu verfallen, der die Gemeinde ausgeliefert wird?“ (EG 30) Der Pfarrer hat sich dessen bewußt zu sein, daß er nicht der Herr der Gläubigen, sondern ihr Diener ist. Überdies steht die Lokalkirche in einem größeren Zusammenhang. „Die Einzelgemeinde darf mit ihrem Pfarrer nicht eine eigene, abgesonderte religiöse Welt bauen. Sie muß die Gliedschaft am einen und selben Leib bezeugen.“ (EG 30) „Der Ausgleich zwischen Freiheit und Bindung läßt sich heute darin finden, daß die Kirche innerhalb des so geordneten Gefüges jedoch der freien Wahl und Spontaneität Raum gewährt.“ (EG 28) Prinzipien, die sicher auch eine Hilfe für die Gestaltung der römischen Liturgie bedeuten!

### *Ein modernes „Hungertuch“*

Früher machten „Antependien“ auf den besonderen Charakter der verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres aufmerksam, in der Fastenzeit auch die sogenannten „Hungertücher“. In der katholischen Kirche St. Martin in St. Gallen-Bruggen ist nun diese Tradition in moderner Form wieder aufgenommen worden. Der Glasmaler Heinrich Stäubli gestaltete ein „Fastenzeichen“, eine über vier Meter lange in „Sagex“ ausgeführte Tafel, die im Chor aufgehängt wird. Über das Bild fließt ein Strom von Licht, dargestellt durch große, helle Lichttropfen. Dieser helle Strom wird eingeengt durch violette Schatten, Zeichen unserer Ängste und Nöte. Das Licht schiebt das Dunkel auseinander und fließt auch über Kreuz und Dornenkrone hinaus. Der Betrachter wird so auf das dramatische Geschehen der Passionszeit hingewiesen, den Kampf von Licht und Finsternis, Gnade und Angst. – An Ostern wird die Tafel ausgewechselt mit einer zweiten Tafel, welche das österliche Geschehen deutlich macht. Ostern ist als doppelter Aufbruch dargestellt: Der Kreis, der sich um das Kreuz schließt, öffnet sich und bricht aus in neue Lebendigkeit. In spannungsvoller Beziehung stehen im unteren Teil des Bildes die Zeichen des frühlinghaften Aufbruchs der Natur. Beide Bewegungen, das neue Leben aus dem Kreuz und das neue Leben der Natur legen einander aus: Österliche Gnade erscheint als frühlinghaftes Geschehen, und Frühlingsleben erscheint als Gabe des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. – Es wäre dies ein bedenkenswerter Weg, um unsere teilweise arg puritanisch gewordenen Kirchen mit echt liturgischer „Gebrauchsgrafik“ künstlerisch wieder reicher zu gestalten! (Vgl. „Ostschweiz“ [St. Gallen], 17. März 1973 und 25. April 1973.)

### *Moderne „Seepredigt“*

Am 12. August 1973 bot sich dem Beschauer auf dem Bodensee in der Nähe von Konstanz ein eigenartiges Schauspiel. Von allen Seiten her nahmen Segel-, Motor-, Ruder- und Paddelboote Kurs auf Kesswil. Viele hatten schon in den frühen Morgenstunden vom deutschen Ufer abgestoßen. Schließlich war es eine friedliche Armada von 250 bis 300

<sup>16</sup> B. 431.

<sup>17</sup> B. 409.

<sup>18</sup> B. 430.



Booten, alle bemannt mit frohgestimmten Menschen, die sich um das Kiesschiff „Mary“ sammelte. Das Ufer war ebenfalls dicht besetzt mit Menschen. Auf der „Mary“ leiteten der katholische Pfarrer Mäder von Romanshorn und der evangelisch-reformierte Pfarrer Häni von Kesswil einen ökumenischen Gottesdienst. Pfr. Mäder rief die Gottesdienstbesucher im Zeichen der modernen Umweltschutzprobleme zur Ehrfurcht vor der Schöpfung auf. Pfr. Häni knüpfte seine Betrachtungen an die „See-Predigt“ im Lukas-Evangelium an. Musikvorträge und Gebet erklangen über den See. Es war bereits der dritte ökumenische Seegottesdienst dieser Art vor Kesswil. Die Initiative dazu ging vor drei Jahren vom Präsidenten der Seglervereinigung von Kesswil (wo sich ein großer Segelhafen befindet), Bernhard Kressbach, und dem St. Galler Apotheker Hans Stehle aus. Dieser Seegottesdienst erfreut sich bei den Seefahrern des deutschen und des schweizerischen Bodenseeanstoßes immer größerer Beliebtheit.

Dr. Walter Heim, Immensee

### *Auswirkungen der Liturgiereform in Holland*

Gemäß einer Umfrage des niederländischen katholischen Institutes für Sozialforschung nimmt der regelmäßige Sonntagsgottesdienst-Besuch in Holland ab, der unregelmäßige zu. Die Jungen nehmen im allgemeinen an Jugendmessen, die Familien an Familienmessen und engagierte Gruppen an thematisch ausgerichteten Gottesdiensten teil. Der Bericht stellt fest, daß die bemerkenswerten Anstrengungen der niederländischen Kirche zur Erneuerung der Liturgie langsam von Erfolg gekrönt sind. Zwar hat der Kirchenbesuch von 1972 auf 1973 um 9 Prozent nachgelassen, man stellte aber an zwei bestimmten Stichtagen (Jänner 1973) eine Präsenz von 37,5 Prozent der über sieben Jahre alten Katholiken fest. Die Entwicklung ist übrigens in den verschiedenen Regionen oft etwas gegenläufig. So gibt es in der Diözese Roermond Dekanate, die einen Zuwachs an Gottesdienstbesuchern in der Größenordnung von 0,9, 2,5 und selbst 7,9 Prozent zu verzeichnen haben. Wenn man den Erfolg der Liturgiereform und die Dynamik der holländischen Kirche beurteilen will, darf man nicht nur einzelne Zahlen herausheben, sondern man muß die Gesamtentwicklung im Auge behalten. So kommt das Institut Bernheim von Darmstadt zu folgendem Schluß: „Obwohl die ‚Praktizierenden‘ im Laufe von zwei Jahren von 55 auf 40 Prozent zusammengeschmolzen sind und diese Tendenz noch anzuhalten scheint, sollte man nicht die Alarmglocke ziehen. Man muß sich fragen, in welcher anderen Gegend der Welt man noch 40 Prozent praktizierende Katholiken findet! Und man darf nicht vergessen, daß der Kontakt der Kirche mit vielen Schichten über die sozialen Kommunikationsmittel und das in Spontangruppen gelebte Christentum nicht in Prozentzahlen ausgedrückt und wertmäßig kaum richtig abgeschätzt werden kann.“

Die Katholiken der Niederlande werden im November 1973 neue Gebet- und Gesangsbücher erhalten, die den liturgischen Neuerungen seit dem zweiten Vatikanischen Konzil Rechnung tragen. Bislang behelfen sich die meisten Gemeinden mit abgezogenen Gebets- und Liedtexten, die gewöhnlich in Ringbuchsammlungen in den Pfarrkirchen zur Benutzung ausliegen.

In dem neuen Missale, das vom nationalen Liturgierat der Niederlande herausgegeben wird, sind nach Angaben des Sekretariats der Bischofskonferenz in Utrecht sowohl die Schrifttexte der Lesungszyklen als auch die Meßformulare in niederländischer sowie in lateinischer Sprache enthalten. Außerdem umfaßt das etwa 1600 Seiten starke Gebet- und Gesangbuch rund 100 Lieder, darunter neue Gesänge in niederländischer Sprache, aber auch die gebräuchlichsten gregorianischen Choralmelodien.

### *Grönländische Liturgie*

Unlängst wurde in der kleinen Christkönigs-Kapelle von Godthab auf Grönland erstmals ein Hochamt in der grönländischen Sprache gefeiert. Die grönländische Übersetzung der liturgischen Meßtexte war von P. Finn Lyngø OMI vorgenommen worden. Dieser ist selbst Grönländer und hat sich mehrere Jahre lang damit befaßt, die lateinischen Texte in die schwierige polysynthetische Sprache der Grönländer zu übertragen. Die „Pfarrei Grönland“, die zur Diözese Kopenhagen gehört, zählt rund 50 Katholiken und wird von zwei Oblatenpatres (OMI) betreut. Ganz Grönland hat rund 47.000 Einwohner, meistens evangelisch-lutherischer Konfession.



VOLKS-SCHOTT. Taschenbuch für die Sonn- und Feiertage. Lesejahr C. 544 Seiten auf Dünndruckpapier in flexiblem Einband. DM 7,90. Verlag Herder/Freiburg (3629).

Der Volks-Schott für das Lesejahr C vereinigt die bisher approbierten Lesungen und Zwischengesänge in einem Band. Den Lesungen sind wie in den Lesungsbändchen der vergangenen Jahre ausgezeichnete Einführungen vorangestellt. Weiters folgen Besinnungstexte „Zur Eucharistiefeier“ und „für den Tag und die Woche“ und die Zitierung der Bibelstellen für die Schriftlesungen an den Wochentagen. Ferner enthält das handliche Bändchen die Feier der Gemeindemesse mit den neuen ökumenischen Texten, den vier Hochgebeten und 14 Präfationen.

Das Kalendarium und ein liturgischer Tagesplan bis 1983, „Zwischengesänge zur Auswahl für die verschiedenen Zeiten des kirchlichen Jahres“, eine Auswahl klassischer und moderner Gebete, sowie ein Verzeichnis der Feste und Heiligengedenktage vervollständigt das Meßbuch.

Der Volks-Schott ist somit eine vorzügliche Hilfe für die Vorbereitung der Liturgiefeier und bietet wertvolle Anregungen für das persönliche Beten.

Im Vergleich zum Sonntagsschott der Vergangenheit sind noch die Orationen und die Eröffnungs- und Kommunionengesänge ausständig, die erst kurz vor der Approbation stehen.

*P. Rupert Schindlauer*

MESSBUCH '74 – Ein Volksmeßbuch neuen Stils. Redakt. Eleonore Beck. 448 Seiten, kart. lam., DM 8,80. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer in Gemeinschaft mit Kösel-Verlag (3610).

Zum Unterschied zu den bisherigen Meßbüchern für die Hand der Gläubigen ist Meßbuch '74 für das Kirchenjahr 1973/74 konzipiert. Unter dem jeweiligen Datum scheinen die Lesungen mit Zwischengesang und Allelujavers für die einzelnen Sonntage und Herrenfeste auf.

Den Sonntagen folgt stets das Kalendarium der Fest- und Gedenktage der entsprechenden Woche. Jedem Sonn- bzw. Festtag ist eine kurze zeit- und lebensnahe Einleitung vorangestellt, ebenso geht jeder Lesung eine Einführung voraus, die sich sehr gut für die Aktualisierung der biblischen Botschaft eignet.

Der Anhang bringt die Feier der Kindertaufe, Lesungen für Trauungs- und Begräbnismesse, sowie für eine Reihe von Meßfeiern für besondere Anlässe.

Ein kleines Lexikon der biblischen Bücher und eine Zusammenstellung der Bischöfe des deutschen Sprachraums ergänzen den Anhang.

Da die Orationen des deutschen Meßbuches erst in Vorbereitung sind, fehlen sie dem vorliegenden Büchlein, ebenso die Präfationen. Die Feier der Gemeindemesse mit den vier Hochgebeten ist selbstverständlich enthalten.

Meßbuch '74, dem die Konzeption eines weitverbreiteten französischen Meßbuches zugrundeliegt, eignet sich gut für die Vorbereitung zur Meßfeier und ist ein vorzüglicher Führer durch das Kirchenjahr. Ein Nachteil besteht darin, daß das Buch für ein einzelnes Jahr angelegt ist, was aber sicherlich dadurch gerechtfertigt ist, daß für ein vollständiges Meßbuch Einzelteile noch in Vorbereitung sind.

*P. Rupert Schindlauer*

Hans Steffens, FÜRBITTEN UND TEXTE ZUR MESSFEIER. Band 3: Sonn- und Feiertage – Lesejahr C, 1973, 292 Seiten, Plastikeinband, DM 26,— (3621).

Band 4: Die Wochentage des Jahres, 1972, 536 Seiten, Plastikeinband, DM 32,— (3551).

Band 6: Allgemeine Messen für die Heiligen und Messen zu verschiedenen Anlässen, 1973, 334 Seiten, Plastikeinband, DM 28,— (3622).

Verlag: Bonifacius-Druckerei, Paderborn

Hans Steffens bietet nach dem Schema der bewährten Bände 1 und 2 nun auch in Band 3 für die Sonn- und Feiertage im Lesejahr C, im Band 4 für die Wochentage des Jahres im Lesejahr I und II, und im Band 6 zu den allgemeinen Messen für die Heiligen und Messen bei verschiedenen Anlässen denen, die mit der Vorbereitung bzw. Gestaltung der Liturgie betraut sind, praktische Unterlagen dar.

Wieder wird in der Einführung für die jeweilige Tagesmesse ein Leitthema angegeben, das im Band 3 und 4 den Lesungen und im Band 6 wegen der Fülle der Auswahlmöglichkeiten von Lesungen den Orationen entnommen ist. Dieses Thema wird durchgehalten im Bußakt, in der Kyrielitanei, in den Fürbitten und beim Entlassungsgruß, der organisch zum Schlußsegen überleiten soll. Gebetseinladungen zu den Orationen und Einleitungstexte zu den Lesungen vervollständigen das einheitliche Angebot.

Da der Autor die Freiheit des Liturgen in keiner Weise beeinträchtigen will, versteht er die vorgelegten Texte vor allem als Angebot. Diese Texte sind aber so gestaltet, daß sie



auch ohne große Umänderungen direkt im Gottesdienst verwendet werden können. Eine nach dieser Vorlage vorbereitete und gestaltete Messe, bei der die Gläubigen immer wieder auf den einen Leitgedanken hingewiesen werden, verlebendigt und bereichert jede zum Gottesdienst versammelte Gemeinde.

*P. Winfried Bachler, OSB*

*Josef Dreißien, ... SUCHEN, WAS VERLOREN.* Homilien zu den Evangelien, Lesejahr C, 311 Seiten, DM 24,—. Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn 1973 (3623).

Entsprechend den Homilien-Sammlungen zu den Evangelien der Lesejahre A und B ist nun auch der Band dieser Reihe für das Lesejahr C vorhanden.

Von den Evangelienperikopen der jeweiligen Sonn- und Festtage werden einerseits einzelne Schwerpunkte herausgehoben, die durch Zwischenüberschriften gekennzeichnet sind, die aber in einer Einheit stehen, so daß andererseits die Gesamtaussage der Perikope dadurch nicht gemildert wird. In den einzelnen Homilien wurde auch die neueste Literatur verarbeitet. Ausgehend von der gegenwärtigen Situation, in der sich das Wort Gottes an uns richtet, wird die Aussage und die Aufforderung der Frohen Botschaft jedem einzelnen Hörer unverblümt verkündet.

Da die Ausführungen sehr lebensnah sind, aber infolge des begrenzten Umfanges allgemein kurz gehalten sind, vermisste ich auch in diesem Band kurze Literaturhinweise, um mich über die hier kurz skizzierten Themen genauer und umfangreicher informieren zu können.

Aber dennoch bietet sich dieses exegetisch solide, gut gegliederte und unmittelbar auf den praktischen Gebrauch hingeeordnete Werk jedem Prediger und jedem anderen, der über die betreffende Evangelienperikope meditieren möchte, als wertvolle Unterlage an.

*P. Winfried Bachler OSB*

*Norbert Jos. Frenkle, Franz Jos. Stendebach, Peter Stockmeier, Theodor-Maas Ewerd, ZUM THEMA KULT UND LITURGIE.* Notwendige oder überholte Ausdrucksformen des Glaubens. 147 Seiten, DM 15,—. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart (3595).

Hier zunächst kurz die Reihe der in diesem Band vorgelegten Aufsätze: Frenkle, Ist der Mensch heute noch kultfähig? Stendebach, Kult und Kulturkritik im Alten Testament. Stockmeier, Vom Abendmahl zum Kult. Maas-Ewerd, Verlorenes Gleichgewicht. Not und Segen der Liturgiereform.

Mit Recht stellt sich der Verlag in seinem Vorwort die Frage, ob das Thema dieses Bandes überhaupt noch aktuell sei, da ja schon so viel hierüber geschrieben wurde. Und er kann sie mit begründetem Ja beantworten. So liest man denn das Buch mit großem Interesse, aber auch mit Gewinn. Dem unmittelbaren „Praktiker“ in der Liturgie wird vor allem der Aufsatz von Maas-Ewerd theoretisch und praktisch viel zu sagen haben.

Angemerkt sei aber noch: Frenkle (S. 14) sieht falsch, wenn er den Introitus vom Sonntag in der Weihnachtsoktav (Weish. 18, 4) tiefenpsychologisch deutet. „Dum medium silenter omnia ...“ ist einfach eine liturgische Adaptation des alttestamentlichen Textes. Auch Stockmeiers Auffassung (S. 71) läßt sich nicht zustimmen, der die Einsetzungsberichte, vor allem geht es um die Stiftungsworte Christi, kultaitologisch deuten will.

*Dr. P. Anselm Schwab, OSB*

*Ernst Chr. Suttner, BUSSE UND BEICHTE.* Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium. 118 Seiten, Kart. DM 7,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3587).

Wenn auch nicht alle Referate und Beiträge des Regensburger Ökumenischen Symposiums (16.–20. Juli 1971) in diesem kleinen Bändchen aufgenommen werden konnten, so bietet es uns doch einen recht guten Einblick in die Thematik dieses Arbeitskreises. Da gerade heute Buße und Beichte eine erneute Aktualität erlangt haben, ist eine ehrliche und aufgeschlossene Besinnung über diese wichtige Materie sehr vonnöten. Vieles, was gerade auch unsere getrennten Brüder auf dieser Tagung zu sagen wußten, verdient sorgsam mitüberdacht zu werden. Das Bändchen bringt aus den verschiedenen Referaten für jene, die das Bußsakrament zu verwalten haben, wertvolle Gedanken.

*Dr. P. Anselm Schwab, OSB*

*Manfred Probst, Heinrich Plock, Klemens Richter, KOMMUNIONFEIER MIT KRANKEN.* Eine Handreichung für Priester und Laien. 144 Seiten, Plastik, DM 13,50. Verlag Hans Driewer, Essen (3553).

Gedacht ist dieser Behelf vor allem für die Kommunionsspendung an Kranke durch Laien. Die Kommunionfeiern sind in Form eines kurzen Wortgottesdienstes gestaltet und sind zum weitaus größten Teil auf die einzelnen Abschnitte des Kirchenjahres hingeeordnet. Für die Lesungen etc. besteht eine dankenswerte Auswahl. Die Texte dieser Handreichung sind im allgemeinen für Kranke, die ein intensiveres Leben mit der Kirche aufweisen.

*Dr. P. Anselm Schwab, OSB*



*Günter Biemer*, FIRMUNG, THEOLOGIE UND PRAXIS. Erschienen in: Pastorale Handreichungen, Bd. 6, 111 Seiten. Seelsorge-Verlag, Echter (3600).

Ein Buch, das offensichtlich aus der Praxis gekommen ist und nun im besonderen auch für die Praxis vorgelegt wird. Die nähere Vorbereitung auf die Firmung wird in drei Kursen skizziert: für die Kinder, für die Jugendlichen und auch für die Erwachsenen. Auch sonst enthält das Buch wertvolle Hinweise. Theologisch ist gediegene Arbeit geboten. Allerdings darf angemerkt werden, daß die von jeher gegebene Eigenständigkeit des Sakramentes der Firmung doch zu wenig für die Zeit der jungen Kirche hervorgehoben erscheint (vgl. S. 17 f und S. 22, 1). Doch kann diese Handreichung gewiß allgemein empfohlen werden.

*Dr. P. Anselm Schwab, OSB*

*Karl Rahner*, FRÜHE BUSSGESCHICHTE IN EINZELUNTERSUCHUNGEN. Schriften zur Theologie 11. 512 Seiten, geb. Benziger Verlag AG, Einsiedeln (3611).

Der Autor veröffentlicht Aufsätze, die er bereits einmal verschiedentlich erscheinen ließ, vor allem in einzelnen älteren Bänden der Schriften zur Theologie. Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind auch schon in Italienisch herausgekommen.

Rahner legt uns hier Arbeiten dogmen- und theologiegeschichtlicher Art vor. Nach einer weitausholenden Einleitung über die Klärung der Begriffe und den Aufriß des Bußproblems, die Geschichte der christlichen Buße sowie über die Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur behandelt der Verfasser dann eingehend die römische und afrikanische Tradition. Im besonderen bietet er eine sehr ausführliche Analyse und Auswertung des „Hirten des Hermas“, der Schriften Tertullians und Cyprians für den römischen Bereich. Besonders eingehend beschäftigt sich der Autor auch mit der Tradition der Ostkirche, d. h. mit der Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum und vor allem der Bußlehre des Origenes.

Eine eingehendere Besprechung von Rahners umfangreichem Buch wäre in diesem kleinen Rahmen schlechterdings unmöglich. Aber es wird uns anhand des frühchristlichen Schrifttums und dessen Analyse stärkstens bewußtgemacht, wie sehr das gesamte Bußwesen in der Gemeinschaft verankert war.

Die zahlreichen und nicht selten sehr umfangreichen Anmerkungen sowie die reiche Literaturangabe machen die Lektüre des Werkes auch für den Nichtfachmann sehr wertvoll.

*Dr. P. Anselm Schwab, OSB*

*Leonhard Thomas*, FRAGE + ANTWORT

Menschsein, Auftrag, Erfüllung—Bekenntnisse, Kirchen, Ökumene—Glauben, Beten, Suchen, — je 156 Seiten, lam. Kart., S 30,—, DM 4,30, sfr. 5,—, Verlag St. Gabriel, Mödling (3522, 3523, 3524)

Zweifelsohne herrscht heute gerade oft unter interessierten Christen große Verwirrung über Entwicklungen und Geschehnisse innerhalb der Kirche von heute. Sehr oft drückt sich diese Verwirrung in der Kapitulation aus: Entweder haben uns früher die Pfarrer belogen, oder es ist ohnehin alles erfunden.

P. Dr. Leonhard Thomas versucht in der Zeitschrift „Stadt Gottes“, auf einzelne Fragen der Leser eine theologisch fundierte und allgemein verständliche Antwort zu geben, die sich auf das Wesentliche bezieht. Eine Sammlung solcher Fragen und Antworten finden sich nach Themen geordnet in den vorliegenden Reihen: Frage + Antwort, die derzeit vier Bänden umfaßt.

Obwohl jedem Band ein Stichwortverzeichnis angefügt ist, dürfte derjenige, der auf seine eigenen Fragen eine Antwort sucht, bei der praktischen Verwendung dieser Reihe manche Mühe aufwenden. So kann diese Reihe wohl nicht die Anschaffung eines Theologischen Taschenlexikons oder einer ähnlichen Ausgabe erübrigen, aber sicher geeignet ergänzen, da darin einzelne Themen umfassender behandelt sind, als dies in kleinen Lexika möglich ist.

Andererseits erlaubt diese Reihe für mittelbar oder unmittelbar Aktive in der praktischen Seelsorge einen Blick in das heutige Denken und die anstehenden Fragen vieler Gläubigen. Die angeführten Antworten könnten auch als Vorschläge dienen, wie man auch komplizierte theologische Fragen allgemein verständlich behandeln kann.

*P. Winfried Bachler, OSB*

*Ferdinand Hahn*, *Wilfried Joest*, *Bernhard Kötting*, *Heribert Mühlen*, DIENST UND AMT. Überlebensfrage der Kirchen. 104 Seiten, Kart., DM 9,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3589).

Zur Freude der einen und zum Leidwesen der anderen hat sich in den Kirchen in letzter Zeit ein großer Wandel vollzogen. Katholischerseits hat das Vaticanum II eine neue Epoche eingeleitet bzw. zum Tragen gebracht. Dadurch wird man gezwungen, vieles in der Kirche neu zu überdenken, was zuletzt das Wesen des kirchlichen Amtes und Dienstes.



Auf einer gemeinsam mit katholischen und evangelischen Theologen veranstalteten Tagung wurde dieses Thema eingehend behandelt. Vier bedeutende Vorträge dieser Tagung werden nun in dem vorliegenden Buch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Diese Ausgabe ist auch in ökumenischer Sicht von Bedeutung, denn es werden einerseits ungetrübte die verschiedenen Positionen aufgezeigt, andererseits wird eindringlich auf das Verbindende hingewiesen. Da die Themenstellung der vier angeführten Vorträge an und für sich einer umfangreicheren Behandlung bedürften, darf man sich nicht allzusehr daran stoßen, wenn manche Bemerkung einer genaueren Ausführung entbehren muß.

Theologen beider Konfessionen und Amtsträger dieser Kirchen können sich aus diesen zwar nicht streng wissenschaftlich abgefaßten Vorträgen – wenigstens im vorliegenden Buch – manchen Hinweis und manche Idee entnehmen, die in der wohl gesellschaftspolitisch bedingten Institution „Kirche“ das Amts- und Dienstverhältnis neu überdenken lassen.

*P. Winfried Bachler, OSB*

SUCHEN, WARTEN, WAGEN: Auf dem Weg zum Konzil der Jugend; Taizé. 176 Seiten, Kart. S 60,—, sfr. 11,45, DM 8,80. Verlag Styria, Graz (3596).

Eine nicht mehr wegzudenkende Wirklichkeit ist Taizé mit all den dort erarbeiteten und aktivierten Bestrebungen. Je nach dem Verständnis über die christliche Botschaft scheiden sich an dieser Wirklichkeit die Geister. Daß die Sache in und um Taizé nicht einem Strohfeuer sondern eher einer Kohlenglut gleicht, bezeugen die zahlreichen Jugendtreffen in Taizé und die Zellenbildungen in aller Welt.

Das vorliegende Buch, das provisorisch und offen, ohne Abschluß bleibt, enthält nun persönliche Bekenntnisse und Vorstellungen von einzelnen, die Taizé besucht haben und überzeugt von der „Frohen Botschaft“ das dort Gefundene auch in ihrer Heimat weitergeben und vertiefen wollen. Da dies eine wohl nach Themen geordnete aber sonst mehr oder weniger zufällig getroffene Sammlung von persönlichen Äußerungen von Beteiligten an der Vorbereitung des Konzils der Jugend ist, wollen diese Zeugnisse nicht unreflektierte enthusiastische Zustimmung erheischen, sondern sie fordern den Leser auf, seinen eigenen Standpunkt zu den einzelnen Fragen zu überdenken und für sich zu formulieren.

So ist das Buch in seiner Nüchternheit eine Aufforderung für alle, die Taizé und die Vorbereitung auf das Konzil der Jugend akzeptieren wollen und vielleicht auch in dieser Intention mitarbeiten wollen. Für jene, die bereits in Taizé waren und auch in einer Wochengruppe mitgearbeitet haben, bietet sich dieses Buch an als Erlebnisauffrischung und Anspornung, auf dieser Linie weiterzuarbeiten.

*P. Winfried Bachler, OSB*

BILD-MEDITATIONEN zu Ikonen von *Taizé*.

24 Taizé – Ikonen, Texte von *M. Gertrudis Schinle*, 56 Seiten, jap. geb. in farbigen Glanz-einband DM 12,80. Verlag ars sacra. Josef Müller, München (3625).

Dies ist kein Buch zum Anschauen nach dem Schema eines Bilderbuches, dies ist auch kein Buch zum Durchlesen nach der Art eines Romans. Wohl enthält dieses Büchlein Bilder und Texte, die aber als Meditationsinhalte geschaffen wurden.

Ein Bruder der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé schuf diese der Ikonenkunst ähnlichen Bilder, und *M. Gertrudis Schinle*, eine Ordensfrau, verfaßte die Gedichte. Die beiden Schöpfungen, die von tiefer und überzeugter Frömmigkeit getragen sind, regen den Betrachter je nach den Umständen zu einer Bild- oder Textmeditation an, oder – bedingt durch die geeignete Zusammenstellung – zu einer kombinierten Meditation, die wohl am öftesten geübt werden dürfte.

Jedem, der regelmäßig christliche Meditation pflegt, eröffnet sich mit diesem Büchlein eine Fundgrube mit einem wertvollen Schatz. Aber auch alle jene, die in der Meditation noch weniger geübt sind, aber sich darum bemühen, finden in diesem Buch einen reichen Inhalt, der es wert ist, wiederholt als Meditationsübung verwendet zu werden.

*P. Winfried Bachler, OSB*

PAULUSKALENDER 1974. Als Wandabrißkalender sfr. 6,—, Abriß-Block allein sfr. 5,40, in Buchformat, brosch. sfr. 5,40. Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz (3608).

Nach der Hl. Schrift und der gottesdienstlichen Verkündigung sind es insbesondere die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, die seit jeher das geistliche Leben der Gläubigen geprägt haben.

Der Pauluskalender 1974 legt neben dem Kalendarium für die einzelnen Tage und den Gebetsmeinungen des Heiligen Vaters für jeden Tag Texte von Theologen, Denkern und Dichtern der ganzen christlichen Zeit, vor allem aber der Gegenwart vor.



Die vorliegenden Texte eignen sich auch vorzüglich zur Betrachtung und geistlichen Lesung.

Wem der Pauluskalender bereits vertraut ist, möchte diese ausgezeichnete Hilfe, die alle Probleme des christlichen Lebens aufgreift, nicht mehr missen.

*P. Rupert Schindlauer*

WEIHNACHTS-SINGEBUCH. 2. Teil. Gestaltet von *Adolf Lohmann* und *Josef Diewald*. 112 Seiten, DM 9,80 (3615).

TONSÄTZE ZUM WEIHNACHTS-SINGEBUCH. 2. Teil. *Adolf Lohmann*. 92 Seiten, DM 17,80 (3616). Beide Christophorus-Verlag, Freiburg/Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn.

Ein gefälliges Liederbuch, das gegenüber dem ersten Teil noch erweitert wurde. Der freundliche, gut lesbare Notendruck ist dazu angetan, Kirchengemeinden, Familien und Jugendgruppen zum Mitsingen einzuladen, wozu dann noch der große Vorteil kommt, daß in der Sopranstimme das zweigestrichene E selten überschritten wird. Es hat also niemand die Ausrede, die Lieder seien ihm zu hoch.

Dieses WEIHNACHTS-SINGEBUCH wird ergänzt durch Chor- und Instrumentalsätze. Diese TONSÄTZE wurden herausgegeben von *Adolf Lohmann* und *Josef Diewald*. Beides ist im Christophorus-Verlag Freiburg erschienen.

Durch die TONSÄTZE können die Lieder des 2. Teiles des Weihnachts-Singebuches mehrstimmig und auch mit Begleitung von Instrumenten gesungen werden.

*P. Berthold Flachberger*

DON BOSCO JUGENDMESSE von *Kaplan Flury*.

Christophorus-Schallplatte, 17 cm, 45 UpM, SCV 75 137, DM 8,—;

Liedblatt, 8 Seiten, DM —,40, ab 100 DM —,30;

Orgelpartitur und ein Satz Stimmen; 18 Seiten, DM 7,80. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. (3378).

Eine nette, annehmbare Messe, die vielen Jungen und Alten gefallen wird, vor allem wenn sie nicht viele künstlerische Ansprüche stellen. Die Begleitung durch ein Instrumentalensemble mit Gitarre und Schlagzeug ist sehr dezent, ja geradezu wohltuend. Die Texte sind klar und lebensnah und vor allem katholisch! Zur Schallplatte gibt es ein Singheft mit Text und Noten für Chor oder Gemeinde und ein Heft mit den Tonsätzen für die Instrumente mit Einschluß der Orgel.

Diese Platte ist wirklich zu empfehlen.

*P. Berthold Flachberger*  
(Musiklehrer u. Organist)

RELIGION UND KIRCHE IN ÖSTERREICH. Herg. vom Institut für Österreichkunde. 128 Seiten, S 158,—. Hirt-Verlag, Wien (3544).

Der Sammelband veröffentlicht Vorträge, die auf der durch das Institut für Österreichkunde veranstalteten Historikertagung 1971 in Eisenstadt zum Thema „Religion und Kirche in Österreich“ gehalten wurden. Um das Thema abzurunden, wurde in die Publikation noch eine Arbeit über das österreichische Judentum aufgenommen.

Die Veröffentlichung bringt folgende Beiträge:

Hermann Vetters, Über Glauben und Kulte der Kelten und Römer im österreichischen Raum vor der Christianisierung.

Heinrich Koller, Die Christianisierung des Ostalpenraumes.

Franz Loidl, Die Diözesanorganisation der katholischen Kirche Österreichs im Wandel der Jahrhunderte (Überblick).

Johann Rainer, Die Glaubensspaltung.

Oskar Sakrausky, Der österreichische Protestantismus.

Nikolaus Vielmetti, Das österreichische Judentum.

Hans Wagner, Die Idee der Toleranz in Österreich.

Die einzelnen Vorträge bringen auch einen ausführlichen Hinweis auf die Literatur zu den jeweiligen Themen.

Das Buch gibt einen ausgezeichneten Überblick über Religionen und kirchliches Leben in der Geschichte und stellt auch die Wechselwirkungen zum Staat dar. Viele Fragen der Gegenwart können auch in diesem Problembereich aus der Kenntnis der Vergangenheit besser verstanden werden.

*P. Rupert Schindlauer OSB*



*Georg Mross*; BERNWARSTÜR. Betrachtungen. 40 Seiten, kart., DM 5,—. Verlag Butzon und Bercker, Kvelaer (3602).

*R. P. Litzenburger/A. Waldstein-Wartenberg*: BENEDIKT. Angebot eines Lebens. 36 Seiten, vierfarbig, Pappband, sfr. 26,—. Rex-Verlag, Luzern (3603).

*W. Kaspar, J. Moltmann*: JESUS JA – KIRCHE NEIN? Reihe: Theol. Mediationen 32. 64 Seiten, brosch. sfr./DM 5,80, Benziger-Verlag, Einsiedeln (3604).

*Leonhard Thomas*: WAS ERWARTET UNS DRÜBEN? Reihe: Frage und Antwort, Bd. 4. 120 Seiten, kart. S 35,—, DM 5,—, sfr. 6,80. Verlag St. Gabriel, Mödling (3606).

GOTTESDIENST AM ORT. Ortsbestimmung, Modelle und Analysen. Hrsg. von Uwe Seidel/Walter Boscheinen. 292 Seiten, Ppb. DM 22,—. Verlag Hans Driewer, Essen (3607).

DIE PREDIGT BEI TAUFEN, TRAUUNG UND BEGRÄBNIS. 191 Seiten, DM 22,50. Chr. Kaiser-Verlag, München (3609).

*Klaus Recker*: EINHEIT UND FRIEDEN. Gedanken zu den Grundgebeten. 78 Seiten, Snolin, DM 7,80. Butzon und Bercker, Kvelaer (3612).

*Kurt Rommel – Martin Schmeißer*: KINDER- UND FAMILIENGOTTESDIENST. Advent – Weihnachten. 155 Seiten, DM 15,80. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. (3613).

*Wolfgang Longardt*: NEUE KINDER-GOTTESDIENSTFORMEN. 214 Seiten, DM 16,80. Christophorus-Verlag/ Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (3614).

WEIHNACHTSSINDEBUCH. Zweiter Teil. Gestaltet von Adolf Lohmann und Josef Diewald. 112 Seiten, DM 9,80. Christophorus-Verlag, Freiburg (3615).

*Adolf Lohmann*: TONSÄTZE ZUM WEIHNACHTSSINGEBUCH, 2. Teil. 92 Seiten, DM 17,80. Christophorus-Verlag, Freiburg (3616).

*Aus dem Verlag Ars sacra, Josef Müller, München:*

*Maria Nels*: UND IMMER LEUCHTET EIN STERN. Großdruckreihe: „Sonne am Abend“. 32 Seiten, DM 3,— (3617).

*Hildegard Schnoy*: ZUVERSICHT DES HERZENS. Großdruckreihe: „Sonne am Abend“. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 3,— (3618).

*Peter Christian*: IN DER HAND DES HERRN. Kleine Bücherei: Worte von Denkern und Heiligen. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 1,20 (3619).

*Peter Christian*: GEDULD IST ALLES. Worte großer Menschen und Texte aus der Bibel. Kleine Bücherei. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 1,20 (3620).

*Bruno Stephan Scherer*: STERNGLANZ FREUDE. Sammlung Sigma. 32 Seiten, Bütten, jap. geb. DM 4,20 (3624).

*M. Gertrudis Schinle*: DIE FAMILIE HÜTEN. Reihe: „Meditationshefte“. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 1,80 (3626).

*M. Gertrudis Schinle*: DAS GEBET DER EINSAMKEIT. Reihe: „Meditationen“. 32 Seiten, 15 Kupferstiche, DM 1,80 (3627).

*Elisabeth von Schmidt-Pauli*: DER NEUE MENSCH ZU GOTT. Neubearbeitete Auflage: Meßbuch des neuen Menschen. Reihe: „Meditationen“, 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 1,80 (3628).

*Dieter Trautwein*: LERNPROZESS GOTTESDIENST. 370 Seiten, kart. DM 28,—. Verlag Josef Pfeiffer, München (3580).



*Wolfgang Nastainczyk*: NACHRICHTEN VON GESTERN UND HEUTE. Predigen für Kinder und andere zu den Lesungen, Lesejahr B. 320 Seiten, kart. DM 19,80. Verlag Josef Pfeiffer, München (3581).

*Hermann Schmidt*: WIE BETET DER HEUTIGE MENSCH? 287 Seiten, kart., DM 27,—. Verlag Benziger/Herder (3584).

LITURGIE DER KRANKEN. 252 Seiten, Ln DM 20,—. Verlag H. Driewer, Essen (3585).

*Richter, Plock, Probst*: HOFFEN AUF DEN HERRN. 48 Seiten., brosch., DM 4,20. Verlag H. Driewer, Essen (3586).

*Ernst Chr. Suttner*: BUSSE UND BEICHTE. Drittes Regensburger ökumenisches Symposium. 118 Seiten, kart., DM 7,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3587).

GEMEINSAME KIRCHENLIEDER. Gesänge der deutschsprachigen Christenheit. Herausgegeben im Auftrag der christlichen Kirchen des deutschen Sprachbereichs von der Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Liturgie. 128 Seiten, Plastik DM 3,80, sfr. 4,80, öS 28,90. Ab 20 Exemplaren DM 3,50, sfr. 4,50, öS 26,60; ab 50 Exemplaren DM 3,20, sfr. 4,20, öS 24,30. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3590).

*Gerd J. Maurer*: ZUR GEMEINSAMEN KIRCHLICHEN TRAUUNG. 24 Seiten, brosch. DM 1,20, ab 20 DM 1,10, ab 50 DM 1,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3591).

*Otto Knoch, Gerd J. Maurer, Friedrich Schröger*: DER WORTGOTTESDIENST DER SONN- UND FEIERTAGE. Lesejahr B. Zeit vom 1.–34. Sonntag im Jahreskreis. 136 Seiten, Kunstleder, DM 22,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3593).

ÖKUMENISCHE TRAUUNG. 41 Seiten, Plastik. Benziger-Verlag, Einsiedeln (3597).

*Eric Hultsch*: BETEN FÜR NICHT-BETER. Möglichkeiten und Anregungen. 122 Seiten, kart. Benziger-Verlag, Einsiedeln (3598).



# Inhaltsverzeichnis des 27. Jahrganges 1973

## BEITRÄGE

180

|                                                                                                                              |   |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| Herrentag – Herrengedächtnis – Herrenmahl (Baumgartner, Fribourg) . . . . .                                                  | 1 | 4   |
| Accipe signaculum (Reckinger) . . . . .                                                                                      | 1 | 13  |
| Beauftragung und Weihen (Hörmer) . . . . .                                                                                   | 1 | 24  |
| Quatember heute (Hollweger) . . . . .                                                                                        | 1 | 32  |
| Die Stellung der Pflanzenwelt in der Liturgie (Henning) . . . . .                                                            | 1 | 37  |
| Ordo Cantus Missae (Kronsteiner) . . . . .                                                                                   | 2 | 49  |
| Versuche lit. Deutung (Schnitzler) . . . . .                                                                                 | 2 | 56  |
| Die erneuerte Liturgie für die Kranken und Leidenden (Gots) . . . . .                                                        | 2 | 58  |
| Die Adaptation des Römischen Trauungsritus (Nikolasch) . . . . .                                                             | 2 | 63  |
| Hochgebetsdebatte – Stillstand oder Fortschritt. Zum Rundschreiben<br>„Eucharistiae participationem“ (Baumgartner) . . . . . | 3 | 89  |
| Versuche liturgischer Deutung, 8. Folge (Schnitzler) . . . . .                                                               | 3 | 103 |
| Die Feier der Sakramente im EGB-Manuskript (I) (Reckinger) . . . . .                                                         | 3 | 105 |
| Die Weihe der heiligen Öle zur Feier der Sakramente (Kleinheyer) . . . . .                                                   | 3 | 114 |
| Der neue Ordo Professionis Religiosae (Severus) . . . . .                                                                    | 3 | 121 |
| Maria im neuen Meßbuch (Stebler) . . . . .                                                                                   | 4 | 138 |
| Versuche liturgischer Deutung: einzelne Schwerpunkte: Erbarmen für das<br>Erbarm dich! 9. Folge (Schnitzler) . . . . .       | 4 | 142 |
| Die Feier der Sakramente im EGB-Manuskript (II) (Reckinger) . . . . .                                                        | 4 | 143 |
| Der neue Ritus der Abts- und Äbtissinnenweihe (Bomm) . . . . .                                                               | 4 | 148 |
| Der Altar „versus populum“, liturgisch und soziologisch gesehen (Gamber) . . . . .                                           | 4 | 153 |
| Altare versus populum, Gewinn oder Verlust? (Bachler) . . . . .                                                              | 4 | 159 |



|                                                                              |   |     |
|------------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| Österreichs neuer Liturgiereferent (Schwab) . . . . .                        | 1 | 3   |
| P. Thomas Michels ein Achtziger (Schwab) . . . . .                           | 1 | 42  |
| In eigener Sache (Schwab, Schindlauer) . . . . .                             | 1 | 43  |
| Das kirchliche Amt, Symposium (Kleiner) . . . . .                            | 2 | 79  |
| 25 Jahre Abt-Herwegen-Institut (Severus) . . . . .                           | 2 | 82  |
| Gottesdienst in Rhodesien (Heim) . . . . .                                   | 2 | 84  |
| Gottesdienst (Heim) . . . . .                                                | 2 | 86  |
| Die Arbeiten am EGB in der Endphase (Beier) . . . . .                        | 3 | 127 |
| Die missionarische Dimension der eucharistischen Hochgebete (Heim) . . . . . | 3 | 129 |
| Unverständnis gegenüber den ostkirchlichen Riten (Heim) . . . . .            | 3 | 132 |
| Unpolitische Predigt, aber aktuelle Predigtdiskussion (Heim) . . . . .       | 3 | 132 |
| Liturgische Nachrichten aus der Schweiz (Heim) . . . . .                     | 3 | 132 |
| Ökumenische Trauung (Heim) . . . . .                                         | 3 | 133 |
| Das dritte Symposium der „CIMS“ (Pfaff) . . . . .                            | 4 | 162 |
| Liturgische Nachrichten aus der Schweiz (Heim) . . . . .                     | 4 | 167 |
| Das neue Zürcher Kirchenbuch . . . . .                                       | 4 | 167 |
| Auswirkungen der Liturgiereform in Holland (Heim) . . . . .                  | 4 | 172 |
| Grönländische Liturgie . . . . .                                             | 4 | 172 |



QUERSCHNITT

Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner) . . . . . 1 44

Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner) . . . . . 2 83

Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner) . . . . . 3 128

Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner) . . . . . 4 166

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechungen . . . . . 1 46

Buchbesprechungen . . . . . 2 87

Buchbesprechungen . . . . . 3 134

Buchbesprechungen . . . . . 4 173

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge . . . . . 3 135

Büchereingänge . . . . . 4 178

PRÄFATION

Hochgebet, spanisch-westgotische Liturgie (Michels) . . . . . 4 137



|                                                                           |   |     |
|---------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| B a c h l e r , P. Winfried OSB, St. Peter                                |   |     |
| Altare versus populum, Gewinn oder Verlust? . . . . .                     | 4 | 159 |
| B a u m g a r t n e r , Prof. Dr. Jakob, Fribourg                         |   |     |
| Herrentag – Herrengedächtnis – Herrenmahl . . . . .                       | 1 | 4   |
| Hochgebetsdebatte – Stillstand oder Fortschritt? . . . . .                | 3 | 89  |
| B e i e r , Pfarrer Paul, Maria Wörth                                     |   |     |
| Die Arbeiten am EGB in der Endphase . . . . .                             | 3 | 127 |
| B o m m , Abt Urban OSB, Maria Laach                                      |   |     |
| Der neue Ritus der Abts- und Äbtissinnenweihe . . . . .                   | 4 | 148 |
| G a m b e r , Msgr. DDr. Klaus, Regensburg                                |   |     |
| Der Altar „versus populum“, liturgisch und soziologisch gesehen . . . . . | 4 | 153 |
| G o t s , Dr. Anton, Losenstein                                           |   |     |
| Die erneuerte Liturgie für die Kranken und Leidenden . . . . .            | 2 | 58  |
| H e i m , Dr. Walter, Immensee                                            |   |     |
| Gottesdienst in Rhodesien . . . . .                                       | 2 | 84  |
| Gottesdienst . . . . .                                                    | 2 | 86  |
| Die missionarische Dimension der eucharistischen Hochgebete . . . . .     | 3 | 129 |
| Unverständnis gegenüber den ostkirchlichen Riten . . . . .                | 3 | 132 |
| Unpolitische Predigt, aber aktuelle Predigtdiskussion . . . . .           | 3 | 132 |
| Liturgische Nachrichten aus der Schweiz . . . . .                         | 3 | 132 |
| Ökumenische Trauung . . . . .                                             | 3 | 133 |
| Liturgische Nachrichten aus der Schweiz . . . . .                         | 4 | 167 |
| Das neue Zürcher Kirchenbuch . . . . .                                    | 4 | 167 |
| Auswirkungen der Liturgiereform in Holland . . . . .                      | 4 | 172 |
| Grönländische Liturgie . . . . .                                          | 4 | 172 |
| H e n n i n g , Dr. John, Basel                                           |   |     |
| Die Stellung der Pflanzenwelt in der Liturgie . . . . .                   | 1 | 37  |
| H o l l e r w e g e r , Prof. Dr. Hans, Linz                              |   |     |
| Quatember heute . . . . .                                                 | 1 | 32  |
| H ö r m e r , Msgr. Dr. Alois, St. Pölten                                 |   |     |
| Beauftragung und Weihen . . . . .                                         | 1 | 24  |



|                                                                          |   |     |
|--------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| Kleiner, Dr. P. Rafael OSB, Rom – Salzburg                               |   |     |
| Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen . . . . .                          | 1 | 44  |
| Das kirchliche Amt, Symposium . . . . .                                  | 2 | 79  |
| Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen . . . . .                          | 2 | 83  |
| Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen . . . . .                          | 3 | 128 |
| Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen . . . . .                          | 4 | 166 |
| Kronsteiner, Msgr. Prof. Hermann, Wien – Linz                            |   |     |
| Ordo Cantus Missae . . . . .                                             | 2 | 49  |
| Kleinheyer, Univ.-Prof. Dr. Bruno, Regensburg                            |   |     |
| Die Weihe der heiligen Öle zur Feier der Sakramente . . . . .            | 3 | 114 |
| Michels, Prof. Dr. P. Thomas OSB, Salzburg                               |   |     |
| Übersetzung: Hochgebet aus der spanisch-westgotischen Liturgie . . . . . | 4 | 137 |
| Nikolasch, Univ.-Prof. Dr. Franz, Salzburg                               |   |     |
| Die Adaptation des Römischen Trauungsritus . . . . .                     | 2 | 63  |
| Pfa ff, P. Maurus OSB, Beuron                                            |   |     |
| Das dritte Symposium der „CIMS“ . . . . .                                | 4 | 162 |
| Reckinger, Dr. Franz, Köln                                               |   |     |
| Accipe signaculum . . . . .                                              | 1 | 13  |
| Die Feier der Sakramente im EGB-Manuskript (I) . . . . .                 | 3 | 105 |
| Die Feier der Sakramente im EGB-Manuskript (II) . . . . .                | 4 | 143 |
| Severus, Dr. P. Emmanuel, Maria Laach                                    |   |     |
| 25 Jahre Abt-Herwegen-Institut . . . . .                                 | 2 | 82  |
| Der neue Ordo Professionis Religiosae . . . . .                          | 3 | 121 |
| Stebler, P. Vinzenz OSB, Mariastein bei Basel                            |   |     |
| Maria im neuen Meßbuch . . . . .                                         | 4 | 138 |
| Schnitzler, Prof. Dr. Theodor, Köln                                      |   |     |
| Versuche liturgischer Deutung, 7. Folge . . . . .                        | 2 | 56  |
| Versuche liturgischer Deutung, 8. Folge . . . . .                        | 3 | 103 |
| Versuche liturgischer Deutung, 9. Folge . . . . .                        | 4 | 142 |
| Schwab, Dr. P. Anselm OSB, Salzburg                                      |   |     |
| Österreichs neuer Liturgiereferent . . . . .                             | 1 | 3   |
| Thomas Michels ein Achtziger . . . . .                                   | 1 | 42  |
| In eigener Sache . . . . .                                               | 1 | 43  |











**Bucheinband**  
**S. Köhler**  
**Buchbinderel**