



Zc

1544

(1974/75)



HEILIGER DIENST

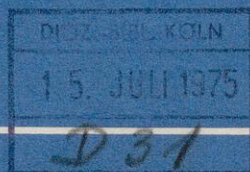
Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter,
Salzburg – Österreich

1
1974

28. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Pascha des Herrn	2
Troparium von Limoges 10.–12. Jh. übertragen von Thomas Michels OSB, Salzburg	
Oda Hagemeyer OSB, Herstelle Pascha, Kompendium des Heils	3
Dr. Franz Reckinger, Köln Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (I) Die Ostervigil	14
Prof. Dr. Theodor Schnitzler, Köln Versuche liturgischer Deutung Einzelne Schwerpunkte: Ruhmloses Gloria? 10. Folge	20
Univ.-Prof. DDr. Johannes Emminghaus Liturgische Spiritualität	22
Prof. Dr. Hans Hollerweger, Linz Die pastoralen Schwerpunkte der neuen Begräbnisliturgie	34
Querschnitt	42
Berichte	43
Büchereingänge	46
Buchbesprechungen	47





AUTBERT AVERESCH OFM

SONNTAGS- MESSFEIER! WARUM?

64 Seiten und 16 Seiten Bildmeditationen
broschiert, 5. Aufl. in Vorbereitung 2,80 DM

Das Warum der Sonntagsmeßfeier stellt manche Eltern im Gespräch mit Jugendlichen vor eine schwierige Frage. Hier will die vorliegende Broschüre helfend einspringen. Sie bietet wesentliche Gründe für die sonntägliche Meßfeier und weist unter den verschiedensten Gesichtspunkten auf die Bedeutung der Sonntagsmesse für unser Leben hin. Bildmeditationen ergänzen die Ausführungen und geben Anregungen zu einer vertieften Mitfeier.

DIETRICH-COELDE-VERLAG D 476 WERL POSTFACH 63

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 19/22.716, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803
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. 42 1 66; Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: P. Rupert Schindlauer OSB, Salzburg.

Herstellung: Druckhaus Nonntal, Salzburg.

HEILIGER DIENST

1
1974

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

28. Jahrgang

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Eigentümer und Verleger: Verlag St. Peter, 5010 Salzburg, Postfach 113, Telefon (0 62 22) 42 1 66
Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: P. Rupert Schindlauer OSB, Salzburg

Schöpfer des Himmels, Erdenkönig,
 Heiland bist Du immer in Herrlichkeit.
 Du hast geheilt den verlorenen Menschen,
 Nun mache heil, Christus, Heilkönig,
 Deine Knechte von Sünden,
 daß sie, heil durch Deine Rechte,
 sicher Lobeslieder singen:
 Lichtherrlichkeit sei
 immer Dir, Jesus Christus, in die Ewen.
 Über den Sternen herrschest Du
 zur Rechten des Vaters in der Höhe.
 Den Chören der Engel verfuge
 gnädig auch unsere Lieder.
 Nach dem Fall wieder himmlisch geworden,
 bleiben wir anhaltend im Lobe.
 Wir loben im Liede Dich, Herr,
 Heiliger Vater, in Ewe.
 Du herrschest mit dem Sohne,
 mit dem Heiligen Geiste.

Nimm gnädig, Herr, Christus,
 von uns die Gebete an.
 Hin durch die Aionen
 laß uns loben Dich Herr,
 überall einig jetzt und immer in Seligkeit.

Troparium von Limoges 10.-12. Jh.
 übertragen von Thomas Michels OSB



Das Paschamysterium umfaßt das ganze Werk unserer Erlösung; das Leiden und Sterben Jesu Christi, seine Auferstehung von den Toten und seine Himmelfahrt. „In diesem Mysterium hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neu geschaffen“.¹ Er hat unsere Sündhaftigkeit und die Folgen der Sünde überwunden und wurde so zu unserem Erlöser. Was das bedeutet, können wir aus einer Gegenüberstellung des neutestamentlichen Pascha mit dem alttestamentlichen Pessach entnehmen, dem „Vorspiel“ der Machterweise Gottes bei der Stiftung des Neuen Bundes.²

Das ewige Heute

„Haec sunt festa paschalia, heute ist das Paschafest, an dem jenes echte Lamm getötet wird, mit dessen Blut die Türpfosten der Glaubenden geheiligt werden. –

Haec nox est, dies ist die Nacht, da Du im Anbeginn unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten herausgeführt und trockenen Fußes das Schilfmeer durchschreiten ließest.“

Diese Verse des Exsultet, des alljährlichen festlichen Auftakts zur Paschafeier, entsprechen jener göttlichen Heilszusage im Ritus der altbündlichen Pessachfeier, durch die den Feiernden jedweder Generation so, als wären sie die aus Ägypten ausziehenden Israeliten, zugerufen wird: „Heuttags fahrt ihr aus, im Monat Abib zieht ihr aus“ (aus der Knechtschaft) (Ex 13, 4. Vgl. Dt 27, 9; 29, 9–14); denn „eine Nacht des Wachens ist das für Jahwe, um sie aus dem Ägypterland zu führen. Diese Nacht ist für Jahwe da als Wache für alle Israeliten durch ihre Geschlechterreihen hindurch“ (Ex 12, 42). Im alttestamentlichen Pessach haben wir die Wurzel zum neutestamentlichen Pascha; hier an der Wurzel finden wir auch die Elemente zur theologischen Deutung des christlichen Pascha.

Da ist an erster Stelle die Charakterisierung des Pessachfestes als „Gedächtnis“ (hebräisch: *zikkarōn*). „Dieser Tag soll für euch zum Gedächtnis sein“, heißt es Ex 12, 14; „ihr sollt ihn als Fest für Jahwe feiern; ihr sollt ihn als für immer eingesetzt feiern von Geschlecht zu Geschlecht.“ Und: „Gedenkt dieses Tages, an dem ihr aus Ägypten, aus dem Hause der Knechtschaft, ausgezogen seid!“ (Ex 13, 3). Ganz entsprechend sagt Jesus bei der Einsetzung des Abendmahls zu seinen Jüngern: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11, 24 f.; Lk 22, 19). Ein „Gedächtnis“ begehen heißt in der Sprache der Bibel: die Sache, deren man gedenkt, real vergegenwärtigen, sie aktualisieren. „Gottes Gedenken ist wirksames und schaffendes Ereignis“; es kommt „gewissermaßen einer vergegenwärtigenden Aktualisierung der vergangenen Pascha-Exodus-Geschehnisse und des von ihnen herbeigeführten Heilszustandes gleich . . . Durch diese kultische Kommemoration wird das Heil der

¹ Liturgiekonstitution des II. Vaticanum, Nr. 5.

² Ebda.

vergangenen Zeiten von neuem eine aktuelle, gegenwärtige Realität“.³ Deshalb ist in der Mischna ausdrücklich angeordnet: „In jedem Zeitalter ist der Mensch verpflichtet, sich so zu betrachten, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen. So heißt es (Ex 13, 8): Du sollst deinem Sohn an jenem Tag folgendes kundtun: Dies (= dieser Passahritus) geschieht um dessentwillen, was der Ewige bei *meinem* Auszug aus Ägypten *für mich* getan hat.“⁴

Diese Anordnung wird bis heute in jeder Passah-Haggada erneut ausgesprochen vom Familienvater als dem Leiter der Festgemeinschaft; und dann fügt er erläuternd hinzu: „Nicht unsere Väter allein hat der Heilige, gelobt sei Er, erlöst, sondern auch *uns* hat Er mit ihnen erlöst, wie die Schrift sagt (Dt 6, 23): Und *uns* hat Er von dort herausgeführt, um uns herzubringen und uns das Land zu geben, das Er unseren Vätern zugeschworen hat. Darum sind wir verpflichtet, zu danken, zu preisen, zu loben, zu verherrlichen, zu erheben, zu rühmen, zu segnen, zu huldigen und zu lobsingend Ihm, der für unsere Väter und *für uns alle* diese Wunder getan hat. Er hat *uns* aus Knechtschaft zur Freiheit, aus Kummer zur Freude, aus Trauer zum Festtag, aus Finsternis zu hellem Licht und aus Sklaverei zur Erlösung geführt.“ In Wort und Ritus wird in jeder Passahfeier das grundlegende Heilsereignis, die Rettung aus Bedrängnis und Not, darstellend vergegenwärtigt und nachvollziehend neu erlebt. „Man kann sagen, daß in der jüdischen Tradition der Exodus immer unter uns geschieht“, erklärte der Londoner Rabbiner Jonathan Magonet in einer Bibelwoche des vergangenen Jahres; „wir müssen uns ständig an ihn erinnern. Jeder Jude muß sich so betrachten, als ob er selber aus Ägypten ausgezogen ist, ja daß er selber aus Ägypten auszog. Aber man kann auch sagen, daß dieses Modell jüdischen Seins in der Geschichte der Juden erkennbar ist. Wir sehen und erfahren, daß es in der Geschichte in jeder Generation einen Pharao gibt, der Joseph nicht kannte, der aus den Juden Sklaven macht, so daß sie um ihre Freiheit kämpfen müssen“; diese „Freiheit, von der im Exodus gesprochen wird, ist *Modell für die Zukunft der ganzen Menschheit* . . ., die Freiheit, die für die ganze Welt erhofft wird, und zwar in den messianischen Zeiten“.⁵

Diese messianischen Zeiten sind nach unserer Glaubensüberzeugung angebrochen in der Person und im Werk des Menschensohnes Jesus Christus. In Jesus Christus erhielt die Folge der fortgesetzt erlebten Pascha-Heilsereignisse des Alten Bundes ihre Vollendung, um dann in der Feier des Christusgedächtnisses stets neu und gegenwärtig allen Menschen das Heil zu vermitteln.

³ Vgl. hierzu und zum Thema Notker Füglistner, Die Heilsbedeutung des Pascha (1963). Zitat: S. 230 unter Berufung auf O. Michel in ThWNT IV, 678 f. – Vgl. zum Thema auch Odo Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: JLv 14 (1938) 1–78; Johannes Schildenberger, Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha, in: B. Neunheuser (Hg.), Opfer Christi und Opfer der Kirche (1960) 75–97, u. zahlreiche andere.

⁴ Pesachim 10, 5. Die Textausgaben der Zitate aus Mischna, Talmud, Targumim und Midraschim s. bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, (Neudruck 1969), Registerband (1956); Füglistner, a. a. O., Register.

⁵ Vortrag in einer jüdisch-christlichen Bibelwoche im Hedwig-Dransfeld-Haus, Bendorf/Rhein, am 22. 7. 1973.

So ist es nicht verwunderlich, daß das, was sich im christlichen Paschamysterium ereignet, schon keimhaft im alttestamentlichen Pessach erkennbar ist. Wir können diese Zusammenhänge hier nur kurz andeuten.

Neuschöpfung, Isaakopfer, Auszug und Eschaton

Pessach war und ist für die Juden die Rekapitulation des göttlichen Schöpfungswerkes, es ist *Neuschöpfung*. Pessach ist darum der alte *Neujahrstermin*, an dem Gott alles wieder neu werden läßt.⁶ Pessach ist ferner nicht nur das Gedächtnis des *Auszugs* aus Ägypten, es ist auch das Gedächtnis des *Opfers Isaaks*, in dessen Segenskraft nach alter rabbinischer Lehre der Auszug aus Ägypten sich vollzog; und es ist die Vorwegnahme der *endzeitlichen Erlösung*, der *messianischen Heilsergebnisse*. In den vorchristlichen palästinensischen Targumim zur Schilderung der ägyptischen Passahnacht in Ex 12, 42 werden demgemäß als grundlegende Passah-Ereignisse aufgezählt: die Nacht, in der Jahwe die Welt erschuf; die (in eins gesehene) Nacht des Abrahambundes und des Isaakopfers; die Nacht des Auszugs aus Ägypten und die Nacht der endzeitlichen Erlösung.

„Vier Nächte sind aufgezeichnet im Buch der Gedächtnisse, das vor dem Herrn der Welt liegt: In der *ersten Nacht* offenbarte sich das Wort Jahwes über der Welt, um sie zu erschaffen, als die Welt leer und öde war und Finsternis ausgebreitet lag über dem Urmeer und das Wort Jahwes leuchtete und strahlte. Diese nannte Er die *erste Nacht*. In der *zweiten Nacht* offenbarte sich das Wort Jahwes über Abraham zwischen den Stücken (Gen 15, 17) . . . Und war nicht unser Vater Isaak 37 Jahre alt, als er auf dem Altar geopfert wurde? Die Himmel wurden (damals) heruntergelassen und sie stiegen herab, und Isaak sah ihre Vollkommenheit, und seine Augen wurden geschwächt ob der Erhabenheit (vgl. Gen 22, 1–14). Diese nannte Er die *zweite Nacht*. In der *dritten Nacht* offenbarte sich das Wort Jahwes über den Ägyptern um Mitternacht. Seine Rechte erschlug den Erstgeborenen der Ägypter, Seine Rechte verschonte den Erstgeborenen der Israeliten, um das Schriftwort zu erfüllen: Israel ist mein erstgeborener Sohn (Ex 4, 22). Diese nannte Er die *dritte Nacht*. In der *vierten Nacht* wird die Welt an ihr Ende gelangen: Die Bande der Gottlosigkeit werden zerstört werden . . . und der Messiaskönig wird kommen . . . Das ist die vor Jahwe zu beobachtende und von allen Israeliten durch all ihre Generationen hindurch zu feiernde Passahnacht.“⁷

Damit finden wir vier Wesenszüge auch des christlichen Pascha vorgezeichnet und grundgelegt.

1. Neuschöpfung

Wenn wir als *erste Lesung* in der Osternacht den biblischen Schöpfungsbericht vortragen, dann klingt da die altüberlieferte Vorstellung von einer

⁶ Vgl. Ex 12, 2: „Dieser Monat soll euch der Anfangsmonat sein; er sei euch der erste Monat des Jahres.“ Ferner Ez 45, 18: „Im ersten Monat am Ersten des Monats . . .“; Ez 45, 21; Jubiläenbuch; Philo, Quaest. in Ex I, 10 (19); Josephus, Ant. 3, 10, 5: Das Passah wird „zu Beginn unseres Jahres geschlachtet.“

⁷ Targum Jer. II Ex 12, 42. Ähnlich Targum Jer. I und Targum Neofiti.

Entsprechung zwischen Erschaffung und Erlösung auf, zwischen Geburt der Welt und Geburt des Gottesvolkes, zwischen der alten und neuen Schöpfung. „Zwischen der altmythologischen Vorstellungs- und Ausdrucksmaterial benutzenden Beschreibung der Wertschöpfungstat einerseits und der das Pascha-geschehen krönenden Schilfmeertat andererseits besteht eine offensichtlich gewollte Analogie: Beide Male handelt es sich um den im Vernichtungssieg gipfelnden Kampf Jahwes mit dem „Drachen“, der das einmal das dem Kosmos voraufgehende Urmeerchaos (Ps 89, 10–12; Job 26, 12 f.), das andere-mal Ägypten als Israels Erbfeind versinnbildet (vgl. Is 30, 7; 51, 9–11; Ps 74, 12–19; 87, 4). ‚Wie die Welt aus dem Wasser heraus geschaffen wurde, so ist Israel als geschichtliches Volks gleichsam aus einer großen Wasserkatastrophe herausgerettet und als Volk geworden.‘ Ein ähnlicher Gotteskampf mit dem Urdrahen wird dessen endgültige Überwindung und damit die eschatologische Heilszeit heraufführen . . .⁸ Derselbe Jahwe ist ja zugleich Schöpfer der Welt, ‚Schöpfer Israels‘ und Schöpfer der ‚neuen Erde und des neuen Himmels‘.“⁹

So wie Jahwe hiermit als Sieger über das Chaos die Königsherrschaft über die Welt antrat, so wurde Jesus in seiner österlichen Auferstehung von den Toten „zum Kyrios und Christus“ der von ihm erlösten Menschheit (vgl. Apg 2, 32–36; 13, 33 f. zusammen mit Ps 2 und 110). Er siegte nicht nur über äußere widergöttliche Mächte, er überwand das Böse überhaupt und schaffte es aus dem Wege für alle, die sich ihm anschließen. Auch diese Idee von der Vernichtung des Bösen ist im alttestamentlichen Pessach-Ereignis mit-enthalten. Die überwundenen Ägypter mitsamt den von ihnen verehrten Göttern verkörperten gleichsam das Böse schlechthin.¹⁰

Schließlich enthält Pessach als alte termingemäße Neujahrsfeier das weitere Charakteristikum der semitischen Neujahrsthematik, die *Sühnebedeutung*. Der Blutstreichritus bewirkt als Sühneritus die Entsündigung und Reinigung – dies spätestens im Pessach-Blut-Ritus der Exilszeit (vgl. Ez 45, 18 f.).¹¹ Auch den beim Pessach-Mahl genossenen Mazzen kommt (neben den Bitterkräutern) Sühnebedeutung zu; als ungesäuertes und deshalb reines, vor jeder Korruption bewahrtes Brot sind sie Symbol der Reinheit, die sie dement-sprechend bewirken. „Sühne“ bedeutet zugleich Lebenserhaltung, Lebenssteigerung und Lebenserneuerung sowie Heiligung und Weihung. All diese Momente leuchten im Pascha des Neuen Bundes auf und finden dort ihre letzte Erfüllung. Jesus selbst sagt bei der Einsetzung des eucharistischen Kelches, daß dieses sein Blut „für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26, 28). Und Paulus nennt Jesus das Sühnmal (hilasteerion) „in seinem eigenen Blut“ (Röm 3, 25); durch dieses Blut sind wir gerechtfertigt (Röm 5, 9), haben wir Nachlaß unserer Sünden erlangt (Eph 1, 7), sind Gott nahegekommen (Eph 2, 13) und haben Frieden mit ihm (Kol 1, 20). Auch nach dem Hebräerbrief reinigt das Blut Jesu „unser Gewissen von toten

⁸ So z. B. Targum Hl 8, 2.

⁹ Vgl. Is 43, 1. 7. 15; Jer 31, 22.

¹⁰ Vgl. hierzu Füglistner, a. a. O., 56. 153. 258 ff.

¹¹ Näheres ebda. 256 ff. 78 ff. 97–100. 104.

Werken“ (9, 14) und heiligt uns. Wie am Versöhnungstag, am Jom Kippur, der Hohepriester durch den Blutritus Zutritt zum Allerheiligsten erlangte, so auch Jesus mit seinem für uns vergossenen Blut (Hebr. 9, 12–14; 10–19). Und der erste Petrusbrief spricht von der „Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“ (1, 2), dem kostbaren Blut des Lammes ohne Fehl und Makel, mit dem wir losgekauft sind von unserem verkehrten Wandel (1, 18 f.) und Gottes „heiliger Stamm“, sein „zu eigen erworbenes Volk“ wurden (2, 9). Schließlich reden auch die johanneischen Schriften die gleiche Sprache: Jo 19, 33 f. und 36 versteht das Blut des Gekreuzigten als das Blut des Passah-Lammes. In 1 Jo 1, 6 wird versichert, daß dieses Blut „uns von aller Sünde reinigt“; Jesus Christus hat uns, so bekennt auch der Apokalyptiker, „in seinem Blut gewaschen von unseren Sünden“ (Apk 1, 5. Vgl. 7, 14), er hat uns mit seinem Blut „erkauft aus jedem Stamm und jeder Sprache, aus jedem Volk und jeder Nation“ und hat uns „für unseren Gott zu einem Königreich und zu Priestern gemacht“ (Apk 5, 9) und zu Siegern über unseren „Ankläger“ (Apk 12, 11). Jesus selbst versichert in Jo 6, 53 f., daß sein Blut das ewige Leben schenkt und den Gläubigen eins werden läßt mit ihm.

Diese ganze neutestamentliche Paschatheologie hat die alttestamentliche Pessachtheologie zur festen Basis.

2. Das Opfer Isaaks

Die Geschichte von *Abraham* und dem *Opfer Isaaks*, die (wie wir schon andeuteten) in der jüdischen Pessachtheologie eine wichtige Rolle spielte, wurde nach der bisherigen Leseordnung ebenfalls in der Liturgie der Osternacht vorgetragen. Das war sehr sinnvoll. Isaaks Opferung war schon in vorchristlicher Zeit dem Judentum ein bedeutsames Passah-Ereignis. Die christliche Soteriologie und Christologie ist vorzüglich „auf diesem Hintergrund zu deuten“.¹²

Isaaks Opferung, die Aqedah, erscheint bereits in der frühjüdischen und rabbinischen Literatur als Symbol für die Errettung aus Todesgefahr und als Verheißung und Unterpand für die Auferstehung. Dieses Opfer des einzigen Sohnes galt und gilt auch noch im heutigen Judentum, wenngleich nicht vollzogen, so doch im Geiste und in der Bereitschaft als dargebracht. Darum wird in den palästinensischen Targumim Wert gelegt auf die Feststellung, daß Isaak zur Zeit dieses Opfers bereits erwachsen war und seine Opferung bereitwillig auf sich nahm. „Wie der Erzählung in der Bibel eine Verheißung für Isaaks Nachkommenschaft folgt, nahm man im Sinne des genealogischen Denkens an, daß in Isaak seine ganze Nachkommenschaft mitgeopfert und miterrettet worden ist, die Aqedah also ein für allemal heilsbegründendes und heilsvermittelndes Ereignis für Israel darstellt. Die Errettung Israels etwa am Schilfmeer beim Exodus“ und bei weiteren späteren Heilsereignissen „wird auf das Verdienst der Aqedah zurückgeführt. Die Aqedah ... begründet ... den Opferkult geradezu sakramental: Das Opfer des Widders war Ersatz

¹² Vgl. Johann Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (1972) 118–121 und die dort Zitierten.

für das Opfer des einzigen Sohnes gewesen. Das Tamidopfer am Tempel re-präsentiert dieses eine vollkommene Opfer der Aqedah, erinnert Gott daran und aktualisiert so die Verheißung für Isaaks Nachkommenschaft . . . Das Passahlamm, dessen Blut die Erstgeborenen Israels beim Exodus bewahrt, ist wie das Tamidopfer als repraesentatio der Aqedah verstanden worden“.¹³ Wir haben hier „ein Herzstück des jüdischen Glaubens vor uns“.¹⁴ Dieses Opfer Isaaks, der das Brandopferholz zur Opferstätte trug „wie einer, der sein Kreuz auf seinen Schultern trägt“¹⁵, wurde von den Rabbinern weiterhin nicht nur als Vorbild¹⁶, sondern als Ursache der endzeitlichen Auferstehung von den Toten verstanden.¹⁷ Heute noch betet die jüdische Gemeinde im Mußafgebet am Neujahrsfest: „Gedenke uns, Ewiger, unser Gott, des Bundes, der Gnade und des Schwurs, welche du unserem Vater Abraham auf dem Berg Morija zugeschworen, es erscheine vor dir die Bindung, als unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altare band und sein Erbarmen bezwang, um deinen Willen mit ganzem Herzen zu erfüllen . . ., wie geschrieben ist: Ich gedenke ihnen des Bundes der Früheren, die ich aus dem Lande Ägypten geführt . . . Der Opferung Isaaks gedenke heute seiner Nachkommenschaft in Erbarmen“.¹⁸

Die Opferung Isaaks wurde unter all diesen Aspekten schon im frühen Christentum als Vorbild des Leidens Christi verstanden. In der ältesten christlichen Osterpredigt, der Homilie des Bischofs Meliton von Sardes zur Lesung des Exodusbuches, wird erklärt: „Der Herr hatte seine Leiden vorausgeplant in den Patriarchen, den Propheten und dem ganzen Volke . . . Wenn du das Mysterium des Herrn beschauen willst, dann sieh auf Abel, der gleich ihm ermordet wurde, auf Isaak, der gleich ihm gebunden wurde . . .“¹⁹. Die Kirchenväter greifen das Thema auf. Schon *Tertullian* sagt, daß der von seinem Vater zum Opfer geführte Isaak den Todesgang Christi im voraus darstellte, der vom Vater als Opfer zugelassen wurde und das Holz für seine Passion trug.²⁰ *Origenes* behandelt das Thema dann ausführlich im Anschluß an Hebr 11, 17. 19 und erklärt, daß der Glaube an die Auferstehung schon damals in Abraham und Isaak seinen Anfang nahm, und daß Isaak das Bild (*figura*) des leidenden Christus ist, „da auch Christus selbst sein Kreuz trug“; „Abraham

¹³ Ebda. 119 f.

¹⁴ Ebda. 121.

¹⁵ Gen R 56 35c; Pesikta Rabbati 31 (143b).

¹⁶ Vgl. Hebr 11, 19.

¹⁷ Pesikta 32 (200b).

¹⁸ Sidur Sefat Emet, Basel 1967, 245.

¹⁹ Ed. Campbell Bonner (1940) 125 f., Nr. 57. 59. Die Einleitungsworte dieser Homilie sind nach der neueren Forschung ein deutlicher Hinweis darauf, daß der biblische Bericht über den Exodus in der frühchristlichen Liturgie zunächst in der heiligen Sprache, in Hebräisch, verlesen wurde: „Die Schrift des hebräischen Exodus ist verlesen worden . . .“ Siehe Paul Kahle, Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch (1961) 42–44.

²⁰ Adv. Judaeos X, 6 (CChr II, 2, 1376);: Isaac cum a patre hostia duceretur lignumque ipse sibi portans Christi exitum iam tunc denotabat in uictimam concessi a patre et lignum passionis suae baiulantis.

brachte Gott seinen sterblichen Sohn dar, der nicht sterben sollte; Gott überlieferte seinen unsterblichen Sohn um der Menschen willen dem Tode ... Gott der Vater schonte seinen eigenen Sohn nicht um unseretwillen.“ Und: „Wir haben oben gesagt, daß Isaak das Bild Christi an sich trug; aber ebenso scheint auch dieser Widder das Bild Christi zu sein ...“²¹ Ebenso spricht *Ambrosius*.²² Auch *Irenaios* sagt das gleiche unter Berufung auf jenes Wort Christi, das im Monastischen Offizium so herrlich vertont ist als *Magnifikantiphon am ersten Passionssonntag*: „Abraham, euer Vater, frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte; er hat ihn gesehen und sich gefreut“ (Jo 8, 56).²³ Aus der liturgischen Überlieferung ist ganz besonders die bis in frühchristliche Zeit zurückgehende Oration *„Supra quae“* des Meßkanons hervorzuhelien, in der Gott unter Hinweis auf die Annahme des Opfers Abels, Abrahams und Melchisedechs um Annahme des Opfers des Leibes Christi gebeten wird.²⁴ Schließlich erhellt die Bedeutung des Opfers Isaaks für die Theologie des Paschaopfers Christi aus seinen zahlreichen Darstellungen in der frühchristlichen Kunst.²⁵ So ist die heutige spärliche Verwendung der Geschichte von Isaaks Opferung nur zu bedauern.

3. Der Exodus

Die Erzählung vom *Durchzug durch das Schilfmeer*, vom „Exodus“, ist Hauptthema des jüdischen Pessach und auch die älteste und wichtigste Lesung der christlichen Paschanacht (die heutige *zweite Lesung*), wie wir der Osterpredigt des Meliton von Sardes entnehmen können, die mit den Worten beginnt: „Die Schrift des hebräischen Exodus ist verlesen worden ...“.²⁶ Am Exodusmotiv wurde und wird bereits in der jüdischen Pessachfeier besonders deutlich, daß „Gottes Taten in der Vergangenheit ... als Paradigmata für das göttliche Handeln in Gegenwart und Zukunft verstanden wurden“ und werden.²⁷ „Es handelt sich nicht bloß um ein historisches Ereignis; sondern das, was einst geschah, ist jetzt Gegenwart. Darum ist es in manchen Familien und Gemeinden Brauch, daß man etwas Sand auf den Boden streut und einen kleinen Sack mit Mazzen füllt, und daß dann die ganze Familie um den Tisch herum läuft zum Zeichen, daß man jetzt durch die

²¹ In Genesim hom., „VIII, 1–9 passim (GCS 29, 78–86).

²² De Abraham I, 8 (PL 14, 71f. 74. 77: „Isaak ist der Typus des in Zukunft leidenden Christus ... Die Hölzer trug Isaak selber, Christus trug selber das Kreuzesholz. Abraham geleitete den Sohn, der Vater den Christus. Weder Isaak noch Jesus war allein ... Ein anderes Opfer (als das Opfer Isaaks) sah Gott vor, um den Erdkreis zu reinigen ...“

²³ Gegen die Häresien IV, 5, 5 (BKV 4, 14). Vgl. auch die erste Vesperantiphon des Sonntags Quinquagesima.

²⁴ Vgl. Bernard Botte, *Le Canon de la Messe Romaine* (Louvain 1935) 43. 65. 27. Vgl. auch die Sequenz am Fronleichnamfest.

²⁵ Eine ausführliche Zusammenstellung bietet Alison Moore Smith, *The iconography of the sacrifice of Isaac in early christian art: American Journal of Archaeology* 26 (1922) 159–173. Er stellt 123 derartige Darstellungen zusammen. Siehe zum Thema auch Dr. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. (Beiträge zur historischen Theologie 12)* (Tübingen 1950).

²⁶ Vgl. Anm. 19.

²⁷ Johann Maier, a. a. O., 29. Ebda. Anm. 36 Literaturangaben.

Wüste zieht“.²⁸ Sowohl im jüdischen Pessach als auch erst recht im christlichen Pascha geht es dabei letztlich um die Rettung „vom Tod, vom Verderber und vom Gericht“. Die entsprechenden „ursprünglich vorwiegend rein materiell-innerweltlich aufgefaßten Begriffe und Bilder haben – zum Teil bereits im Alten Testament – eine geistig-religiöse Vertiefung und Umdeutung erfahren und sind in dieser vergeistigten Sinngebung sozusagen vollzählig ins neutestamentliche soteriologische Vokabular herübergenommen worden“.²⁹ Auch im Neuen Testament ist es „der Starke“, der die Menschen gefesselt hält (Mk 3, 27 par; Lk 13, 16) und knechtet (Apg 10, 38; 26, 18). Die Menschen sind Sklaven der personifiziert erscheinenden Sünde (Röm 5, 21; 6, 17–20; Jo 8, 34; 12, 31; 14, 30), die im Endgericht als der „große Drache“ vernichtet wird (Apk 12, 3).

4. Pascha als „Gedächtnis“ des Endheils

Das alttestamentliche Pessach war auch der Wurzelgrund der eschatologischen Heilserwartung. Dementsprechend war die spätjüdische Passahfeier zur Zeit Jesu reich an eschatologischen Motiven. Die Eile des Aufbruchs beim Urpessach, die zur Verwendung von *ungesäuertem Brot* nötigte, wurde von den Rabbinern als Hinweis auf das blitzartige Eintreffen der Erlösung am Ende der Zeiten gedeutet: „Nicht reichte die Zeit aus zur Säuerung (des Brotes), und schon waren sie erlöst. So wird es auch in der Zukunft sein“.³⁰ Auch der *Passahwein* weist nicht nur zurück auf die geschehene Heilstat, er weist auch voraus auf das Heil der Zukunft: „Den Kelch der Erlösungen werde ich erheben in der kommenden Weltzeit“ – so erklären die Targumim den beim Passahmahl gesungenen Psalm 116, 3. Und ein späterer Midrasch versichert, daß der davidische Messias mit diesem Psalmvers beim messianischen Festmahl den Lobspruch über den Segenskelch sprechen wird.³¹ Vor allem aber war das ganze Festmahl – wie überhaupt jedes festliche Mahl – ein Bild froher Gottesgemeinschaft mit messianischen Zügen (vgl. Is 25, 6 ff.)³²; das *Passahmahl* in seiner Eigenschaft als festliches Mahl bedeutet eine Vorwegnahme des endzeitlichen Passah-Heils; „Während es in dieser Welt heißt: ‚Ihr sollt es in ängstlicher Eile essen‘ (Ex 12, 11) – wie heißt es dagegen für die Zukunft? ‚Nicht in eiliger Hast sollt ihr ausziehen noch in Flucht weglaufen; denn es zieht voreuch der Jahwe, und euren Zug beschließt der Gott Israels‘“ (Is 52, 12).³³ Das Absingen des Hallel beim Passahmahl begründeten die Rabbiner demgemäß u. a. mit der im Hallel-Psalm 116, 9 besungenen Auferstehung von den Toten und den in Ps 115, 1 gemeinten Leiden vor dem Anbruch der messianischen Zeit.³⁴ „Und wenn sie dereinst erlöst werden, so werden sie es

²⁸ Rabbiner Michael Boyden, London, in der jüdisch-christlichen Bibelwoche im Hedwig-Dransfeld-Haus, Bendorf/Rhein, vom 22.–29. 7. 1973.

²⁹ Füglistner, a.a.O., 156.

³⁰ Mekilta Ex 12, 39 (49).

³¹ Pesachim 119b. Vgl. Strack-Billerbeck IV, 1164.

³² Siehe hierzu ebda., 1154–1159.

³³ Pesikta 5 (56b).

³⁴ Pesachim 118a.

(das Hallel) über diese Erlösung singen“.³⁵ Darum entspricht der Nacht des Ur-Passah nach rabbinischer Auslegung die endzeitliche „*Wachenacht für Jahwe*“: „Im Nisan wurden sie erlöst, und im Nisan werden sie *im kommenden Zeitalter* erlöst werden. Woher wissen wir das? Die Schrift nennt ‚eine Wachenacht‘ (Ex 12, 42), eine Nacht, die Gott seit den sechs Tagen der Schöpfung beobachtet hat“; dies ist „eine Nacht, die unter beständigem Schutz gegen die bösen Geister steht“.³⁶

So ist das endzeitliche Heilsereignis nicht nur die Wiederholung, sondern auch die Vollendung des Passah-Geschehens. Der Messias wird in allem die Taten des Moses erneuern und zu ihrer letzten Vollendung führen.³⁷ Freilich muß man bei der Bewertung dieser rabbinischen Aussagen beachten, daß die „messianische Zeit“ in der Lehre der Rabbiner nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist mit der „zukünftigen Welt“, dem Olam habbā. Die Rabbiner unterscheiden zwischen der messianischen Zeit und der endzeitlichen Herrlichkeit im Olam habbā.³⁸ Was jeweils gemeint ist, ist nicht unbedingt feststellbar. Doch geht es in jedem Fall um das Eschaton, die Endzeit. Darum wird in der Passah-Haggada beides miteinander genannt; „Der Barmherzige, Er beglücke uns mit den *Tagen des Messias* und dem *Leben der zukünftigen Welt*.“

Hieran konnte das Christentum anknüpfen. Passah-Erwartung und Passah-Symbolik trugen bei zur Ausformung der christlichen Pascha-Vorstellungen. Petrus verkündet in seiner ersten Pfingstpredigt, daß „die letzten Tage angebrochen sind“ (Apg 2, 17) und Jesus von Gott zum Messias gemacht worden ist (Apg 2, 36. Vgl. Röm 1, 4). Die hiermit angebrochene messianische Zeit bedarf aber noch der abschließenden Vollendung. Wir sind schon „vom Tod zum Leben übergegangen“ (Jo 5, 24; 1 Jo 4, 14), wir sind aus der Gewalt der Finsternis errettet und in das Reich Gottes versetzt (Kol 1, 13; 1 Petr 2, 9); denn Jesus hat für uns seinen „Exodus“ vollzogen (Lk 9, 31), ist als „Hoherpriester der künftigen Güter“ „ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen“ (Hebr 9, 11 f.), „um uns zu Gott zu führen“ (1 Petr 3, 18. Vgl. Röm 5, 2; Eph 2, 18; 3, 12); aber unser realer Einzug in „jene Ruhe“ der letzten Vollendung steht noch aus (vgl. Hebr 4, 11). Von „*jenem Tag*“ der endzeitlichen Herrlichkeit als Frucht der Paschatat Christi spricht die *dritte Lesung* der Osternacht: Is 4, 2–6 (die alte 8. Lesung), die nach christlichem Verständnis darauf anspielt, daß alle Anhänger Christi sich „nach seinem Namen benennen“ dürfen. Im Ausblick auf „jenen Tag“ begehen wir dann in der Eucharistiefeier das Gedächtnis des Herrn, „bis er kommt“ (1 Kor 11, 26).

Der Bund

Die *vierte Lesung* der Osternacht gibt die Abschiedsworte des Mose in Dt 31, 22–30 wieder. Diese sind gleichsam die letzte Besiegelung des Bundes-

³⁵ Ebda. 117a. Vgl. Strack-Billerbeck I, 846.

³⁶ Rosch haschana 11b; vgl. Mekilta Ex 12, 42 (52); Tanchuma bo (76a).

³⁷ Vgl. die zahlreichen bei Füglistner, a.a.O., 220 Anm. 97 zusammengestellten rabbinischen Texte.

³⁸ Vgl. hierzu Günter Stemberger, Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur, in: Kairos XV (1973) Heft 3–4, 238–266, spez. 263 f.

verhältnisses zwischen Israel und seinem Gott. In der Passah-Haggada hat diese Lesung keine Entsprechung. Das ist nicht verwunderlich. Denn der Passah-Exodus und der Bundesschluß bilden im Grunde eine Einheit. Die Ereignisse auf dem Sinai, als „Sinai-Bund“ gekennzeichnet, sind letztlich eine Bestätigung des bereits bestehenden Bundes zwischen Gott und seinem Volk. Ist doch das ägyptische Ur-Passah bereits die Auswirkung und Erfüllung des längst bestehenden Bundes zwischen Gott und dem Stammvater Abraham. Im Auszugsgeschehen hat Gott seine Verheißung an Abraham, daß seine Nachkommen aus dem Land ihrer Knechtschaft ausziehen würden (Gen 15, 13 f.; 17, 7 f.), erfüllt. Im „Sinai-Bund“ wird, nachdem Jahwe sein Versprechen eingelöst hat, konsequenterweise nunmehr auch die verpflichtende Bindung des Volkes an seinen Rettergott hervorgehoben und beurkundet. Pascha-Geschehen und Bund sind also im Grunde eins, so daß der Sinai nicht eigens erwähnt zu werden braucht. Da Jesus aber nunmehr einen neuen Bund gestiftet hat, ist es sinnvoll, wenn abschließend auch die Verpflichtungen des neutestamentlichen Bundesvolkes diesem mit den strengen Worten des Mose eingepreßt werden.

Noah-Bund, Menschwerdung und Auferstehung

Abschließend nur noch einige Worte über die Funktion der weiteren *bisherigen* Osternachtlesungen.

Die *zweite Lesung* betrifft den *Noah-Bund*, der das Heil für alle Völker verbürgt, für die „Noachiden“ gemäß jüdischer Interpretation. Israel ist an die anderen, größere Verpflichtungen auferlegenden Bundesschlüsse gebunden, braucht also diesen Völkerbund in seiner Passahfeier nicht zu erwähnen. Interessant ist aber, daß in den jüdischen Sabbat-Lesungen der Text *Is 54–55*, der in der Osternacht die *5. Lesung* war und der auch vom Völkerbund spricht, als Haftara, d. h. als Prophetenlesung, zur Noah-Geschichte vorgelesen wird. Damit wird es wohl zusammenhängen, daß dieser Jesaja-Text auch in die christliche Osternachtfeier aufgenommen wurde.

Die *bisherige 6. Lesung* (*Baruch 3, 9–38*) scheint ohne jüdisches Vorbild zu sein, spielt sie doch nach christlicher Interpretation auf die Menschwerdung Gottes an.

Die *alte 7. Lesung* (*Ez 37, 1–14*), die von der Wiederbelebung der verdorrten Gebeine spricht, wurde am Sabbat der Passahwoche im Synagogengottesdienst als Haftara vorgetragen, offenbar als Bestätigung der österlichen Auferstehungserwartung, und fand von da aus schon früh Aufnahme in die christliche Osternachtfeier.³⁹

Die *bisherige 9. Lesung* und *jetzige Karfreitagslesung* Ex 12, 1–11, die Schilderung des Ur-Pessach, ist Kernstück der Haggada. Sie mündet in die vielsagende Feststellung: „Ein Passah ist es für Jahwe“, das heißt: Gott wird schützend und schirmend gegenwärtig, er geht helfend vorüber, führt hinüber über die Grenze zwischen Tod und Leben; er führt heraus aus der Unheilsituation und durch Leiden hindurch (letzteres eine später hinzugefügte Interpretation der griechischen Übersetzung: pascha) zum Heil.

³⁹ Vgl. Füglistner, a.a.O., 213 f. mit Anm. 66.

Die *alte 10. Lesung* der Jona-Geschichte (*Jon 3, 1–10*) konnte auch an jüdische Tradition anknüpfen. Die Midraschim weisen darauf hin, daß entscheidende Heilsereignisse des Alten Bundes sich jeweils am *dritten Tag* ereigneten: das Opfer Isaaks (*Gen 22, 4*); die sinaitische Theophanie (*Ex 19, 16*); die *Rettung des Jonas* aus dem Bauch des Fisches (*Jon 2, 1*); die (von uns am Karfreitag verlesene) Prophetie des Osea (*Os 6, 1–6*) usw.⁴⁰ Hieran knüpft die christliche Tradition von der Auferstehung Jesu am dritten Tage nahtlos an.

Schließlich hängt die *alte 12. Lesung* von der Errettung der drei Jünglinge aus dem Feuerofen Nebukadnezars wohl auch mit jüdischen Traditionen zusammen, wonach diese Rettungstat sich auch in einer Passahnacht ereignete, nachdem oder während die drei Jünglinge das österliche Hallel sangen. Demgemäß wurden die drei Jünglinge in den rabbinischen Homilien zur Passah-Festperikope *Gen 3, 22 ff.* erwähnt.⁴¹

Somit dürfte es sich lohnen, sich in diese altüberlieferten ehrwürdigen Texte auch weiterhin betend zu vertiefen.

⁴⁰ GenR 51.1 (595).

⁴¹ ExR 18. 9 (150 a/b); Pesachim 117a; J. Mann, *The Palestinian Triennial Cycle: Genesis and Exodus* (Cincinnati 1940) 44.

In Wahrheit ist es würdig und recht,
 dir, heiliger Vater, immer und überall zu danken
 durch unsern Herrn Jesus Christus,
 den du zum wahren und ewigen Priester bestellt hast.
 Zu unserm Heil hat er sich selbst dir dargebracht
 und die Feier dieses Opfers gestiftet,
 daß wir sie begehen durch alle Zeit zu seinem Gedächtnis.
 Er stärkt uns, wenn wir den Leib empfangen,
 den er für uns geopfert;
 er heiligt uns, wenn wir das Blut trinken,
 das er für uns vergossen hat.
 Darum singen wir mit den Engeln und Erzengeln,
 mit den Thronen und Mächten
 und mit all den Scharen des himmlischen Heeres
 den Hochgesang von deiner Herrlichkeit.

Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (I)

Dr. Franz Reckinger

14

Die unter diesem Stichwort zu entwickelnden Gedanken und Anregungen sollen im Ablauf des liturgischen Jahres selbst als Frucht des eigenen Erlebens in zwangloser Folge ihre Formulierung finden. Es geht dabei sowohl um pastorale Überlegungen zur Gestaltung von Festen und Zeiten als auch um Meditationen zu einzelnen Texten der neuen liturgischen Bücher, die mir beim persönlichen Beten oder beim Vollzug der Homilie einen besonders nachhaltigen Eindruck hinterließen.

Als erstes zu besprechendes Thema sei der Kern und Mittelpunkt des gesamten liturgischen Jahreskreises gewählt.

1. Die Ostervigil

Will man konsequent sein, so gibt es ihr gegenüber nur zwei Möglichkeiten: Entweder feiern wir sie, und dann muß sie durch die Art der Gestaltung der ganzen Karwoche und der Ostertage von selbst als die höchste und wichtigste aller Feierlichkeiten erscheinen – oder aber wir feiern sie nicht.

Das Wachen und das Fasten

Soll der Vigil der ihr gebührende Platz zukommen, so darf sie vor allem nicht als eine geringfügig erweiterte Vorabendmesse erscheinen. Der Begriff „Vigil“ erfordert, daß ein ansehnlicher Teil der Nacht durchwacht wird, und daß das Ende der Feier irgendwie in den neuen Tag hineinreicht. Das in ihr sich vollziehende Geschehen soll ja gerade den *Übergang* von den Tagen des Schmerzes in den Tag der Auferstehung, von diesem Leben in das neue Leben darstellen und verwirklichen. Um dieser Anforderung zu entsprechen ist es nicht unbedingt erforderlich, den Beginn der Vigil auf Mitternacht anzusetzen. 23 oder 22 Uhr tun es ebenso gut, besonders dann, wenn die liturgische Feier ihre Fortsetzung in einer Agape finden kann und somit das Ganze sich ohnehin bis gegen 2 Uhr hinzieht.

Das Wachen ist eine letzte Bußübung in dem Augenblick, da die Bußzeit in die Osterfeier übergeht. Es stellt symbolisch das Warten auf die Wiederkunft des Herrn in der Nacht dieser Weltzeit dar. „Und wenn er in der zweiten oder dritten Nachtwache kommt und sie so (d. h. wachend) antrifft, selig sind sie!“ (Lk 12, 38).

Die Christen des 1. und 2. Jhs., die die Ostervigil in ihrem Kern ausgebildet haben, sahen sie in einer engen und notwendigen Beziehung zum vorhergehenden *Fasten*: nicht zur vierzigtägigen Fastenzeit (die erst im 4. Jh. entstand), sondern zum Fasten der beiden Tage, die wir als Karfreitag und Karsamstag bezeichnen. Dieses „Osterfasten“ wurde *nicht* als *Vorbereitung* auf die Osterfeier verstanden, sondern als *Bestandteil* derselben, und bedeutete in noch höherem Maß als die spätere Quadragesime einen kultischen Mitvollzug des Leidens und des Todes Jesu.

Auch diese Dimension der Osterfeier müßte neu entdeckt und ins Bewußtsein gehoben werden, soll die Vigil ihre ganze Bedeutsamkeit wiedererlangen.

Sie würde dann auch auf der Ebene des Zeichens wahrhaftig wieder als *Übergang* erscheinen. Gerade am Karfreitag ist ja das Bewußtsein des Fastens weithin lebendig geblieben. Ebenso wissen noch manche, daß „die Fastenzeit am Karsamstag um 12 Uhr zu Ende geht“. Es ist ihnen leider nicht gesagt worden, daß dies mit der früher geübten Feier der Vigil am Karsamstagvormittag zusammenhing, und daß mit der Rückverlegung der Feier in die Nacht auch das Fasten sinngemäß wieder auf den *ganzen* Karsamstag auszudehnen war. Auf die Bedeutung des Fastens überhaupt und die Chancen ihrer Wiederentdeckung in unserer Zeit wird bei der Behandlung der Fastenzeit zurückzukommen sein.

Soll ein ernsthafter Teil der Nacht durchwacht werden, so muß die Vigilfeier notgedrungen eine gewisse *Länge* aufweisen. Es erweist sich jedoch, daß die Teilnehmer eine solche bei dieser Gelegenheit zum guten Teil gern in Kauf zu nehmen bereit sind, resp. sie nicht einmal merken, weil der Ritus der Osternacht in sich schon sehr abwechslungsreich ist und dann ganz besonders keinerlei Langeweile aufkommen läßt, wenn die konkrete Gestaltung die gebotenen Möglichkeiten der Abwechslung zu nutzen weiß. Die Ostervigil ist wohl das frappanteste Beispiel dafür, wie katholische Liturgie in spontanem, nicht oder unzulänglich kontrolliertem Wachstum Riten auszubilden weiß, die bisher sowohl bei anderen Konfessionen als auch in laizistischen Ersatzreligionen ihresgleichen suchen. Es wäre darum m. E. verfehlt, sie nun streng logisch strukturieren zu wollen, wie es verschiedentlich vorgeschlagen wird¹; vielleicht würde sich ein solches Vorhaben als ein Durchrationalisieren erweisen, das die frei gewachsene Liturgie zerstören und uns ein logisch schön gegliedertes System ohne Charme und ohne Lebenskraft bescheren würde.

Allerdings war der Schatz, von dem hier die Rede ist, jahrhundertlang verschüttet: so sehr, daß die Kirche als ganze selbst nicht mehr wußte, daß sie ihn besaß! Aber es bedurfte nur der sehr unvollkommenen Reform von 1950 und der Improvisation eines Konsultors der damaligen Ritenkongregation, der den Gläubigen nach orientalischem Vorbild brennende Kerzen in die Hand gab, damit eine Welt von hoher Kunst und Schönheit sich auftat und die aktivsten und aufgeschlossensten unter den Katholiken auf dem Erdenrund in ihren Bann schlug: überall dort jedenfalls, wo Seelsorger mit einem derartigen Schatz verständnis- und liebevoll umzugehen wußten. Wie das in etwa aussehen kann, soll im folgenden an einigen Elementen der Feier verdeutlicht werden.

Das Feuer

Es geht nicht mehr darum, Feuer aus Stein zu schlagen, sondern das Feuer als Symbol des auferstandenen Christus zu verwerten. Selbst viele von denen, die ererbtem Symboldenken skeptisch gegenüberstehen, sind der Auffassung, daß das Symbol des Feuers auch in unserer Zeit an Aussagekraft nichts eingebüßt hat; und die Erfahrung bestätigt, daß eine um das Osterfeuer ver-

¹ Vgl. z. B. Votum der Schweizer Liturgikdozenten 1969. Lit. Jahrbuch 20 (1970), 52–57.

sammelte Gemeinde in einer ganz einmaligen Weise innerlich berührt und betroffen wird.

Vorbedingung dazu ist allerdings, daß ein *wirkliches* Feuer (von mindestens 1 m Höhe) im Freien entzündet wird und die gesamte feiernde Gemeinde sich um dieses herum versammelt. Ist dies, etwa infolge der Witterung, nicht möglich, so sollte der ganze Ritus am besten unterbleiben, eher als daß man, zur Erfüllung einer bloßen Formalität, in Kesseln oder Pfannen eine kleine Glut entfacht, die jedem echten Feuer Hohn spricht.

Wenn man sich nun aber schon die Mühe macht, ein schönes Feuer aufzubauen, dann muß der Aufenthalt der Gemeinde in seinem Umkreis auch eine gewisse Zeit dauern. Darum empfiehlt es sich, vor Beginn der eigentlichen Feier – unter Hinweis auf die Lagerfeuer der Israeliten, bei denen sie die Erzählung über die Befreiung aus Ägypten weitertradierten – der Situation angemessene Lieder zu singen, am besten mit Gitarrenbegleitung. In erster Linie wäre etwa zu denken an „When Israel was in Egypt's land“ und „O liebliches Land Kanaan . . . , in dir endet unser Leid“ (Cocagnac).

Die Bereitung der Osterkerze

Das reformierte Missale setzt die diesbezüglichen Riten und Texte nur mehr „ad libitum“. Auf Grund eigener Erfahrung in mehreren Gemeinden sehr unterschiedlicher Art glaube ich sagen zu können, daß es ein großer Verlust wäre, sie auszulassen. Von einem älteren Mitbruder habe ich vor Jahren die Gewohnheit übernommen, die Formeln Sinnzeile um Sinnzeile von allen Versammelten nachsprechen zu lassen. Wohl selten ist die Aufmerksamkeit der Teilnehmer so konzentriert und das Gebet so intensiv wie bei diesen Worten, von denen jedes durch einen Gestus im Schein des Feuers unterstrichen und getragen wird. Nur wenn diese Riten vollzogen werden, kann man glaubwürdig sagen, daß am Feuer etwas geschieht und daß es sich *lohnt*, dort zusammenzukommen. Sie auslassen heißt, einem öden und kahlen liturgischen Rationalismus Vorschub leisten.

Die Feier des Wortes Gottes

Was man zum zweiten Teil der Vigilfeier an sich befürchten muß, nämlich daß er den Teilnehmern zu lang vorkommt, kann erfahrungsgemäß dann vermieden werden, wenn die verschiedenen Abwechslungsmöglichkeiten genutzt werden: Abwechseln zwischen Sitzen (Lesung, Antwortgesang) und Stehen (stilles Gebet, Oration); Abwechslung zwischen Lektor (oder, besser, mehreren Lektoren) für die Lesungen und dem Zelebranten für die Orationen; Einstreuen von kurzen und prägnanten Hinweisen, die den wesentlichen Sinn der Lesungen gerade in dieser Feier hervorheben und die Verbindung zu den Antwortgesängen herstellen.

In Gemeinden, in denen Psalmengesang technisch noch nicht durchführbar ist, wird man wohl tun, die vom Lektionar vorgesehenen Antworttexte durch Lieder zu ersetzen, sofern sich geeignete finden lassen. So könnte „Herr, großer Gott, dich loben wir“ als Antwort auf die Genesislesung dienen. Zur Erzählung vom Durchgang durch das Rote Meer dagegen ist in unserem überkommenen Liederschatz kaum etwas auch nur annähernd Passendes zu entdecken. Zudem

mündet hier die Lesung ihrem Inhalt nach in das Lied: darum ist in diesem Fall das bloße Sprechen des eigentlichen Textes (womöglich unter Beteiligung des Volkes am Singen oder Sprechen des Kehrverses) dem Singen eines Ersatzliedes unbedingt vorzuziehen.

Außer den beiden Lesungen über die Schöpfung als Vorbild der neuen Schöpfung und der Befreiung aus Ägypten als Vorbild der Befreiung von der Macht des Teufels, der Sünde und des Todes empfiehlt sich bei der Auswahl unter den vom Lektionar gebotenen Perikopen vor allem diejenige über die *Opferung Isaaks*, und zwar deshalb, weil sie wie kein anderer Text der Osternachtliturgie das *Leiden Jesu* zum Ausdruck bringt. Ihrer ursprünglichen Konzeption entsprechend ist aber die Vigil Feier des Todes *und* der Auferstehung, also „Karfreitag“ und Ostern *in einem*. Dann aber dürften in ihr die Texte nicht fehlen, die den Aspekt Leiden und Tod unterstreichen. Den direkten Bezug zur Opferung Jesu sollte nach einem geeigneten Hinweis das nach dieser Lesung anzusetzende Antwortlied herstellen. Sehr brauchbar erscheint dazu etwa das Stück: „O du Lamm Gottes, unschuldig am Stamm des Kreuzes geschlachtet . . .“ oder ähnliche Agnus-Lieder.

Das Gesagte begegnet einem ersten Einwand: Die moderne Sensibilität ist schockiert beim Gedanken an einen Gott, der Abraham befiehlt, seinen Sohn zu töten. Diese Schwierigkeit könnte jedoch durch eine geeignete biblische Katechese behoben werden: eine Mühe, die man der Wichtigkeit des Themas wegen nicht scheuen sollte und für die, angesichts des heutigen Interesses für fremde Religionen und Kulturen, auch die notwendigen Voraussetzungen gegeben scheinen. Eine solche Katechese müßte aussagen:

1. Viele Völker sind im Lauf der Zeit auf den Gedanken gekommen, der Gottheit auch das Beste, das es in der Welt gibt, nämlich Menschen, darbringen zu müssen.

2. Da die Israeliten mit derartigen Völkern in ständigem Kontakt lebten, gerieten sie in einen schweren Gewissenskonflikt: ob sie dem einen, wahren Gott auch dieses „große“ Opfer darbringen müßten.

3. Die Erzählung von der „Opferung Isaaks“ ist die von Gott gegebene Antwort auf diese Frage: Gott will die restlose Bereitschaft des Menschen, alles für ihn dahinzugeben, er will aber die Ausführung des Menschenopfers nicht. Der Sinn der Erzählung ist also nicht: „Gott fordert manchmal das Töten der eigenen Kinder“; sondern ganz im Gegenteil: „Wo solche Forderungen ausgesprochen werden, stammen sie *nicht* vom einzigen, wahren Gott“.

4. Ob das Wesentliche der Erzählung nun passiert ist oder nicht (ob Abraham etwa auf Grund seines Kontaktes mit anderen Völkern zur Überzeugung kam, Gott verlange diese schmerzliche Tat, und er dann von Gott – entweder in einer Erscheinung oder nur im Fortgang seines Gebetes und seiner Überlegungen – eines besseren belehrt wurde, *oder* ob das Ganze eine legendäre Begebenheit darstellt), ist kaum noch auszumachen und religiös-spirituell kaum von Belang.

5. Gott offenbart dem jüdischen Volk, daß er das Menschenopfer nicht will. Damit aber verwirft er nicht den teilweise guten Willen, der sich in den Menschenopfern der Heiden mitunter äußerte. Denn was dort als dunkle Vor-

ahnung in grausamer Weise praktiziert wurde, hat in der Tat Jesu am Kreuz seine Erfüllung gefunden, da er in ganz neuer Weise sich selbst zum Opfer dargebracht hat. *Dieses* „Menschenopfer“ hat Gott wirklich angenommen und *in ihm* all das, wodurch die Menschen jemals aufrichtige Hingabe bekundet haben und bekunden.

Vielleicht ist es nicht unnütz, darauf hinzuweisen, daß auch die Homilie *Passion und Auferstehung* umfassen sollte – nach dem Beispiel der ganz frühen Vorbilder, etwa eines Melito von Sardes; daß sie also nicht eine „Osterpredigt“ im gleichen Sinn sein sollte wie die, die am darauffolgenden Tag gehalten werden und in denen mit Recht das ganze Mysterium von der Auferstehung her gesehen wird. Wo dazu die personellen Möglichkeiten gegeben sind, empfiehlt es sich darum, daß am Ostertag ein anderer die Predigt hält als in der Nacht.

Zur Tauffeier

drei kurze Hinweise:

1. Das Eintauchen der Osterkerze in den Taufbrunnen wird vom reformierten Missale ebenso „ad libitum“ gesetzt wie die Riten um die Osterkerze (siehe oben), wozu ähnliches wie dort zu sagen wäre. Wohl nie ist die Gemeinde vom Fortgang der Handlung so gebannt wie bei diesem Gestus, wenn die dazugehörigen Worte laut und feierlich proklamiert werden. Wo wir ohnehin schon so viele Worte und so wenige Gesten haben, sollten wir keinen einzigen davon leichten Herzens fallenlassen!

2. Als Gesang zur Taufwasserweihe und zur Erneuerung des Taufversprechens empfiehlt sich das vielfach gebrauchte „Fest soll mein Taufbund . . .“ weniger: denn in der Liturgie ist es nicht üblich, in Liedern zu verkünden, was *wir* zu tun vorhaben; weit passender erscheint etwa das Psalmenlied „Mein Hirt ist Gott der Herr . . .“, weil hier, ganz im Sinn der Liturgie, die Taten *Gottes an uns* gepriesen werden, und zwar in Ausdrücken, die den Bezug zu Taufe und Eucharistie von selbst nahelegen.

3. Wo in der Osternacht Erwachsene getauft werden können, ist das bei entsprechender Vorbereitung ein großer Gewinn für die ganze Gemeinde. Ob man in dieser Feier auch Kinder taufen soll, das wäre dreimal zu überlegen, bevor man sich dazu entschließt. Denn einmal könnte es ein Absacken des Ganzen ins Kindlich-Niedlich-Harmlose zur Folge haben; zum anderen könnte sich, angesichts unserer dekadenten Sakramentendisziplin, häufig der Fall einstellen, daß Kinder von Eltern zu taufen wären, die sich in keiner Weise als zur Gemeinde gehörig fühlen und erweisen, die sich in einer Ostervigil völlig verloren vorkommen und durch ihre gesamte Haltung einen lebenden Widerspruch zur Erneuerung des Taufversprechens darstellen. Diese nun in hervorgehobener Stellung vorgeführt zu bekommen, davon möge man die Gemeinde doch lieber verschonen.

Der Abschluß der Feier

Mehr als sonst empfindet man in dieser Nacht, daß als Begleitgesang zur Kommunion oder als Danklied danach nicht irgendein Lied ausgewählt

werden kann; und im überlieferten Repertoire ist kaum ein passendes Stück vorhanden. Sehr wohl in Frage kommen kann nach wie vor Psalm 150, mit ständiger Wiederholung des dreifachen Alleluja, in der gewohnten gregorianischen Singweise, die sich in diesem Fall ausnahmsweise auch mit deutschem Text bewährt hat. Zu denken wäre ebenfalls an das „große Hallel“ (Psalm 136) – allein in welcher Melodie es singen? Vielleicht kann hier auf dem Höhepunkt der Feier, ein alttestamentlicher Text (allein) auch nicht befriedigen. Zu denken wäre dann etwa an einen der Gesänge aus der Apokalypse, die neuerdings in der Vesper gebraucht werden; oder aber es müßten neue Texte geschaffen werden. Als Anregung dazu und als Hinweis darauf, was in einem solchen Stück als Inhalt von der Situation her erforderlich scheint soll folgender anspruchsloser Text vorgelegt sein, der zur Melodie „Danke für diesen guten Morgen“ konzipiert wurde.

Danklied zur Osternacht

1. Danke für diese Feierstunde,
Danke für diese heil'ge Nacht (diesen heil'gen Tag),
Danke, daß du in Jesus Christus uns errettet hast.
2. Danke für deine große Liebe,
Danke für unser Osterlamm,
Danke, daß wir in seinem Blute dir verbunden sind.
3. Danke für unsere Auserwählung,
Danke für deinen Heil'gen Geist,
Danke, daß du uns in der Taufe neugeschaffen hast.
4. Danke für Jesu Auferstehung,
Danke für seinen Tod am Kreuz,
Danke, daß du in seinem Mahle uns vereinigt hast.
5. Danke für diesen Sonnenaufgang,
Danke für dieses neue Licht,
Danke, daß Jesus sicher einmal wiederkommen wird.

Ebenso wie zum Kommuniondank könnte ein derartiges Stück sich gegebenenfalls als Gesang zur nachfolgenden Agape eignen. Soll letztere ihre Bezeichnung verdienen, muß ja auch sie kultische Feier sein und darum Gebete und religiöse Gesänge begreifen.

Einzelne Schwerpunkte: Ruhmloses Gloria?

Prof. Dr. Theodor Schnitzler

20

In meiner Pfarrei kann ich nicht ganz gut vom „Gloria“ sprechen. Denn so heißt ein völlig korruptes Kino, das nahe der Kirche liegt. – Das alte Wort von „Glanz und Gloria“ riecht eher nach Moder als nach Moos.

Das *Gloria in der heiligen Messe* krankt an ähnlichen Zweifelhaftigkeiten. Es ist so selten geworden, daß es nicht selten einfach vergessen wird. Es ist so ökumenisch in seinem neuen Text geworden, daß es einem nicht mehr von den Lippen fließt. Oft genug wird es ersetzt von einem Glorialied, aber darin kommt vielleicht das Wort Ruhm und Ehre vor (z. B. Alles meinem Gott zu *Ehren*), aber kein ruhmvoller Klang. Besser wird es auch nicht, wenn der volle Text des Gloria gesprochen wird, denn dieses Sprechen ist doch wahrhaftig ein Gerede, ein Auftragen, das dem Inhalt absolut nicht gerecht wird, – das Lied der Ehre und des Ruhms wird zum ruhmlosen Gemurmél. Selten, allzu selten hört man die Choralweisen, in denen der Nachhall der Lobrufe vernehmbar ist, aus denen das Gloria wuchs. Danken muß man den großen Meistern der polyphonen Musik, daß sie den Inhalt des Gloria darzustellen wußten; Salzburg ist noch erfüllt von ihnen.

Das Gloria der heiligen Messe war eigentlich ein *Morgenlied*, eine der Blüten des frühchristlichen Liederfrühlings, die von den Glaubenskämpfen geknickt wurden. Es kam zum ersten Mal in die Feier der Eucharistie, als Rom nach einem geeigneten Beginn suchte, wenn nach langer nächtlicher Vigil der neugeweihte Presbyter seine Titelkirche erreichte, um dort zum ersten Mal zu zelebrieren. Beim Ritt aus der Lateranbasilika zu seiner Kirche hatte man die ersten Lichter über den Bergen aufgehen sehen. Darum formte sich das Morgenlied auf den Lippen der kleinen Gemeinde, ehe sie Eucharistie feierte.

Von der Primizmesse des Presbyters wanderte das Gloria in die *Ostervigil* und ihre Frühmorgenstunde. Dann schuf es sich Raum an den Festen der Märtyrer, die Osterfeiern sein wollten. Es eroberte sich das Wochenostern, den *Sonntag*. Am Schluß erst, im Hochmittelalter, kam es in die *Weihnacht*, an die sein erster Vers erinnerte. Zum guten Ende war das Gloria so selbstverständlich an jedem kleinen Heiligenfest, daß man es sich eigens merken mußte, wenn es ausfallen sollte. Dann wurde das üppige Wuchern von der Vatikanischen Liturgiereform so kräftig beschnitten, daß man wieder Mühe hat, sich zu merken, wann es zu beten ist; aber an der Glanz- und Ruhmlosigkeit änderte sich nichts.

Woher kommt diese Herabwertung? Man sieht die organischen Zusammenhänge des hypertrophierten Meßbeginnes nicht mehr. Der Bußakt war ein Rückblick, – die Oration wird eine programmatische Vorschau auf die erhofften Ergebnisse der heiligen Feier sein. Dazwischen stehen Kyrie und Gloria als Einheit eines Christusliedes. Nach der reuevollen Erkenntnis der Schuld folgt die Besinnung auf das Wesentliche, auf Christus, der unsere Wunden heilt und unsere Armut reich macht. Vor der Sichtung des Programms schaut man auf das Wesentliche, auf Christus, der uns Weg und Ziel ist. Das Gloria möchte also eine *Grundsatzerklärung* an den Anfang stellen, möchte die heutige Feier auf den Fels stellen, der Christus ist. Das Gloria möchte vor allem am sonntäglichen Wochenostern den *österlichen Rahmen* abstecken, in dem die Feier des Opfers und Todes Christi sich vollzieht.

Wenn die römischen Imperatoren ihre *Triumphzüge* vom Forum über die Via sacra zum Kapitol hielten, wurden ihnen viele rühmende Rufe zugeschrien: „Laudamus te. Benedicimus te. Adoramus te . . .!“ und: „Herr! Gott! König! Himmlischer!“ Erst später wurden diese Rufe in Verse eingebunden, wodurch sie viel von ihrer Spontaneität verloren. Sie wollen wie das heutige „Hurra“ oder „Heil“ einfach nur Entladung der Freude und Begeisterung und Begrüßung sein. Sie stehen also in einem ursprünglich engen Zusammenhang mit dem Kyrie. Als das Morgenlied „Gloria in excelsis Deo“ diese Rufe verwendete, dachte man vielleicht an die Ankunft des Siegers Christi, des Lichtes der Welt, der Sonne der Gerechtigkeit, ähnlich wie man den Kyrieruf aus dem Sonnengottkult auf Christus ummünzte.

Natürlich ist die Textgeschichte und Textkomposition des Gloria viel komplexer, als es hier dargelegt werden kann. Vor allem müßte man die verschiedenen Teile und Strophen wie die Verflechtung von christologischen, trinitarischen und theologischen Aussagen beachten. Doch für das Verständnis der Funktion des Gloria in der Messe darf man das einmal außer acht lassen.

Die Messe beginnt mit der Begrüßung des Altares, der Gemeinde, des Priesters durch die Gemeinde. Darum darf die *Begrüßung des Herrn* nicht fehlen. Er kommt ja dreifach in der heiligen Messe an: er will mit uns beten, er will zu uns sprechen, er will sein Opfer unter uns gegenwärtig sein lassen. Diese Ankunft des betenden, kündenden, opfernden Herrn ist mehr als Triumphzug, mehr als Sonnenaufgang. Sie gibt uns Leben, Freude, Licht. Der Himmel kommt auf die Erde.

Man muß sich dieser Hintergründe und Untergründe bewußt werden: Ein Morgengruß an den ankommenden Herrn, an den Auferstandenen, der einzieht, an das Licht unseres Lebens, wird zur Grundsatzerklärung unseres Glaubens und unserer Liebe zu Christus, wird zum österlichen Rahmen der Feier. Darum mag dem verdorrten Gloria neuer Ruhm zuwachsen, der sich dann auch im Vollzug äußert.

Es ist ein weitverbreitetes Mißverständnis, wenn man den Text des Gloria so versteht, als ob die Engel nur bestimmten Menschen den Frieden verkünden, eben jenen Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hat.

Dies aber widerspricht dem Satz des Engels und der Theologie des Lukas. Der Engel ruft: „Ich verkünde euch große Freude, die allem Volk zuteil wird!“ Und Lukas will von dem Evangelium sprechen, das für „die ganze Welt“ gilt. Nicht einigen wenigen Menschen, sondern allen gilt die Heilsbotschaft der Menschwerdung. So müssen wir den Gesang der Engel verstehen: Auf Erden ist Friede für alle Menschen, das Heil ist erreichbar jedem ohne Ausnahme!

Erst jetzt können wir versuchen, die Verkündigung der Menschwerdung nach der Theologie des Lukas genauer zu umschreiben: Wegen der Geburt des Jesus von Nazareth in der Stadt Davids, wegen der Erscheinung des Heilands, des Messias, des Herrn, singen die Engel und Menschen den Lobgesang Gottes: „Ehre, Glanz und Herrlichkeit ist bei Gott in der Höhe, und jetzt ist auch auf Erden das Heil, der göttliche Segen für alle Menschen ohne Ausnahme, denn Gottes Huld umfängt sie, Gott hat sie lieb!“

Die Klagen mehren sich, daß die liturgische Erneuerung stagniert: Was vor 10 Jahren, nach der Publikation der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums am 4. Dezember 1963, in der Kirche allgemein mit großem Elan aufgenommen wurde, scheint nun auch kein Allheilmittel zu sein. Die Kirchen füllen sich keineswegs wieder ob einer lebendigen und attraktiven Liturgie. Eher im Gegenteil! Eine lähmende Müdigkeit im Raum der Liturgie greift vielfach um sich, besonders bei denen, die schon vor dem Liturgiedekret sich um eine Liturgie-Erneuerung in den Gemeinden bemüht hatten und in der Freude, nun endlich „kirchenoffiziell“ zu sein, mit neuem Mut an die Arbeit gingen. Alles Lebendige scheint nun erneut institutionalisiert zu sein, und so schimpft man gern auf „die da oben“, die den fließenden Strom kanalisieren oder durch Dämme in eine Stauseenkette verwandeln, welche freilich manchen ganz vernünftig und praktikabel scheint, aber keine Bewegung, eben keinen Fluß mehr erkennen läßt.

Über Mißerfolge oder Stagnation schimpfen ist allerdings die einfachste, zugleich auch die unwirksamste Reaktion. Besser, man fragt sich zunächst, ob man denn auch alles richtig gemacht hat. Sich über die vermeintliche Indolenz des Kirchenvolkes oder die Restriktionen „von oben“ zu beklagen, ändert kaum etwas. Gewissenserforschung, eine Art von Manöverkritik, machen am ehesten frei für einen Neuansatz der Arbeit.

*

Liturgie ist ganz sicher das Herzstück, ist Wurzel und Mitte und Vollendung des christlichen Lebens, wie die Enuntiationen des Konzils oft genug betonen. Daran kann keiner zweifeln. Aber die Mitte ist noch nicht das Ganze, sondern eben nur die Mitte eines ganzen Komplexes. Eine isolierte Mitte bedeutet kein radikales Ernstmachen, sondern ein Präparat. Die – jüngere – Kirchenkonstitution des Konzils, die die Aussagen des zeitlich vorhergehenden Liturgiedekrets aufnahm und vertiefte, zeigte aber schon den großen Zusammenhang, in den die Liturgie eingebettet werden muß, wenn sie nicht isoliert und damit unwirksam und steril werden soll. Die drei großen Wirkweisen der Kirche sind nach der Kirchenkonstitution („Gaudium et Spes“), „Verkündigung“, „Dienst“ und „Liturgie“, diese hinwiederum aufs engste ineinander integriert und wie eine Trinität, wie eine Drei-Einheit, miteinander verzahnt und durcheinander manifest. Denn *Verkündigung* ohne Weltdienst wäre Drusch auf leeres Stroh, ein „dauerndes Zielen ohne Abdrücken“; ohne Liturgie wäre sie eine Verpädagogisierung und Reduktion auf kirchliche Volksbildungsarbeit. Ein *Weltdienst* ohne Verkündigung wäre reine Sozialarbeit oder Entwicklungshilfe, reiner „Horizontalismus“ und Weltimmanenz, bei den geringen finanziellen Mitteln dazu höchst ineffizient und von „weltlichen Stellen“ eindrucksvoller zu verwirklichen; ohne Liturgie läßt der Weltdienst hinwiederum das Spezifikum christlicher Liebestätigkeit vermissen, entbehrt er der theologischen Relevanz. Aber auch die *Liturgie* bedarf der Verkündigung, wenn sie nicht zu einer „Verpopung“ und Ritualisierung der Kirche führen soll; sie bedarf ferner auch des Weltdienstes, der Öffnung zur Welt, um nicht zu frommem und gefühligem Zeitvertreib zu degenerieren. Verkündigung (d. h. das Weitersagen der „frohen Nachricht“ von der Erlöstheit der Welt), Dienst

(d. h. alle Formen der „Diakonie zur Freude“, 2 Kor 1, 24) und Liturgie (d. h. dialogisches Handeln Gottes in der Zuwendung der Erlösung und zugleich Handeln des Gottesvolkes in Eucharistie und Lobpreis) müssen sich so integrieren, daß sie nicht mehr drei sondern eines sind, daß sie nur miteinander den dreifachen Aspekt der *einen Realität Kirche* ergeben. Fällt ein Element aus, sind auch die anderen nicht mehr in der Vollform möglich; sie verkümmern zwangsläufig zu häretischer Schrumpfgestalt. Nur im lebendigen und unverkürzten Miteinander aller Drei wird christliches – gemeindliches wie persönliches – Leben möglich sein. Oder anders gesagt: in Glauben, Hoffnung und Liebe. Und davon ist die Liturgie eben nur ein Aspekt, keineswegs schon der ganze.

Wir müssen also alle liturgischen Erneuerungsbemühungen erlösen aus jeglicher Einseitigkeit und sie einbetten in das gesamte Heilshandeln der Kirche, d. h. in die Erlösungswirksamkeit Gottes an der Welt. Freilich, wir werden bis zum Ende der Weltzeit eine Kirche der Sünder sein und solange auch nur eine Liturgie der Sünder, also eine höchst unvollkommene Liturgie feiern. Das setzt das Liturgiedekret gleich zu Anfang (Art. 2) wie selbstverständlich voraus: „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, vollzieht sich nämlich das Werk unserer Erlösung, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, *zugleich* göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet, voll Eifer der Tätigkeit hingegeben und doch frei für die Beschauung, in der Welt zugegen und doch unterwegs; und zwar so, daß dabei das Menschliche auf das Göttliche hingeeordnet und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen . . .“

Bei aller Bemühung um eine „echte Liturgie“ werden wir immer darunter leiden, daß es eben nur eine Liturgie der Sünder ist und bleibt. Aber eine Liturgie der Ungläubigen, der Hoffnungs- und Lieblosen wäre ein Widerspruch in sich, eine Un-Liturgie.

Diese Vorbemerkung über die Liturgie im Gesamtkonzept der Pastoral scheint mir notwendig, obwohl sie in sich und eigentlich selbstverständlich ist. Oder doch wenigstens sein sollte. Offenbar ist sie es aber nicht. Man sollte von Liturgiepastoral in der Gemeinde gar nicht reden, ohne diese genannten Selbstverständlichkeiten stets im Auge zu haben. Denn sonst ist sie schlechthin unmöglich und bloße Geschäftlhuberei einiger „liturgisch Interessierter“. Liturgie ist aber nicht eine Sache der Vorliebe oder des besonderen Interesses, sondern wirklich Quelle, Höhepunkt und Vollendung kirchlichen Lebens.

So wird man in einer vorläufigen Bestimmung der *liturgischen* Spiritualität sagen müssen, daß sie im Grunde die *kirchliche* Spiritualität schlechthin sei, insofern sie alle Bereiche der Auferbauung des Leibes Christi und seiner Wirksamkeit in der Welt im Auge behält. In dieser Hinsicht kann sie gar nicht eine Sonderform christlicher Spiritualität sein, neben der noch andere mögliche ständen: Das geistliche Leben des Christen kulminiert notwendig in der

Liturgie. Doch wollen wir im Folgenden näherhin untersuchen, inwiefern die Liturgie (und darin speziell wieder die Eucharistiefeier) das geistliche Leben aufbaut und nährt, es verlebendigt und vollendet.

*

Eine sehr schwerwiegende – stärker historisch bedingte – Schwierigkeit der gegenwärtigen Liturgiereform sei nicht verschwiegen. Sie soll einmal deutlich herausgestellt werden, weil man sie leicht erkennt, indem man Liturgie, so wie sie verordnet ist, persolviert, das Zeichen des Sakramentes setzt und darauf vertraut, daß es die Heiligung bewirkt. Das ist auf Grund der objektiven Wirksamkeit des Sakraments sicher richtig. Im Sakrament wirkt Christus als der eigentliche Spender und Heilende, der menschliche Spender ist nur Knecht und Ausspender der Geheimnisse Gottes (1 Kor 4, 1). Aber diese Objektivität verlangt auch eine gefüllte Subjektivität, soll der Ritus menschlich sein.

Bei aller Achtung vor der Tradition der römischen Liturgie erwies sich diese (nicht nur in ihrer nachtridentinischen Ausformung) keineswegs als Idealform schlechthin, besonders von der Struktur her. Das anerkennt das Konzil u. a. schon im 1. Art. des Liturgiedekrets: „Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um *Erneuerung* und Pflege der Liturgie zu sorgen“. Denn jeder Liturgiehistoriker weiß, daß das Missale Pius V., also das nachtridentinische, ein nicht unproblematisches Erbe weiterschleppte, wenn es auch den ärgsten mittelalterlichen Wildwuchs hatte ausmerzen können. Die Struktur der römischen Messe leitet sich nämlich her von der – zwar großartigen, aber in sich keineswegs notwendigen – Hochform der römischen *Papstmesse*, wie sie uns etwa im *Ordo Romanus I* (um 700) eindrucksvoll begegnet, und eigentlich bis zur Gegenwart – mit nur unwesentlichen Retuschen – im Pontifikalamt im Besonderen, aber auch allgemein bis in die Priesteressen hinein fortbesteht. Alle früheren Elemente, Gebete, wie Riten und Gesten, waren in die Papstmesse eingeschmolzen; dazu gab die römische Richtungsbasilika, die den ganzen Laienraum auf das Sanktuarium einfluchtete, den sehr passenden Rahmen her. Vor den Augen der Gläubigen entfaltet sich ein erregendes Zeremoniell geradezu höfischer Art, dem der byzantinischen Hofhaltung nachgebildet. Dem Papst gebührten alle Ehrenrechte und Insignien wie dem Imperator: Schuhe und Krone, Kuß und Kniebeuge, Leuchterträger und Weihrauch, Assistenz und *sustentatio* etc. Es ist erstaunlich und daher auch nicht allgemein bewußt: Nicht etwa die Meßfeier der römischen Titelpriester (also der Pfarrer), die zudem auch gar nicht überliefert ist, hat die Struktur der Messe durch immer neue Wandlungen und Schrumpfung hindurch bis auf den heutigen Tag hergegeben, sondern die auf die Schau hin konzipierte (und damit sehr unerwünscht überobjektivierte) Papstmesse, bei der die Gläubigen bald in eine viel zu große Passivität verwiesen wurden, zumal diesen der ihnen gehörige Part der Akklamation, des Gesangs etc. längst von der Schola, die allein größeren Forderungen und Erwartungen genügen konnte, abgenommen worden war. Die Papstmesse zur Zeit Gregors d. Gr. und nachher hat, weil Straffungen einfachhin notwendig wurden, eher die Predigt entfallen lassen oder ins

Belieben der Zelebranten gestellt als überflüssiges Zeremoniell ersatzlos gestrichen, hat eher die Prozession bei Gabenbereitung und Kommunion aufgegeben als andere Formen aktiver Teilnahme des Volkes gefördert, eher den Kanon mit dem höchst kunstvollen Gesang des Sanctus überlagert als Zeiten des heiligen Schweigens eingeschoben. So war die lebendige liturgische Kommunikation der Gläubigen mit dem Vorsteher der Liturgie fast ganz aufgegeben und nahezu nur noch „geistig“, mentaliter möglich, die Spontaneität der Meßbeiwohner ausgeschaltet und die Variabilität innerhalb der Eucharistie auf ein paar Einschübe je nach den Festzeiten reduziert. Notzeiten, die die alte Hochform nicht mehr realisieren konnten, brachten dann einfach Schrumpfungen, aber keine neue und nunmehr für eine Pfarrgemeinde angemessene Form. Der einzelne wohnte dieser Messe einfach bei, war Zuschauer, aber an der Priesterliturgie kaum beteiligt, besonders dann, als bald die Fremdheit der Sprache hinzukam. Die Privatmesse seit dem Frühmittelalter behielt zwar die Wendung des Meßbuches gegen Norden bei (weil dort, auf der rechten Seite der Subsellen oder synthronoi des Papstes, die höheren Prälaten gesessen hatten), führte aber nur sehr unvollkommen oder gar nicht eine Perikopen-Exegese des Gehörten ein, die erst das Gotteswort aktualisiert hätte; behielt die Handwaschung des Zelebranten bei, obwohl er gar keine die Hände beschmutzende Gabenopfer, wie Öl, Wachs o. ä. mehr entgegennahm, sorgte sich aber im Ritus selbst wenig um die geistliche Bereitung der Gläubigen zur Selbsthingabe ins Opfer Christi und der Kirche hinein, wenn sie auch den Priester im Rezitieren des „Lavabo“ wenigstens irgendwie auf einen abgeleiteten liturgischen Sinn verwies; übernahm eher im Embolismus das „da pacem in diebus nostris“ (eingeführt anlässlich der Gotenbelagerung Roms mit der unangenehmen Zerstörung der Aquädukte) als daß sie etwa das Gläubigengebet am Schluß des Wortgottesdienstes wieder belebt oder das höchst schäbig gekürzte Kyrie wieder zu einer echten Litanei unter Beteiligung des Volkes samt seiner Anliegen revitalisiert hätte. Man wird Hans Küng nicht ganz zustimmen brauchen, wenn er – zum Ärger mancher Offizieller – die ganze römische Liturgie ein großes „Trümmerfeld“ nennt, aber sie war – stellenweise wenigstens – doch so etwas wie ein hinlänglich begehbar gemachtes Forum Romanum geworden: ehrwürdig, aber weitgehend bloß historisch bemerkenswert, das Leben nur wie aus der Distanz bestimmend. So mußte aus „liturgischer Spiritualität“ notwendig eine „Spiritualität anlässlich der Liturgie“ werden. Der „triumphalistische Rest“ der Papstmesse war geblieben, aber das Gottesvolk war *durch* die Meßfeier selbst viel zu wenig angeleitet, als „heilige Priesterschaft“ Gott geistige Opfer darzubringen, die Gott um Jesu Christi willen wohlgefällig sind“ (1 Petr 2, 5), „Gott beständig ein Lobopfer darzubringen, d. i. die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen“ (Hebr 13, 15). Das Opfer der Kirche ist ja keineswegs insofern neu, als sie ein „neues Opfer“ neben das Opfer Christi setzen möchte – das wäre Blasphemie –, sondern neu insofern, als sich das Gottesvolk immer wieder selbst hineingibt in das eine Opfer Christi, das in der Messe gegenwärtig ist. Christlicher Kult kulminiert eben in dieser Hingabe, und die Messe ist nur das Realsymbol für solche ständige Selbsthingabe in der brüderlichen Liebe, wie

Paulus auch im Zusammenhang seines Einsetzungsberichtes (1 Kor 11) es als das wahre „Herrenmahl-Halten“ herausstellt. Ferner mahnt Paulus (Röm 12, 1): „Brüder, bei der Barmherzigkeit Gottes ermahne ich euch: bringt euern Leib Gott als lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer dar. Das sei euer geistiger Gottesdienst (logiké latreia).“ Im 13. Kapitel des gleichen Briefes führt Paulus das dann paränetisch weiter aus: Der Christ soll Gott leibhaftig zur Verfügung stehen; Gottes Willen verstehen und erfüllen lernen; in Distanz bleiben zur „Welt“; dafür den Brüdern dienen in Liebe und Werken. Vergleichsweise ähnlich und in gleicher Richtung bestimmt Jacobus (1, 26 f.) rechtes religiöses Verhalten.

Nun sei keineswegs behauptet, die Papstmesse oder ihre letzte Kümmerform, die missa lecta, habe solche Opfergesinnung unterbunden oder verhindert. Aber sie hat sie sicher zu wenig aus sich heraus angeregt, was sie aber sollte! Die Elementarteile christlicher Eucharistiefeier waren nämlich zweifellos noch in ihr enthalten, nur anders – und wenigstens für uns heute: verfremdet und damit unangemessen – strukturiert. Unsere Vorfahren waren mit ihrer nachtridentinischen Liturgie möglicherweise frömmere, möglicherweise auch „christlicher“ in der Lebensgestaltung als vielfach wir heute. Aber das lag weniger am Liturgievollzug als an den damals kulturmorphologisch noch wirksamen Kräften der meist noch intakten Volkskirchlichkeit, die heute aber gemeinhin fehlen.

Durchgehend war der Bezug von Liturgie und Leben nur intentionell oder moralisch: Man bestand sein tägliches Leben mit den in der Messe „empfangenen Gnaden“, die aber ganz „unliturgisch“ geradezu mechanisch-quantitativ empfunden wurden: sie waren so etwas wie der Treibstoff für den Motor, eben „Gnadenmittel“. Der Bezug von Eucharistiefeier und Leben war zu dünn, zu ausdruckschwach geworden, die „liturgische Synthese“, die Integration beider war fast ganz verloren gegangen.

Natürlich nicht ganz. Schon die ältesten Formularien der praeparatio ad missam und auch der gratiarum actio post missam enthalten die wesentlichen Gedanken, Anregungen und Momente der Kultfrömmigkeit, wenn freilich auch wieder stark alteriert. Ebenso waren viele Formen von Meßandachten für das Volk wenigstens ein Notbehelf. Charismatische Beter und Seelsorger haben eben nie gefehlt. Auch der unter der Messe gebetete Rosenkranz war nicht schlechthin falsch, so wenig wie die Liedstrophen der Singmesse, die aber die ganze sakramentale Form der Eucharistiefeier überdeckten, zumal man sich dann meist mit der „geistlichen Kommunion“ (also bloß dem votum sacramenti) begnügte. Unserer Zeit ist es daher aufgegeben, durch die Liturgiereform *Kult und Kultspiritualität* wieder eng ineinander zu binden, wenn nicht beide auseinanderklaffen und je für sich mühsam dahinvegetieren sollen. Die Liturgie, d. h. die Spendung und der Empfang der Sakramente, oder noch anders: Heilszuwendung durch das Zeichen in der Haltung von Glaube, Hoffnung und Liebe, oder noch einmal anders: konkreteste Manifestation, Erlebbarkeit der Kirche, *solche* Liturgie also ist Kulminationspunkt christlichen Lebens überhaupt! Wir haben die kirchliche Lehre von Intention (Gesinnung) und Attention (Aufmerksamkeit) bei anderen Sakramenten

(etwa der Buße) viel penibler gelehrt und gefordert und auch im Ritus selbst viel stärker motiviert und vollziehbar gemacht als bei der Eucharistie. Das gilt es aber neu zu tun, wenn Liturgie lebendig sein und die „*conscia, pia, actiosa et fructuosa participatio*“ befördern soll. Dressur zu ganz bestimmten „liturgischen Formen und Haltungen“ reicht dazu keineswegs aus. Der *Geist* muß lebendig machen (Joh 6, 24). Denn die Liturgiereform intendiert ja den Ritus, d. h. das Tun des Gottesvolkes, also der ganzen Versammlung aus Vorsteher und Mitfeiernden, wieder zum Sprechen, zur Signifikanz zu bringen, so wie es das theologische Axiom fordert, daß das Zeichen selbst schon das anzeigt, „signifiziert“ (*significat*), was es bewirkt (*efficit*), weil es das bewirkt, was es im Sprechenden, durchschaubaren, freilich sich selbst stets transzendierenden Zeichen anzeigt. Es käme also nicht darauf an (um es an einem ganz konkreten Beispiel aufzuzeigen), zu versuchen, die Formulare der gesamten priesterlichen Meßvorbereitung und -danksagung einfach wiederzubeleben oder den Laien in ähnlichen Formen nahezulegen. Dann verlegten wir sie wiederum ins Belieben: Man könnte sie persolvieren oder auch – wie alle Erfahrung lehrt – noch häufiger unterlassen und dann wäre ein wesentliches Element weiterhin unterschlagen. Der gegenwärtige Meßschluß unterbindet eine solche „Danksagung“, wenn er den Zelebranten das Volk ausdrücklich (und muttersprachlich nunmehr unmißverständlich) auffordert: Gehet hin in Frieden! Das hat seinen Grund. Wenn die Eucharistie synonym ist mit Danksagung, nur ihre Übersetzung, so müßte es eigentlich keiner „Danksagung“ nach solcher Danksagung mehr bedürfen, sondern sie müßte *in ihr* schon artikuliert worden sein, wenn die gefeierte Eucharistie wirklich Gottesdienst in Geist und Wahrheit (Joh 4, 23 f.) war. Der Ritus selbst muß schon die Spiritualität gefördert haben. Wir müssen also heute alle Mühe und Aufmerksamkeit darauf verlegen, daß die Meßfeier selbst zu einer *conscia participatio*, einer *bewußten* Mitfeier wird. Dazu bedarf es nicht nur des liturgischen Tuns und seiner Besserung, sondern ganz besonders der „liturgischen Spiritualität“.

Mir sagte neulich einmal ein prominenter ostkirchlicher Theologe: „Auch nach der Liturgiereform, ja nach ihr vielleicht noch mehr als früher, werde ich den Eindruck der westliturgischen „Allergie gegen den Heiligen Geist“ nicht los. Alles ist ganz schön und eindrucksvoll, aber es fehlt immer etwas. Und ich meine: fundamental Wesentliches“.

*

Wir sprachen schon im Vorhergehenden von der Liturgie ohne glaubensweckende Verkündigung als einer Un-Liturgie. Ohne Glauben ist Liturgie Spielerei, in günstigsten Fällen vielleicht ästhetisch angenehme oder gefühlshafte Verfeierlichung menschlicher Grundbefindlichkeiten und -stimmungen bei Geburt oder Hochzeit oder Tod. Erst aus dem Vorverständnis des Glaubens wird aus einem Symbolzeichen für Spender wie Empfänger ein Sakrament. Die Kirche lehrt zwar ausdrücklich die objektive Wirksamkeit des Sakramentes, aber auch ebenso ausdrücklich die Wirksamkeit dieses Sakramentes nach Maßgabe der Zuwendung und Disposition des Empfängers: Es wirkt nicht automatisch, magisch. Zur Struktur des sakramentalen Zeichens gehört es

nämlich, daß aus einer Sache oder Geste, die in sich auch Welthaftes bedeuten kann (*materia*) durch die ausdrückliche Ausdeutung im Wort (*forma*) etwas unverwechselbar Heilsbedeutendes wird: das Sakrament. Übergießen eines Menschen mit Wasser ist zwar in sich schon sinnvoll zur Reinigung, aber erst die Taufworte machen es zum Heilszeichen; gemeinsamer Genuß von Brot und Wein ist in sich schon ausdruckssträftig und beinhaltet bereits Brüderlichkeit, Gemeinschaft, Willen zum Teilen und Hergeben etc., aber erst die Eucharistie über solche Mahlelemente macht sie zur Teilhabe am Leibe Christi (1 Kor 10, 16). Die scholastische Distinktion in das genauer zu Bezeichnende und das Bezeichnen (das *determinabile* und das *determinans*) ist nicht nur didaktisch klug, sondern erhellt das Wesen. Es ist also verpflichtend und notwendig, in der Sakramentenspendung das unterscheidend Christliche möglichst aktuell zum Ausdruck zu bringen, auch dann noch, wenn man eine allgemeine Disposition wird voraussetzen können. Das sakramentale Zeichen aus Element und Wort neu zum Sprechen, zur Verkündigung zu bringen, ist Sinn der Liturgiereform. Liturgie soll also nicht nur schöner oder moderner ausschauen, sondern sie soll so sein, daß Spender und Empfänger sich mit ihr identifizieren, sich durch sie ausgedrückt empfinden können.

Dazu sind viele Wege zu beschreiten, wie sie auch die Liturgiekonstitution benennt: Die vielfache Verkündigung in Predigt und glaubensweckender Katechese; die leichte Verstehbarkeit des Zeichens oder seine Akkomodation an den jeweiligen Kulturkreis; die Muttersprachlichkeit, um Barrieren der Kommunikation wegzuräumen; eigene Wortgottesdienste oder sonstige Versammlungen der Gläubigen; die Teilnahme am Stundengebet der Kirche; vor allem die Weckung der Buße, die ja im Neuen Testament vielfach synonym mit Glauben wiedergegeben ist; kurzum: alles das, was die Schrift – und speziell Paulus – unter der „Verkündigung“ subsumiert. Alle diese Elemente wären heranzuziehen, um liturgische Spiritualität als Voraussetzung und Erfolg liturgischen Tuns zu fördern. Davon wäre des weiteren zu sprechen.

Ich möchte mich an dieser Stelle aber auf einem Punkt beschränken, der mir durch das aufgegebene Thema besonders naheliegend erscheint: die *liturgische Meditation*, die freilich durch die anderen aufgeführten Wege und im Zusammenhang mit ihnen erst möglich erscheinen. Denn die Meditation ist nicht aus sich allein sinnvoll und möglich, sondern erst im Gesamt des christlichen Lebens. Denn auch hier erscheint mir eine „Unterscheidung des Christlichen“ gegenüber den heute vielfach angebotenen und aufgegriffenen, vorwiegend fernöstlichen Meditationspraktiken notwendig: Wie Brot und Wein der Eucharistie bedürfen, um das Heil zu bringen, so bedarf die Meditation (die – sakramental gesprochen – gleichsam nur die „*materia*“ darstellt) der christlichen Bestimmung und Füllung: jedermann weiß, daß man sie ja auch – psychosomatisch-technologisch funktionalisiert – rein innerweltlich begreifen und benutzen kann und daß sie selber dann leicht zur Weltanschauung avanciert. Sie muß nämlich nicht in sich schon christlich sein, welche Bedeutung sie freilich als Korrektiv einseitiger westlicher Industriegesellschaft auch immer haben mag.

Bei der liturgischen Meditation geht es also ganz schlicht darum, daß eine

„Verinnerlichung“, eine Zueignung des liturgischen Tuns bis zur Selbstidentifikation erreicht wird, daß die Zeichen also nicht nur von der Kirche als notwendig verfaßt und vorgeschrieben sind, sondern jeder einzelne sie als *Selbstaussdruck* seiner Opferhingabe begreift und vollziehen kann. Die „Allgemeine Einleitung“ des Neuen Meßbuchs drückt das in Art. 5 in bezug auf die Zeichen so aus: „Da die Eucharistiefeier wie die gesamte Liturgie in sichtbaren Zeichen geschieht, durch welche der *Glaube genährt, gefestigt und bezeugt* wird, müssen jeweils solche von der Kirche angebotenen Ausdrucksformen und Riten mit größter Sorgfalt ausgewählt und gestaltet werden, die unter Berücksichtigung der konkreten Situation der Gemeinde die volle und tätige Teilnahme aller ihrer Glieder stärker fördern und dem geistlichen Wohl der Menschen besser entsprechen“. Zum Zeichen gehört es nun wesentlich, daß es verstehbar ist und dadurch zum Selbstaussdruck in voller und tätiger Teilnahme werden kann. Also nicht: Ritus über den Menschen hinweg, sondern: Ritus als Bezeugung einer personalen geistigen Haltung. Schon die Liturgiekonstitution hatte das verlangt, so in Art. 33, wo betont ist, daß „Liturgie . . . auch viel Belehrung (eruditio) für das gläubige Volk in sich birgt“; Art. 48 beschreibt das so: „So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen (intelligentes) und so die hl. Handlung bewußt, fromm und tätig (conscie, pie et actuose) mitfeiern . . . Sie sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen . . .“; und schließlich Art. 59: „Die Sakramente sind hingeordnet (1) auf die Heiligung der Menschen, (2) den Aufbau des Leibes Christi und schließlich (3) auf die Gott geschuldete Verehrung; als Zeichen haben sie auch die Aufgabe der Unterweisung (instructio). Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern sie nähren (alunt) ihn auch, stärken (roborant) ihn und zeigen ihn an (exprimunt)“.

Nun kann kein Zweifel sein, daß solche personale Haltung nicht schon durch das gesetzte Zeichen allein, auch noch nicht durch eine verbalisierte Dogmatik und ein Sprechen und Verstehen im Oberbewußtsein des Menschen zu erreichen ist. Die offizielle deutsche Übersetzung der Liturgiekonstitution könnte das vielleicht insinuiieren; daher habe ich die lateinischen Worte mitangeführt. Eruditio bezeichnet ja mehr als „Belehrung“ (Art. 33), conscie mehr als „bewußt“ in einem vordergründig intellektuellen Sinne. Es sind mit diesen Begriffen ganz bewußt jene *tieferen* Schichten des Bewußtseins angesprochen, in denen auch das „Glauben“ geschieht. Glaube ist nämlich mehr als „fest für wahr halten, was die Kirche – etwa im Katechismus – zu glauben vorlegt“. Glaube ist eingegossene Tugend, Frucht des Heiligen Geistes; kommt vor allem aus dem „Hören“ (Röm 10, 17) der Verkündigung und deren Annahme in der Gnade Gottes.

Liturgische Meditation und Spiritualität setzen also den Glauben aus der angenommenen Frohbotschaft voraus, nähren ihn andererseits wieder. Darin liegt eine dauernde Wechselbeziehung, freilich in tieferen Schichten

als der bloßen Worthaftigkeit. Die moderne Lernpsychologie hat uns schon für den Bereich des *Wißbaren* gezeigt, daß Lernen mehr als Aufnehmen und Anhäufen von verbalisierten Wahrheiten oder auch nur Gemeinplätzen ist, sondern ein Bereitstellen von Erfahrungen für das zukünftige Tun des Menschen. Lernen beruht nicht bloß auf intellektuellen Faktoren, sondern beinhaltet auch emotionale, vitale und soziale Komponenten, soll es den Prozeß der Verhaltensänderung wirklich in Gang bringen. Lernmittel sind nicht nur das Wort, sondern auch das Schweigen und Bedenken, das Staunen und die dankbare Erfahrung einer lebensbefördernden Erweiterung des Bewußtseins, atmosphärische Bedingungen des Raumes, des Festes, der Motorik (etwa des Tanzes), der Musik, der Kleidung etc. etc. Der Lernprozeß bedarf ferner auch der Bedeutungserfahrung, die erst aus der ganz persönlichen Hinterfragung der vordergründig erfahrbaren Wirklichkeiten gewonnen werden kann. Nur so entstehen dem einzelnen evidente Sinnstrukturen, die hilfreich sind; nur so hat jemand „gelernt“. Auch der Kern des *Glaubensgeschehens* vollzieht sich nicht im Oberbewußtsein, sondern in den tiefern Bewußtseinsschichten. Dort wird die Fülle der christlichen Wahrheit angeeignet. Dort erst kommen die archetypischen Bilder und Symbole des Glaubens zur Sprache und vermitteln dem – in seiner Eigentlichkeit stark verkümmerten modernen Zivilisationsmenschen – das Erlebnis eigentlicher Sinnerfüllung. Und erst von dort her, aus der Tiefe, kann wieder die religiöse und kirchliche Gegenstands- und Zeichenwelt sinnvoll erfahren und ihre Verwendung überhaupt erst wieder legitimiert werden, wenn sie mehr sein soll als Folklore.

Genau an dieser Stelle ist die Forderung der Liturgiekonstitution (Art. 34) aufzuhängen, daß die liturgische „Verkündigung“ – und Liturgie ist ja selbst auch Verkündigung! – durchschaubar (*perspicuus*) sein soll. (Mir will das eingebürgerte Wort „durchschaubar“ eigentlich nicht recht gefallen: im heutigen Sprachgebrauch „durchschaut“ man doch meist ein Negativum, einen Trick oder einen Betrüger!) „*Perspicere*“ heißt: hindurch, in die Tiefe schauen, durch das Vordergründige und Oberflächliche hindurch, um so zum Eigentlichen zu gelangen. Das verlangt vom liturgischen Zeichen, daß es einerseits verantwortet, glaubwürdig und im Bereich des Mitvollziehbaren gesetzt wird, daß es andererseits auch als vollpersonaler Selbstausdruck des Empfängers annehmbar ist. Das verlangt also mehr als einen „gut gemachten“ und leichthin persolvierten – angebotenen wie angenommenen – Ritus. Das kann aber nicht in Eile geschehen, das braucht Ruhe, Stille, Innwerden. Und genau hier ist die Stelle für die *gefüllte mystische Stille*, ohne die jeder Kult einfach verdorrt, fleißig geplapperte Leerformel wird, die dann nichts mehr erreicht, sondern sich und die Menschen betrügt.

Die „Allgemeine Einleitung“ des Neuen Meßbuchs benennt deswegen die „*besinnliche Stille*“ (*sacrum silentium*, Art. 23) als ein *eigenes Element der Feier*, nicht etwa als eine Unterbrechung des Handlungsverlaufs. „Die besinnliche Stille ist als Element der Feier zu gegebener Zeit zu halten. Je nach der Stelle innerhalb der Feier hat die Stille einen verschiedenartigen Sinn. Sie gibt Gelegenheit zur Besinnung beim Schuldbekenntnis und nach den Gebetseinladungen, zur kurzen Meditation nach den Lesungen und der

Homilie, zum Lob- und Herzensgebet nach der Kommunion“. Ähnlich fordert schon der Art. 17 der Instruktion „*Musicam sacram*“ von 1967: „Die Gläubigen werden dadurch nicht zu Außenstehenden oder zu stummen Zuschauern der liturgischen Handlung; vielmehr werden sie tiefer in das gefeierte Mysterium hineingenommen durch die innere Bereitung, die vom Hören des Wortes Gottes, der Gesänge und der vorgetragenen Gebete ausgeht und von der geistigen Verbindung mit dem Priester, der die ihm zukommenden Teile vorträgt.“

Die hier *gebotenen Möglichkeiten* gilt es zu nutzen und mit Sinn zu erfüllen. Oft genug noch wird dieses Schweigen nur rein formal erfüllt, es bleibt aber leer. Deutliches Indiz ist das Husten oder Räuspern, das oft nach kurzer Zeit als Verlegenheitshandlung oder *horror vacui* einsetzt. Da ist die Verantwortung der Liturgen besonders groß. Denn die Bereitschaft der Gemeinde zur Stille ist viel größer als man gemeinhin annimmt. Viele trauern allein deshalb der alten „stillen Messe“ nach, weil die neue Liturgie sie vielfach im Hören und Reden überbeschäftigt und sie „nicht zu sich selbst und zum Beten kommen läßt“. Nun, eine liturgische sonntägliche Versammlung wird gemeinhin nicht aus gemeinsamem Schweigen bestehen können; aber ohne das meditative Schweigen kommt sie ebenso wenig aus, wenn sie nicht aktivistischer Leerlauf werden soll. Die Gemeinde bedarf dazu zweifellos der Führung und Einübung, sicher in der heutigen hektischen Zeit, zumal dann, wenn man vielfach auch dem Liturgen den Zeitdruck anmerkt. Solche Einübung muß ganz bewußt geschehen, meist durch entsprechende Einladungen und Motivierungen, etwa beim Bußakt, bei der – durchaus möglichen frei formulierten – Einladung zum Tages- und Schlußgebet, wie wir sie noch etwa in den feierlichen Fürbitten des Karfreitags haben. Die Fürbitten nach dem Wortgottesdienst wären sehr viel meditativer zu gestalten. Die Gemeinde trägt ja ihre ganz privaten Anliegen und Nöte in die Eucharistiefeier hinein und möchte sie darin auch artikuliert sehen oder mindestens Pausen vorfinden, in denen sie sie zum Ausdruck bringen kann. Die Geschichte lehrt, daß man dieses Element nicht ungestraft unterdrücken kann: Als Gelasius in der römischen Liturgie das – freilich sehr ausgedehnte – ältere Gläubigengebet aufgab zu Gunsten der ostkirchlichen Kyrie-Litanei mit entsprechenden Fübittmotivationen, und als Gregor d. Gr. sie dann wieder zu bloßen motivlosen Kyrierufen verkürzte, wurde der Kanon als Lobgebet verstellt durch die verschiedenen Fürbitten für Lebende und Verstorbene, mitsamt den Interzessorenlisten. Und als auch der Kanon sprachlich unverständlich wurde und schließlich ganz verstummte, wanderte die Fürbitte notwendigerweise ab ins Paraliturgische: subjektivistisches Beten ohne Bezug zur Gemeinde, locker angehängte „Vater-unser“ nach der Messe, Überlagerung der Liturgie durch Meßandachten oder durch spezielle Gebetsformulare gleich nach der Wandlung etc. Oder sie wanderte überhaupt aus aus dem Kirchenraum. Der Gläubige muß sich eben in der Liturgie selbst finden können zu Besinnung, Bußakt, Fürbitte, Dank: Es muß *seine* Liturgie sein.

Die Meditation nach der Lesung und Homilie verlangt dem Vorsteher des Wortgottesdienstes einige Mühe ab. Niemand kann meditieren über das,

was er gar nicht versteht oder ihn völlig kalt gelassen hat. Eine bereicherte Perikopenordnung oder eine Vervielfältigung der Lesungen allein erreichen kaum etwas, wenn sie nicht Hand in Hand gehen mit einer entsprechenden Einführung und Aktualisierung. Es geht ja nicht um das vor Jahrtausenden einmal ergangene Gotteswort, sondern um das Hier und Heute, in dem das Gotteswort immer wieder neu ankommt. Aber diese Aktualisierungen müßten wohl mehr sein als Gerede oder irgendeine praktische Handreichung, die man in der Sakristei vor der Messe noch schnell eben zur Hand nimmt! Wie ist es mit der Predigt? War das Wort so, daß die Gemeinde überhaupt nachdenken kann, oder waren es Allerweltseinfälle und Redensarten, unlebendiges Katechismusvokabular? Die Meditationspause nach der Homilie ist die ganz exakte Gegenprobe auf die Qualität der Predigt als Glaubensweckung. Da wird deutlich, ob sie leeres Blabla war, hinter dem her eine Pause peinlich zum Bewußtsein bringt, daß man Steine statt Brot gereicht bekommen hat. Nur Leben zeugt Leben, nur in der Meditation vertiefter Glaube regt wiederum an zu Meditation und Glauben und kann gemeindlich wirken, d. h. Gemeinde Christi stiften und verlebendigen. Der Verkünder wird sich etwas einfallen lassen müssen, um die Gemeinde in echter Mystagogie hinzuführen zu den Quellen und nicht zu trockenen Zisternen!

Um nicht mißverstanden zu werden: Mir schwebt keine (vermeintlich mystische) „lautlose Liturgie“ vor, überkandidelt oder esoterisch in ihren Formen, persolviert von verhärmt-säuerlichen weltfremden Liturgen und einem charismatisch-verzücktem Gottesvolk! Das mystische Schweigen ist nicht das durchgehende Prinzip des Gottesdienstes, sondern nur ein Element, das – wie gesagt – Raum und Mittel ist. Zum lebendigen Gebet gehört ja notwendig, daß zuvor die Imagination gefüllt wird. Zum Stil der römischen Gebetsrede (das ist ja die „oratio“) gehörte es zu allen Zeiten, daß erst auf die sogenannte Invokation am Anfang (bestehend aus der Gottesanrede, meist mit einem Adjektiv und der folgenden „relativischen Prädikation“ verbunden, etwa an Ostern: Barmherziger Gott, der du am heutigen Tag durch deinen eingeborenen Sohn den Tod überwunden und das Tor zum ewigen Leben wieder aufgetan hast, laß uns . . .“) die kurz und knapp formulierte Bitte folgte. Es ist klar, daß der Relativsatz der Gebetsanrede natürlich nicht glaubt, Gott sagen zu müssen, was er alles schon getan hat, ihn nachgerade belehren will, sondern daß sie vielmehr den *Beter* in den Raum des Mysteriums geradezu hineinbringt, ihm Gottes Heilhandeln durch die Zeiten vor Augen stellt. Das kann gar nicht eindrucksvoll genug geschehen. Wenn „sakrale“ Redeweise abgenutzt ist, überkommene Liedstrophen nichts erregend Neues mehr sagen wollen, zu oft gebrauchte Bilder das Sprechen gar nicht mehr illustrieren, der Verlauf der Feier so monoton und phantasielos geworden ist, daß die Verkündigung geradezu einschläfernd wirkt, gehören ganz sicher neue Akzente, Impulse, „Denkanstöße“ her, um eine Verinnerlichung überhaupt erst zu ermöglichen. Warum sollen da nicht Gegenwartsformen der Musik, der Literatur, meinetwegen auch des gelegentlichen happenings hilfreich sein? Die sogenannten „neuen Gottesdienstformen“ kann man nicht einfach ablehnen und verurteilen, wenn sie sich mit dem genannten Ziel vertragen und

ihm dienstbar gemacht werden können. Freilich dürfen sie nicht „zerstreuen“ statt zu „sammeln“, dürfen sie nicht um ihrer selbst willen verbraucht werden, um Gottesdienst „attraktiv“ zu machen oder um den Liturgen als modern erscheinen zu lassen. Das rächt sich sehr schnell und führt zu nichts. Gottesdienst soll nicht verblüffen, den weit verbreiteten puren Sensualismus auch noch in den Kirchenraum hinein verlängern oder gar skandalisieren. Ein vom vielen Lärm geradezu krank gewordenes Ohr kann man dann nicht mehr durch noch lauterer Schreien zum Hören bringen, sondern vielleicht eher durch ein gutes Sprechen. Aber Liturgie absolut *neben* dem Lebensgefühl des Gegenwartsmenschen, speziell der Jugend, ansiedeln zu wollen, wäre utopisch, weil sich der Gottesdienstbesucher in einem solchen Raum gar nicht finden könnte und würde.

*

Am Schluß könnte mich mancher Leser nun fragen, ob nicht solche Überlegungen am Schreibtisch entstanden sind. Ob mir nicht, angesichts der heutigen Situation in den Gemeinden, eine Liturgie unter Trappisten- und Kartäusermönchen vorschwebt. Ob nicht die allsonntägliche volkskirchliche Gemeinde damit überfordert sei. Sicher, man soll den glimmenden Docht nicht auslöschen (Mt 12, 20). Aber das ist doch nur die negative Grenze! Das Glimmen soll ja vielmehr den Hilswilligen anregen, den Docht durch Putzen wieder voll zum Brennen und Leuchten zu bringen. Unser Ziel kann nicht das Bewahren von Minimalismen sein, sondern der Aufbruch zum Besseren. Und das geschieht kaum durch Herumoperieren an Äußerlichkeiten, sondern nur durch die Besinnung auf das *Wesentliche und Notwendige*. Man wird geduldig zu Werke gehen müssen, nicht den vierten und fünften Schritt vor dem ersten tun wollen. Aber der erste Schritt soll schon, wenn man sinnvoll handeln will, genau in die Richtung gehen, wohin der fünfte und hundertste gehen müssen, nicht irgendwohin, nur, damit überhaupt etwas geschieht. Das Ziel muß klar und der Weg bewußt sein. Eine spirituell getragene Liturgie als Zeichen der Erlösung und der Erlöstheit des Menschen ist keine Vorliebe, sondern schlechthin notwendig, solange Kirche ist.

Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes.

(II. Vat., Konstitution über die Kirche, Art. 8)

1. Bemerkungen zur Ausgabe

„Die kirchliche Begräbnisfeier“ ist ein umfangreiches Buch mit 200 Seiten geworden, auf den ersten Blick für manche ein „erschreckend“ dickes Buch. Dies ist jedoch nichts Neues: Auch in den früheren Ritualien hatte das Begräbnis im Vergleich zu den Riten der Sakramente einen größeren Umfang. Die Verhältnisse sind von Diözese zu Diözese zu verschieden, um in einem dünnen Büchlein der Wirklichkeit nur irgendwie gerecht werden zu können. Auch die berechtigte Forderung nach einer praktischen Ausgabe macht das Buch umfangreicher. Eine gründliche Durchsicht des Inhalts wird zeigen, daß keine Seite zuviel gedruckt wurde, ja daß es kaum eine Pfarre geben wird, die nicht dann und wann jede Form des Begräbnisses brauchen wird. Machen wir also einen Blick in das Buch selbst.

Die „*Pastorale Einführung*“. Für jedes Werkzeug, dessen Gebrauch nicht ganz selbstverständlich ist, gibt es eine Gebrauchsanweisung. Man tut gut, sie zuerst zu lesen. Die „*Pastorale Einführung*“ will nicht nur in den praktischen Gebrauch einführen; entscheidender sind die theologischen und liturgischen Grundsätze, die darin niedergelegt sind: Sterben und Auferstehen als „das“ Ereignis im Leben Christi und des Christen; das Begräbnis als ein Dienst der kirchlichen Gemeinschaft an einem ihrer Glieder und an den Angehörigen; die Begräbnisliturgie als Darstellung der „christlichen Sicht des Todes“. Aus diesen theologischen Fakten werden die „Dienste“ abgeleitet und die Forderung gestellt, daß das Begräbnis nicht aus dem Gesamtzusammenhang der Heilssorge, besonders an den alten und kranken Menschen, gerissen werden darf.

Im folgenden Abschnitt werden die im deutschen Sprachraum gebräuchlichen Formen des Begräbnisses, die berücksichtigt werden mußten, beschrieben. Anhand dieser Übersicht kann man jene Form feststellen, die in der Pfarre üblich ist. Auf die genaue Beschreibung der einzelnen Formen wird später näher eingegangen. Hierauf werden die einzelnen Dienste und einzelnen Elemente beschrieben.

Das erste Kapitel enthält das Stundengebet, die Totenwache und das Gebet im Trauerhaus.

Innerhalb des Begräbnisritus konnte kein Ersatz für das *Stundengebet*, wie es im Brevier enthalten ist, geschaffen werden. Es sollte aber doch möglich sein, an Hand des Buches Laudes oder Vesper feiern zu können. Wenigstens bei Priesterbegräbnissen war dies bisher weithin üblich.

Durch die verschiedenen Brevierausgaben kam dieser schöne Brauch beinahe gänzlich außer Übung. Nun ist es nicht mehr nötig, ein zweites Buch mitzunehmen, sondern es genügt der Begräbnisritus. Die Angaben, wie diese beiden Horen gestaltet werden können, die Psalmen, Lesungen, Responsorien und Cantica stehen im Anhang VI „Gesänge“.

Auch bei der *Totenwache* mußte man sich mit allgemeinen Angaben begnügen. Es wird wohl die Aufgabe von Handreichungen sein, hier eine Lücke zu füllen und für die verschiedenen Formen der Totenwache eine Hilfe zu schaffen. Da die Unbeholfenheit des Menschen dem Tod gegenüber sich immer weiter ausbreitet, scheint es besonders wichtig zu sein, in der Pastoral Anregungen und Hilfen zu geben, wie diese Situation von den Angehörigen

bewältigt werden kann. Wo die Totenwache noch im Trauerhaus gehalten wird, soll sie nach Möglichkeit dort belassen werden. Nur wird man als Seelsorger trachten müssen, daß sie gut gestaltet wird. Es würde sich wohl lohnen, einmal, etwa um Allerheiligen, in einer Ansprache Anleitungen für die Totenwache zu geben und bei dieser Gelegenheit auch eine Handreichung zu empfehlen. Wo es aber Brauch ist, die Totenwache in der Kirche zu halten, bietet sich eine wertvolle Möglichkeit an, der Pfarrgemeinde ein Modell für das Beten für die Verstorbenen anzubieten.

Das *Gebet im Trauerhaus* ist für jene Gegenden gedacht, in denen noch die Aussegnung im Haus üblich ist, bevor der Leichnam abgeholt wird. Dieser kurze Ritus kann aber ebenso bei jedem Besuch des aufgebahrten Toten verwendet werden.

Das zweite Kapitel enthält das *Begräbnis mit drei Stationen*. Bei dieser Form gibt es allerdings drei Varianten, je nachdem, in welcher Reihenfolge das Begräbnis gehalten wird. Es gibt die traditionelle Form: Station am Ausgangspunkt (Trauerhaus, Friedhofsportal, Kirchenportal) – Eucharistiefeier in der Kirche – Feier am Grab; die Form B ist u. a. in Vorarlberg üblich: Station am Ausgangspunkt – Feier am Grab – Eucharistiefeier in der Kirche; bei der Form C beginnt die Begräbnisfeier mit der Eucharistie – die zweite Station ist bei der Aufbahnhalle, wo der Sarg abgeholt wird – die 3. Station ist am Grab. Es war freilich nicht möglich, die Station „Am Grab“ dreimal abzudrucken. Da ja am jeweiligen Ort immer nur eine dieser drei Formen gebräuchlich ist, wird es keine Schwierigkeit geben, sich in „seinem“ Ritus zurechtzufinden.

Das dritte Kapitel mit dem *Begräbnis mit zwei Stationen* greift vor allem die Situation in den Städten auf, wo im allgemeinen die Eucharistiefeier nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Begräbnis gefeiert wird und nur die beiden Stationen bei der Friedhofhalle und am Grab gehalten werden.

Das vierte Kapitel enthält das *Begräbnis mit einer Station*. Es wird vielfach verwendet werden können: bei „Überführungen“ des Toten an einen anderen Ort, bei der Kremation, bei jeder Begräbnisfeier, die an einer einzigen Stelle ohne jede dazwischenliegende Prozession stattfindet.

Das fünfte Kapitel enthält das *Kinderbegräbnis*. Es kann in allen Formen gehalten werden. Wegen der seltenen Verwendung wurden nur die einzelnen Elemente (Eröffnung, Wortgottesdienst, Feier am Grab) angeboten. Bei der Formulierung der persönlichen Worte, der Orationen und der übrigen Texte wurde in ganz besonderer Weise auf die Situation Rücksicht genommen. Durch den ganzen Ritus zieht sich eine persönliche Note, die wohl eine wesentliche Hilfe ist, in dieser schwierigen Situation den rechten Ton zu treffen.

Die *Urnenbeisetzung* im siebten Kapitel ist nur für den Fall gedacht, daß vorher schon eine kirchliche Feier stattgefunden hat. Meistens finden sich zu diesem Anlaß nur wenige Angehörige ein. Der Bestatter oder jemand von den Angehörigen kann diesen bescheidenen Ritus leicht vollziehen.

Der *Anhang* enthält zunächst die *Schriftlesungen*. Sie sind gegenüber der

römischen Ausgabe, die im Lektionar VI/2 enthalten ist, stark gekürzt, weil man der Meinung war, daß am Friedhof Kurzlesungen einen besseren Dienst erfüllen. Die *Schriftworte* im Anhang II greifen einzelne Texte auf, die auf den Tod Bezug haben, deren Kontext aber für eine Lesung ungeeignet ist. Diese Sammlung von 40 Schriftworten wird auch eine Hilfe sein zur Vorbereitung der Ansprache oder als *Lectio brevis* Verwendung finden. Einen weiten Raum nehmen die *Orationen* für bestimmte Fälle, die *Schlußorationen* und einige allgemeine *Orationen* ein. Es scheinen nur wenige *Fürbittmodelle* auf, da die Fürbitten ja eigens formuliert werden sollen. Eine „Lobpreisung“ nach dem Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi wird nicht oft gebraucht werden können. Sie eignet sich aber für manche allgemeine Totenfeier.

Im *Gesangsanhang* finden sich nur die wichtigsten Gesänge. Man war der Meinung, daß Volksausgaben, die auch auf die lokalen Lieder Rücksicht nehmen können, einen besseren Dienst leisten werden. Dieser Anhang ist mit dem EGB-Sekretariat abgesprochen worden. Die abschließenden *Segensworte* enthalten traditionelle und neue *Schlußsegen*.

2. *Pastorale Entscheidungen im Bereich der Pfarre*

Bei kaum einem Ritus ist es so schwierig, allgemeine Weisungen zu geben wie beim Begräbnisritus. Die Taufe wird wohl von Norddeutschland bis Südtirol in etwa die gleiche Gestalt haben, nicht aber die Begräbnisfeier. Dies erfordert, daß man in den Pfarreien oder wenigstens auf Dekanatsebene überlegen muß, wie man den Ritus in der jeweiligen Pfarrei konkretisiert.

Zunächst muß der in Frage kommende Ritus „ausgeforscht“ und genau durchgegangen werden. Bereits hier können Fragen auftauchen, die im Ritus nicht einmal erwähnt sind: z. B. der geeignetste Ort der Eröffnung bei Begräbnissen mit drei Stationen (die traditionellen Stellen sind nicht selten vom Autoverkehr gestört), die Stellung des Opferganges in der Kirche, die Form der „Verabschiedung“, die sinnvollste Form der Kreuzsteckung am Grab. Ebenso sind begründete Anpassungen des Ritus an die örtliche Situation nicht bloß möglich, sondern entsprechen ganz den Intentionen der Reform (Vgl. Pastorale Einführung Nr. 18).

Ferner wird es notwendig sein, mit den am Ort tätigen Bestattungen Kontakt aufzunehmen. Sie haben vielfach auch den Dienst des Vorbeters. Sie müssen daher nicht bloß über die neuen Formen des Gebetes, über den Ablauf des Ritus und dergleichen informiert, sondern ebenso zum rechten Vorbeten angeleitet werden.

Ferner wird überlegt werden müssen, wie die Neugestaltung der Begräbnisfeier am besten angegangen und zu einem guten Ziel geführt wird. Am einfachsten werden sich die Volksgebete (Kyrie-Rufe, Fürbitt-Litanei und Fürbitten) einführen. Schwieriger ist die gesangliche und musikalische Gestaltung, von der später eigens die Rede sein wird. Mit dem Chorleiter muß die Beteiligung des Chores und die rechte Auswahl der Chöre abgesprochen werden. Je nach Ortsumständen wird auch ein Kontakt mit dem Kapellmeister einer Ortsmusik wertvoll sein, um auch diese Möglichkeit einer feierlichen Gestaltung im Sinn der neuen Begräbnisliturgie zu nutzen.

Die schon erwähnte Sorge um die Totenwache, ferner eine Überprüfung

der Totenandenken, der Grabdenkmäler und sonstiger Ortsgebräuche sind nicht wenig mitentscheidend für eine tiefgreifende und wirksame Reform.

Wieweit die Erneuerung der Begräbnisliturgie wirksam wird, wird vielfach von einer guten Planung und einer guten Zusammenarbeit mit den betroffenen Stellen abhängen. Vielfach ist ja die Regelung der Begräbnisse der alleinigen Kompetenz der Kirche entzogen. Es wäre peinlich, wenn die anderen Stellen von einem neuen Ritus „überrascht“ würden. Vielfach ist dann der fehlende Kontakt der Grund für Widerstände gegen Neuerungen. Bei diesen pfarrlichen Überlegungen wird es darauf ankommen, ob man meint, mit der Einführung des neuen Ritus sei schon alles getan, oder ob man versucht, die gesamte Begräbnispastoral zu erneuern und sie im Zusammenhang mit der übrigen Seelsorge zu sehen.

Wenn es sich beim Begräbnis um den Dienst der Gemeinde am verstorbenen Mitglied handelt, dann muß doch wohl die Leitung der Gemeinde zusammen mit allen Beteiligten diesen Dienst der Gemeinde ernst nehmen und überlegen, wie er am besten geleistet werden kann. Wie sehr auch heute noch dieser Dienst gefordert wird, auch von Nicht-Praktizierenden, geht aus den Befragungen, was man sich von der Kirche erwarte, immer wieder hervor. Soll dann die Kirche in diesem Punkt enttäuschen, in dem das Volk überaus empfindlich reagiert?

In nicht wenigen Fällen wird das Begräbnis aber auch eine Hilfe für die Angehörigen sein. „Die Trauernden trösten“ ist ein Werk der Barmherzigkeit, dem sich keine Gemeinde, will sie glaubhaft sein, entziehen darf. Je nach Umständen wird daher ein Kontakt mit den Angehörigen gesucht werden müssen, sei es von den Seelsorgern oder von Laien. Die Einführung des neuen Ritus könnte ein Anlaß sein, die Angehörigen zu besuchen, um die äußere, vor allem aber die innere Teilnahme am Begräbnis zu besprechen, sie zum Sakramentenempfang einzuladen und eventuell eine Kleinschrift über den christlichen Sinn des Todes zu überbringen. Bestens eignen sich hiefür zwei Kleinschriften von E. Schwarzbauer, „Schwere und Größe des Sterbens“ und „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“, beide Verlag Veritas. Im städtischen Bereich kann ein Sterbefall eine willkommene Möglichkeit sein, um zu einem Kontakt mit den Pfarrangehörigen zu kommen und sich die notwendigen Informationen über den Verstorbenen zu holen und so für eine passende Auswahl der Lesungen und Gebete die Voraussetzungen zu schaffen.

Wenn es sich beim Begräbnis um einen Dienst der Gemeinde an den verstorbenen Gliedern handelt, wird auch in manchen Fällen überlegt werden müssen, ob dieser Dienst geleistet werden darf, um nicht unglaublich zu werden. Die Verweigerung ist ja kein Urteil über den Grad der Religiosität des Verstorbenen, wohl aber kann man sich ein Urteil bilden, wie ernst er die Kirche genommen hat. Wie die ergänzenden Weisungen der Österreichischen Bischofskonferenz nahelegen, soll nach Möglichkeit eine andere kirchliche Teilnahme überlegt werden. Dabei hatte man vor Augen, daß etwa der Priester in Zivil mitgeht und das Gebet leitet. Die Leitlinie muß dabei sein, daß man nichts gegen den Willen des Verstorbenen tun möchte und jede ungerechtfertigte Härte ausgeschlossen wird, die bekanntlich die Angehörigen niemals vergessen.

3. Die Erneuerung der Verkündigung

Wenn in der erneuerten Meßfeier gebetet wird: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir bis du kommst in Herrlichkeit“ so ist das entscheidende Ereignis des Lebens Christi und seine entscheidende Tat für uns spürbar in den Mittelpunkt der Feier gerückt worden. Die Verkündigung des Paschamysteriums ist die Grundlage für die Verkündigung über den „Sinn des christlichen Todes“. Solche Texte bedürfen allerdings der katechetischen und homiletischen Aufarbeitung.

In dieser Hinsicht kann der Wert der sonntäglichen Eucharistiefeier für die Deutung des christlichen Todes nicht hoch genug angesetzt werden. Der theologische Hintergrund für das Sprichwort „Wie dein Sonntag so dein Sterbetag“, insbesondere gedeutet auf die Eucharistiefeier, sollte in der Verkündigung relevant gemacht werden: Wer im Leben immer wieder versucht, in die Gesinnung des Herrn einzugehen, die in der Eucharistie lebendig vor uns steht, für den wird das Sterben der Vollzug dessen, was sakramental grundgelegt und pastoral angeeignet wurde. Die sonntägliche Besinnung auf das Pascha im Sterben führt zurück zur Taufe als die grundlegende Übereignung des Menschen in den Tod und die Auferstehung Christi.

Der Zusammenhang zwischen Taufe, Eucharistie und christlichem Sterben muß in der Verkündigung mehr als bisher in den Vordergrund gerückt und bewußt gemacht werden.

Neben der Verkündigung bei der Taufspendung und der Eucharistie als Grundgeschehen gibt die Feier des Kirchenjahres einige markante Ansatzpunkte für die Verkündigung vom „christlichen Sinn des Todes“. Die Feier des Pascha Domini zu Ostern nimmt dabei den hervorragenden Platz ein. Wenn dabei auch der Blick auf die Heilsergebnisse im Vordergrund steht, so darf doch der Bezug zum Leben, Sterben und Auferstehen des Christen niemals fehlen. Es ist ein sinnvoller Brauch, das Osterlicht nach der Osternacht zu den Gräbern zu bringen. In ähnlicher Weise bietet sich das jährliche Totengedenken zu Allerheiligen bzw. zu Allerseelen an. Durch die neue Regelung, daß Allerseelen auch am Sonntag gefeiert wird, ist der paschale Charakter dieses Totengedenkens betont worden. Eine gute Gestaltung im Sinne der neuen Begräbnisliturgie erreicht nicht nur unsere sonntäglichen Kirchgänger, sondern auch viele Fernstehende. Diese Chance soll daher genützt werden. Es ist ein ungewohntes religiöses Erlebnis, wenn über einen Friedhof das österliche Alleluja klingt.

Neben diesen allgemeinen Terminen einer Verkündigung der paschalen Sicht des Todes bietet sich das Begräbnis selbst dafür an. Das Wort Gottes kann in eine optimale Situation hineingesprochen werden, wenngleich in manchen tragischen Fällen das Rätsel des menschlichen Todes im Vordergrund stehen bleibt. Es ist einerseits möglich, auf die konkrete Lage der Angehörigen einzugehen und ihnen aus dem Glauben ein wirksames Wort des Trostes zu sagen, andererseits werden Kreise erreicht, die oft kaum eine Beziehung zur Kirche haben und dem Gottesdienst oder sogar dem christlichen Glauben fernstehen. Es sollen daher die Lesungen und Gebete entsprechend ausgesucht und wenn notwendig noch weiter an die Situation angepaßt werden.

Obgleich der ganze Begräbnisritus Verkündigungscharakter hat, ist dieser durch die Aufnahme einer Schriftlesung in besonderer Weise betont worden. Die vorgenommenen Kürzungen werden sich für die Praxis günstig auswirken. Die folgende Ansprache soll eine Homilie sein, d. h. eine wirkliche Ausdeutung des Wortes Gottes. Freilich wird sie nicht bloß den Inhalt der Schrift beinhalten dürfen, sondern sie muß (wie übrigens jede gute Homilie) die näheren Umstände miteinbeziehen, von ihnen ausgehen oder auf sie hinführen. Die beste Stelle der Homilie innerhalb des Ritus ist schwer allgemein zu sagen. Wird die Eucharistiefeier im Zusammenhang mit dem Begräbnis gehalten, wird die passendste Stelle nach dem Evangelium sein. Im übrigen soll man einen geschlossenen Raum (z. B. die Friedhofshalle) bevorzugen.

Außerdem hat das Wort Gottes und seine Verkündigung auch die Funktion der Vorbereitung auf das folgende Begraben des Toten, weshalb der Ansatz nach dem Einsenken des Sarges in dieser Hinsicht keineswegs günstig ist.

Vom Bemühen um eine wirksame Verkündigung des christlichen Glaubens an die Auferstehung wird in einem weiten Umfang der „Erfolg“ der Reform der Begräbnisfeier abhängen. Sie verlangt vom Zelebranten einen hohen Einsatz, der sich aber reichlich lohnt.

4. *Gesang und Musik*

Die Situation ist in dieser Hinsicht im deutschen Sprachraum recht verschieden: in manchen Gegenden ist der Gesang selbstverständlich, anderswo stößt die Einführung auf größte Schwierigkeiten, ja man kann sich einen Volksgesang beim Begräbnis nicht vorstellen. Dies trifft vor allem für den süddeutschen Raum zu. Die Verhältnisse sind oft von Pfarre zu Pfarre anders gelagert, weshalb es schwierig ist, allgemeine Normen aufzustellen. Vor allem wird sich das Begräbnis in den Städten vom Begräbnis am Land mit seiner geschlossenen Gemeinde unterscheiden. Die folgenden Ausführungen haben mehr die letztere Situation im ländlichen Bereich vor Augen.

Wie kann man zu einem Gesang beim Begräbnis kommen? Zunächst darf die Begräbnisfeier nicht zu einer Probe gemacht werden. Dies würde die ablehnende Haltung mancher Teilnehmer nur verstärken. Es wäre höchstens denkbar, daß der Kirchenchor manches Lied längere Zeit hindurch vorsingt, bis es dann auch dem Volk geläufig wird. Im allgemeinen wird man für die Einführung eines Liedes den Weg über den Gemeindegottesdienst wählen müssen. Es gibt bei der Begräbnisfeier kaum einen Gesang, der sich nicht auch beim sonntäglichen Gottesdienst verwenden ließe, die einzige Ausnahme dürfte sein „Ins Paradies mögen Engel dich geleiten“. Erst dann, wenn Gesänge der Gemeinde bekannt sind, können sie auch für die Begräbnisfeier herangezogen werden. Dies setzt freilich eine Planung voraus. Wenn man weiß, was man will, läßt sich auf längere Sicht meistens viel erreichen. Liegt der Gemeindegesang im allgemeinen darnieder, wird auch beim Begräbnis die Gemeinde stumm bleiben. Ferner ist es naheliegend, die Psalmen mit ihren Kehrversen zunächst nicht in der im Ritus angegebenen antiphonarischen Singweise, bei der der Kehrvers nur am Anfang und am Ende gesungen wird, zu verwenden, sondern sie responsorial zu singen, d. h., der Kehrvers wird nach je einem oder zwei Psalmversen wiederholt. Je nach Umständen

wird man erst nach längerer Zeit auf die im Ritus vorgesehene antiphonari-sche Singweise übergehen. Der leichtere Weg wird wahrscheinlich rascher und vor allem leichter zum angestrebten Ziel führen. Doch auch in dieser Hinsicht gilt: Ist in einer Gemeinde der Psalmengesang noch völlig fremd und werden keine Kehrverse im sonntäglichen Gottesdienst gesungen, dann soll man sich doch keinen Illusionen hingeben und etwa beim Begräbnis mit dieser Art des Singens anfangen. Den verkehrten Weg einschlagen, hieße den Gesang beim Begräbnis in Verruf bringen. Nur auf dem Hintergrund eines guten Gemeinde-gesanges wird auch der Gesang beim Begräbnis möglich sein.

Ferner legt es die Klugheit nahe, zunächst Lieder zu singen, die beim Volk beliebt sind. Gemeint sind u. a. folgende Gesänge: der Eröffnungsgesang der Schubertmesse „Wohin soll ich mich wenden“, „Jesus dir leb ich“, „Näher mein Gott, zu dir“, „O Jesus, all mein Leben bist du“, „Wer nur den lieben Gott läßt walten“, „O Haupt voll Blut und Wunden“ (besonders die Strophe „Wenn ich einmal soll scheiden“). Wer findig ist, wird einzelne Strophen mancher Lieder herausfinden, die beim jeweiligen Anlaß besonders gut passen. Erst wenn das Volk gewohnt ist, beim Begräbnis überhaupt zu singen, wird es später auch neues Liedgut gern annehmen.

Haben in Zukunft auch die Kirchenchöre einen Platz bei der Gestaltung der Begräbnisfeier? Es wäre wohl ein Verlust, wenn dort, wo Chorgesang noch möglich und üblich ist, der Chor im Zug der Erneuerung der Begräbnisliturgie seinen Dienst quittieren würde. Ganz im Gegenteil werden die Chöre aufgemuntert, ihren Teil zur Gestaltung beizutragen: „Den Sängern kommt bei der Gestaltung der Feier eine besondere Rolle zu: die würdige Ausführung der Gesänge und die Unterstützung der tätigen Teilnahme der Gläubigen“ (Pastorale Einführung Nr. 27). Aber auch die Gemeinde würde es bedauern, wenn in Hinkunft die Begräbnisse ihren feierlichen Charakter, den ihm der mehrstimmige Gesang geben kann, verlieren würde.

Einige Korrekturen sind aber auch bei den bisherigen Gepflogenheiten notwendig. Ohne ein Verbot auszusprechen, soll zunächst darauf hingewiesen werden, daß es in der neuen Totenliturgie weder ein „Dies irae“, noch ein „Domine Jesu Christe“, noch ein „Libera“ gibt. Die musikalisch wertvolleren Kompositionen dürften deshalb nicht einfach ausgeschieden werden. Aber manches, in jämmerlichem Ton komponierte und von höchstens einem Quartett gesungene Requiem hat wirklich nichts mehr in den Kirchen verloren. Ähnliches muß man auch von den Grabliedern sagen. Es gibt doch wirklich genügend gute, lateinische und deutsche Kompositionen, die sich bestens für das Begräbnis eignen. Neben den eigentlichen Totenliedern sollen auch Passions- und Osterlieder herangezogen werden. Freilich wäre eine Liste mit einer guten Auswahl eine wertvolle Hilfe für manche Chöre. In ähnlicher Weise sollten auch die Musikkapellen angeregt werden, ihre trostlosen Trauermärsche, die sie jahraus, jahrein blasen, durch angemessenere Stücke zu ergänzen.

Ein bevorzugter Ort des Gesanges ist bei der Feier am Grab zwischen der eigentlichen Bestattung und dem folgenden Gebetsgottesdienst. Ein schöner Brauch ist es freilich auch, an dieser Stelle das Glaubensbekenntnis zu beten. Wird der Sarg in die Kirche getragen, ist beim Abschiedsgruß der Gemeinde

ein Volksgesang vorgesehen, der eine besondere Funktion hat, nämlich „Abschiedsgruß der Gemeinde“ zu sein.

5. Einzelne Hinweise

Brauchtum und neuer Begräbnisritus. Eine nicht unwesentliche Rolle bei der Erneuerung der christlichen Begräbnisfeier spielt das Brauchtum: die Totenwache, die Todesanzeigen und Totenandenken, die „Zeichen“ der Anteilnahme wie Kränze und dergleichen. Wenn es sich auch nur um Randerscheinungen handelt, so ist ihr Einfluß nicht zu unterschätzen. Es wird in den meisten Fällen darauf ankommen, die Bräuche entsprechend zu lenken und Besseres anzubieten. Mancher Spruch auf den Kranzschleifen oder auf den Bildchen ist alles eher als eine christliche Aussage für den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod und Wiedersehen mit dem Verstorbenen.

Liturgische Kleidung. Aus der Anweisung der „Pastoralen Einführung“ Nr. 30: „Die liturgische Kleidung richtet sich nach dem diözesanen Brauch“ erkennt man nicht unschwer einen Kompromiß zwischen zwei extremen Meinungen. Vom Empfinden des Volkes her dürfte kaum für eine andere kirchliche Feier die liturgische Kleidung mehr verlangt werden wie für das Begräbnis. Als Farbe ist violett oder schwarz vorgesehen. Da die Trauerfarbe in unseren Breiten schwarz ist, wird es wohl auch im liturgischen Bereich dabei bleiben. Allerdings gibt es auch hier bessere Lösungen als das trostlose Schwarz mancher Paramente.

Weihwasser und Weihrauch. Während die Verwendung von Weihwasser kaum auf Schwierigkeiten stößt, lehnen manche den Weihrauch ab. Um Vorschriften in einer Nebensächlichkeit nicht unnötig zu strapazieren, wurde seine Verwendung grundsätzlich freigestellt, aber umgekehrt auch festgehalten, daß überall dort, wo Weihwasser verwendet wird, auch Weihrauch gebraucht werden kann. Da wir ohnehin wenig an Zeichen der Kontaktnahme mit dem verstorbenen Leib haben, würde die Abschaffung des Weihrauchs für das Begräbnis eine Verarmung sein. So berechtigt es ist, zu fragen, ob die „Beweihräucherung“ von Personen unserem Empfinden entspricht, so wenig wird die Ehrung eines Toten durch Weihrauch als überholt empfunden werden können.

Schluß „Wo ist der Mensch, der lebt und nicht an den Tod denkt?“, wird im Psalm gefragt. Wenn in der Theologie der Gegenwart der Tod wieder in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt ist, in der Literatur das *Hinausgehaltensein* in die Unsicherheit als Thema immer wieder aufklingt und das tägliche Leben bewußt macht „Mitten im Leben sind wir vom Tod umfassen“, und schließlich jeder auf den Tod hin lebt, dann ist es nicht unwesentlich, wie der Mensch den Tod sieht, ob er für ihn das natürliche Ende ohne jedes Weiterleben, das große Fragezeichen oder das Tod zu einem neuen Leben ist.

Die Anschauung über den Tod wird auf das Leben und seine Bewältigung Einfluß haben. Durch die Erneuerung der Begräbnisliturgie soll ein wesentlicher Beitrag geleistet werden für die „christliche Sicht des Todes“, die uns die Hoffnung gibt, „daß wir in Seligkeit auferstehen“.

Jesu neuer Gottesdienst: Die Einengung des Lebens-Gottesdienstes auf bloß kultischen Dienst wird von Jesus aufgehoben. Denn sie entspricht nicht dem Willen des Vaters. Waren die kultischen Handlungen anfangs ein Teil des natürlichen Lebens, ja Kulminationspunkte des vollen Lebens gewesen, suchte man später Gott „abzuspeisen“, um sich selbst zu behalten. Die Kritik der Propheten hatte immer den Gottesdienst des ganzen Lebens gefordert. Aber alle Versuche, durch ein immer feiner-maschiges Netz von Gesetzen alle Lebensäußerungen einzufangen und so den Gottesdienst des Lebens sicherzustellen, scheiterten. Jesus wirft seinen Landsleuten vor, daß sie den lebendigen Gott nicht mehr kennen, der Leben wecken und sich entfalten lassen will. Jesus lehrt: Das ganze Leben kann ein Gottesdienst sein: „Meine Speise ist es, den Willen des Vaters zu tun und sein Werk zu vollbringen“ (Jo 4, 34). „Durch diese Hingabe des Leibes (= Lebens) Christi sind wir ein für allemal geheiligt“ (Heb 10, 11) und können so „dem lebendigen Gott dienen“ (Heb 9, 14) „GOTTESDIENST ist damit offenbar das ganze Leben eines Menschen, wenn und insofern er im Alltag das tut, was Gott von ihm erwartet. Von hier aus müssen wir die Versammlungen neu bestimmen, die wir in unserer Sprache gemeinhin als „Gottesdienst, Liturgie“ bezeichnen.

(Alfons Schäfer, *Gottesdienst in der heutigen Weltwirklichkeit*, in: *Diakonia*, 4 (1973) Heft 6, Nov. 1973, pgg. 412 ff).

*

Beziehung zwischen Liturgie und Volksbräuchen: Brautpaar und Hochzeitsgäste in Afrika empfinden den kirchlichen Ritus als etwas von ihrer Lebenserfahrung Getrenntes, das auf ihren Alltag keinen Einfluß hat. Wie soll dann die Liturgie ihr Leben verwandeln? In Afrika übertreffen die traditionellen Hochzeitszeremonien den kirchlichen „Trauakt“ weitaus an Länge, Vitalität, Symbolgehalt und Lautstärke. Es fehlt

ihm der „Hauch von Afrikanität“. Warum sollte man nicht die im Stamm überlieferten Zeremonien der Salbung des Paares, die Texte für die Ermahnungen, die spontanen Ausrufe der Freude, die üblichen Tänze einbauen? Solche „Happenings“ bedeuten etwas für die Stammesgemeinschaft und helfen ihnen als Ausdruck ihres Erbes viel besser als importierte Riten, ihr Leben zu verwandeln; oder könnte man nicht folgendes alte afrikanische Gebet um Regen im christlichen Gottesdienst verwenden? „Gütiger Vater, schenk uns Regen, daß wir Wasser bekommen für unser Volk, unsere Kinder, unsere Ziegen und Schafe. Du hast so getan an unseren Vorfahren, sie bekamen eine Fülle von Nahrung und Wasser für sich und ihre Herden. Tu jetzt das gleiche für uns, höre unsere Bitten.“ Klarerweise wäre dieses Gebet in einem Industriemilieu bedeutungslos – doch eines ist sicher: Gebete müssen immer einen Bezug zu den Nöten und der Mentalität des Volkes haben.

(Castor Sekwa, *Liturgy and Building up of Christian Community*, in: *African Ecclesiastical Review* Vol. XV, 1973, Nr. 3, pgg. 245 f).

*

Sammlung im doppelten Sinn des Sich-Versammelns und des Sich-Sammelns ist der erste Gesichtspunkt des kirchlichen Gottesdienstes . . . Es leuchtet ein, daß von hier aus sich unmittelbar Regeln für die Gestaltung des Gottesdienstes ergeben . . . Beherrschend ist im Gottesdienst nicht die „Arbeitsatmosphäre“, sondern der Festcharakter, nicht die Anspannung, sondern das Lockerlassen, nicht die Hetze und der Betrieb, sondern das Ruhigwerden, nicht die Planung, sondern, das „zweck-lose“ Beisammensein, nicht die Pflicht, sondern das Geschenk des Glaubens. Der Gottesdienst ist mit Recht nach innen, zur Kirche als Kirche hin gewandt, nicht nach außen zu den Aufgaben in der Welt. Gewiß hat man allzu lange beides getrennt und in Gegensatz gebracht.

Gewiß hat es sein Recht, wenn man heute mit allen Mitteln versucht, den Zusammenhang von Gottesdienst und geschichtlichem Handeln des Christen wiederherzustellen. Doch sowenig ein Familienfest eine Arbeitskonferenz ist, so wenig darf der Gottesdienst eine Planungsveranstaltung werden.

(*Otto Hermann Pesch, Der Gottesdienst, in: Neues Glaubensbuch, hrs. J. Feiner u. L. Vischer, pg. 376, Verlag Herder Freiburg & TVZürich.*)

*

Was ist religionsloses Christentum, wenn Religion nur ein Gewand des Christentums ist? Was bedeutet eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben in einer religionslosen Welt? Wiesprechen wir von Gott – ohne Religion, d. h. eben die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc? Wie sprechen wir „weltlich“ von Gott, wie sind wir Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt. Aber was heißt das? Was bedeuten in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet? Bekommt hier die Arkandisziplin, bzw. die Unterscheidung von Vorletztem und Letztem neue Wichtigkeit? ... Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in

der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen ... Denn Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf!

(*Dietrich Bonhöffer, Widerstand und Ergebung, Siebenstern TB, pg. 33 ff.*)

*

Das Zeugnis echter Basisgemeinden ist prophetisch, weil es auf die Zukunft hinweist und erweist: Die Eucharistie ist wirksames Zeichen des Heilsplanes Christi, Brüderlichkeit, Einheit der Menschen, Vereinigung mit Gott zu bewirken, auch in der „Stadt ohne Gott“. Aber wie und wo soll man Eucharistie feiern, wenn es keine menschlichen Gemeinschaften in den anonymen Großstädten mehr gibt? Das ist die Stunde der Basisgemeinden, welche der Pfarre ein menschliches und christliches Antlitz geben sollen und die Feiern mit einem missionarischen Geist und Rhythmus erfüllen können.

(*Grazioso Ceriani, Le comunità di base nella vita della chiesa locale, in: IRADES, Diocesi-parrocchia e comunità di base; Ed. pastorali Roma, pg. 192 ff.*)

Rafael J. Kleiner OSB
S. Anselmo – Roma

Berichte

Tanz in der Liturgie

Die in Salisbury/Rhodesien erscheinende katholische Zeitschrift „Shield“ veröffentlichte kürzlich (Dezember 1973) ein Gespräch mit Frau Shona MacTravish. Sie wird als eine der wenigen Spezialisten für den Tanz als Ausdruck religiöser Ideen und Empfindungen vorgestellt. Im wesentlichen sagte Frau MacTravish, die ein Jahr auf den Philippinen mit Experimenten des religiösen Tanzes beauftragt war:

Der Tanz hat sehr viel mit den Bedürfnissen, Sorgen und Problemen der Gesellschaft zu tun. Der Tanz könnte auf vielfältige und eindrucksvolle Weise die Gesellschaftsprobleme ausdrücken und auf sie aufmerksam machen. Tanzend könnte man zum Beispiel eine beißende Satire über die Armut, die Unterbeschäftigung, die Korruption, die Ungerechtigkeit nicht nur auf den Philippinen gestalten.

Bei meinen Forschungen ging ich vor allem darauf aus, die religiösen Erscheinungen und Konsequenzen der sogenannten „primitiven Tänze“ zu erfassen. „Superstar“ machte gerade auf den Philippinen einen starken Eindruck, weil darin ein Glauben getanzt und gesungen wird. Der Philippino kennt die Spaltung zwischen Wort und Gesang/Tanz nicht. So waren denn die Leute auch begeistert darüber, daß ich sie singen und tanzen ließ, was ihre christliche Seele bewegte und erfüllte.

Auf diese Weise konnte ich sie anleiten, unsere „Glaubenslehre“, unser von der Kirche tradiertes christliches Mysterium zu tanzen und tanzend die Folgerungen für das gemeinschaftliche und moralische Leben daraus zu ziehen. So fügt sich der Tanz der Autorität ein, aber der Tanzende bleibt doch ganz er selbst.

Ich wollte die Talente dieser Leute im wörtlichen Sinn dazu ausnützen, daß sie ihr Leben und ihren Glauben tiefer erleben sollten. Musik und Tanz sind wesentliche religiöse Elemente mancher Kulturen, und wir sollten sie dort vom Christentum her als Medium der Verkündigung und der Gnade pflegen. Auch der Westen fände dann vielleicht wieder den Zugang zum liturgischen Tanz.

Ein Hochgebet für Steinzeitmenschen

1890 eröffneten die Trappisten unter der Leitung von Bischof M. Gibney von Perth im 1887 errichteten Apost. Vikariat Kimberley unter den australischen Ureinwohnern des Reservates Beagle Bay (Nordwest-Australien) eine Missionsstation. 1901 übernahmen die Pallottiner den Missionsbezirk. Ungeheuer viel Kraft und Mühe wurde für diese Ärmsten der Armen in Australien aufgewandt, für eine kleine Zahl von Menschen, die man in der Öffentlichkeit nicht beachtete und meist nur verachtete. Der systematische Aufbau der Kirche in diesem Gebiet (seit 1966 Diözese Broome) begann 1928. Hand in Hand damit ging die sprachliche und ethnologische Erforschung der Ureinwohner, die eigentlich bis heute Steinzeitmenschen geblieben sind, obwohl die Industrialisierung auch sie erfaßt hat. Sozial- und Bildungszentren entstanden in der ganzen Region. In Verkündigung und Liturgie mußte man sich natürlich der Auffassungsgabe und Mentalität der Ureinwohner anpassen.

Diesem Bemühen entspringt auch der Versuch eines eigenen Hochgebetes für sie. Wie man gleich sieht, lehnt es sich an das gegenwärtige offizielle Vierte Hochgebet an. Dessen „Erzählelemente“ wurden für die Steinzeitmenschen weiter konkretisiert und in eine möglichst einfache Sprache gebracht. Man beachte auch die „Umschreibung“ der Akklamationen am Anfang. Daß bildhafte Zeremonien das gesprochene Wort verdeutlichen (Erhebung des eucharistischen Brotes und Kelches) liegt ebenfalls auf der Hand. Viele Konkretisierungen und Wendungen des Hochgebets muten „kindertümlich“ an und entsprechen so wohl der Mentalität dieser steinzeitlichen Abendmahlsgäste. Und doch erscheint nichts kindisch und entwürdigend. Daß die Gemeinde mit einfachsten Akklamationen – „Vater, du bist gut!“, „Wir denken daran, es ist gut!“ – in das Hochgebet litaneiartig einbezogen wird, hat wohl hier ebenfalls seine Berechtigung. Die Doxologie wird zu einem sehr schönen und leicht verständlichen „Ehre sei“.

Trotzdem hat man da und dort das Gefühl, der Text sei für diese Ureinwohner wahrscheinlich noch reichlich theologisch-kompliziert. Die heutige Werkarbeit bezüglich der Hochgebete dürfte für diesen und ähnliche Fälle neue Anregungen bieten. Das folgende „Hochgebet für Steinzeitmenschen“ wurde von der Gottesdienstkongregation approbiert und erstmals anlässlich des Eucharistischen Weltkongresses 1973 verwendet.

Präfation

Der Vater im Himmel
 mache euch gut in euren Herzen.
Er mache dich gut in deinem Herzen
 Hört auf das Wort des Herrn Jesus.
Wir wollen hören.
 Vater im Himmel, du liebst uns.
 Du hast alle Dinge gemacht.
Vater, du bist gut.
 Vater, du hast die Flüsse gemacht,
 die uns Wasser geben und Fische.
 Du hast die Berge gemacht
 und das flache Land.
 Du hast für uns
 die Känguruhs gemacht
 und die Rieseneidechsen
 und die Vögel.
Vater, du bist gut.
 Vater, du schickst die Sonne,
 um uns zu wärmen,
 und den Regen, damit das Gras wächst
 und die Wasserlöcher voll werden.
Vater, du bist gut.
 Vater, du hast uns
 zu deinem Volk gemacht.
Vater, du bist gut.
 Vater, du hast uns gerufen:
 Wir sollten deine Kinder sein.
 Aber wir wollten dir nicht folgen.
 Da hast du Jesus geschickt,
 deinen einzigen, eigenen Sohn.
 Unser Bruder sollte er werden
 und unser Freund.
 Er hat uns von dir erzählt.
Vater, du bist gut.
 Er ist geboren an Weihnachten.
 Maria war seine Mutter.
Vater, du bist gut.
 Er lehrte das Volk.
 Sie hörten ihm zu.
Vater, du bist gut.
 Böse Männer
 nagelten ihn ans Kreuz,
 und er starb.
Vater, du bist gut.
 Er stand lebendig wieder auf.
 Er machte uns alle
 zu seinen Brüdern und Schwestern,
 als wir getauft wurden.

Nun wollen wir miteinander sagen:
Vater, du bist gut.
Wir sind glücklich über diesen Mann,
der Jesus heißt
und dein einziger, eigener Sohn ist.
Vater, du bist gut.
Komm, Herr Jesus,
und sei bei uns.

Hochgebet

Vater im Himmel,
 du bist wirklich gut.
 Du machst uns gut in unseren Herzen.
 Dein Heiliger Geist
 wird über diese Gaben kommen,
 die wir zu dir emporheben.
(Er hebt die Gaben empor.)
 Durch dein Wort werden sie für uns
 der Leib und das Blut
 deines einzigen, eigenen Sohnes,
 des Herrn Jesus.

Vor langer Zeit
 essen Jesus und seine Freunde
 abends zusammen.
 Ehe er stirbt
 nimmt Jesus das Brot.
 Er hebt es zu dir empor, Vater,
(leichte Erhebung der Hostie)
 er nennt dich gut, Vater.
 Er bricht das Brot.
 Und er sagt zu seinen Freunden:

Nehmt und eßt alle davon.
 Das ist mein Leib,
 der für euch hingegeben wird.

Dann nimmt er
 den Wein in dem Becher.
 Er hebt ihn zu dir empor, Vater.
(leichte Erhebung des Kelches)
 Er sagt zu seinen Freunden:

Nehmt und trinkt alle daraus.
 Das ist der Kelch
 des neuen und ewigen Bundes,
 mein Blut,
 das für euch und für alle
 vergossen wird
 zur Vergebung der Sünden.
 Tut dies zu meinem Gedächtnis.

Nun wollen wir zusammen sprechen:

Das Brot
ist zum Leib des Herrn geworden.
Der Wein
ist zum Blut des Herrn geworden.
Wir können das nicht sehen.
Auf das Wort des Herrn Jesus hin
glauben wir es.

Der Herr Jesus
ist für uns gestorben.
Wir denken daran,
Es ist gut.

Der Herr Jesus
ist wieder lebendig auferstanden
und ging in den Himmel.
Wir denken daran.
Es ist gut.

Der Herr Jesus kommt wieder.
Wir denken daran.
Es ist gut.

Vater im Himmel
wir geben dir diese zwei Gaben:
dieses lebendige Brot:
Es ist der Leib des Herrn Jesus;
diesen lebendigen Wein:
Es ist das Blut des Herrn Jesus.

Dein Heiliger Geist wird machen,
daß wir ein Herz und eine Seele sind.
Du rufst uns hierhin.
Wir sind froh mit dir.
Wir wollen befolgen,
was du sagst.
Gleich werden wir diese Speise essen:
den Leib und das Blut deines Sohnes.
Dann werden wir
ein Herz und eine Seele sein.

Vater im Himmel.
Denk an unseren Papst Paul
und an unseren Bischof James,
denk an alle Bischöfe und Priester.
Denk an das ganze Volk Gottes,
vor allem an die, die hier sind.
Denk an alle die Leute,
die als deine Freunde gestorben sind.
Vater, du bist gut.

Doxologie (Lobpreis)
Jetzt wollen wir ein gutes Wort sagen
zum Vater,
zum Sohn,
zum Heiligen Geist,
zu Gott,
der dreieinig ist
immer und ewig.
Amen.

(aus: Palottis Werk, 24, [1973] 55)

Dr. Walter Heim

BÜCHEREINGÄNGE

N. Weber: BUSSTEXTE ZUM LESEJAHR C. Predigt- und Gebetsanstöße im Anschluß an die sonntägl. Leseordnung. 287 Seiten, DM 24,80. Verlag Hans Driewer, Essen (3634)

K. Schäfer: FAMILIENFEIERN IM GOTTESDIENST. 224 Seiten, DM 22,80. Verlag Hans Driewer, Essen (3635)

W. Rupp: NEUE GOTTESDIENSTE FÜR HEUTE. 254 Seiten, S 170,—. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck (3636)

J. Folliet: GLÜCKLICHER ABEND. 190 Seiten, DM 12,—. Verlag Ars sacra, Josef Müller, München (3637)

P. Jordan: ZUR BESINNUNG. Reihe: „Meditationshefte“. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 2,—. Verlag Ars sacra, Josef Müller, München (3638)

Pesch, Kötting, Dias, Greinacher, Bäumer. Zum Thema Priesteramt. 106 Seiten, DM 11,—. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart (3594).

Im Vorwort, das der Verlag dem Buch vorausschickt, spricht er von der „Krise des kirchlichen Amtes“, die sich in zunehmendem Maße offenbare. Man müsse sich daher, so meint er, fragen, inwieweit das kirchliche Amt, so wie wir es heute antreffen, unaufgebbbar ist“. In den grundsätzlichen Beiträgen von Pesch und Dias, die im wesentlichen auch die Auffassungen der übrigen Autoren darstellen, wird darauf verwiesen, daß die ursprüngliche Fülle der Dienste, welche uns im apostolischen Kerygma und in den ersten Anfängen des Christentums in den Gemeinden begegnet, später verlorengegangen sei, während sich das Führungsamt als einziges der Dienste kräftig etabliert und damit „so viele verschiedene Funktionen aufgesaugt“ habe (Pesch S. 23). Von einem Priesteramt sei im NT nicht die Rede. Ja, sogar schon die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe ließen nicht mehr viel von dem „Reichtum der Geistesgaben einer paulinischen Gemeinde“ erkennen. (Man fragt sich, woher man denn mit solch unbekümmerter Sicherheit die Briefe an Timotheus und Titus einem anderen Autor zuschreiben kann.) In Zeiten des Kampfes gegen die Irrlehren und der Verfolgung hätten sich die Gemeinden um ihre Vorsteher geschart und im Laufe der Zeit, als sich die Kirche in der Welt einrichten mußte, sei diese genötigt gewesen, „geschichtliche Lebensformen anzunehmen, die zur Einbürgerung in die betreffende Gesellschaft erforderlich waren“. Daraus, so folgert man, hätte sich dann das Führungsamt als die besondere Ordnungsform ergeben (Dias, S. 74). Auch ergebe sich aus den Texten der Didache keine „Berechtigung, von einer strengen apostolischen Sukzession zu sprechen, man könne höchstens von *einer möglichen* (vom Autor gesperrt) und durchaus legitimen Ordnungsform sprechen, ohne sie absolut setzen zu wollen“ (Dias, S. 74).

Pesch findet Anstoß am „Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt“, das auf der außerordentlichen Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 11. November 1969 in Königstein verabschiedet worden war. Bei voller Anerkennung von „einigen trefflichen Formulierungen“ beanstandet er aber den „durchgehend apologetischen Ton dieses Schreibens und seine Blindheit vor möglichen, vom NT gedeckten neuen Entwicklungen“ (S. 9).

Dazu meinen wir nun, daß der Autor heute, nachdem die Bischöfe derart vielen Anregungen und Wünschen in der Führung der Diözesen durch die Beiziehung von verschiedensten Mitarbeitergremien aus dem Priester- und Laienstand stattgegeben hatten, kaum mehr dieselbe Formulierung wählen würde.

Es sei unbestritten, daß die angezogenen Beiträge viel Instruktives und ebenso Beherzigenswertes mitenthalten. Wogegen wir aber unsere stärksten Reserven anmelden müssen, ist die betonte Inzweifelssetzung der apostolischen Sukzession, auch wenn man aus dem NT selbst keine hinreichenden Zeugnisse herauszufinden glaubt. Daß man aber die Heranziehung von Texten aus der Didache, dem ersten Clemensbrief und den Ignatiusbriefen, auf die sich das Schreiben der Bischöfe in der Argumentation doch wohl mit gutem Grund bezieht, einfachhin als „entlarvende Inkonsequenz“ abtun möchte, geht denn doch zu weit und ist keinem sachlichen Gespräch dienlich (Pesch, S. 9).

Nun sei hier noch der Schluß des Beitrages von Dias „Dogmatische Überlegungen zu Amt, Vollmacht und Weihe“ angeführt: „Kirche kann . . . nur als eine umfassende ‚katholische‘ *Vielfalt der Kirchen* (vom Autor gesperrt) existieren, die zu einem Leib hingeeordnet und aufeinander angewiesen sind, die füreinander die gleiche Sorge tragen, miteinander trotz Spannungen und Mißverständnissen im Gespräch bleiben und so auch den Kleinsten unauffällig, ohne Absonderung und Denkmalpflege den jeweils erforderlichen Liebesdienst zu erweisen bereit sind“.

Wir verstehen den Ausdruck „Kirchen“ im Sinne von Teilkirchen der Sancta Ecclesia Romana. So verstanden ist es ein wunderbares Wort über ein frucht- und heilbringendes Miteinander und Füreinander im Leben der Kirche.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Sacerdotis Imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII. In deutscher Fassung, herausgegeben von Andreas Rohrbasser. 276 Seiten, Ln. sfr. 11,—. Paulus-Druckerei, Freiburg/Schweiz (3631).

Man muß es dem Herausgeber und dem Verleger danken, daß er diese päpstlichen Dokumente über das Priestertum einer größeren deutschsprachigen Öffentlichkeit vorgelegt hat. Wenngleich das Buch schon seit Jahren im Handel ist, so büßte es doch keineswegs an unmittelbarer Aktualität ein; ganz im Gegenteil! Man hat in den vergangenen Jahren das Bild des Priesters oft genug abgewertet, nicht selten fast bis zur völligen Entstellung, dies mit dem Bemerken, der Priester unterscheidet sich kaum (oder auch gar nicht) von einem Nichtpriester. Er habe lediglich teil am allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Diese päpstlichen Dokumente zeugen aber von der hohen Würde des Weihesakramentes und der großen Verantwortung seines Trägers. So sind diese gerade in einer so verworrenen Zeit eine immer wieder neue Quelle der Kraft, aus der sich echt priesterliche Lebenshaltung erneuert.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Interkommunion. Hoffnungen – zu bedenken. Beiträge von H. Helbing, O. K. Kaufmann, J.-L. Leuba, P. Vogelsanger, H. Vorgrimler, D. Wiederkehr. Reihe: Ökumenische Beihefte Nr. 5; 150 Seiten, kart., Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz (3633).

Wer wollte nicht von Herzen wünschen, daß es einmal möglich sein wird, nach all der Bitternis der Trennung zu einer Gottesdienstfeier zu kommen, in der mit uns auch die bisher getrennten Brüder die heilige Kommunion zu empfangen. Freilich, bis dahin liegt noch ein Weg vor uns, dessen Endziel wir zeitlich noch nicht absehen können. In den vorliegenden Aufsätzen, welche die Referate der 6. Ökumenischen Akademikertagung im Jahr 1970 in Zürich wiedergeben, wird die Frage der Interkommunion eingehendst behandelt. Hier spürt man, wie dieses Anliegen den Vortragenden und den übrigen Teilnehmern auf der Seele brennt. Dabei sind die Referate von einer gewissenhaften Sachlichkeit und Diskretion getragen, die jedwede Bitternis, und schon gar jede Heftigkeit gegenüber der jeweils anderen Glaubensgemeinschaft peinlich vermeidet. Man will ja in der Liebe Christi wieder vereint werden. Und das gemeinsame Abendmahl ist ihnen Ziel und Beginn zugleich. Darum auch die Eingabe an den Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und an die Schweizerische römisch-katholische Bischofskonferenz, die Interkommunion für bestimmte Fälle zu gestatten. – Im Anhang findet sich die neuere Literatur zum Thema von 1960–1971 (abgeschlossen am 30. IV. 71) mit 1102 (!) Nummern. Ein Namensregister zur Bibliographie bildet den Abschluß. – Man legt das Buch nicht ohne eine gewisse Wehmut im Herzen aus der Hand: Wann wird der Tag anbrechen, an dem die Eucharistie, das Zeichen der Einheit, wieder gemeinsam und überall gefeiert werden kann, und alles Trennende hinter uns liegt.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

HEILIGER DIENST

2

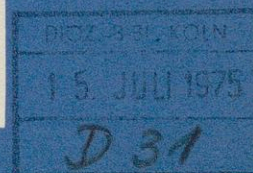
1974

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

28. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Univ.-Prof. Dr. Alfred Läßle, Salzburg Kind und Eucharistiefeier	49
Richtlinien der Kongregation für den Gottesdienst vom 1. November 1973	
Prof. Dr. Alois Hörmer, St. Pölten Kommunionempfang und eucharistische Frömmigkeit	59
Dr. Johann Werner Mödlhammer, Salzburg Anmerkungen zum priesterlichen Amt im theologischen und gesellschaftlichen Heute	64
Prof. Dr. P. Rafael J. Kleiner OSB, Rom Bischof und Liturgie	73
Dr. Franz Reckinger, Köln Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (II)	
2. Das Allerheiligenfest: A. Grundsätzliche Überlegungen	75
Dr. John Hennig, Basel Zum Gebrauch der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft in der Liturgie	82
Querschnitt	89
Berichte	91
Buchbesprechungen	93
Büchereingänge	95





Erzabt Franz Bachler

Versöhnung

56 Seiten, Textmeditationen,
broschiert 40,— öS

Versöhnung mit Gott – Versöh-
nung mit dem Nächsten

Diese Meditationen wurden anlässlich eines Exerzitienkurses für dem Benediktinerorden nahestehende Gemeinschaften gehalten. Anhand der Bibel versteht es der Autor, Franz Bachler, Erzabt von St. Peter in Salzburg, in acht Meditationen dieses anlässlich des Salzburger Domjubiläums 1974 und des Heiligen Jahres 1975 neu aktualisierte Thema in treffender Weise uns nahezubringen. Die einzelnen Meditationen werden mit einem entsprechenden Gebet abgeschlossen.

VERLAG ST. PETER · SALZBURG
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 19/22.716, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803
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. 42 1 66; Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: P. Rupert Schindlauer OSB, Salzburg.

Herstellung: Druckhaus Nonntal, Salzburg.

Seit den liturgischen Impulsen, die das Zweite Vatikanische Konzil in mehreren Dokumenten – vor allem sind zu nennen die Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ (vom 4. Dezember 1963) und die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ (vom 21. November 1964) – gegeben hat, ereignete sich im Altarbereich wie in der Gesamtgestaltung katholischer Kirchen vieles Erfreuliche, aber da und dort auch manches Seltsame.¹ Gewiß ist für die Liturgiereform grünes Licht gegeben worden. Es scheinen aber die Vorstellungen, was man unter „Liturgiereform“ zu verstehen hat und welche neuen Möglichkeiten der Meßgestaltung in der vom Zweiten Vatikanum aufgezeigten Band- und Variationsbreite verwirklicht werden können, keineswegs einheitlich zu sein.

Man muß sich außerdem der sehr ersten Frage stellen, ob die Liturgiereform gerade in jener Phase einsetzte, in der der Mensch des industriellen und technischen Zeitalters seine Liturgiefähigkeit weithin eingebüßt oder mindestens erhebliche Schwierigkeiten und Fremdheiten bei der liturgischen Mitfeier zu überwinden hat. In einem aufsehenerregenden, leider fast vergessenen Brief an den Dritten Liturgischen Kongreß in Mainz 1964 hat Romano Guardini², dem man wahrhaftig keine liturgische Desinteressiertheit nachsagen kann, solche Bedenken in aller Offenheit und für viele überraschend ausgesprochen. Mit unverhohlener Skepsis beantwortete er die Frage, ob der Mensch von heute noch liturgiefähig sei.³

Es kann schließlich nicht verschwiegen werden, daß die nachkonziliare Liturgiereform von stark rationalen Unterströmungen getragen war, indem das Verstehbare und das Durchschaubare eine unverkennbare Priorität erhalten hatte. Nicht wenige beklagen es, daß in der ersten Phase der liturgischen Neugestaltung das Emotionale und Meditative erheblich abgedrängt wurde. „Während seit Jahren wichtige Elemente der Einübung und Wiederholung zugunsten einer ständigen Abwechslung und Rationalisierung

¹ R. Peil, Kindermesse als Weg zur aktiven Teilnahme an der Gemeindemesse. In: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 83 (1974) 15 berichtet von Mißständen „wie Seilchenspringen, Ballspiel und Rollschuhlaufen in der sonntäglichen Kindermesse (drei Viertel der Besucher waren Erwachsene) nach dem Evangelium mit der Begründung durch den Zelebranten: Evangelium heißt frohe Nachricht, und wenn Kinder sich freuen, dann spielen sie“. Vergl. dazu Joseph Pascher, Die Tragweite liturgischer Willkür. In: Österreicherisches Klerus-Blatt 107 (1974) 37–39.

² R. Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. In: Liturgie und liturgische Bildung. Würzburg 1966, 9–17; vergl. dazu F. Wechsler, Romano Guardini als Kerygmater. Paderborn 1973. Über das tatsächliche Verständnis der Liturgiefähigkeit bzw. Symbolunfähigkeit, wie es Romano Guardini vorlegte, hat der Reginalbischof der Erzdiözese München und Freising Ernst Tewes in einem Interview („Erfahrungen mit der Gottesdienstreform“ in der Herder-Korrespondenz 28, 1974, 136) geschrieben: „In einem Gespräch, das ich eigens wegen dieser Frage mit ihm geführt habe, hat er betont, seine Frage hätte die Symbolfähigkeit nicht verneinen, sondern auf die Sache aufmerksam machen wollen.“

³ Das Ergebnis einer Umfrage, angeregt durch die Frage Guardinis, legte vor Th. Bogler (Hrsg.), Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig? Maria Laach 1966.

unbeachtet blieben, müßte in einer gegenläufigen Bewegung die Liturgie wieder zur grundlegenden Schule der Meditation werden.“⁴

Wer von solchen Überlegungen hinsichtlich Gestaltung und Mitfeier der Eucharistie geplagt ist, wird mit großer Erwartung nach dem am Allerheiligenfest 1973 veröffentlichten Dokument der Römischen Kongregation für den Gottesdienst greifen. Vielleicht könnte er aber auch von der Befürchtung befallen sein, es könnten die oben genannten Probleme und Nöte nicht berücksichtigt sein und es werde lediglich eine Institutionalisierung angestrebt. Schon vorweg darf man sagen: Dieses römische Dokument enttäuscht nicht, es überrascht wohlthuend und ist gestaltet aus einer großen religionspsychologischen Einsicht und pastoralen Redlichkeit.

Aufbau des Dokumentes

Das „Direktorium für Kindermessen“ wurde am 22. Oktober 1973 durch Papst Paul VI. bestätigt und im besonderen Auftrag des Papstes am 1. November 1973 von Staatssekretär Johannes Kardinal Villot unterzeichnet und von Erzbischof H. Bugnini, dem Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst, gegengezeichnet.

Das 55 Artikel und 51 Anmerkungen umfassende Dokument bietet nach einem Vorwort (Nr. 1–7) folgende Kapitel:

Erstes Kapitel: Die Hinführung der Kinder zur Meßfeier (Nr. 8–15).

Zweites Kapitel: Meßfeiern für Erwachsene mit Teilnahme von Kindern (Nr. 16–19).

Drittes Kapitel: Meßfeiern für Kinder mit Teilnahme weniger Erwachsener (Nr. 20–21): Aufgaben und Ämter in der Feier (Nr. 22–24), Zeit und Ort der Feier (Nr. 25–28), Die Vorbereitung der Feier (Nr. 29), Gesang und Musik (Nr. 30–32), Gesten (Nr. 33–34), Sichtbare Elemente (Nr. 35–36), Die Stille (Nr. 37), Teile der Messe (Nr. 38–39).

a) Die Eröffnung (Nr. 40),

b) Die Schriftlesung und ihre Auslegung (Nr. 41–49),

c) Die Amtsgebete (Nr. 50–52),

d) Vor der Kommunion (Nr. 53),

e) Die Kommunion und die nachfolgenden Elemente (Nr. 54–55).

Eine erste Durchsicht dieser Disposition zeigt, daß auf die Hinführung der Kinder zur Meßfeier (Nr. 8–15) sehr großer Wert gelegt wurde und daß außerdem die Thematik: Schriftlesung und ihre Auslegung (Nr. 41–49) breit behandelt wird. Es fällt ferner auf, daß Herz und Auge des Kindes besonders angesprochen und mitbeteiligt werden sollen, wie die Abschnitte Gesang und Musik (Nr. 30–32), Gesten (Nr. 33–34) und sichtbare Elemente

⁴ J. Sauer, Neues Bewußtsein durch Meditation? In: Herder-Korrespondenz 27 (1973) 309. Ergänzend dazu schreibt Ernst Tewes, a. a. O. 140: „Eine Kirche, die nicht singt und festlichen Gottesdienst nicht zu feiern versteht, ist eine glaubensmüde Kirche ... Die letzten Jahre waren in ihrem Grundwasser aufklärerisch. Sie hatten etwas von intellektueller oder gar intellektualistischer Kopflastigkeit ... Ohne festliche Elemente gibt es keinen Gottesdienst“.

(Nr. 35–36) beweisen. Besonders erfreulich ist es, daß gerade in einem Dokument für Kindermessen das Stichwort „Die Stille“ (Nr. 37) zu entdecken ist.

Vorreligiöse und religiöse Grunderfahrungen

Zunächst wird sehr deutlich sowohl der Personenkreis wie auch die Intention dieses Direktoriums abgegrenzt. Dieses Direktorium „bezieht sich auf Kinder, die noch nicht in die Phase der Vorpubertät eingetreten sind“ (Nr. 6). Es werden dabei sowohl „Kinder, die noch nicht durch die Sakramente der Firmung und Eucharistie voll in die Kirche eingegliedert wurden, so wie jene, die schon zur Erstkommunion gegangen sind“ (Nr. 1), einbezogen. Außerdem wird das Anliegen dieser Richtlinien im Anschluß an die erste Bischofssynode 1967 in Rom⁵ ausdrücklich herausgestellt und erklärt, „es gehe nicht darum, irgendeinen speziellen Ritus zu entwickeln, sondern um die Beibehaltung, Abkürzung oder Auslassung bestimmter Elemente und um die Auswahl besser geeigneter Textstücke“ (Nr. 3). Damit ist eine sehr klare Perspektive aufgezeigt: Kindermessen sollen bei aller altersspezifischen Gestaltung als Lern- und Einübungsziel die aktive Teilnahme an der Gemeindemesse haben.

Eine sehr realistische Bestandsaufnahme ist der Ausgangspunkt dieser Richtlinien. Es wird nicht von der Illusion einer heilen Welt und eines religiös aktiven und vorbildlichen Elternhauses ausgegangen. In aller Offenheit wird gesagt, daß „die heutigen Lebensverhältnisse, unter welchen die Kinder heranwachsen, ihrem geistlichen Fortschritt wenig förderlich sind“ (Nr. 1). Ebenso ehrlich ist die Einsicht, daß „Meßfeiern, auch wenn sie in der Muttersprache gehalten werden, ... der Fassungskraft der Kinder nicht genügend angepaßt sind“ (Nr. 2) und daß Kinder „sich langweilen“ (Nr. 2). Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, daß es zu wenig ist, in der Volkssprache allein eine mögliche und sinnvolle Einführung in die Eucharistiefeyer zu sehen. Man muß es ferner mit großer Freude in diesem römischen Dokument lesen, daß eingesehen wird, mit einer universalen und gesamtkirchlichen Regelung der Kindermessen das Problem nicht lösen zu können und zu wollen (Nr. 5). Kindermessen sind vielmehr – je nach der konkreten Situation – sehr differenziert durchzuführen, wobei die Ermunterung deutlich herauszuhören ist, es mögen „die Bischofskonferenzen für ihr Gebiet notwendig erscheinende Anpassungen für Kindermessen ... gemäß Art. 40 der Liturgiekonstitution dem Apostolischen Stuhl vorschlagen und mit seiner Zustimmung einführen“ (Nr. 5).

Besonders erfreulich ist es, daß Einsichten der modernen Religionspsychologie und -pädagogik einen nachhaltigen Niederschlag bei der Hinführung der Kinder zur Meßfeier (Nr. 8–15) gefunden haben. Religiöses Wissen ist äußerlich aufgepapptes Wissen, das allzu leicht in der Sturm- und Drangperiode der Pubertät (die sehr häufig als religiöse Verrostungsphase erlebt

⁵ Die Liturgie auf der ersten Bischofssynode. In: *Notitiae* 3 (1967) 368.

und durchlitten wird) abgesprengt wird, wenn es nicht im Bereich vorreligiöser Grunderfahrungen Wurzeln schlagen und aufblühen kann. Nicht von äußeren Begriffen und Vorstellungen, sondern von den inneren Erfahrungen beginnt eine entfaltungsfähige Potenz des Gebetes wie der eucharistischen Mitfeier zu wachsen, „wie z. B. gemeinsames Tun, Begrüßung, die Fähigkeit zuzuhören, Verzeihung zu erbitten und zu gewähren, Bezeugung der Dankbarkeit, Erfahrung zeichenhafter Handlungen und freundschaftlichen Gemeinschaftsmahles sowie festlichen Zusammenseins“ (Nr. 9). Es ist unerlässlich, „menschliche Werte so zu entfalten, daß die Kinder entsprechend ihrem Alter und den psychologischen und sozialen Voraussetzungen mehr und mehr fähig werden, die christlichen Werte wahrzunehmen und das Mysterium Christi zu feiern“ (Nr. 9).

Der Überschnitt von den humanen, vorreligiösen Grunderfahrungen zur christlichen Lebenspraxis soll in erster Linie in der Familie vollzogen werden (Nr. 10). Weil aber sehr häufig die Eltern für eine solche Aufgabe unvorbereitet und überfordert sind, ist es notwendig, durch „Fortbildungshilfen für Eltern und Erzieher“ (Nr. 10) Anregungen zu vermitteln. Sehr eindrucksvoll wird das Glaubenszeugnis der Pfarrgemeinde herausgestellt, das als „die beste Schule für eine christliche und liturgische Erziehung der in ihr lebenden Kinder“ (Nr. 11) genannt wird. Einführung und Einübung in das eucharistische Heilsmysterium bietet auch „innerhalb der schulischen und pfarrlichen Katechese die Meßkatechese“ (Nr. 12). Zwischen vorschulischer, schulischer und pfarrlicher Katechese sollte kein Bruch bestehen. Schulischer Religionsunterricht, der unter dem Aspekt der Entsakralisierung stünde, versteht sich nur noch als Wissensvermittlung, nicht mehr als Dienst am Glauben und am Leben der christlichen Gemeinde. Nichteucharistische Gottesdienste (Wortgottesdienste) sollen hinführen zur Vollgestalt und zur vollen Teilnahme an der Eucharistiefeier der Gemeinde. „Mit wachsendem geistlichem Verständnis sollen die Kinder häufiger eigentliche Wortgottesdienste feiern, vor allem in der Adventszeit und in der österlichen Bußzeit“ (Nr. 14). „Man hüte sich jedoch vor einer zu lehrhaften Gestaltung solcher Feiern“ (Nr. 13).

Das Anliegen dieses Direktoriums für Kindermessen wäre jedoch mißverstanden, wollte man in ihm nur religiöse Wissensvermittlung oder gar religiösen Individualismus erblicken. Man hat eher das Empfinden, daß beide Trends nicht im Vordergrund stehen. Was nützt ein heißer Kopf, wenn das Herz kalt bleibt! Nicht zu überhören ist die Weisung, „daß alle liturgische und eucharistische Unterweisung darauf ausgerichtet sein muß, daß das Leben der Kinder immer mehr dem Evangelium entspricht“ (Nr. 15). Das Kind soll bei aller persönlichen Christusfreundschaft im Erlebnis des religiös interessierten Elternhauses wie auch bei der Mitfeier der Gemeindegottesdienste erfahren, daß es „in den Leib Christi voll eingegliedert ist, mit dem Volk Gottes tätig an der Eucharistie teilnehmen kann und Anteil erhalten hat am Tisch des Herrn und an der brüderlichen Gemeinschaft“ (Nr. 12). Eucharistiefeier ist ebenso Erlebnis, Heimat, Tröstung und Geborgenheit der Pfarrgemeinde wie Glück der persönlichen Christusverbundenheit und Auftrag für den Alltag.

Das zweite Kapitel (Nr. 16–19) gibt Anregungen, wie an Meßfeiern für Erwachsene auch Kinder teilnehmen können. Solche Eucharistiefeiern können zu einem gegenseitigen Geschenk werden, und zwar der Erwachsenen an die Kinder wie der Kinder an die Erwachsenen. Was muß aber da und dort verändert und verbessert werden, damit „die Kinder eindrücklich das Glaubenszeugnis der Erwachsenen erfahren können“ (Nr. 16)? Es wird der Vorschlag unterbreitet, den Wortgottesdienst für Kinder und für Erwachsene in getrennten Räumen (für Kinder etwa in der Sakristei oder im benachbarten Pfarrzentrum) zu halten. „Je nach Situation des Ortes und der Teilnehmer kann gelegentlich sogar angebracht sein, den Wortgottesdienst mit Predigt für die Kinder an einem anderen, nicht zu entfernten Ort zu halten; vor Beginn des Eucharistieteils der Messe kommen die Kinder dann dorthin, wo die Erwachsenen inzwischen ihren eigenen Wortgottesdienst gefeiert haben“ (Nr. 17).

Wenn jedoch Kinder im Erwachsenengottesdienst anwesend sind, sollten sich „die Kinder nicht übergangen fühlen, sondern in den Monitionen (etwa am Beginn und am Schluß der Messe) und an einer Stelle der Predigt direkt angesprochen werden“ (Nr. 17). In solchen Messen erscheint es auch sinnvoll, „bestimmte Aufgaben Kindern zu übertragen, wie z. B. das Herbeibringen der Gaben, den Vortrag des einen oder anderen Meßgesangs“ (Nr. 18).

Wenn auch einzelne Anpassungen der Eucharistiefeier an das Verständnis und die sinnvolle Mitfeier der Kinder gemacht werden können, so sollte doch nicht übersehen werden, daß auch die Erwachsenen ein Anrecht auf eine möglichst unverkürzte Eucharistiefeier haben und daß sie vor allem im Wortgottesdienst und in der Homilie (die durchaus getrennt vom Wortgottesdienst der Kinder abgehalten werden können) mit ihren Nöten und Anliegen angesprochen werden sollen (Nr. 19).

Zielsetzung der Meßfeier für Kinder

Das dritte Kapitel (Nr. 20–55) stellt das Kernstück dieses römischen Direktoriums dar. Jede künftige Gestaltung einer Kindermesse sollte sich daher an den überaus klugen und weiten Weisungen dieses Abschnittes orientieren um ebenso die unwandelbare Grundstruktur wie auch den wandelbaren, freien Spielraum der Meßgestaltung für Kinder klar vor Augen zu haben.

Ein erstes und fundamentales Anliegen ist darin zu erblicken, daß Meßfeiern für Kinder nicht ein isoliertes Eigenleben führen sollen. Es ist sehr genau und unmißverständlich ausgesprochen, „daß solche Meßfeiern die Kinder zur Messe der Erwachsenen hinführen müssen, vor allem jener, zu der die Gemeinde der Christen am Sonntag zusammenkommen muß. Bei aller aus Altersgründen notwendigen Anpassung darf es nicht zu einem ganz eigenen Ritus kommen, der sich allzusehr von der Gemeindemesse unterscheiden würde“ (Nr. 21). Weil Kindermessen Hinführung zur Erwachsenmesse sein sollen, müssen sie – bei aller Unterschiedlichkeit – die Grund-

struktur der Erwachsenenmesse, d. h. Wortgottesdienst und Opfertgottesdienst, besitzen. Es sollen „keine zu großen Unterschiede zwischen den Kindermessen und den Meßfeiern für Erwachsene eintreten“ (Nr. 39). Die Intention ist wachsende Offenheit für die aktive Teilnahme an der Erwachsenenmesse.

Das Direktorium warnt immer wieder vor der Monotonie und dem Mechanismus des Gebetes. Es soll ein Herzensanliegen der Priester und Katecheten sein, „der Feier einen festlichen, brüderlichen und meditativen Charakter zu geben“ (Nr. 23). Es fällt übrigens auf, daß ein besonders starker Akzent auf Meditation und Innerlichkeit gelegt wird. Es sollen bei Kindern die inneren Erfahrungen gestärkt und vertieft werden, damit sie fähig werden, die Eucharistiefeier in der Vollgestalt würdig und innerlich mitvollziehen zu können. Auf gemeinsame Meditationen (Nr. 27), auf Bildmeditation (Nr. 36) und auf die Bedeutung der Stille (Nr. 22 und Nr. 37) wird nachdrücklich hingewiesen. Inmitten der modernen Hektik und der fast unaufhörlichen optischen und akustischen Berieselung durch die mannigfachen Massenmedien sollen jene inneren Schichten und Reservate gerade beim Kind besonders sorgsam behütet und aktiviert werden, in denen Ruhe, Besinnung und Innerlichkeit wohnen.⁶ In diese Richtung weist auch der Hinweis, daß man möglichst nur in kleinen Gruppen von Kindern Eucharistie begehen soll. „Wenn die Zahl der Kinder, die zusammen die Eucharistie feiern, zu groß ist, wird eine bewußte und tätige Teilnahme schwieriger“ (Nr. 28). Um die Eucharistie als Kostbarkeit immer von neuem zu erfahren, wird auch geraten, Kindermessen „nicht täglich“ zu halten; „ein längerer Zeitabstand zwischen den Feiern kommt zudem einer besseren Vorbereitung zugute“ (Nr. 27).

Einer der feinsten Sätze, der in diesem Direktorium steht, faßt wie in einem Brennpunkt die Zielsetzung der Meßfeiern mit Kindern geradezu klassisch prägnant zusammen, wenn es heißt, daß die Kinder befähigt werden sollen, „die Großtaten Gottes in der Schöpfung und Erlösung mit den Augen wahrzunehmen und sie durch Anschauen zum Beten anregen“ (Nr. 35). Liturgie ist mißverstanden, wollte man in ihr nur ästhetische oder kognitive Demonstrationen erblicken. „Die Liturgie darf nie als ein trockener und nur begrifflicher Vorgang erscheinen“ (Nr. 35). „Dieses Direktorium hat das Ziel, daß die Kinder in der Feier der Eucharistie mit Freuden Christus entgegengehen und mit ihm vor dem Vater stehen können . . . sie sollen mehr und mehr fähig werden, zu Hause und draußen, bei ihren Freunden und Altersgenossen dadurch Christus zu verkündigen, daß sie den Glauben leben, der in der Liebe wirksam wird“ (Nr. 55).

Die Grundstruktur der Erwachsenenmesse als Richtlinie für die Kindermesse

Wie ein roter Faden läßt sich in dem römischen Direktorium für Kindermessen die immer wieder ausgesprochene Weisung verfolgen, daß die

⁶ Vgl. dazu K. Tilmann, Die Führung zur Meditation. Einsiedeln 1971.

Erwachsenenmesse als Grundmodell für die Kindermesse anzusehen ist. „Zum Wesen des Liturgischen und zum Wesen einer Gemeindefrömmigkeit gehört es, daß die Gemeinde im Gottesdienst Kontinuität erfährt und sich darin wiederfindet. Es widerspricht dem liturgischen und dem allgemein menschlichen Grundgesetz, wenn man meint, die Gemeinde müsse in jedem Sonntagsgottesdienst mit Neuheiten überrumpelt werden. Dagegen meldet sich, worauf unter keinen Umständen verzichtet werden kann: die Kontinuität der Grundstruktur, auch die Kontinuität der Formulierung des stets gleichen. Kontinuität ist wichtiger als Wechsel, wobei durchaus die je andere Situation berücksichtigt werden kann und muß.“⁷

Dies bedeutet, daß auch die Kindermesse durch den Rhythmus der großen Eucharistiefeier bestimmt ist und sowohl einen Wortgottesdienst wie einen Eucharistieeil besitzen soll (Nr. 38; vgl. dazu Nr. 21 und 39).

Wie in der Erwachsenenmesse soll in der Kindermesse dem Wortgottesdienst ein sog. Eröffnungsteil vorangehen. Es wird jedoch geraten, nicht alle Elemente des großen Eröffnungsritus in der Kindermesse zu verwenden, sondern „zuweilen das eine oder andere Element der Eröffnung auszulassen, ein anderes aber vielleicht etwas ausführlicher zu gestalten. Jedoch soll immer eines der Eröffnungselemente verwendet werden, das mit dem Tagesgebet beschlossen wird“ (Nr. 40). Damit aber das Kind im Laufe der Jahre den gesamten Eröffnungsritus der Erwachsenenmesse kennenlernt, „ist bei der Auswahl der einzelnen Elemente darauf zu achten, daß jedes Element gelegentlich verwendet und keines übergangen wird“ (Nr. 40).

Sehr klar ist die Anordnung: „Keine Kindermesse ohne biblische Lesung“ (Nr. 41) und es wird sogleich hinzugefügt, daß dann, wenn nur eine einzige Lesung gewählt wird, diese „stets dem Evangelium entnommen sein muß“ (Nr. 42). Ausdrücklich wird gesagt, daß man „keine Paraphrasen der Bibel“ (Nr. 45) verwenden soll. „Empfohlen wird der Gebrauch von eventuell vorhandenen und von der zuständigen Autorität zugelassenen Bibelausgaben, die in der Katechese Verwendung finden“ (Nr. 45).

Sehr klare Aussagen finden sich über die Eucharistischen Hochgebete in Kindermessen. „Vorläufig und bis zu einer anderen Regelung für Meßfeiern mit Kindern und durch den Apostolischen Stuhl sind die vier von der höchsten Autorität für Meßfeiern mit Erwachsenen approbierten und in den liturgischen Gebrauch eingeführten Fassungen des Hochgebetes zu verwenden“ (Nr. 52). Auch in Kindermessen ist man daher an die offiziellen vier Eucharistischen Hochgebete gehalten. „Dabei hängt viel von der Art ab, wie dieses Gebet vom Priester vorgetragen wird“ (Nr. 52).

Eine verbindliche Regelung findet sich auch für jenen Teil der Kindermesse, der vor der Kommunion liegt: „Nach dem Hochgebet muß immer das Vaterunser, die Brotbrechung und die Einladung zur Kommunion folgen, da es Elemente sind, die großes Gewicht in der Struktur dieses Abschnittes der Messe haben“ (Nr. 53).

⁷ Ernst Tewes, a. a. O. 135.

Nicht fehlen soll in der Kindermesse das Element der Entlassungsgebete, die „immer mit der trinitarischen Formel und mit dem Zeichen des Kreuzes schließen sollen“ (Nr. 54).

Um keine zu großen Unterschiede zwischen Kindermesse und Meßfeiern für Erwachsene eintreten zu lassen, sind einige Riten und Texte „vor jeder Anpassung an die Kinder ausgenommen, z. B. die Akklamationen und Antworten der Gläubigen auf die Grußworte des Priesters, das Vaterunser, die trinitarische Formel am Ende des Schlußsegens. Neben dem Apostolischen Glaubensbekenntnis sollten die Kinder schrittweise mit dem Nicänisch-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis vertraut gemacht werden“ (Nr. 39).

Sehr deutlich liegt diesen Anordnungen der Gedanke zugrunde, die Kindermesse gewiß durchsichtiger und besser mitvollziehbar zu machen und gleichzeitig die Kindermesse als Einübung und Hinführung zur Erwachsenenmesse zu vollziehen. Es wird sehr entscheidend sein, welche Elemente der Erwachsenenmesse ausgewählt werden, welche Aktivitäten von den Kindern vollzogen werden und – nicht zuletzt! – in welcher Ehrfurcht und mit welchem Verständnis für Kinder der Priester selbst die Eucharistie feiert.

Der Raum der freien Gestaltung

„Unbeschadet der Grundstruktur der Messe“ (Nr. 38) gibt das römische Direktorium einen nicht unbeträchtlichen Raum für die Gestaltung von Kindermessen frei und zwar „entsprechend den psychologischen Gesetzen des Kindesalters“ (Nr. 38) und „entsprechend der Mentalität der verschiedenen Völker und den Möglichkeiten der anwesenden Kinder“ (Nr. 30 und 33). Es wird sehr viel von dem liturgischen Fingerspitzengefühl, von jugend- und religionspsychologischen Einsichten und vom Reichtum wie von der Ehrfurcht der schöpferischen Phantasie abhängen, ob und wie die Möglichkeiten der freien Meßgestaltung gesehen und realisiert werden.

Manche Anregungen gibt dieses Direktorium, das Interesse, aber auch die religiöse Aktivität und Spontaneität, die Meditationsfähigkeit, Innerlichkeit und Frohheit der Kinder anzusprechen. Bereits zur Vorbereitung der Messe sollen Kinder herangezogen werden. „Die Vorbereitung sollte gemeinsam mit den Erwachsenen und mit den Kindern erfolgen, die einen Dienst in der Messe übernehmen. Auch bei der Herrichtung und dem Schmuck des Feierraumes sowie bei der Bereitung von Kelch, Hostienschale und den Kännchen für Wein und Wasser sollen nach Möglichkeit einige Kinder beteiligt werden“ (Nr. 29).

Um zu verhüten, daß Liturgie einseitig als lehrhaft-kognitives Ereignis erfahren wird, weist das Direktorium „auf die besondere Empfänglichkeit der Kinder für Musik“ (Nr. 30) hin. „Auch in den Kindermessen können Musikinstrumente . . . sehr nützlich sein, vor allen Dingen, wenn die Kinder sie selbst spielen“ (Nr. 32). Man kann sich durchaus denken, daß etwa Kinder, die eingeübt sind im Orffschen Schulwerk, mit den dort verwendeten Instrumenten auch in ihrer Eucharistiefeier musizieren. Die musizierenden Kinder „können sowohl den Gesang unterstützen wie die Meditation der Kinder

anregen; zugleich drücken sie auf ihre Weise die festliche Freude und das Lob Gottes aus“ (Nr. 32). Man freut sich zu lesen, daß „gemäß den Weisungen der Bischofskonferenz auch technisch reproduzierte Musik verwendet werden darf“ (Nr. 32), d. h. es könnte Musik auch über Schallplatten und Tonbänder eingespielt werden.

Wie sehr das musische und damit das gesamt menschliche Element in die aktive Teilnahme der Kinder einbezogen wird, ist daran zu erkennen, daß auch Gesten und andere Formen, bei denen körperliches Tun gegeben ist (Nr. 33 und 34), eigens genannt werden. Damit Liturgie nicht als „ein trockener und begrifflicher Vorgang erscheint“ (Nr. 36), wird von dem Nutzen gesprochen, den Bilder, „die von den Kindern selbst hergestellt wurden, etwa zur Illustration der Predigt, zur bildlichen Darstellung der Fürbittanliegen, zur Anregung der Meditation“ (Nr. 36) haben können. Hier muß sehr sorgfältig überlegt werden, ob solche Bilder nur im Schaukasten hängen dürfen oder ob es möglich sein kann, im Kirchenraum (oder im Raum der Pfarrzentren oder der Sakristei, in dem für die Kinder der Wortgottesdienst gehalten wird) mit Leinwand und Lichtbildwerfer zu arbeiten.

Sehr viel hängt von der Person des Priesters ab, wie er mit den Kindern Eucharistie feiert und wie er mit seinen Meßerklärungen und Schriftauslegungen Sprache und Lebensbereich der Kinder zu treffen vermag. „Mehr noch als in der Erwachsenenmesse muß der Priester zur rechten Disposition der Kinder beitragen; durch seine persönliche Vorbereitung und durch die kommunikative Art und Weise seines Handelns und Sprechens. Er bemühe sich um würdige, deutliche und schlichte Gesten. Wenn er die Kinder anspricht, soll er leicht verständlich sich ausdrücken, dabei jedoch alles vermeiden, was kindisch wirken könnte“ (Nr. 23).

In diesem Direktorium für Kindermessen wird auch vom Laienprediger mit begrüßenswerter Selbstverständlichkeit gesprochen. „Es steht nichts im Wege, daß einer der an der Kindermesse teilnehmenden Erwachsenen im Einverständnis mit dem Pfarrer oder Kirchenrektor nach dem Evangelium eine Ansprache an die Kinder hält, vor allem, wenn es dem Priester schwer fällt, sich dem Verständnis der Kinder anzupassen“ (Nr. 24). Mancher Lehrer oder manche Kinderschwester vermag gewiß Kinder, ihre Nöte und Anliegen besser anzusprechen als viele Priester. Nichts ist daher wünschenswerter, als daß in Kindermessen der Priester den Laien freudig an den Ambo begleitet.

Sehr großer Freiheitsraum besteht für weitere Aktivitäten der Kinder, etwa bei verschiedenen Prozessionen zum Einzug, zur Lesung des Evangeliums, zur Gabenbereitung, zur Kommunion und zum Auszug. Für das religiöse Wachsen und Reifen der Kinder und ihre spätere Gebets- und Liturgiefähigkeit wird es unerlässlich sein, auch in der Eucharistiefeier der Stille und der Meditation (Nr. 22 und 36) mehr Raum zu geben. „Sorgfältiger noch als in der Meßfeier für Erwachsene ist darauf zu achten, daß die liturgischen Texte ohne Hast und verständlich vorgetragen und die gebührenden Pausen eingehalten werden“ (Nr. 37). Nach dem Evangelium (und der Homilie) wie auch nach den Fürbitten und nach dem Kommunionempfang ist eine Meditationsstille anzuraten, in die vom Priester (oder vom Laienprediger) durchaus einige kurze Anstöße hineingesprochen werden können.

Wünschenswert wäre es, wenn recht bald ein Grundsche ma für Kindermessen⁸ von den zuständigen Bischofskonferenzen vorgelegt werden könnte, in dessen Rahmen schöpferische Freiheit sich entfalten kann und illegitimen Ausuferungen Einhalt geboten wird. Für eine weitere Notwendigkeit hat das römische Direktorium selbst den Anstoß gegeben: „Den Bischofskonferenzen wird nahegelegt, ein eigenes Lektionar für Kindermessen aufzustellen“ (Nr. 43).⁹ Auch sollte für musikalische Gestaltung der Kindermessen ein breites und attraktives Angebot (von Gesangstexten, Instrumentalmusik wie auch von liturgisch verwendbaren Schallplatten und Tonbändern) vorgelegt werden. Es wäre ebenfalls begrüßenswert, wenn für die Verwendung von Bildern und Dias im Kirchenraum, etwa zur Illustration der Predigt, zur bildlichen Illustration der Fürbittanliegen und zur Anregung der Meditation, wie es in Nr. 36 heißt, recht bald Klärungen und Einsatzmöglichkeiten mitgeteilt werden.

Wer sich sorgt um die Zukunft der Kirche, muß sich vor allem sorgen um die Jugend der Kirche. Einen zentralen Platz im Sorgenkapitel für die Zukunft der Kirche nimmt daher dieses römische Direktorium ein, das Hilfe und Wegweisung bieten will, wie die junge, getaufte Generation sinnvoll, ehrfürchtig und freudig die Eucharistiefeyer mitvollziehen kann.

⁸ Bereits im Jahre 1970 erschienen unter dem Titel „Gottesdienst mit Kindern“ Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst im Rahmen der Meßfeier für Kinder, der 2. Teil dieser Richtlinien, der sich mit der Eucharistiefeyer im engeren Sinne befaßt, erschien 1972 und zwar „ad experimentum auf 3 Jahre“ (als Manuskript gedruckt, München 1972, zu beziehen durch den Deutschen Katecheten-Verein, 8 München 80, Preysingstraße 83 c). In diesen gedruckten Richtlinien ist der Hinweis zu finden, daß eine Kommission an Hochgebeten arbeitet, die unter Wahrung der Grundstruktur der Fassungskraft der Kinder entsprechen und die zu gegebener Zeit den Bischofskonferenzen vorgelegt werden (S. 24 bzw. 29). Vgl. das römische Direktorium für Kindermessen vom 1. November 1973, Nr. 52!

⁹ In der eben zitierten Schrift „Gottesdienst mit Kindern“ (München 1972, 3) ist zu lesen: „Die Deutsche Bischofskonferenz hat im Einverständnis mit dem Apostolischen Stuhl für Meßfeiern mit Kindern und Jugendlichen eine Perikopenordnung eingeführt.“ Es erscheint – um nicht Verwirrung und Verunsicherung zu verbreiten – dringend notwendig, diese Richtlinien auf den Stand des Direktoriums für Kindermessen zu bringen, das die Kongregation für den Gottesdienst am 1. November 1973 herausgebracht hat.

Kommunionempfang und eucharistische Frömmigkeit

Zur Instruktion „*Immensae caritatis*“ vom 29. Jänner 1973 und zum Rituale-Faszikel „*De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*“ vom 21. Juni 1973.

59

Prof. Dr. Alois Hörmer

Seit jeher gilt die Eucharistie als das machtvollste und geheimnisvollste Zeichen unter den Sakramenten der Kirche. Sie ist die Grundkraft, „aus der die Kirche immerfort lebt und wächst“. Sie ist „das Denkmal unermesslicher Liebe (*Immensae caritatis testamentum*)“, das Christus, der Herr, der Kirche, seiner Braut hinterlassen hat“.

Dieses Zeichen und Geheimnis soll von Tag zu Tag tiefer erkannt und seine heilbringende Kraft reicher empfangen werden. Gerade die neue Situation, in die die Kirche, ihr Gottesdienst und ihre Frömmigkeitsformen eingetreten sind, fordern eine vertiefte Besinnung, eine klare Ordnung und fruchtbare Impulse. Diesen Anliegen sind die beiden genannten Dokumente verpflichtet.

Die Instruktion „*Immensae caritatis*“ knüpft an die Tradition der Kirche an, die ihr Bemühen darauf richtete, den häufigen Kommunionempfang zu fördern, die Gläubigen zu einer lebendigeren Teilnahme am eucharistischen Opfer anzuleiten und die dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi gebührende Ehrfurcht zu betonen. Der Wesenskern der vollen und fruchtbaren Teilnahme am eucharistischen Opfer verlangt und ruft nach einem Umfeld in der Frömmigkeit und im Leben. Bisherige Regelungen, die im Blick auf das primäre Ziel der Eucharistie nur zweitrangig sein dürfen, wurden an entscheidenden Punkten geändert.

Die erste Sorge geht auf eine *genügende Zahl* bevollmächtigter Kommunionsspender, denn sonst wird die Teilnahme am Kommunionempfang erschwert oder sogar unmöglich. Bei der Meßfeier wird das deutlich empfunden, wenn sehr viele Kommunikanten (z. B. an Hochfesten des Kirchenjahres) sind oder wenn der zelebrierende Priester durch Alter oder Krankheit behindert ist. Aber auch außerhalb der Meßfeier können solche Schwierigkeiten auftreten, bei der Spendung des Viaticums oder bei Kommunionsspendung in großen Krankenhäusern.

In der Neuregelung durch die Instruktion wird nun den Ortsbischöfen die Erlaubnis erteilt, unter solchen Umständen geeignete Personen (Männer und Frauen) für eine bestimmte Zeit oder auch auf Dauer als außerordentliche Kommunionsspender zu beauftragen. Ja, die Bischöfe können wiederum diese Vollmacht den Seelsorgepriestern weitergeben, daß sie in einer wirklichen Notlage in einem bestimmten Einzelfall solche Kommunionsspender heranziehen dürfen. Wenn immer es möglich ist, soll aber ein solcher Kommunionshelfer schon rechtzeitig ausgewählt, entsprechend vorbereitet und namentlich durch den Bischof bevollmächtigt werden, denn „zu diesem Amt soll keiner bestimmt werden, dessen Ernennung bei den Gläubigen Verwunderung hervorrufen könnte“.

Der Ritus für eine solche Bevollmächtigung, der zugleich mit der Instruktion veröffentlicht wurde, sieht vor, daß bei einem Gottesdienst in der Homilie eine Einführung über den Sinn des Kommunionspendedienstes gegeben wird, der Helfer seine Bereitschaft dazu erklärt und in einem Fürbittgebet der Segen dazu erbeten wird.

In einer unvorhergesehenen Notsituation tritt der vorgesehene Kommunion-

helfer an den Altar, der Priester segnet ihn und übergibt ihm die konsekrierten Hostien, daß er sie den Kommunikanten reiche.

In einer zweiten Frage, die in den letzten Jahren oft aufgetaucht ist, nimmt die *Instructio* eine Klarstellung und Regelung vor. Es war jahrhundertealter und durch das kirchliche Recht bestätigter Brauch, nur einmal am Tag die heilige Kommunion zu empfangen. Dieser Grundsatz bleibt auch künftighin aufrecht; denn einem vordergründigen Verlangen, die Kommunion ein zweites Mal oder sogar noch öfter am Tag empfangen zu dürfen, muß mit Recht entgegengehalten werden, daß die Wirksamkeit des Sakramentes nicht in einer numerischen Häufung, im „Sakramentalismus“, sondern in der Intensität des persönlichen Mitvollzuges und in der apostolisch-karitativen Ausweitung angestrebt werden soll. Dennoch können sich über die bisher schon vorgesehenen Sondersituationen für einen zweimaligen Kommunionempfang an ein- und demselben Tag (Ostern, Weihnachten, Vorabendmesse zum Sonntag, Ölweihemesse am Gründonnerstag) besondere Umstände ergeben, die eine nochmalige volle Teilnahme an einem Gottesdienst und damit auch am eucharistischen Mahl sinnvoll, ja pastoral wünschenswert machen.

Dem trägt die Instruktion Rechnung, wenn sie nun festlegt: Bei Festgottesdiensten, in denen Sakramente gespendet werden (Taufe, Erstkommunion, Firmung, Trauung, Profes), und in denen sich Kirche in besonderer Weise erfährt (Kirchweih, Bischofsvisitation, Fronleichnam, Wallfahrten und Kongresse), bei der Spendung des Viaticums und bei Begräbnismessen können Priester und Gläubige kommunizieren, auch wenn sie schon am gleichen Tag bei einem anderen Gottesdienst die heilige Eucharistie empfangen haben. Der Diözesanbischof kann außerdem die Erlaubnis zu einem zweimaligen Kommunionempfang erteilen, wenn er glaubt, daß es im Blick auf die obenerwähnten Grundsätze berechtigt ist.

Auch das Nüchternheitsgebot kann und soll modifiziert werden, wenn es sich als Hindernis für ein vertieftes eucharistisches Leben erweist. Schon Pius XII. hat hier tiefgreifende Änderungen vorgenommen. Um die Würde des Sakramentes anzuerkennen und die Freude über den kommenden Herrn zu wecken, sind Gesunde verhalten, wenigstens eine Stunde vor dem Kommunionempfang sich von fester und flüssiger Nahrung zu enthalten und eine angemessene Zeit der Stille und der Besinnung einzuschalten.

Die Neuregelung geht für Kranke und ältere Gläubige noch einen Schritt weiter. Gültig und rechtskräftig bleibt weiterhin, daß ein Gläubiger, dem in drohender Lebensgefahr die Wegzehrung gespendet wird, an keine Nüchternheitsvorschriften gebunden ist.

Ebenso gilt, daß Kranke vor der Meßfeier und dem Kommunionempfang ohne zeitliche Begrenzung Medikamente in flüssiger wie in fester Form zu sich nehmen können.

Als Zeichen der Ehrfurcht und Andacht genügt es aber für Kranke, wenn sie die Enthaltensamkeit von Speisen und alkoholischen Getränken auf etwa eine Viertelstunde verkürzen; dadurch sollen sie Gelegenheit finden, sich im Gebet zu sammeln und sich auf dieses hohe Geheimnis vorzubereiten.

Diese Erleichterung gilt nicht nur für Kranke und Alte, im Krankenhaus

und daheim, ob bettlägerig oder nicht, sondern auch für Personen in deren Umkreis, die sie betreuen, und auch für deren Verwandte, die mit jenen die heilige Kommunion empfangen möchten; wenn es für sie schwierig ist, die volle Stunde Nüchternheit zu halten, dann dürfen auch sie diese Erleichterungen auf sich anwenden.

Die Kirche ist aber nicht nur darum besorgt, die häufige Kommunion zu fördern, sondern auch die Formen, wie die Eucharistie gereicht und verehrt wird, kritisch zu überprüfen und notwendige Anpassungen und Änderungen vorzunehmen. Dem trägt der Faszikel des erneuerten Rituale Rechnung: „Über die heilige Kommunion und die Verehrung des eucharistischen Geheimnisses außerhalb der heiligen Messe“. Dieses Dokument bietet Richtlinien und liturgische Texte und stellt eine Überarbeitung der gesamten vorhergehenden Riten dar, die auf der Grundlage der in den letzten zehn Jahren veröffentlichten Texte fertiggestellt wurden. Die häufig zitierten grundlegenden Texte, die Geist und Inhalt der Praenotanda prägen, sind die Konzilstexte, die von der Eucharistie handeln, die Enzyklika *Mysterium fidei* Paulus VI. über die Eucharistie aus dem Jahre 1965 und die Instruktion *Eucharisticum mysterium* vom Jahre 1967.

Bei dem umfassenden Dokument kann hier nur auf die Grundzüge und auf einige Besonderheiten hingewiesen werden:

Im ersten Abschnitt der Praenotanda werden die Zusammenhänge hervorgehoben, die zwischen dem eucharistischen Kult außerhalb der Messe und der Eucharistiefeier bestehen: „In der Eucharistie sind sämtliche geistliche Güter der Kirche enthalten, nämlich Christus selbst, der als unser Osterlamm und lebendiges Brot durch seinen vom Heiligen Geist belebten Leib den Menschen lebenweckendes Leben schenkt, so daß sie dadurch wachgerufen und hingeführt werden zu ihm selbst und alle ihre Arbeiten und die geschaffenen Dinge mit ihm gemeinsam darzubringen imstande sind“ (Presb. ord. 5). Darum ist die Feier der Eucharistie, wie sie in der Meßfeier geschieht, Ursprung und Ziel der Verehrung, die ihr auch außerhalb der Meßfeier erwiesen wird (Praen. 2). Deshalb muß das eucharistische Geheimnis in seiner ganzen Weite betrachtet werden: „Zunächst als Feier der Messe, dann auch als Verehrung der eucharistischen Gestalten, die nach der Messe aufbewahrt werden, um die Gnade des Opfers weiterwirken zu lassen“ (Praen. 4).

In einem zweiten Abschnitt wird Ziel und Zweck der Aufbewahrung der Eucharistie umschrieben (Praen. 5–8). Der erste und ursprüngliche Zweck der Aufbewahrung der heiligen Gestalten außerhalb der Messe ist die Spendung der Wegzehrung; in zweiter Linie dient die Aufbewahrung der Kommunion außerhalb der Messe der Anbetung unseres Herrn Jesus Christus, der unter diesen Gestalten verborgen ist. Der Glaube an die Realpräsenz führt folgerichtig zur äußeren und öffentlichen Bezeugung dieses Glaubens. Darum sollen Kirchen, in denen die Eucharistie aufbewahrt wird, geöffnet sein, damit die Gläubigen vor dem Allerheiligsten beten können.

Der Ort, wo die heilige Eucharistie verwahrt wird (Praen. 9–11), soll sich auch für Anbetung und *privates*, stilles Beten eignen. Diese Erwartungen und Erfordernisse scheinen am besten erfüllt zu sein, wenn man eine Kapelle dafür einrichtet, die vom großen Kirchenraum abgesetzt ist.

In einer Kirche darf nur ein einziger Tabernakel sein. Der Tabernakelschlüssel darf, wenn kein Priester die Aufsicht ausüben kann, auch von einem außerordentlichen Kommunionsspender verwahrt werden. Die Gegenwart der heiligen Eucharistie im Tabernakel muß durch ein ständig brennendes Öl- oder Wachslight deutlich angezeigt werden.

Der letzte Teil (Praen. 12) weist noch auf die Möglichkeiten hin, wie die Bischofskonferenzen die Riten und Texte den örtlichen Gegebenheiten anpassen können.

Was in den Praenotanda umfassend und allgemein dargelegt ist, wird konkretisiert auf drei Bereiche hin:

1. Die Kommunion außerhalb der Messe (Praen. 13–53)

Die Gläubigen sollen angeleitet werden, daß sie innerhalb der Meßfeier kommunizieren. Es müssen berechtigte Gründe da sein, wenn die heilige Kommunion auch außerhalb der Messe gereicht wird. Andererseits ist es richtig und erstrebenswert, daß die, die bei der gemeinsamen Meßfeier nicht dabei sein können, in das Opfer Christi und in die brüderliche Liebe der Gemeinde wenigstens durch den Kommunionempfang miteinbezogen werden, besonders die Kranken und Alten. Aber immer bleibt bestehen die Zuordnung auf das Opfer Christi, auf den Neuen Bund und auf das eschatologische Mahl der Vollendeten; und das soll den Gläubigen auch bewußt gemacht werden.

Die Zeit für den Kommunionempfang außerhalb der Messe soll so gewählt werden, daß eine volle Form einer Kommunionfeier und der geistliche Nutzen der Gläubigen maßgebend ist. In erster Linie ist der Priester und Diakon Kommunionsspender; es werden aber die Bestimmungen aus der *Instructio Immensae caritatis* für außerordentliche Kommunionsspender einbezogen und konkretisiert. Besondere Weisungen werden noch für die Kleidung des Kommunionspenders, für die Art des Kommunionempfanges auf die Zunge und auf die Hand des Empfängers und für den Kommunionempfang unter der Gestalt des Weines gegeben.

Wichtig sind aber vor allem die Hinweise auf die erforderliche Disposition für den Kommunikanten (Praen. 23–25). Die Bestimmungen des Tridentinums werden neu bestätigt, daß die sakramentale Lossprechung von Todsünden dem Empfang der Eucharistie vorangehen muß; nur echte Not-situationen können einen vorläufigen Aufschub der Beichte rechtfertigen. Die regelmäßige Beichte für häufig Kommunizierende wird urged; im übrigen sollen die Gläubigen die Eucharistie als Heilmittel sehen, das von den täglichen Verfehlungen befreit und vor Todsünden bewahrt.

Die Kommunion muß immer mehr das ganze Leben umfassen; die Gläubigen sollen von der empfangenen Gabe her in der Haltung des Dankes leben und Früchte der Liebe bringen. Eine gewisse Zeit der Danksagung nach der Kommunion kann und wird dazu Hilfe sein.

Der Ritus einer solchen Kommunionfeier entspricht etwa dem Aufbau eines Wortgottesdienstes, bedeutsam dabei ist das Gebet des Herrn, der Friedensgruß und nach dem Kommunionempfang ein Schlußgebet und der Segensspruch.

2. *Die Krankenkommunion und das Viaticum, die von einem außerordentlichen Spender gereicht werden* (Praen. 54–78)

Da nun der Ortsordinarius unter besonderen Umständen auch Laien als außerordentliche Spender der Wegzehrung und der Krankenkommunion beauftragen kann, wird eine Anpassung dieser Riten, die für den Priester und Diakon im Zusammenhang mit dem Ordo der Krankensalbung vorgelegt wurden, in diesem Faszikel des Rituale auf eine solche Situation vorgelegt.

3. *Verschiedene Formen der eucharistischen Verehrung* (Praen. 79–112)

Die private und öffentliche Verehrung des Altarssakramentes auch außerhalb der Messe wird sehr empfohlen. Diese Andachtsformen sollen so geordnet sein, daß sie gewissermaßen aus der Liturgie hervorfleßen und die Gläubigen zu ihr hinführen. Als besondere Formen werden begründet und geregelt: Die Aussetzung des Allerheiligsten: Man kann sie in einer längeren oder kürzeren Form vornehmen. Während der Aussetzung ist es verboten, innerhalb des gleichen Kirchenraumes die Messe zu feiern. Wenn kein Priester und Diakon zugegen ist, kann auch ein Laie mit Erlaubnis des Ordinarius das heiligste Sakrament aussetzen. Auf die frühere „doppelte Kniebeuge“ wird verzichtet; es ist nur mehr die Kniebeuge mit einem Knie vorgesehen.

Gesänge, Lesungen, Meditationshilfen und Zeiten der Stille sollen diese Form der eucharistischen Verehrung abwechslungsreich und fruchtbar machen.

Eucharistische Prozessionen sollen im Leben der Gemeinden eine feierliche Form öffentlicher Verehrung des heiligsten Altarssakramentes sein. Dabei soll sowohl den Grundsätzen der Liturgie wie auch den örtlichen Sitten und Traditionen in gleicher Weise Rechnung getragen werden.

Eucharistische Kongresse sind eine gemeinsame Bekundung des Glaubens und der Einheit der Kirche, die beide in der Eucharistie ihre Wurzel haben.

Was durch Jahrhunderte hindurch schon in eucharistischer Frömmigkeit als kostbares Erbe bewahrt und angereichert wurde, was heute in grundsätzlicher theologischer Reflexion neu überdacht und von der kirchlichen Autorität neu geregelt wurde, das wartet darauf, in das Leben der Gemeinden und der einzelnen Gläubigen übertragen zu werden. Solider und als tragfähig ausgewiesener Boden wird in diesen beiden Dokumenten freigelegt, neue Möglichkeiten für organisches Weiterwachsen sind eröffnet (ganz besonders der Einsatz von Kommunionhelfern), und der Ernst der Konsequenzen, die sich aus der eucharistischen Gemeinschaft mit dem Herrn ergeben, ist aufgezeigt. Wo Verkündigung und liturgisches Tun sich daran orientieren, werden die Früchte nicht ausbleiben.

Anmerkungen zum priesterlichen Amt im theologischen und gesellschaftlichen Heute

Dr. Johann Werner Mödlhammer

64

Anton Tautscher hat vor drei Jahren in einem bitteren Artikel festgestellt, das Leitbild des Priesters sei heute so trübe geworden, daß man es kaum noch erkennen könne.¹ Eine solche Feststellung, selbst einseitig verpackt, sollte nicht leichtfertig übergangen werden; sie kommt nicht ganz von ungefähr. Man kann die Frage unter eigentlich theologischem Aspekt aufrollen oder von der existentiell-gesellschaftlichen Situation des Priesters in unserer Zeit her. Im Bewußtsein, daß es nur einige Anmerkungen sein können, was ich hier zu bieten vermag, möchte ich dennoch beide Aspekte berühren, den letzteren noch kürzer als den ersten.

I. Zur theologischen Diskussion

Eine Besinnung auf das Wesen des geistlichen Amtes, vor allem dessen, was wir Weihepriestertum nennen², ist zweifellos von der innerkatholischen Situation her durchaus angebracht. Dies schon durch die Anregungen des letzten Konzils oder im Hinblick auf die Infragestellung einiger Punkte im traditionellen Verständnis des Weihepriestertums, wobei gerade zu klären wäre, ob es hier um ein Ausbrechen aus der katholischen Glaubenslehre oder um eine Überwindung ihrer Einseitigkeiten und berechnete Versuche theologischer Neuinterpretation geht. Es ist aber auffallend und bezeichnend, daß die Diskussion der letzten Jahre dort am ertragreichsten war, wo sie in *ökumenischem* Rahmen erfolgte, vor allem als Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern, aber auch mit Reformierten und last not least mit Anglikanern. Unmöglich, diese Diskussion in einem kurzen Beitrag adäquat wiederzugeben.³ Es sei mir erlaubt, nur einiges, das sich in diesem ökumenischen Gespräch abzeichnet, im Hinblick auf die eingangs erwähnte Eintrübung des Priesterbildes anzuführen und kurz zu reflektieren.

In Artikel 10 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt, das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach

¹ Anton Tautscher, Die gefährdete Position des Priesters, in: Wissenschaft und Weltbild 2/1971, 136.

² Ich gebrauche die beiden Ausdrücke mitunter promisk, nicht als ob sie nach Umfang und Inhalt voll zur Deckung gebracht werden könnten, sondern insofern das Weihepriestertum, an dem man durch das Sakrament der Priesterweihe Anteil erhält, jene Gestalt des kirchlichen Amtes ist, um die es uns hier in erster Linie geht.

³ Die wichtigsten Dokumente ökumenischen Gesprächs in der Amtsfrage sind: Anglikanisch/Katholische Internationale Kommission, Erklärung über Amt und Ordination vom 13. 12. 1973, deutsch in: Herder Korrespondenz 28 (1974), 94–97. – Lutherans and Catholics in Dialogue IV, Eucharist and Ministry, hrg. v. USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishop's Commission for Ecumenical and Inter-religious Affairs, New York 1970; Schlußbericht deutsch in: Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch (Ökumenische Perspektiven 3), Frankfurt a. M. 1973, 111–142. – Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ („Malta-Dokument“), mit Sondervoten in: Meyer, op. cit. 143–174. – Groupe des Dombes, Pour une réconciliation des ministères. Eléments d'accord entre catholiques et protestants, Taizé 1973, deutsch in: Herder Korrespondenz 27 (1973), 36–39. – Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive. Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Ökumenische Rundschau 22 (1973), 231–255 (Ergebnis der Tagung vom September 1972 in Marseille, Weiterführung der Thematik von Löwen 1971). – Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München und Mainz 1973.

(*essentia et non gradu tantum*). Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil (*de uno Christi sacerdotio participant*).“ Mancher Theologe hatte mit der im ersten Satz entschieden vollzogenen Unterscheidung von *sacerdotium ministeriale* und *sacerdotium commune fidelium* wenig Freude. Selbst ein so fundierter Theologe wie Yves Congar gesteht dies ein, betont jedoch, daß er später die Notwendigkeit einer solchen Abhebung „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ erkannte, soll der Ordinierte anderes sein als ein Super-Christ.⁴ Es ist verständlich, daß einer Theologie, der die Übersteigerung des Unterschiedes zwischen Priester und Laie in vielen nachtridentinischen Darstellungen bewußt geworden war⁵, darum zu tun war, vor allem den Einheitspunkt der gemeinsamen Teilnahme am Priestertum Jesu Christi, des einzigen Mittlers, herauszustellen. Dies geschah dann mitunter allerdings so sehr, daß das Weihepriestertum oder, wie das Konzil sich an der zitierten Stelle ausdrückt, das Priestertum des Dienstes, seine Konturen zu verlieren schien.

Ich wage nun die Behauptung, die ökumenische Besinnung auf das Wesen des kirchlichen Amtes gehe eher in die Richtung, das „*essentia et non gradu tantum*“ des Konzils zu bestätigen als es zu kontestieren. In diesem Sinne darf und muß wohl ausgelegt werden, daß die wichtigsten Dokumente des ökumenischen Dialogs über das kirchliche Amt dieses *strukturell* vom allgemeinen Priestertum, das mit der Taufe gegeben ist, abheben, obwohl letzteres selbstverständlich vorausgesetzt ist. Aber ein anderes ist es, Weihe- und Taufpriestertum in unlöslicher gegenseitiger Zuordnung und der gemeinsamen

⁴ Yves Congar, *Quelques problèmes touchant les ministères*, in: *Nouvelle revue théologique* 103 (Bd. 93, 1971), 790.

⁵ Auf solche Übersteigerung weist z. B. erst unlängst wieder Heribert Mühlen; er zitiert folgenden Satz aus der Enzyklika des Papstes Pius XII. „*Mediator Dei*“: „Wie die Taufe alle Christen als solche bezeichnet und von den übrigen *absondert* (*a ceteris seiungit*), die im Läuterungsbad nicht gewaschen und keine Glieder Christi sind, so unterscheidet (*discernit*) gleicherweise (*pariter*) das Sakrament der Priesterweihe die Christen von allen übrigen mit dieser Gnadengabe nicht ausgestatteten Christen.“ Mühlen kommentiert: „Die Differenz zwischen Priestern und Laien ist also fast genau so groß wie die Differenz zwischen Getauften und Nichtgetauften, wie zwischen Christen und Heiden!“ (H. Mühlen, *Das mögliche Zentrum der Amtsfrage. Überlegungen zu vier ökumenischen Dokumenten*, in: *Catholica* 27 [1973], 346.) Das scheint mir nun allerdings eine extensive Textauslegung zu sein, die dem bewußt gewählten Vokabular nicht gerecht wird (man beachte das „*discernit*“ im Unterschied zum „*seiungit*“). Noch problematischer wird die Sache, wenn daran die mit einem Verweis auf F. Wulf gestützte Bemerkung angefügt wird, auch das Vaticanum II sei „nicht wesentlich über diese Position hinausgegangen“ (ebd. 346). Selbstverständlich hat dieses letzte Konzil den Unterschied zwischen Ordinierten und Laien festgehalten, ihn sogar als „wesentlich“ qualifiziert, aber es hat sich gehütet zu sagen, der Ordinierte sei mehr Christ als der Nichtordinierte. Allein die Tatsache, daß die Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ das Kapitel über das Volk Gottes bewußt der hierarchischen Aufgliederung dieses Volkes voranstellt, zeigt die Unmöglichkeit, das „*essentia et non gradu tantum*“ derselben Konstitution als isolierende Absonderung des Ordinierten von den Getauften zu interpretieren, statt, wie es gemeint ist, als eine Differenzierung der Sendung, die zwar ein Gegenüber zur Gemeinde einschließt, aber ein Gegenüber des Für-Seins, das nicht trennt, sondern noch tiefer verbindet und die durch die Taufe begründete Gemeinsamkeit nicht aufhebt. Außerdem bettet der lateinische Konzilstext die Feststellung des Unterschiedes in die Betonung des Zusammenhanges ein, und zwar innerhalb desselben Satzes! Ja, es wird in diesem Satz ausdrücklich gesagt, daß das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das besondere priesterliche Dienstamt je auf besondere Weise am *einen* Priestertum Christi teilnehmen („*de uno Christi sacerdotio participant*“; die deutsche Übersetzung trägt dem „*uno*“ nicht Rechnung).

Wurzel des einen Priestertums Christi entspringen zu sehen, ein anderes, dieses von jenem oder jenes von diesem abzuleiten.⁶ Gewiß bestimmen die ökumenischen Dokumente (wie das Konzil) das kirchliche Amt als *innerhalb* der Kirche situiert; der Amtsträger bleibt verwiesen auf die Gemeinde und ist Glied, nicht Herr der Kirche. Aber sein Amt ist auch, und zwar konstitutiv, ein *Gegenüber* zur Gemeinde. Am unmißverständlichsten ist die Erläuterung der Anglikanisch-Katholischen Internationalen Kommission (berufen vom Papst und vom Erzbischof von Canterbury) vom 13. Dezember 1973 über Amt und Ordination. Ich zitiere:

„Christliche Amtsträger sind Glieder dieser erlösten Gemeinschaft. Nicht nur haben sie durch die Taufe teil an dem Priestertum des Volkes Gottes, sondern sie sind – insbesondere bei ihrem Vorsitz in der Eucharistiefeier – Repräsentanten der ganzen Kirche in der Erfüllung ihrer priesterlichen Berufung, sich selbst Gott als lebendiges Opfer darzubringen. *Dennoch ist ihr Amt nicht eine Verlängerung des allgemeinen christlichen Priestertums*, sondern gehört einem anderen Bereich der Geistesgaben an.“⁷

Der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ entbehrt zwar dieser letzten Eindeutigkeit, greift aber im sogenannten Malta-Dokument kaum neben diesen Sachverhalt, wenn es dort heißt:

„Die rechte Bestimmung des Verhältnisses zwischen diesem der gesamten Kirche aufgetragenen Dienst und dem besonderen kirchlichen Amt stellt sowohl für die Lutheraner wie für die Katholiken ein Problem dar. Beide stimmen aber darin überein, daß das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht.“⁸

Ähnlich steht im *gemeinsam* verantworteten Teil des Schlußberichts der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA über „Eucharistie und Amt“:

„Wir sind überzeugt, daß das besondere Amt nicht isoliert, sondern im Kontext des Dienstes des ganzen Volkes Gottes erörtert werden muß. (Nr. 5) „Das Amt steht mit dem Volk Gottes unter Christus, aber es spricht auch im Namen Gottes zu seinem Volk“ (Nr. 13).“⁹

In der „Erwägung der römisch-katholischen Teilnehmer“ innerhalb dieses Schlußberichtes wird offen auf das „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ des Vaticanum II Bezug genommen. Man erklärt, die Theologen müßten die „Beziehung zwischen Geistlichen und Laien noch weiter klären“ (Nr. 49), stellt aber davor im gleichen Absatz fest:

„Es ist ganz eindeutig, daß die Lutheraner die Konzeption eines *besonderen* Amtes in der Kirche vertreten“ (Nr. 49).¹⁰

⁶ Im evangelischen Raum war die Ableitung des Amtes aus dem allgemeinen Priestertum durch die Arbeit von G. Rietschel über Luthers Amtsverständnis (Rietschel, Luther und die Ordination, 1889) vorherrschend; in Zusammenhang damit die deklaratorische Auffassung der Ordination. Untersuchungen von Lohse, Heubach und Lieberg in den Jahren zwischen 1951 und 1962 (vgl. bes. Hellmut Lieberg, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Göttingen 1962) leiteten ein Umdenken ein (freilich gab – und gibt – es auch Gegenströmungen) und bereiteten insofern den Boden für eine ökumenische Annäherung in der Amtsfrage, wie sie sich in den letzten Jahren anzeigt.

⁷ Op. cit. (Anm. 3/1), 96, Nr. 13; Sperrung vom Verfasser.

⁸ Op. cit. (Anm. 3/3), Meyer 161.

⁹ Meyer 113 und 116.

¹⁰ Meyer 135.

Wie das Schlußvotum (Nr. 54) zeigt, sehen sich die katholischen Theologen jedenfalls auch in diesem Punkt nicht veranlaßt, einen wirklichen Gegensatz zur katholischen Lehre zu erkennen. Meinerseits bin ich der Ansicht, daß die Frage einer wechselseitigen „Anerkennung der Ämter“ heute vor allem und vielleicht „nur“ mehr auf die Frage des Kirchenverständnisses verwiesen ist.¹¹ Doch das ist nicht Problem und Gegenstand dieses Aufsatzes. Hier ist es ja nur unsere Absicht, zu zeigen, daß das *sacerdotium ministeriale* zwar nicht unter Außerachtlassung des *sacerdotium commune fidelium* bestimmt werden kann, jedoch ebensowenig von diesem her hinreichend zu verstehen ist. Es erwächst aus der gleichen Wurzel, dem Priestertum Jesu Christi, ist aber vom allgemeinen Priestertum nicht graduell, sondern qualitativ verschieden, was seinen signifikanten Ausdruck darin findet, daß der Ordinierte der Gemeinde auch (nicht nur!) *gegenüber* steht. Will man sich nicht so auf Worte versteifen, daß man die Sache nicht mehr sieht, scheint mir dieser Sachverhalt in den beiden zitierten Dokumenten katholisch-lutherischen Gespräches anerkannt zu sein, und zwar nachdrücklich, auch wenn terminologische Schwierigkeiten bestehen. Dasselbe gilt von der Erklärung der ökumenischen „groupe des Dombes“, einer Theologengruppe, die ihre ursprüngliche Inspiration von dem geisterfüllten Jesuiten Couturier erhielt und neben Katholiken und Lutheranern auch Reformierte umfaßt. Es ist m. E. irrig, in dem uns hier betreffenden Punkt einen Gegensatz dieses schönen Dokumentes ökumenischer Bemühungen zur anglikanisch-katholischen Erklärung erheben zu wollen.¹² Es liegt vielmehr auf der gleichen Linie wie die lutherisch-katholischen Dokumente, die ja ebenfalls nicht als Gegensatz zur anglikanisch-katholischen Erklärung zu fassen sind. In den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes heißt es zwar:

„Die Ordination als Zeichen eines Unterschieds zwischen dem pastoralen Amt und dem Priestertum der Getauften sondert die Amtsträger keinesfalls vom Gottesvolk ab oder macht sie zu einer klerikalen Kaste, sondern fügt sie im Gegenteil tiefer in das Leben der Kirche ein.“¹³

Aber es geht hier doch nur darum, daß der – ausdrücklich erwähnte – „Unterschied der Charismen“ nicht Absonderung von der Gemeinschaft der Getauften ist, eine Aussage, die sich durch alle bisher zitierten Dokumente zieht. Eher hätte man auf einen Satz im vorangehenden Artikel hinweisen können:

„Innerhalb des Priestertums der Getauften strukturiert Christus seine Kirche durch das pastorale Dienstamt.“¹⁴

Dies heißt jedoch ebenfalls: Innerhalb der Gemeinschaft der Getauften – und Getaufter bleibt der Ordinierte nach katholischer Lehre gewiß – ist die Kirche *strukturierte* Gemeinschaft, und zwar *von Christus* (und nicht nur auf Grund eigener pastoraler Überlegungen oder dergleichen) strukturierte

¹¹ Der Verfasser hat dies in einem Artikel mit dem Titel „Amtsfrage und Kirchenverständnis“ dargelegt, der in Heft 2 (evt. 3/4) 1974 der Zeitschrift „Catholica“ erscheinen wird.

¹² So geschieht es in einem einführenden Beitrag in Herder Korrespondenz 28 (1974), 70, mit dem Titel „Auf dem Weg zur Anerkennung der anglikanischen Weihen?“

¹³ Gruppe von Dombes, op. cit. (Anm. 3/4) I, 6, letzter Absatz.

¹⁴ Ebd. I, 5 vorletzter Absatz.

Gemeinschaft. Dies ist der Tenor des ganzen Zusammenhangs, wie er vier Absätze vorher resümierend formuliert ist:

„Das pastorale Amt in diesen drei Funktionen [„Amt des Wortes“, „Amt der Sakramente“ und „Amt der Sammlung der Gemeinde“] verdankt seine Autorität der Tatsache, daß es Dienst Christi ist, dessen, der als Herr und Haupt seines Leibes diesen in der Kraft des Geistes aufbaut.“¹⁵

Und noch früher:

„Als Glied der christlichen Gemeinde ist der (oder sind die) *Amtsträger* bei ihr auch ein ‚Gesandter‘, den sie *von Christus* empfängt. Seine Funktionen zeigen in der Existenz der Kirche die *Priorität der Initiative Gottes und seine Autorität* an, die Kontinuität der Sendung in die Welt, das Band der Gemeinschaft, das der Geist unter den verschiedenen Gemeinden in der Einheit der Kirche knüpft.“¹⁶

Lassen wir es mit diesen Hinweisen bewenden und überdenken wir noch einmal, was das alles für den Gesichtspunkt unserer Untersuchung bedeutet:

a) Das Weihepriestertum bzw., allgemeiner gefaßt, das durch Ordination übertragene kirchliche Amt ist nicht einfach graduelle Intensivierung und Maximierung des Taufpriestertums. Seine Sendung und Vollmacht (Vollmacht zum Dienst, nicht zur Herrschaft!) hat es nicht, jedenfalls nicht primär, auf Grund einer Delegation durch die Gemeinde. Es hat vielmehr seine *eigene Unmittelbarkeit zu Christus*, dem Herrn der Kirche – allerdings nicht um einer Privilegierung des Amtsträgers willen¹⁷, sondern im Hinblick auf den Aufbau und die Leitung der (Orts- oder Teil-)Kirche. Es gehört konstitutiv und unveräußerlich zur Struktur der irdischen Kirche und ist nicht das bloße Resultat ihrer pastoral-organisatorischen Erfahrung im Umgang mit sich selbst und ihrer Sendung zu den Menschen. Es ist eine *spezifische* Teilnahme an der Sendung Jesu Christi, des einzigen Priesters und Mittlers im ursprünglichen Sinn. Sofern solches durch das „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ der Dogmatischen Konstitution über die Kirche gemeint ist, wird es durch die ökumenische Neubesinnung weitgehend bestätigt. Solche Bestätigung bezieht sich nicht auf eine bloße Repristination vorkonziliarer Theologie, der ja Einseitigkeit in der Überbetonung des Amtspriestertums angelastet wurde. Konziliare und nachkonziliare katholische Theologie hält in aller Betonung des Wesensunterschiedes von Weihe- und Taufpriestertum das Wissen um die Heiligkeit und Sendung des ganzen Gottesvolkes, das Wissen um dessen eigene Gottunmittelbarkeit im Heiligen Geist präsent. Weiters ist sehr wichtig, daß alle an der ökumenischen Neubesinnung Beteiligten erkannten (oder tiefer erkannten), daß das kirchliche Amt und das gemeinsame Priestertum der Getauften, dort, wo sie als Gegenüber zu fassen sind, im eigentlichen Sinn nicht als Über und Unter, Mehr oder Weniger, Primär und Sekundär, sondern als je ursprüngliche und werthafte Gestalten der *Bezie-*

¹⁵ Ebd. I, 5 fünfter Absatz.

¹⁶ Ebd. I, 4 zweiter Absatz; Sperrung vom Verfasser.

¹⁷ Heribert Mühlen bezeichnet mit Berufung auf H. Lieberg Luthers „Grundanliegen“ als „den Abbau eines unangemessenen Anspruches der exklusiven Gottunmittelbarkeit“ und meint, daß in dieser Hinsicht „sein reformatorisches Grundanliegen von der heutigen Sicht her durchaus zu bejahen“ sei (Mühlen, Die Besonderheit des kirchlichen Leitungsamtes, in: Hahn/Joest/Kötting/Mühlen, Dienst und Amt, Regensburg 1973).

hungshaftigkeit und wechselseitigen Verwiesenheit zu sehen sind. Verdeutlichen wir diese letztere Feststellung (und runden wir den ökumenischen Horizont zugleich durch die Einbeziehung eines orthodoxen Theologen ab) durch ein wunderbares Wort in einem theologisch brillanten Beitrag von Joannes D. Zizioulas:

„So wird die Kirche *hierarchisch* in dem Sinne, wie die Heilige Dreifaltigkeit selbst hierarchisch ist: aufgrund der *Eigentümlichkeit der Beziehungshaftigkeit* und nicht als Ergebnis eines ontologischen Bewertens und Richtens. Wird das Priesteramt in dieser Weise gesehen, so schafft es Stufen von Ehre, Achtung und echter Autorität in der Art, wie wir dies in der trinitarischen Theologie sehen. Da die Kirche ein Widerschein der Liebe Gottes selber in der Welt ist, spiegelt sie eben diese Art von Autorität durch und in ihrem Priesteramt. Hierarchie und Autorität gehen also hervor aus Beziehungshaftigkeit und nicht aus Macht.“¹⁸

b) Das sichtbare priesterliche Amt in der Kirche zeigt, wie es im Text der Gruppe von Dombes heißt, „in der Existenz der Kirche die Priorität der Initiative Gottes und seiner Autorität an“.¹⁹ Der ordinierte Priester ist in dieser Hinsicht das Personalsymbol für die Tatsache, daß der Gemeinde die Erlösung *von außen* zukommt²⁰, von Jesus Christus, dessen Leib die Gemeinde im Heiligen Geist ist, aber doch nicht so, daß Christus damit aufhörte, ihr Haupt zu sein.

An diesem Punkt zeigt sich ein Zusammenhang zwischen gestalthaftem, objektiviertem („objektiviert“ ist nicht gleichzusetzen mit entpersonalisiert-verdinglicht!) Außen der Kirche und sichtbarem kirchlichen Amt. Die Kirche ist eine Heilswirklichkeit, die die Grenzen der Sichtbarkeit übersteigt; ihr Mysterium ist nicht auf ihre Sichtbarkeit einzuengen. Dennoch ist die Kirche, und zwar diese eine und selbe, auch gestalthafte Kirche, sichtbare Wirklichkeit, objektives Außen. Dieses „Außen“, diese „*Gestalt der Gnade*“ ist Darstellung und Anzeichen dafür, daß das Heil nicht ins Subjektive auflösbar, sondern objektiv begehende Wirklichkeit ist. Der priesterliche Dienst bzw. der ordinierte Amtsträger, der gewiß nicht das Heil ist, doch auf Grund von Sendung und Vollmacht zum Diener des Heils bestellt ist, ist dafür ein Zeichen. Wer mit einer nur unsichtbaren Kirche zufrieden wäre, wäre es vermutlich auch mit einer priesterlosen. Was zunächst den ärgerlichen Anschein der Verdinglichung haben könnte, ist in Wirklichkeit Geschenk einer auch im Gestalthaften freien *Gnade*. Verleiblichung des Heils, wie es im katholischen

¹⁸ Joannes D. Zizioulas, Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Der priesterliche Dienst V., Amt und Ordination in ökumenischer Sicht (= Quaestiones Disputatae 50), Freiburg i. Br. 1973, 88.

¹⁹ Gruppe von Dombes, op. cit. (Anm. 3/4) I, 4 zweiter Absatz.

²⁰ L'ordination „fait du ministre un *signe du rassemblement*. C'est en se réunissant *sous ce signe* que le peuple se met *en face* de Dieu dans l'attitude d'humilité et d'action de grâces qui lui plaît. Si on le comprend bien, c'est un *signe de non-pouvoir* plutôt qu'un pouvoir sacré: le signe que ni le ministre n'a le pouvoir de parler au peuple de lui-même, ni le peuple le pouvoir de se réunir par lui-même en assemblée des saints, mais que Dieu seul rassemble son peuple par sa propre Parole en lui envoyant ses messagers“ (Joseph Moingt, L'avenir des ministères dans l'Eglise catholique [Fortsetzung], in: Etudes 1973, 450).

Heils-, Sakraments- und Kirchenverständnis insgesamt inbegriffen ist, ist Gnade, ganzheitliche Erfassung der Wirklichkeit dieser Welt. Gnade ist auch das Gegenüber des *sacerdotium ministeriale* zum *sacerdotium commune fidelium*. Der Anruf und Zuspruch des Heiles, wie er in Verkündigung und Sakramentsvollzug durch den priesterlichen Dienst geschieht, ist für die Gemeinde nicht nur Vergegenwärtigung der Heilssorge Christi, des Guten Hirten, sondern auch ein Moment objektiver Heilssorgewisserung. Dieses darf freilich erstens nicht magisch-apersonal wirkend vorgestellt werden und zweitens nicht so, daß dabei übersehen wäre, daß sich das Christusverhältnis der Gemeinde nie auf ihr Verhältnis zum Amtsträger reduzieren läßt, da es doch seine eigene Unmittelbarkeit zum Herrn der Kirche hat.

Als Notabene sei hier noch angefügt, daß die ins Auge gefaßten Dokumente des ökumenischen Gesprächs den Dienst an Wort *und* Sakrament hervorkehren; er läßt sich nicht aufspalten in bloßen Wortdienst oder bloßen Sakramentsdienst.

Wenn die genannten Gesichtspunkte, die durch andere ergänzt werden könnten und müßten, in ihrem Anspruch gesehen werden, dann ergibt sich, daß unter *theologischem* Aspekt der Stachel der Identitätskrise der Priester wesentlich entschärft ist. Selbstverständlich stellt sich noch eine Reihe von Fragen, die in den obigen Ausführungen übergangen sind. In *einem* zentralen Punkt der Amtsfrage jedoch, der Gegenstand dieser Untersuchung war, ist in den letzten Jahren nicht wenig klarer geworden, nicht unklarer! Mehr zu sagen, war hier nicht die Aufgabe.

II. Zum gesellschaftlichen Aspekt

Während auf theologischer Ebene Sein und Sendung des Priesters wieder Konturen gewinnt, sind wir, so scheint mir, was die zeitgemäße Ausformung des kirchlichen Amtes angeht, eher noch im inneren Kreis des Dilemmas. Es ist zwar sicher, daß ein (überspitzt gesagt) klerikal-kastenmäßiges Modell priesterlicher Existenz keinen Boden mehr unter den Füßen hat. Aber die Schritte zu einer Gestalt des priesterlichen Dienstes und der priesterlichen Existenz, die nicht nur der veränderten Situation des Amtsträgers im Verhältnis zum Laien, sondern auch dem veränderten Verhältnis des Priesters zur Gesellschaft bzw. der Gesellschaft zum Priester Rechnung zu tragen versuchen, haben nur in geringem Maß das Siegel kirchlich einigermaßen akzeptierter Klärung. Vollziehen sie sich nicht teilweise in kirchlicher Illegitimität? Die Frage lautet: Wie muß priesterliche Existenz aussehen in einer Gesellschaft, in der die Position des kirchlichen Amtsträgers nicht mehr oder kaum noch direkt gesellschaftlich relevant ist und daher gesellschaftlich auch nicht mehr abgestützt ist? Es genügt nicht, wenn man sagt, daß in solcher Situation die Reife und Tiefe der Christusverbundenheit des Priesters ganz besonders wichtig ist. Das ist zwar bestimmt richtig, und es ist auch wichtig, es zu sagen. Aber damit ist die Frage nach der (oder den) zeitgemäßen Gestalt(en), in dem Sinn, wie wir sie gestellt haben, noch nicht beantwortet. Hier tauchen vielmehr (allerdings über die Amtsfrage hinaus) Fragen des Privilegienverzichts, der

„Ohnmachts“- und Armutsgestalt der Kirche auf.²¹ Darf man an der Frage vorbeisehen, wie es um Verbeamtung und Bürokratisierung der Kirche steht? Sind dies Stichworte, die nicht nur den argen Papierkrieg, sondern – was viel mehr ins Gewicht fallen würde – in gewissem Sinn den Status des Seelsorgers (negativ) qualifizieren? Ein Ivan Illich ist besonders in diesem Punkt ein sehr unbequemer Prophet.²² Mag er in manchem zu selbstsicher sein und irren; ein wichtiges Korn Wahrheit steckt doch in seiner Analyse; ob es gut ist, dies zu ignorieren? Und auch die Frage des Bischofs von Orléans in Frankreich, Mgr. Riobé, läßt sich nicht unterdrücken: Warum sollte das priesterliche „Amt nicht durch ein Glied der Gemeinde ausgeübt werden können, das, von ihr gewählt, für diese Aufgabe vorbereitet und vom Bischof berufen, eingesetzt und bestätigt wird“?²³

Mit solchen Fragen kommt auch die Frage der Priesterausbildung ins Rollen. Ob da heute nicht eine größere Reife und eine längere Bewährung im profanen und (oder) gemeindlichen Leben angebracht, vielleicht notwendig wäre? Welcher Weg hat heute die Legitimität des Regelfalles und welcher nur die einer Minoritätenregelung? Oder steht es von vorneherein fest, daß Bischof Riobé unrecht hat, wenn er sagt: „Priesterberufe bei Erwachsenen werden dem Priesteramt eine neue Beständigkeit verleihen, in einer Form verschieden von der, die sich aus den Berufungen von Kindern oder Jugendlichen ergeben hatte. Ohne Zweifel werden dann manche zur Entscheidung geführt werden, unter gesünder gewordenen Bedingungen das Amt im Zölibat zu leben und ihm ihre gesamte Aktivität zu widmen“?²⁴

Viele Fragen bleiben hier offen. Der Verfasser dieses Beitrages maßt sich nicht an, ihre Lösung zu wissen. Trotzdem dürfte es nicht von ungefähr kommen, daß er sie stellt. Er weiß zwar, daß von der Heiligkeit der Priester mehr

²¹ Eine Frage, die den priesterlichen Dienst nur indirekt berührt, direkt jedoch die Institution einer Diözese bzw. des Diözesanverbandes einer Nation ist die einer zwangsweisen Einhebung des Kirchenbeitrages auf Grund gerichtlicher Verfügung und Pfändung. Selbstverständlich gibt es ein Recht der Kirche auf auch materielle Unterstützung und eine entsprechende Verpflichtung der Gläubigen, solche zu leisten. Jedoch die Erzwingung dieses Rechtes mittels staatlich-gesellschaftlicher Organe ist jedenfalls im Kontext der heutigen Glaubenssituation äußerst problematisch. Die noch tiefersitzende Problematik besteht darin, daß man ausgerechnet in diesem Punkt nicht wahrhaben will, daß die Kirche auch in ihrer Leiblichkeit und gesellschaftlichen Dimension dem Anspruch des Evangeliums unterstellt ist, was eine Läuterung des gesellschaftlich-postulatorischen Rechtsbegriffs gerade in dem Moment einer unbedingten Erzwingbarkeit des Rechts einschließt. Auch der relativ gute Text Nr. 2 der Österreichischen Theologischen Kommission mit dem Titel „Kirchenbeiträge“, der vor kurzem im Wiener Dom-Verlag erschienen ist, versagt am entscheidenden Punkt (S. 12 f.) und schlägt m. E. eine theologische Kapriole.

²² Vgl. Ivan Illich, Das Verschwinden des Priesters, in: I. Illich, Schulen helfen nicht, Reinbek bei Hamburg 1972 (= ro-ro-ro Taschenbuch 6778), 45–65; Illich situiert seine Thesen bewußt *innerhalb* des katholischen Glaubensverständnisses in der Amtsfrage.

²³ Zitiert nach der deutschen Übersetzung der Intervention von Bischof Riobé in: Diskussion um den Priester. Briefe an Bischof Riobé, Salzburg 1974, 16.

Die Fortsetzung des oben wiedergegebenen Satzes lautet im Text: „... , diese Funktion nicht notwendigerweise hauptberuflich ausübt, und zwar solange es diese oder eine andere Gemeinde verlangt“; ich habe das Zitat oben bewußt beschnitten; die in dieser Anmerkung wiedergegebene Fortsetzung scheint mir auch in Spannung zu einer anderen Stelle im Text (s. Anm. 24) zu stehen, die der in „Le Monde“ vom 11. 11. 72 veröffentlichten Fassung entnommen ist.

²⁴ Diskussion um den Priester, 17 (unterer Text).

abhängt als von äußeren Adäquationen. Aber er hält es für eine Grundeinsicht der Kirche, die sich z. B. seit der Jahrhundertwende in spezifischer Weise in den Sozialenzykliken der Päpste Bahn gebrochen hat, daß nämlich Glaube sich auch ein gesellschaftlich relevantes Außen schaffen will und muß und seinerseits vom Gesellschaftlichen her nicht unbeeinflußt bleibt, daß Strukturfragen nicht als glaubensirrelevant angesehen werden dürfen, auch wenn solche Relevanz sozusagen erst in actu secundo gegeben ist. Wenn man noch von Identitätskrise der Priester, der Weltpriester (Seelsorgspriester) im speziellen reden will, dann sollte man, so scheint mir, besonders derartige Fragen der Realisierung priesterlicher Existenz im gesellschaftlichen Heute ins Auge fassen. Hier dürften Bischöfe, die, ausgerüstet mit der Gabe der Unterscheidung, vorangehen und vorangehen lassen, wichtiger sein als Theologen. Letztlich freilich sind es weder Bischöfe noch Theologen, auf die wir bauen, sondern es ist der eigentliche Lebendigmacher der Kirche, der Heilige Geist, der weiser ist als die Weisen – und die weniger weisen – (nur Er ist es, der diese Unterscheidung letztlich überhaupt treffen kann), und stärker als die Starken – und die weniger starken –, und der das Werk Christi vollbringt in all unserer Schwachheit und Torheit, so daß niemand sich rühmen kann. Doch daß unsere Schwachheit und Torheit wenigstens eine *suchende* sei, dürfte in unserer Zeit geboten sein. Vor Gott und den Menschen.

Der Ursprung unseres Amtes und unserer Amtseinsetzung rührt von Christus her, der der einzige wahre Priester ist, der unser Führer ist, von dem uns alle Gnaden werden, all Gewalten und alle Machtvollkommenheiten, über die wir verfügen. Wir sind Priester mit Ihm und in Ihm.

Papst Paul VI. über das Priestertum

Mit Datum vom 22. Feber 1973 hat die römische Kongregation für die Bischöfe ein „Directorium de pastorali ministerio episcoporum“ laut Konzilsdekret „Christus Dominus“ Nr. 44 publiziert. Dieses „Vademecum“ für die Vorsteher der Teilkirchen erschien im Sommer in Buchform (Typis polyglottis vaticanis). Im zweiten Kapitel des dritten Teiles sind einige grundsätzliche Aussagen zur Liturgie der Ortskirche zu finden, die es verdienen, kommentiert zu werden. Sie finden sich in den Abschnitten 80 bis 91, in welchen die Verantwortung des Bischofs für diese wesentliche Dimension der „Selbstverwirklichung“ der Kirche konkretisiert wird.

Die Bedeutung der Liturgie verlangt, daß er Initiativen setzt, um die tätige, bewußte und fruchtbringende Teilnahme aller, die Unterweisung dafür bei der Predigt und die brüderliche Gemeinschaft als Frucht der Feiern fördert.

Die Feiern in der Kathedrale sollen jenen in den Pfarrkirchen der Diözese als Vorbild und Ansporn dienen können; der Bischof möge oft die Gelegenheit wahrnehmen, in verschiedenen Pfarrgemeinden mit Priestern und Volk die Liturgie zu begehen.

Die liturgische Unterweisung der Christen kann nur durch eine geeignete Ausbildung von Multiplikatoren (Priestern, Ordensleuten und Laien) und die Einrichtung einer Kommission für Liturgie, Kirchenmusik und Kirchenkunst entsprechend sichergestellt werden.

Im Rahmen der Bischofskonferenz sollen die gesamtkirchlichen reformierten Liturgischen Bücher entsprechend den Umständen, Bedürfnissen und lokalen Traditionen konkretisiert und ihre Benützung mittels eines „Leitfadens für Liturgie, für Sakramentspendung“ und mittels eines „Diözesangebetsbuches“ geordnet werden.

Experimente mit neuen Formen zur Anpassung werden nicht nur toleriert, sondern aufgetragen, u. zw. im Rahmen der Bischofs-Konferenz: Das Heil der Seelen fordert ja, daß die lebendige Glaubenserfahrung sich in neuen, dem Menschen von heute entsprechenden und seiner Mentalität besser angepaßten Gestalten Ausdruck verschaffe. Solchen Versuchen steht Rom positiv gegenüber.

„*Hausmessen*“, Messen für kleinere Gruppen und in den Wohnungen der Familien, soll der Bischof erlauben, um einem echten Bedarf der Gläubigen entgegenzukommen, aber es dürfen daraus keine Privilegien oder „Winkel-messen“ werden.

Der Sonntag als „Herrentag“ und Ostergedächtnis soll besonders gefördert werden: Jede Gemeinde soll ihre Eucharistiefeier haben, Taufe und Firmung sollen an diesem Tag gespendet werden; die Stundenordnung der Meßzeiten in den benachbarten Pfarren soll harmonisiert werden; um die Mitfeier möglich zu machen, sollen in Arbeits- und Verkehrszentren, Tourismus- und Erholungsgebieten (in „profanen“ Räumen) zu passenden Zeiten auch am Vorabend Meßfeiern angeboten werden.

Die Feier der Sakramente erfordert Verständnis und Teilnahme der Christen. Der Bischof Sorge dafür, daß Predigt und Praxis der Sakramente der kirchlichen Lehre entsprechen und die Priester mit ihren Gemeinden für die Übernahme der erneuerten Texte vorbereitet werden, wobei für die

Firmung ein spezielles Katechumenat gefordert wird; Ordinationen können auch in Pfarrkirchen gespendet werden; bezüglich der sakramentalen Gemeinschaft mit nichtkatholischen Christen halte man sich an die geltenden Regeln.

Die äußere Feierlichkeit für Sakramente und Sakramentalien muß jede Bevorzugung bestimmter Personen oder Klassen vermeiden. Außer dem Meßstipendium darf kein Geld dafür geopfert werden. Wohl aber erkläre man den Gläubigen den Sinn des Meßstipendiums und ihre Verpflichtung, für den Lebensunterhalt ihrer Seelsorger und der Armen aufzukommen.

Das Beispiel des Bischofs selbst wird besonders hervorgehoben: Er empfangen selber rechtzeitig die Kranken- und Sterbesakramente und Sorge dafür, daß auch seine Priester ebenso handeln. Nach Möglichkeit leite er selber die Begräbnisfeier für sie.

Volksbräuche können sehr nützliche Elemente und Anknüpfungspunkte für eine lebendige Liturgie bieten, müssen aber – wie alle Texte und Melodien – von unpassenden oder abergläubischen Einflüssen frei sein. Besondere Förderung verdienen die Wortgottesdienste, Bibelvigilien mit Lesung, Lied und Gebet, sowie die gemeinsame Feier (Priester, Ordensleute, Laien) von Teilen des kirchlichen Stundengebetes (z. B. Vesper) in der Muttersprache, aber auch die traditionellen „Andachten“ in erneuerter Form.

Unablässig sollen die Bischöfe sich daher bemühen, daß die Gläubigen durch die Eucharistie das österliche Geheimnis tiefer erkennen und leben, so daß sie einen festgefügtten Leib in der Einheit der Liebe Christi bilden. „Dem Gebet und dem Dienst am Wort sollen sie obliegen“ (Apg 6, 4) und sich darum bemühen, daß alle, die ihrer Sorge anvertraut sind, in einmütigem Gebet verharren, durch den Empfang der Sakramente in der Gnade wachsen und dem Herrn treue Zeugen sind.

Vaticanum II: Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Kap. II, Art. 15

2. Das Allerheiligenfest: A. Grundsätzliche Überlegungen

Dr. Franz Reckinger

„Freut euch alle im Herrn . . .“, heißt es im Eröffnungsgesang zur Eucharistiefeier am 1. November.¹ Wie schön, wenn die Atmosphäre in der gesamten feiernden Gemeinde diesem Leitmotiv entsprechen würde! Haben wir es stattdessen nicht vielfach mit einer düsteren Todesstimmung zu tun, die nicht einmal für den darauffolgenden Tag, geschweige denn für den ersten Feiertag angebracht ist? Diese Wehmut, die sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein in schwarzen Behängen selbst innerhalb der Kirche Ausdruck verschaffte und damit die jubelnden Melodien der Allerheiligenvesper Lügen strafte – wurde sie nicht *fälschlich* als Christlichkeit verstanden, und entspricht sie nicht eher einer Geisteshaltung, die sich seit Jahrhunderten unbemerkt in Europa verbreitet hat, und die einer neulich nicht zu Unrecht als „heidnischen Monotheismus“ bezeichnet hat?²

Wer die liturgischen Texte zum 1. November innerlich mitvollzieht und sich vor allem bemüht, ihrem Aussagegehalt entsprechend zu leben, wird nicht leicht versucht sein, der genannten Stimmung zu verfallen. Bevor wir jedoch darangehen, uns in diesen Gehalt zu vertiefen und dessen pastoralen Auswertungschancen zu erörtern, sollen einige grundsätzliche Überlegungen über Heiligkeit und Heiligenverehrung angestellt sein, die m. E. ein tieferes Erfassen und Miterleben der Lesungen, Gebete, Gesänge und Riten des Allerheiligtages überhaupt erst ermöglichen.

1. *Alle Getauften sind grundsätzlich „Heilige“.* Manchmal wird dies in der Verkündigung als eine bloße *Redeweise* des Neuen Testaments hingestellt, mitunter sogar von einem vielsagenden Lächeln begleitet, des Sinnes: „In *Wirklichkeit* sind die allermeisten Getauften *natürlich keine* Heiligen“. Wer so denkt und redet, ohne das Auseinanderklaffen von Getauft- und Heiligsein als quälendes Problem zu empfinden, nimmt Gottes Wort nicht ernst. Für das Neue Testament handelt es sich keineswegs um eine Redeweise, sondern um einen fundamentalen Glaubenssatz. Er besagt, daß man durch die Taufe a) herausgerissen ist aus der gottfernen Welt; b) gottförmig geworden und c) ausgesondert ist zum Vollzug des Kultes der Endzeit „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4, 23 f.); oder, mit anderen Worten: zur Ausübung des „allgemeinen Priestertums“. Die Dimensionen a) und b) sind im wesentlichen (obwohl im Durchschnitt graduell wohl in geringerem Maße) auch bei denen gegeben, die nicht getauft sind, die Notwendigkeit der Taufe guten Glaubens nicht erkennen und in den schwerwiegenden Dingen ihrem Gewissen entsprechend Gott zu dienen versuchen – und bei denen man darum von „Begierdetaufe“ im weiteren Sinn des Wortes sprechen kann; die Dimension c) dagegen ist nur bei den *effektiv* Getauften verwirklicht, denn sie allein sind fähig, Gott durch Jesus Christus anzubeten im Vollzug der geistgewirkten Sakramente, insbesondere durch die gemeinsame Darbringung des eucharistischen Opfers, und durch ein Leben, das von der Gegenwart und dem Wirken des Geistes in eben diesen Sakramenten Zeugnis ablegt.

¹ Übersetzung der „Studientexte“.

² Gerbé P. u. a., Zulassung zur Taufe, Wien 1969, S. 93.

Das Wort von der Heiligkeit der Getauften mußte notgedrungen problematisch werden, seit man gegen Ende des Altertums die strenge Katechumenatopraxis aufgegeben hatte und daranging, Stämme und Völker *geschlossen* in die Kirche aufzunehmen. Wo blieb nun die „Welt“, aus der Jesus seine Anhänger durch Auserwählung heraussondern wollte (vgl. Joh 15, 19), und wo das „verderbte Geschlecht“, aus dem heraus sie sich retten lassen (Apg 2, 40) und in dessen Mitte sie leuchten sollten wie Sterne im Weltall (Phil 2, 15)?

Derartige Aussagen der Schrift schwanden entweder völlig aus dem Bewußtsein der Gläubigen oder wurden, entgegen ihrem eigentlichen Sinn, auf Priester und Mönche oder gar auf einige wenige „Spezialisten“ der Heiligkeit eingengt. Sie dem Neuen Testament entsprechend auf die Getauften insgesamt zu beziehen fiel sehr schwer, da ja die gottfeindliche Welt aus dem Kulturbereich der „Christenheit“ keineswegs verschwunden, sondern in einem gewissen Sinn „mitgetauft“ worden war und somit die Taufe ihre Unterscheidungsfunktion in der Praxis eingebüßt hatte. Noch tiefer ist ihr Kurswert in der Neuzeit gesunken, seitdem ganze Bevölkerungsschichten sich nicht einmal mehr eindeutig zum *Glauben* an Jesus als den Sohn Gottes bekennen und ihre Kinder dennoch weiter getauft werden.

In dem Maße, wie zu der eben dargestellten Situation in den letzten Jahrzehnten die Entklerikalisierung und die biblisch-liturgische Erneuerung hinzugekommen sind, werden die Heiligaussagen des Neuen Testaments nicht mehr vorwiegend auf Geistliche und Ordensleute bezogen, sondern spontan von allen Christen verstanden, die (unabhängig von einem massiv feststellbaren sozialen Druck) ihre Religion *durch regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst praktizieren*. Das ist keineswegs ganz falsch, nur wird davon ausgehend mit Recht in zunehmendem Maße die Frage aufgeworfen, ob nicht die Kindertaufe auf die Kinder dieser Art von Christen einzuschränken wäre und ob nicht damit erst wieder eine Situation der Wahrheit erreicht werden könnte: weil dann der Prozentsatz der Nichtglaubenden unter den Getauften ohne Zweifel geringer würde, Glauben und Getauftsein weitgehend wieder zur Deckung kämen und damit die Taufe ihre vom Neuen Testament unzweideutig gelehrt *Unterscheidungsfunktion wiedergewinnen* würde. Diese Frage auszudiskutieren ist hier nicht der Ort. Es ist jedoch unmöglich, sie nicht zu stellen, wenn man von „Heiligkeit“ sprechen will. Denn dieser Begriff impliziert notwendigerweise die *Unterscheidung* und das *Herausgesondertsein*. Wie aber kann man solches glaubwürdig aussagen, wenn in einem Lande angeblich *alle* „unterschieden“ und „ausgesondert“ sind, unabhängig davon, wie die einzelnen leben und was sie glauben?

2. Gedankengängen wie den obenstehenden wird mitunter der Vorwurf gemacht, sie würden den Pharisäismus begünstigen oder seien gar selbst schon Ausdruck einer pharisäischen Haltung. Das kann aber deshalb nicht zutreffen, weil das Neue Testament, das einerseits offenbart, daß die pharisäische Haltung verkehrt ist, andererseits ebenso offenkundig das Heiligsein und Ausgesondertsein der Jünger Jesu lehrt. Gewiß lauert auch im Christentum, wie in jeder Religion, die *Gefahr* des Pharisäismus, aber das kann kein Grund sein, eine Offenbarungswahrheit zu bestreiten oder zu verschweigen. Es gilt eben, diese Wahrheit zu bekennen und zu leben, *ohne* dabei der Gefahr des Pharisäis-

mus zu *erliegen*. *Richtig verstanden* bedingen beide Einstellungen einander nicht nur nicht, sondern sie schließen sich gegenseitig sogar aus.

Pharisäismus, wie das Neue Testament ihn versteht und verurteilt, bedeutet: a) die Heiligkeit der menschlichen religiösen Leistung zuschreiben; b) den Gesetzlosen und großen Sündern die Möglichkeit einer echten Bekehrung und damit des Heiligwerdens absprechen. Das Neue Testament dagegen lehrt:

a) daß der Mensch die Heiligkeit immer nur als *Gnadengeschenk* von Gott empfangen kann. Damit hängt jedoch die Glaubenswahrheit von der *Auserwählung* zusammen, die in der Bibel mit der Lehre von der Heiligkeit der Glieder des Gottesvolkes *Hand in Hand* geht und darum auch heute ebenso wenig wie die letztere in der Verkündigung vernachlässigt oder gar unterschlagen werden dürfte. Auserwählt sein besagt in der Hl. Schrift nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie, zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt sein (wie die Reformatoren es mißverstanden haben), sondern zum *Christsein*, zur vollen und sichtbaren Eingliederung in die messianische Gemeinde (die Kirche) bestimmt sein, was nach biblischer Lehre ohne Zweifel *mehr* bedeutet als bloß durch implizite Begierdetaufe (als „alttestamentlicher Gerechter“) gerettet sein: eben das „mehr“ des allgemeinen Priestertums, durch das man zur Zeugnisabgabe für Christus in der Welt und zum Vollzug des endzeitlichen Kultes als Mittler mit Christus für die Menschheit bestellt wird. Daraus ergibt sich, daß das Bewußtsein der eigenen Auserwählung im Sinne der Bibel niemals berechtigten Anlaß zur Überheblichkeit geben, sondern nur die Überzeugung von der eigenen *höheren Verantwortung* bestärken kann: denn „wer viel bekommen hat, von dem wird viel gefordert“ (Lk 12, 48), und wem fünf Talente anvertraut wurden, von dem erwartet der Herr mehr an Mitwirkung als von dem, der nur zwei oder eines zu verwalten hatte (vgl. Mt 25, 1–30).

b) Gegenüber der zweiten pharisäischen Überzeugung verkündet Jesus, daß in *ihm alle* eine Chance haben, ihr Leben zu ändern und einen neuen Anfang zu setzen, vorausgesetzt allerdings, daß sie einerseits ihr Sündersein anerkennen und andererseits *sich wirklich entschließen*, in ihm ein neues Leben zu beginnen, indem sie etwa bereit sind, lieber auf „Auge“, „Hand“ oder „Fuß“ zu verzichten, als eine Sünde zu begehen, die die „Hölle“ nach sich ziehen würde (Mt 5, 30). Wo diese Art von Forderungen verschwiegen und ein Jesus gezeichnet wird, der bloße Ideale verkündet oder sich bezüglich der schweren Sünden mit bloßem „Bedauern“ begnügt hätte, da befindet man sich nicht mit Jesus im Kampf gegen den Pharisäismus, sondern bewegt sich in der Welt des Mythos und der Wunschträume.

3. *Kanonisierte* oder kanonisierbare Heilige sollten nicht als „Weltwunder“ bestaunt und nicht zu sehr von den übrigen wahren Christen getrennt oder gar in Gegensatz zu ihnen gesehen werden. Sie sind einfach diejenigen unter unseren Brüdern und Schwestern, die ihr Christsein konsequent bis zu Ende durchdacht, ernstgenommen und gelebt haben. Aus meiner Kinder- und Jugendzeit kann ich mich erinnern, daß wenige Dinge mich so peinlich berührten, wie wenn Seelsorger und religiös aktive Christen von kanonisierten Heiligen so sprachen, als seien sie zwar hoch in Ehren zu halten, aber als käme es

vernünftigerweise gar nicht in Frage, daß einer unter uns jemals kanonisierbar würde, als sei dies eigentlich auch überflüssig und höchstens als Gegenstand der Heiterkeit interessant; als *genüge* es, den Tugenden der Heiligen in dem Sinn nachzustreben, daß man nicht mordet, nicht stiehlt, die Ehe nicht bricht, kein Trinker wird, seine Gebete verrichtet, den Eltern und Vorgesetzten gehorcht und, im Grunde genommen, ein „braver Bürger“ wird. Eine sicherere Methode, zur Mittelmäßigkeit und zum Spießertum zu erziehen, läßt sich kaum denken . . .

Daß die kanonisierten Heiligen dem Leben der Menschen so entrückt erscheinen, hängt wohl damit zusammen, daß die Art ihrer Darstellung und weithin sogar ihrer Auswahl lange Zeit hindurch von der in der Kirche seit Ende des Altertums vorherrschenden *klerikal-monastischen Spiritualität* geprägt war. Hierin ist ohne Zweifel einer der Gründe zu sehen, wieso es zum derzeitigen Tief in der Heiligenverehrung hat kommen können. Es wäre darum höchste Zeit, nunmehr auch den Laien-Heiligen (selbst wenn sie nicht Märtyrer sind!) den ihnen gebührenden Platz einzuräumen.

Das Mittelalter hat viele Heilige populär gemacht aufgrund *nebensächlicher Äußerlichkeiten* ihrer Biographie: so etwa Antonius anhand des Schweines, Martinus dank seines Pferdes . . . So sehr man nun die Fähigkeit der damaligen Kirche bewundern muß, sich mittels derartiger Schachzüge in der bürgerlichen Kultur ihrer Zeit heimisch zu machen, so sehr man es bedauern muß, daß die Kirche der Neuzeit ähnliche Fähigkeiten gegenüber der Industriekultur noch nicht zu entwickeln vermochte, so gilt es doch ebenso entschieden festzustellen, daß diese konkrete Art der Heiligenverehrung seit langem überlebt ist und daß, wer sie noch heute aufrecht zu erhalten versucht, damit dem echten Anliegen der Heiligenverehrung eher schadet als nützt. Worauf es ankommt, ist nicht, daß ein Heiliger mehr oder weniger zufällig mit Schweinen oder Pferden oder anderen uns vertrauten Wesen oder Gegenständen zu tun hatte; vielmehr geht es darum, in der Verkündigung aufzuzeigen, daß er wie wir vor Problemen und Schwierigkeiten gestanden hat und sie nur um den Preis eines harten Ringens mit sich selbst im Sinne Jesu Christi hat lösen und überwinden können, dank der Gnade Gottes, die in ihm wirksam geworden ist.

Als Handreichung zu einer derartigen Darstellung bedarf es (insbesondere hinsichtlich der neuen Heiligen des Sanctorale) *kurzer* und *prägnanter* Biographien, die das *Wesentliche* der religiös-kirchlichen und kulturellen Bedeutung dieser Menschen in *allgemeinverständlicher Weise* und in deutlichem Bezug zu den *Fragestellungen unserer Zeit* zum Ausdruck bringen. Wie das im einzelnen aussehen sollte, darauf wäre in einem oder mehreren Beiträgen zum Sanctorale zurückzukommen. Hier sei nur ein Wort zu den biographischen Einführungen in den „Studientexten“ zum künftigen deutschen Meßbuch gesagt, in der Hoffnung, daß dies möglicherweise bei der endgültigen Fassung der Texte noch Berücksichtigung finden könnte. So sehr das Prinzip derartiger Kurzdarstellungen zu begrüßen ist, so wenig kann die Art und Weise, in der es hier zur Ausführung kam, befriedigen. Von der oben geforderten Eigenschaft ist in den von den Studientexten gebotenen Einführungen lediglich die der *Kürze* durchgehend verwirklicht, zum guten Teil auch die Hervorhebung

des Wesentlichen; Verständlichkeit, Prägnanz und erkennbarer Bezug zu den religiös-spirituellen Fragestellungen und Bedürfnissen unserer Zeit dagegen lassen sehr zu wünschen übrig.

Als Beispiel möge der Passus über Cyrill von Alexandrien³ dienen:

„Von seinem Onkel, dem Bischof von Alexandrien, in den Klerus dieser Stadt aufgenommen, folgte er jenem 412 im bischöflichen Amt nach. Er wurde der Hauptgegner der Lehren des Nestorius und konnte 431 auf dem Konzil von Ephesus die Entscheidung im Sinn der alexandrinischen Tradition herbeiführen. Sein Schrifttum diente der Darlegung und Verteidigung der Glaubenslehre, besonders der Trinität und der Christologie. Gestorben am 27. Juni 444.“

Darin erscheint zunächst die Geschichte vom Onkel als völlig überflüssig. Und dann die Verständlichkeit! Muß der Durchschnittsteilnehmer der Werktagsmessen wirklich wissen, wo Alexandrien lag, welches die „Lehren des Nestorius“ waren und was die „alexandrinische Tradition“ bedeutet?? Muß er „Trinität“ und „Christologie“ verstehen (wofür es doch zum mindesten auch deutsche Ausdrücke gibt)? Und wo bleibt bei dieser dürren, schulmäßigen Aufzählung der Glanz der preisenden Verkündigung, die den Heiligen hier und jetzt lebendig werden läßt? Ist es religiös-spirituell gesehen relevant, zu wissen, daß in dem zur Frage stehenden Punkt zufällig die *alexandrinische Tradition* stärker zum Zuge kam? Worauf es ankommt, ist doch einzig und allein, daß das allgemeine Konzil in der Kraft des Heiligen Geistes die Unverfälschtheit der von Christus stammenden *universalen und apostolischen Tradition* garantiert. Wenn im vorliegenden Fall die alexandrinische Tradition weitgehend (nicht restlos!) für verbindlich erklärt wurde, so doch nur deshalb, weil sie in dieser ganz bestimmten Frage die *apostolische Tradition* richtiger wiedergab als die entgegengesetzte theologische Richtung.

Außer dem Jahr des Konzils von Ephesus ist in einer zum mündlichen Vortrag bestimmten Biographie jedes weitere genaue Datum überflüssig; in den allermeisten übrigen Viten, die nicht so eng mit einem weltgeschichtlichen Ereignis, wie es ein allgemeines Konzil darstellt, verflochten sind, genügt als Zeitangabe durchaus das *Jahrhundert*, in dem der betreffende Heilige gelebt und gewirkt hat.

Formal gesehen sind Partizipialformen und Rückverweise durch Pronomina wie „jenem“ (siehe oben, im ersten Satz) bei mündlichem Vortrag schwer durchschaubar und sollten daher in Texten, die zum Vorlesen bestimmt sind, tunlichst vermieden werden.

Im folgenden soll der Versuch einer Formulierung vorgelegt sein, die den eben ausgesagten Erfordernissen gerecht zu werden trachtet:

Heute ist der Gedächtnistag des hl. Cyrill von Alexandrien in Ägypten. Er lebte im 5. Jahrhundert und war Bischof der genannten Stadt und damit zugleich Patriarch, d. h. der führende Bischof seines ganzen Landes. Zu seiner Zeit wurde in der Kirche heftig darüber diskutiert, welches das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus sei. Eine bestimmte Richtung, deren Anführer der Patriarch Nestorius

³ Gedächtnis der Heiligen, S. 115.

von Konstantinopel in Griechenland war, betonte so sehr den Unterschied oder gar die Trennung zwischen den beiden Naturen, daß man den Eindruck gewinnen mußte, in Jesus gäbe es zwei *Personen*, zwei verschiedene „Ich“: nur das göttliche „Ich“ hätte Wunder gewirkt und die Erlösung vollzogen, nur das menschliche „Ich“ sei Sohn der Jungfrau Maria, nur das menschliche „Ich“ sei am Kreuz gestorben: Gott hätte sich nicht wirklich ins Menschsein und ins menschliche Leiden hinein engagiert, und Maria sei nicht wahrhaft Mutter *Gottes*. Gegen diese Lehre, die der Hl. Schrift und der Überlieferung zuwiderlief, wurden erst aus dem Volk heraus energische Proteste laut. Cyrill machte sich zum leidenschaftlichsten Sprecher dieser Protestbewegung und konnte ihr zum Erfolg verhelfen. Als Sonderbeauftragter des Papstes führte er den Vorsitz auf dem allgemeinen Konzil von Ephesus vom Jahr 431. Dieses stellte fest, daß es laut apostolischer Lehre in Jesus nur eine *einzig* göttliche Person gibt, die *sowohl* die Wunder und die Erlösung bewirkt hat *als auch* geboren wurde, gelitten hat und gestorben ist; dieser göttlichen Person hat Maria das menschliche Leben geschenkt und ist darum wahrhaft Mutter Gottes zu nennen. – Wir könnten bei dieser Feier zu Gott beten, daß er uns auf die Fürbitte des hl. Cyrill helfen möge, den *heutigen* Verdrehungen und Verkürzungen des Glaubens ebenso entschieden entgegenzutreten, wie Cyrill es in seiner Zeit getan hat.

Dies ist nun zwar etwas länger als der Text der Studentexte, aber wie will man auf engerem Raum die Bedeutung eines solchen Mannes aufzeigen und insbesondere die Erwähnung der Menschwerdung und der Gottesmutter-schaft im Tagesgebet verständlich machen?

4. An Allerheiligen und bei jedem allgemeinen Heiligengedächtnis (etwa im Hochgebet) feiern wir nicht nur die kanonisierten oder kanonisierbaren Heiligen, sondern *alle* unsere Brüder und Schwestern, die schon in die endgültige Vereinigung mit Gott eingegangen sind. Um diese Wahrheit vor verdrehenden oder verharmlosenden Deutungen zu schützen, gilt es zweierlei klarzustellen.

a) Es handelt sich nicht um „*alle* (Menschen), die vor uns . . . gelebt haben“, wie eine zum mindesten sehr mißverständliche Wendung in einem privaten „Kanongebet“ es darstellt⁴, sondern nur um jene, die (innerhalb oder unverschuldeterweise außerhalb der sichtbaren Kirche) im Zustand der Freundschaft mit Gott (der „heiligmachenden Gnade“) aus diesem Leben geschieden sind. Denn daß es keine Verdammten gebe, kann nach ernsthafter Lektüre des Neuen Testaments nur jemand behaupten, der entweder nicht an die Lehre der Heiligen Schrift glaubt oder mit intellektueller Blindheit geschlagen ist.

b) Die Millionen Mittelmäßige, von denen man annehmen muß, daß sie trotz allem in der grundsätzlichen Freundschaft mit Gott sterben, gehen nicht *als* Mittelmäßige in die endgültige Gemeinschaft mit Gott ein, sondern erst, nachdem sie in der jenseitigen mystischen Läuterung (dem „Fegefeuer“) den konsequenten Gläubigen (den „Heiligen“ im engeren Sinn des Wortes)

⁴ A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche, Essen 1968, Kanon 1.

wenigstens gesinnungsmäßig gleichförmig geworden sind. Es gibt also *keine Mittelmäßigen*, die wir *verehren* und deren *Fürsprache* wir anrufen, sondern Gerettete, die ihre frühere Mittelmäßigkeit inzwischen als Irrweg und Sünde eingesehen und sich davon losgesagt haben oder, richtiger: durch Gott in der passiven Läuterung davon los-gemacht wurden.

In ihrem irdischen Leben haben diese Menschen vielfach *auf zwei Schultern* getragen; die „Heiligen“ im engeren Sinn des Wortes haben sie, sofern sie schon verstorben und kanonisiert waren, mehr oder weniger verehrt; sofern sie noch lebten, haben sie sie oftmals belächelt, von oben herab behandelt oder für dumm verkauft: weil sie, die Heiligen, sich nicht mit den Ellenbogen durchsetzten, auf Karrieremachen und Vermögensbildung keinen größeren Wert legten, Lebensstandard nicht affischierten, sich bei Einflußreichen und Mächtigen nicht einzuschmeicheln verstanden, Beleidigungen geduldig ertrugen, Gebet und Gottesdienst auch dann häufig praktizierten, wenn dies in ihrer Umgebung nicht dem Trend entsprach; weil sie mit Gewaltregimen keine „klugen“ Kompromisse schlossen und sich in jeder Gesellschaftsform ungezählte Scherereien zuzogen, indem sie Notleidenden und Zurückgesetzten zu helfen versuchten; im Grunde genommen: weil sie die „Seligkeiten“ nicht bloß schön fanden, sondern sich ernsthaft bemühten, sie zu leben.

Im Jenseits werden die Geretteten, die im irdischen Leben mittelmäßig und damit im Sinn der Welt „klüger“ gewesen sind als die „Heiligen“, zuerst einsehen und bekennen müssen, daß *diese recht* hatten, daß *diese in Wirklichkeit* die klügeren gewesen sind. Gerade dieses Erkennen und Anerkennen wird einen Aspekt der mystischen Läuterung darstellen. Daß es eine solche Läuterung im Jenseits gibt, geht mit Sicherheit aus der Kombination zweier offenkundiger Wahrheiten hervor: daß nämlich die allermeisten Menschen, die sich grundsätzlich zu Gott bekehrt haben, dennoch als Mittelmäßige sterben und daß andererseits Gott und Mittelmäßigkeit unvereinbar sind wie Feuer und Wasser. Diese Überlegung kann die Aussage glaubhafter machen, daß wir an Allerheiligen nicht nur die „großen“ Heiligen feiern, sondern z. B. auch unsere Angehörigen, soweit sie bereits im „Himmel“ sind, trotz der vielen „Unheiligkeiten“, mit denen wir sie möglicherweise behaftet wissen und die beim Aussprechen eines solchen Gedankens bei den Zuhörern mitunter ein Lächeln hervorrufen. Zu Unrecht, denn die Geretteten sind „im Himmel“ gar nicht mehr so, wie wir sie kannten: die fraglichen „Unarten“ sind ihnen in der Läuterung gründlichst vergangen!

Freuet euch alle im Herrn am Fest aller Heiligen; mit uns freuen sich die Engel, und sie loben Gottes Sohn.

Zum Gebrauch der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft in der Liturgie

Dr. John Hennig

82

R. Guardinis Definition der Liturgie als „öffentlicher, gesetzlicher Gottesdienst der Kirche“ darf man als in ihrer Schlichtheit klassisch bezeichnen. Jede der vier Bestimmungen, die sie enthält, ist aber heute problematisch. Im Gegensatz zu der Unterscheidung von offener und (mithin auch) geschlossener Kommunion (neuerdings ausgedehnt auf Ehe) wäre zwischen offener (entschieden für alle gedachter) und geschlossener (bewußt nur Angehörigen einer Gruppe zugänglicher) Liturgie zu unterscheiden. Das Wort „gesetzlich“ ist verhaßt; das Verhältnis zwischen Vorgesprochenem und Spontanem, Geregelter und „frei Gestaltetem“, über weite Zeiten und Räume Verpflichtendem und hic et nunc Erwünschtem ist ein Grundthema der Diskussionen über Liturgie. Ob uns nicht Nächstdienst mehr nützt als Gottesdienst ist eine ernste Frage. Endlich wenden heute selbst Juden das Wort „Liturgie“ auf ihre Gottesdienstordnung an.

Der liturgischen Bewegung erschien vor allem die Bestimmung „öffentlich“ als zu trocken. Guardini fuhr fort: „In ihr soll Gott durch die geistliche Gemeinschaftseinheit als solche verehrt, und diese in und durch solche Verehrung ‚aufgebaut‘ werden“, wobei das Wort „Gemeinschaftseinheit“ bereits einen Verschleiß des Begriffs „Gemeinschaft“ andeutet. Vor allem aber wies das in Anführungszeichen gesetzte Wort „aufgebaut“ darauf hin, daß Gemeinschaft nicht die Voraussetzung sondern die Folge von Liturgie ist. Die *missa recitata* war ein Versuch, in diesem Sinne eine Gemeinschaftseinheit aufzubauen (das Wort „erbauen“ hätte hier eine Doppelbedeutung haben können). Auch hinsichtlich der jetzt möglichen und mancherorts geübten Begrüßung der Teilnehmenden untereinander – allerdings erst, zeitlich gesehen, gegen Ende der Feier – ist nicht klar, ob sie Ausdruck einer bestehenden Gemeinschaftlichkeit ist oder eine gewisse Gemeinschaftlichkeit hervorrufen soll. Die oben geschlossen genannte Meßfeier setzt jedenfalls voraus, daß die Gruppe sich als Gemeinschaft vorfindet, als „Gemeinschaftseinheit“ innerhalb – oder neben – der Kirche.

Das Wort „öffentlich“ grenzte gegenüber dem Privatbereich ab. Daß Existentialität außerhalb der Individualität, ja gerade eminent im Gemeinschaftsbereich erwartet wird, hängt mit der Zurückdrängung des Todes, der in der ursprünglichen Existentialphilosophie im Mittelpunkt stand, zusammen und ist eine der entscheidendsten Wandlungen im Geistesleben unserer Zeit. Im Mittelpunkt des Strebens nach der allenfalls noch so bezeichneten Existentialität steht nunmehr das Engagement an das Konkrete, und dieses wird in bezug auf das hier vorläufig neutral als Kollektiv Bezeichnete gesehen. Gegenüber der sonst proklamierten Notwendigkeit zur kritischen Verunsicherung soll z. B. die Unterstützung (oder Ablösung) der „Privatbeichte“ durch die kollektive Bußfeier oder die Hereinnahme von familiären Anlässen wie Taufe und Trauung in den Gemeindegottesdienst versichern können.

In all diesen Hinsichten wird von Gemeinschaft gesprochen. Während sonst Tönnies nicht sonderlich hoch im Kurs steht, wird seine Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft akzeptiert. Von Gesellschaft wird gesprochen in bezug auf die Welt, wobei „Gesellschaft“ stärker ambivalent geworden ist als „Welt“: Während man bei der Forderung nach Öffnung an die Welt kaum noch fragt, ob es nicht (Aspekte der oder eine) Welt gibt,

gegenüber der man sich nicht öffnen sollte, ist der Begriff „Gesellschaft“ eher negativ. Bei den Anklagen der Gesellschaft ist oft nicht klar, ob sich der Ankläger als Mitglied versteht. Die Erwartung alles Heils von einer Veränderung der Gesellschaft, etwa in dem, was man weiterblickend als das spätsozialistische System bezeichnen könnte, hat sich für viele als trügerisch erwiesen. Es macht sich mit dem Anstrich von Anarchismus eine Verachtung jeder (Groß-)Gesellschaft bemerkbar, eben auch in der Kirche und natürlich besonders einer katholischen. Der Rückzug auf die Kleingesellschaft, übrigens nicht nur im räumlichen, sondern auch im zeitlichen Sinne, ist in vollem Gange, ja, im Meditativismus sind geradezu solipsistische Züge unverkennbar.

Will man aber nun nicht der Spekulation über mögliche Entwicklungen folgen, sondern sich an das Vorliegende halten, so läßt sich das Problem Gemeinschaft und Gesellschaft in der Liturgie auf zwei Aspekte reduzieren: 1. die existentielle Qualität des Kollektivgottesdienstes womöglich nach einer von einem Überkollektiv (d. h. einem über die ad-hoc-Gemeinschaft hinausgreifenden) vorgeschriebene Ordnung, 2. die Gesellschaft als Aufgabengebiet der durch die Liturgie in ihrer Verantwortlichkeit Bestärkten. So unpopulär sie auch sein mag, ist hier eine sprachgeschichtliche Besinnung nötig. Die ursprüngliche, auf den Bereich der bürgerlichen Gemeinde beschränkte Bedeutung des Wortes „Gemeinschaft“ (eigentlich „Gemeindeschaft“) wurde zuerst in der im 14. Jahrhundert auftauchenden Übersetzung von *communio sanctorum* durch „Gemeinschaft der Heiligen“ auf anderes ausgedehnt. Im Missale Romanum kam das Wort *communio* außer in diesem Zusammenhang nur – jedoch häufig – in der Bedeutung „(eucharistische) Kommunion“ vor. Die Postcommunio für die Einheit der Kirche versucht einen Rückbezug auf die soziale Bedeutung (*haec sacra communio fidelium in te unionem* – Guardinis „Gemeinschaftseinheit“? – *praesignat* – man beachte das *prae*). 1480 schlug Johann Melber von Geroltzhofen in seinem *Variloquus* vor, *communio* im eucharistischen Sinne durch „Gemeinschaft *vel* Vereinigung *membrorum in Christo*, Gesellschaft, Bruderschaft“ und *communio in missa* mit „Gesang der Gemeinschaft in Christo . . . ein Gesang der Einsetzung der Menschen in die Gemeinschaft aller Heiligen und der Kirche“ widerzugeben, die Eucharistiefeyer also als Verwirklichung solcher Gemeinschaft auf Erden vorzustellen. (Beachten wir nur, welche Mühe heute vor allem Prediger haben, die richtige Anredeform zu finden: „Meine verehrten Gläubigen“ hält etwa die Mitte zwischen „Liebe Brüder und Schwestern“ und „Meine Damen und Herren“). Luther meinte, „Gemeinschaft“ in der Übersetzung des Credo sei undeutsch, und empfahl „Gemeine der Heiligen“, hielt aber „Gemeinschaft“ („im Blute Christi“, etwa in der Übersetzung von 1 Kor. 10, 16 ff. in ausdrücklicher Anlehnung an die weltliche Gemeinschaft) bei.

Societas erschien in den Missalegebeten zunächst als fast synonym mit *communio*: *Partem aliquam* („Teilnahme oder -habe“) *et societatem donare digneris cum tuis sanctis*. In der gregorianischen Oratio zum Feste des hl. Placidus wurde *societas* mit den Heiligen erst in der ewigen Seligkeit erwartet, und die Oratio für das Schutzengelfest sprach von der *aeterna societas* mit den Engeln. Im liturgischen Sprachgebrauch von *communio* und *societas*

erschienen somit die weltlichen Bedeutungen von Gemeinschaft und Gesellschaft als der geistlichen untergeordnet.

Angesichts der modernen Präokkupation mit den weltlichen Begriffen Gemeinschaft und Gesellschaft ist es ferner nützlich, sich zu erinnern, daß diese Begriffe erst Ende des 18. Jahrhunderts zu allgemeinen Kategorien wurden. Natürlich gilt auch hier nicht, daß die Namen erst mit den Sachen aufkamen, aber man muß doch einmal grundsätzlich fragen, ob die Anwendung solcher Begriffe auf alle Zeiten und Räume nicht eine unerlaubte Projektion von Gegenwartsvorstellungen in sich schließt. Daß diese Wörter in der Liturgie selten vorkamen, heißt gewiß nicht, daß der Liturgie diese Dinge und ihre Problematik fremd waren, aber jedenfalls gilt hier, wie an vielen anderen Stellen, daß man über die Dinge erst zu reden anfängt, wenn sie zu entgleiten beginnen und man sie sich theoretisch bewußt machen muß.

Wenn sich nun heute auch im gottesdienstlichen Bereich der Sprachgebrauch breitmacht, nach dem Gemeinschaft eo ipso wertvoll, Gesellschaft aber mindestens ambivalent ist, so sollte man sich gerade hier klarmachen, daß „Gemeinschaft“ von „gemein“, ursprünglich „unheilig“, kommt, „Gesellschaft“ hingegen als „die im gleichen Saale“ (der Reim „Mahl/Saal“ kommt ja in mehreren Kirchenliedern vor) bezeichnend, für die gottesdienstliche Versammlung besonders geeignet wäre (*communis* heißt „zusammen dienend“, *socius* kommt von einer „Freund“ bedeutenden Wurzel). Natürlich muß man sich damit abfinden, daß heute „Gemeinschaft“ mehr nach innen, „Gesellschaft“ mehr nach außen gewandt ist. Tönnies' Schwarzmalerei von „Gesellschaft“ beruhte auf der bürgerlichen Verachtung für den Mammon; unsere konkret Engagierten haben weniger Scheu vor materieller Abzweckung. Wenn sie allerdings eine konzentrische Gemeinschaftsstruktur statt einer (als Heilsegoismus abgewerteten) radialen fordern, so kommen sie in einer Mahlgemeinschaft weniger auf ihre Kosten als in der Gemeinschaft, die diejenigen verbindet, für die ein Opfer gebracht worden ist.

Daß eine Konfrontation von konzentrisch und radial ebenso lebenswidrig ist wie die zwischen horizontal und vertikal, läßt sich zeigen an der Vielfalt der Bedeutungen von „Gemeinschaft“ im liturgischen Bereich. Es können Gott und die Menschheit, Lebende und Tote, Irrende und Heilige, Menschen und Engel, Heilige, Engel, ja, die drei Personen in Gott unter sich gemeint sein, und die Vielfalt ist dabei nicht minder groß als im Bereich der Menschen unter sich. Nicht weniger groß ist die Vielfalt der Bedeutungen des Wortes „Gemeinde“, in unserem Bereich von der hic et hunc-Versammlung über die Pfarrgemeinde, die z. B. in Basel „röm.-kath. Gemeinde“ genannte Vereinigung von Pfarrgemeinden oder durch Gleichgesinntheit verbundene Gruppierungen bis zur Ersetzung des als problematisch erklärten Wortes „Kirche“ (*respice fidem ecclesiae tuae* wird gelegentlich widergegeben: „Schau auf den Glauben deiner – womöglich: dieser deiner – Gemeinde“). Der inflatorische Gebrauch von „Gemeinschaft“ und gar „Gemeinde“ ist legitimer Ausdruck des Verlangens nach Heimischkeit, wohl das Tiefste in allen gesellschaftlichen Bemühen. Als von „Rom“

kommend, haben liturgische Vorschriften heute für weite Kreise bereits das Stigma des Unheimischen (in der Schweiz: Unheimeligen).

Ein Grund, warum uns das Vertrauen in Überkollektive verleidet ist, ist der Mißbrauch des Wortes „Gemeinschaft“. „Volksgemeinschaft“, „Betriebsgemeinschaft“, selbst „Familiengemeinschaft“ haben ihre eigenen Bedenklichkeiten erwiesen. Im Ordenswesen zeigt sich heute z. B. in traditionell besonders strengen Gemeinschaftsbegriffen verpflichteten Organisationen eine auch Außenstehende bestürzende Diversität, um nicht zu sagen, Divergenz. Die Rede von den quer durch die etablierten Gemeinschaften laufenden „Fronten“ ist verbreitet. Es formieren sich weniger neue objektive Gemeinschaften als subjektive und damit zeitgebundene, angesichts derer man sich fragen muß, ob hier nicht ein anderes Wort als „Gemeinschaft“ zweckmäßiger wäre (einige nennen sich ja selbst „Kommune“). Man spürt dies deutlich in der Formulierung sog. konkreter Fürbitten, die unweigerlich mindestens neben dem „für“ auch ein „gegen“ einschließen. Selbst die beliebten „O Gott, wir Menschen von heute sind so leicht geneigt“-Gebete gehören hierher, denn der diese Gebete Aussprechende kann sich unmöglich selbst einschließen, ja, schließt kaum die Anwesenden ein. Wenn bei besonderen Anlässen einzelne circumstantes eingeladen werden, spontane Fürbitten vorzutragen, und einer sagt: „Erleuchte die Führer der Kirche, daß sie die Notwendigkeiten unserer Zeit erkennen“, so erwartet niemand ernstlich, daß ein anderer einfällt: „Gib ihnen aber auch die Kraft, inmitten von Zeitströmungen deine Wahrheit unverfälscht festzuhalten“.

Der Pluralismus, in dem wir heute stehen, reicht aber viel tiefer als die inhaltlichen Divergenzen. Es steht nicht einmal mehr die Auflösung traditioneller Gemeinschaftsformen, Ehe, Familie, Staat, Volk und Kirche, zur Diskussion sondern die Brüchigkeit alles dessen, was bisher unter Gemeinschaft und Gesellschaft verstanden wurde, soweit, daß der Gegensatz zwischen Individualismus und Kollektivismus nicht ausreicht. Es wird noch von „Amt“, „Vorsteher“, „Volk“ gesprochen, als ob nur die Inhalte dieser Begriffe zu klären wären und nicht vielmehr ihre Wesensform problematisch geworden ist. Dabei stehen nicht einzelne Auffassungen einander gegenüber, sondern treten Verbindungen auf, die alles, was der Marxismus an Widersprüchen aufzeigt, hinter sich lassen: Der Ruf nach Selbstverwirklichung mit strengstem Konformismus bis in Wortschatz und Haartracht, die Verurteilung des Gesetzes mit radikalem Sozialrigorismus, der Kampf gegen Autorität jeder Art mit bis zu Hörigkeit reichender Anhänglichkeit an den Guru. Die Gestrigen, die in Bußfeiern die konkrete Existentialität der Gewissensforschung vermissen, finden Bundesgenossen in denen, die eine neue Morgenröte der Innerlichkeit in der Besinnung des einzelnen auf sich selbst verkünden usw.

Indem richtig erkannt wird, daß es sich nicht um eine Vielfalt der Meinungen sondern der Erfahrungen und Erfordernisse handelt und daß es müßig ist zu fragen, ob eine Not oder eine Tugend vorliegt, wird im gottesdienstlichen Bereich ein „reichhaltiges Angebot“ (Bry rügte in seinem hochaktuellen Buch *Verkappte Religionen* schon vor 50 Jahren diese Anleihe bei der Wohlstandsgesellschaft) vorgelegt. Die bedrängendste Frage für diejenigen,

die mit dem Worte „Liturgie“ an sich noch eine positive Bedeutung verbinden („kultisch“ und „rituell“ sind ja längst zu Schimpfwörtern abgesunken), ist ob der Gemeinschaftsgottesdienst überhaupt eine Zukunft hat. In machen Pfarren meiner Stadt wird eine der vier Sonntagsmessen „Gemeindemesse“ genannt. Was sind die anderen Messen? Die Abwanderung zu Radio- und Fernsehgottesdiensten ist nicht allein der Bequemlichkeit oder dem Niveau zuzuschreiben. Soviel ich sehe, nimmt die Zahl der (aus ihrer Pfarrkirche in andere) „Auslaufenden“ (ein Ausdruck, der schon im 18. Jahrhundert geläufig war) zu. Die Zahl derjenigen, die in dem zeitlich den Hauptraum einnehmenden Gesang von textlich und musikalisch oft fragwürdigen Liedern keinen angemessenen Ausdruck dessen finden, was sie allenfalls als Gemeinschaftlichkeit bezeichnen könnten, dürfte nicht klein sein. Dabei böte doch gerade der Begriff der Katholizität am ehesten die Möglichkeit, solche Gemeinschaftlichkeit auch dort zu begreifen, wo etwa infolge der Mobilität und Anonymität von Großstadtgemeinden alles andere versagt. Man kann dies höchst konkret zeigen: Indem (ich exemplifiziere wieder an Basel) gewisse Sonntagsmessen als „Italiener-“ oder „Spaniermessen“ angezeigt werden, wird auf eine eminente Möglichkeit, (sich der) Gastarbeiter anzunehmen, verzichtet.

„Ein wesentlicher Ziel- und Schwerpunkt des Gottesdienstes liegt im Leben ‚draußen‘, hieß es jüngst in einer Untersuchung über Kommunikation (Lit. Jb. 1972, 123). Zu dem Wort „Kommunikation“ nur soviel: Jahrhunderte lang kannte man keine andere Bedeutung von „kommunizieren“ als die eucharistische. Der heutige Gebrauch speist sich aus zwei scheinbar weit von einander entfernten Quellen, der Erhebung von „Kommunikation“ zu einem Grundbegriff der Beschreibung von Existentialität (vor allem durch K. Jaspers) und dem technischen Bereich, in dem das Latein seine Stellung als Universal-sprache beibehalten hat (der Erzengel Gabriel ist der Patron von Telekommunikationsmitteln). – Die Wendung des Drängens auf Gemeinschaft nach „draußen“ (ein Raumbild, das in der Ablehnung der Ambivalenz des Begriffs „Welt“ fragwürdig wird) hat seinen geschichtlichen Ursprung eher in den Erfahrungen der Kriegs- und Nachkriegszeit als in sozialpolitischen Überzeugungen. In der Aktualisierung des Opfergangs durch das Darbringen von Lebensmittelspenden, womöglich in Prozession, verband sich Gemeinschaftlichkeit nach innen mit Werken über die Grenze der Gemeinde (ad-hoc oder Pfarr-) hinaus in die Gesellschaft. Nachdem sich diese Art von Opfer-spenden nicht so sehr erübrigt denn als unzweckmäßig, ja unwirtschaftlich erwiesen hat, betätigt sich der Drang nach außen prinzipieller.

„Information“ erscheint als eine Möglichkeit der Kommunikation in der Liturgie. Auch hier eine terminologieschichtliche Anmerkung. Das dem Wort „Information“ zugrundeliegende Verb kam in den Meßgebeten nur an einer einzigen Stelle vor, nämlich in der Einleitung zum Vaterunser. Das Ausloten der hier gemeinten *formatio* („durch heilsame Lehre angeleitet“ – heute eine als unerträglich bezeichnende Formel) womöglich unter Einbezug des in mehreren alten Liturgiegebeten vorkommenden *forma*-Begriffs der klassischen Theologie könnte dem heutigen Gebrauch des Wortes „Information“ jedenfalls im kirchlichen Bereich Tiefe geben. Allzu leicht hat ja dieser Begriff den Anstrich von elitärer Arroganz (wie der heute selbst in Synodalpapieren

zu findende technische Ausdruck „Denkanstöße“ oder „Lernprozeß“), die (existentielle) Kommunikation von vornherein ausschließt. Betrachten wir die mangelhafte soziologische Begründung auch am Gebrauch von „Diskussion“, einer der ebenfalls heute für Gottesdienst „angebotenen Ausgestaltungen“: Es gibt da naturgemäß immer einen „Leiter“; dieser weiß aber meist sehr genau, welches Resultat aus der sog. Diskussion herauskommen sollte; daß er oder gar ein Diskussionsteilnehmer die Meinung, mit der er ankam, änderte, gehört zu den ganz seltenen Ereignissen.

Über die Möglichkeit der Wirkung nach „draußen“ hat die Liturgie aus der Verfolgungszeit ihre eigenen Vorstellungen gehabt: Das liturgische Gebet war auf die abwesenden Mitglieder beschränkt. Man möchte heute dem Gebet für die Gefangenen und Reisenden gern eine möglichst breite Bedeutung geben und alle der Freiheit Beraubten und Nichteinheimischen einschließen. Das ist edel, nur kommt man in der politischen Wirklichkeit schnell an die Grenze, wo man gewisse Leute doch lieber hinter Schloß und Riegel oder jenseits der Grenzen sähe. Es gibt wenige unter uns, die das Glück haben, sich nicht eine Gruppe denken zu können, denen gegenüber sie solche Gefühle hegen. – Die Kranken miteinschließend, bezog sich das Gebet weiter auf die an der Teilnahme am Gottesdienst äußerlich Verhinderten (so wie das Gebet für Schismatiker, Häretiker, Juden und Heiden in sinnvoller Reihenfolge die aus inneren Gründen Fernen einbezog). Bei dem Gebet für die Gefangenen dachte man an die wegen ihres Glaubens der Freiheit Beraubten, die womöglich auf ihr Todesurteil warteten, und bei den Reisenden vor allem an die Pilger und Glaubensboten (*peregrini pro Christo*). Daß es kein ausdrückliches Gebet für die sozial Benachteiligten gab, gehört zu den Dingen, bei denen man sagen darf, daß sie zu selbstverständlich waren, um der Formulierung zu bedürfen. Gab es doch ein kirchliches Amt, durch das diese Bitte betätigt wurde, und war das Gabenspenden ein wesentlicher Bestandteil, das heute dem Amt des ostiarius eine neue Bedeutung geben kann. In der griechischen leitourgia gehört das Kollektivgebet für die abwesenden Glieder der Gemeinschaft, die Wohltäter andererseits zu den Fürbitten, deren Wiederholung den Außenstehenden fast ermüdet.

Daß sich – selbst wenn sie einmal in ihrem ganzen Umfang anerkannt wird – die mit der Liturgie verbundene karitative Tätigkeit als unfähig erweist, mit den Sozialproblemen fertig zu werden, sollte nicht dazu führen zu verkennen, daß sie den seinerzeitigen gesellschaftlichen Verhältnissen angemessener war als die heutige Forderung nach Globalengagement. Es gibt wohl keinen Begriff, der heute stärker von unausgesprochenen Assoziationen belastet ist, als der „Gesellschaft“. Das nahezu Groteske ist, daß kaum jemand dieses Wort gebrauchen kann, ohne eher gegen als für andere zu sprechen. Das Verhältnis zum anderen (noch nicht einmal dem „Mitmenschen“) ist aber die Grundlage jedes Redens von Gesellschaft, geschweige denn Gemeinschaft. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner verführt heute immer wieder dazu, über dem Willen zum Fernstehenden den im wahrsten Sinne des Wortes Nächsten zu vergessen. Über Matthäus Wort: „Geht hin“ (*poreuthentes*) hinaus sagt der umstrittene Schluß des Markusevangeliums „in die Welt“ (*eis ton kosmon*); in diesem Sinne wird heute mehr denn je das

Ite, Missa est verstanden. Jetzt aber gilt an dieser Stelle ernüchternd der Schlußsatz von Goethes Autobiographie, den man so verändern darf: „Wohin wir gehen sollen, wer weiß es? Wissen wir doch kaum, woher wir kommen.“

Im Gefolge des Konzils hat sich die Kirche in einem neuen Sinne als leidende erwiesen, indem sie in sich alle wesentlichen Probleme der Menschheit in exemplarischer Tiefe durchleidet; an keiner Stelle wird heute die Problematik von Gemeinschaft und Gesellschaft deutlicher als in ihrem innersten Bereich, der Liturgie. Dies sollte wenigstens Anlaß sein, hier mit diesen Begriffen höchst behutsam umzugehen und in der Anerkennung der allgemeinen Unsicherheit die elementare Grundlage, das Rechnen mit dem anderen, wahrzunehmen.

Die Eucharistie ist in den sinnlich wahrnehmbaren Zeichen, mit denen sie uns dargestellt wird, Gestalt der Kirche, Symbol der Einheit der christlichen Gemeinschaft, Bildnis des mystischen Leibes, während sie zugleich Sakrament des wirklichen Leibes Christi ist . . .

„Wie das Brot mit Wasser aus vielen zu Mehl verarbeiteten Weizenkörnern bereitet und mit dem Feuer zusammengebracht werden muß, so begegnet sich in ihm vernunftgemäß die Gestalt des Leibes Christi, von dem wir wissen, daß es aus der Menge des Menschengeschlechtes gebildet und vom Feuer des Heiligen Geistes durchdrungen ist“ (Hl. Gaudenzio v. Brescia, Sermones II, 44) . . .

Die Eucharistie zielt darauf hin, den Gläubigen Christus zu inkorporieren, also die Wirkung der Taufe, mit der wir dem Herrn bereits lebendig verbunden worden sind, zu vervollständigen. Dieser Zusammenschluß der einzelnen Glieder mit dem Haupt zielt darauf hin, aus allen Gliedern selbst einen Körper zu machen, sich wohl mit Christus, darüber hinaus aber sich auch untereinander zu vereinen.

Papst Paul VI.

Ein „*Liber precum*“ als Handbuch für das außerliturgische Gebet wird von der römischen Kongregation für den Gottesdienst vorbereitet, wie ihr Sekretär, Erzbischof Bugnini, mitteilte: „Die Liturgie – und mit ihr die liturgischen Bücher – sind das Zentrum kirchlichen Betens. Doch enthält die Liturgie zweifellos nicht alle Formen religiöser Ausdrucksfähigkeit des Volkes. Als Erbe entstanden in allen Völkern Formen von Andachten und Übungen, welche die Frömmigkeit des einzelnen nähren und sie mit der Liturgie in Verbindung bringen, indem sie auf ihre Feier vorbereiten, bestimmte Gesichtspunkte weiter entfalten, den Einfluß der liturgischen Feier auf das praktische Leben hin zur Geltung bringen. Einige dieser Übungen wie der Kreuzweg, der Rosenkranz, einige Weihegebete, haben gesamtkirchlichen Charakter. Bei diesem Liber Precum geht es darum, die wesentlichen Elemente vorzulegen, so daß die nationalen Liturgiekommissionen die jeweiligen Bücher der Volksandachten entsprechend reformieren oder neuschaffen können.“ (Phase-Nr. 78, 1973, pg. 498; Centro past. Lit. Barcelona.)

*

Die Verbundenheit der Kranken mit ihrer Pfarre wird in Notre-Dame du Sacré-Coeur durch die eucharistische Gemeinschaft gestiftet: Eine Gruppe von Männern und Frauen besucht regelmäßig die Kranken. Nach der sonntäglichen Pfarrmesse werden sie mit der Kommunion zu ihnen gesandt, um sie so mit der Gemeinde der Glaubenden sakramental zu verbinden. Beim Kranken liest der eine den biblischen Tagestext, der andere gibt den Inhalt der Predigt wieder. Manchmal geschieht dies auch mit dem Recorder, der Passagen der Feier vom Tonband abspielt. Fallweise lädt man dazu fähige Kranke zu einer wochentäglichen Hauseucharistie ein. Besonders wendet man sich an nicht gehfähige Kranke in den

Wohnvierteln, bringt ihnen 14tägig die Kommunion, lädt sie zum fürbittenden Gebet und zum Ertragen ihrer Leiden zum geistlichen Nutzen der Pfarre ein.

(Notes de pastorale lit. nr. 102, février 1973, pg. 20 s. Ed. Cerf-Paris.)

*

„Der Skandal mancher Eucharistiefeiern besteht nicht nur darin, daß Männer und Frauen denselben Herrn feiern, sich aber in ihrem Einsatz für den Menschen (weil ihre Absichten sich oft widersprechen) getrennt vorfinden; der Skandal besteht vor allem darin, daß sie sich überhaupt von jedem Einsatz fernhalten. Nachdem sie denselben Herrn gefeiert haben, nehmen sie die Qualen und Leiden der Menschen um sich herum kaum wahr. Noch dazu geschieht die Feier durch eine ‚Gemeinde‘ die diesen Namen gar nicht zu recht trägt, in der man sich ignoriert, sich abschließt und weggeht, ohne daß die Eucharistie eine Umwandlung dieser Haltung, eine gegenseitige Zuwendung verursacht hätte. Darin besteht diese Lüge und Fiktion. Man entzieht der Eucharistie ihre lebensbezogenen Folgen, man mimt bloß eine ‚Gedächtnisfeier‘. Der monolithische Stil unserer Feiern ist anstößig, er läßt keinen entsprechenden Ausdruck der Begegnung zwischen Gott und Mensch im ‚Vorübergehen‘ zu.“

(Raymond Johanny, L'eucharistie-lieu des tensions. Parole et Pain, no. 55, pg. 100).

*

„Die letzte und entscheidende Participatio an der Feier der Eucharistie vollzieht sich dort, wo kein Wort mehr hingelangt, wo sie Teilnahme an der Hingabe Jesu Christi wird. Sie hat viele Stufen. Grundlegende Elemente sind Akklamationen und Responsorien . . . Andere Formen bestehen im Hören und Schweigen . . . Hier sind uns

durch die Neuordnung der Gottesdienste weitere Möglichkeiten eröffnet. Wir müßten nur in ihrem Gebrauch erfinderischer sein. Gottesdienst und Liturgie sind keine isolierten Vorgänge. Sie leben aus der Atmosphäre einer Gemeinde, in der man sich gegenseitig mag, wo Herzlichkeit und Freude herrschen ... Von der sachgerechten Information über die glaubenaufschließende Verkündigung bis zur Mystagogie ist der Dienst des Wortes gefordert, und ebenso der Glaube der Gemeinde. Alle Bausteine liegen bereit. Sie sind zum guten Teil sogar numeriert. Die glaubende und liebende Phantasie kann daraus einen Bau errichten, der je andere Gestalt hat. In allen würde Freude herrschen und Hoffnung. In dem Sinn müssen wir mit der Liturgiereform weitermachen – oder besser: Fangen wir an!“

(Bischof E. Tewes, Erfahrungen mit der Gottesdienstreform; Herderkorrr. 3/74, S. 141 f.)

*

„Der Charakter der Feier ist ein wesentliches Element jeder liturgischen Versammlung. Das setzt ein Minimum an Festlichkeit voraus. Das sieht man im Profansektor an Sportveranstaltungen. Dieses entscheidende Erfordernis darf nicht mit dem Vorwand der Einfachheit übersehen werden. Bisweilen wird eine Feier als eine Art audiovisuelle Darbietung eines bestimmten Themas mißverstanden; doch das Entscheidende daran ist immer die lebendige Wirklichkeit (Personen, Ereignis), nicht die „Idee“. Es ist keineswegs schädlich, in den Lesungen mehrere Themen zu finden; die eine hilft mit zur Erklärung der anderen mittels Evokation, Analogie und Resonanz auf das betreffende Ereignis. Vor allem geht es darum, Gott zu „erkennen“: ihn, der sein Volk anruft und hier versammelt; ihn, der uns etwas zu sagen hat; ihn, der uns die Worte des Gebetes als unsere Antwort an ihn schenkt. Entscheidend ist auch

das Gesetz einer rhythmischen Abfolge. Einstieg, Höhepunkt und schließlich Ausklingen müssen ein organisches Ganzes abgeben; ein Rhythmus muß herrschen innerhalb jedes Abschnittes der Feier zwischen Gemeinde, Kommentator und Versammlungsleiter, zwischen Wort, Gesang und Schweigen; ein Rhythmus in der Gestalt der Teilnahme der Gemeinde und ihren Haltungen. Dazu gehört auch noch eine entsprechende Abfolge von persönlichem und gemeinsamem Beten: sich aufeinander abstimmen – jedem seine Zeit zum stillen Beten sichern – der Zelebrant bringt im „Sammelgebet“ zum Ausdruck, was der einzelne und die Gemeinschaft beten.“

(Mise en oeuvre de la celebration, Notes de past. lit. 103, pgg. 20 ss. Cerf-Paris.)

*

„Übertragungen von Gottesdiensten in den Massmedia sind an publizistisch-technische Voraussetzungen und Möglichkeiten geknüpft. Keiner wagt ein endliches und generelles Urteil abzugeben. Wenn Gottesdienste in Funk und Fernsehen notwendig erscheinen, so wird die Begründung meist indirekt-methodisch gegeben, weil in den beschriebenen audiovisuellen Methoden bestimmte Ansprüche des technischen Massenzeitalters begründet werden. So steht vor der Frage der theologischen Verkündigung die Theorie von der Ermöglichung der Information, d. h. vor dem „Missionieren“ erst das „Hörfähigmachen“. Dies ist zunächst ein diagnostisches, dann ein therapeutisches, keinesfalls ein religiöses, geschweige denn ein christozentrisches Handeln; es ist für die Kirche jener erste Schritt, ohne den der zweite so häufig mißlingt. Das Mittel der szenischen Darbietung, die hieran allemal mithilft, kann auch im engeren Vorfeld der Verkündigung und vielleicht sogar als Wegweiser zur gottesdienstlichen Lebensmitte bejaht und eingesetzt werden. Doch sind und

bleiben die hier liegenden Möglichkeiten an die Voraussetzungen gebunden, daß die Kirche (insbesondere die des Wortes) das Theater schlechthin als einen ihr gewiesenen Ort der Selbstentäußerung, d. h. der Buße, zu lieben willens ist.“

(Peter Rech, Gottesdienstübertragung und Verkündigung. In: *Communicatio socialis* 6 – 1973 – 3, pg. 217.)

*

„Von einem Versorgungsdenken, demzufolge es Sache der Priester und ihrer Mitarbeiter ist, den Gemeinden ein Programm – einen ‚Service‘, von Gottesdiensten, Bildungsveranstaltungen und sozialen Hilfeleistungen anzu-

bieten, aus dem dann jeder nach Belieben auswählt, müssen wir Abschied nehmen. Eine Gemeinde ist weder eine Schulklasse noch ein Theaterpublikum. Sie verdient den Namen einer christlichen Gemeinde nur in dem Maß, wie ihre Aktivitäten aus dem Geist Jesu in ihr selbst erwachsen und von ihr getragen werden. Ähnlich der christlichen Frühzeit sollte es deshalb in den Gemeinden eine Fülle verschiedenster Dienste und missionarischer Initiativen geben.“

(Bischof W. Kempf, Gemeinden von heute, Gemeinden von morgen. Herder Korr. 3/1974 pg. 147 f.)

Rafael J. Kleiner OSB
S. Anselmo – Roma

Berichte

Theologisches Ehrendoktorat der Universität Graz an Dr. Walther Lipphardt, Frankfurt a. M.

Am Dienstag, dem 4. Dezember 1973, wurde Oberstudienrat i. R. Dr. phil. Walther Lipphardt, Frankfurt a. M., zum Doktor der Theologie ehrenhalber der Karl-Franzens-Universität in Graz promoviert. Durch diese hohe akademische Auszeichnung wurde das bedeutende hymnologische Forschungswerk Walther Lipphardts gewürdigt und gleichzeitig die theologische Bedeutung der Hymnologie der Wissenschaft über den Gesang in der Kirche ausdrücklich anerkannt.

Über 200 Publikationen Walther Lipphardts befassen sich mit hymnologischen Fragen. Dabei zeigen sich deutlich drei Schwerpunkte für das forschersische Interesse Lipphardts: die Entwicklung des gregorianischen Gesangs nördlich der Alpen, die Ursprünge und Geschichte des deutschen Kirchenlieds und die Entwicklung des liturgischen Dramas im Mittelalter (vor allem im Hinblick auf die Osterspiele).

Aus den Arbeiten Walther Lipphardts ergab sich eine besondere Beziehung zu Graz und zur Steiermark. Im Zug seiner Quellenforschungen hat Lipphardt nicht wenige unbekannte oder verschollene Gesangbücher gefunden, darunter zwei Exemplare der Erstauflage des in Graz 1602 gedruckten Gesangbuchs von Nicolaus Beuttner, das von Walther Lipphardt mit einem wissenschaftlichen Nachwort als Faksimile-Ausgabe herausgegeben worden ist. Andere Studien Walther Lipphardts befassen sich mit der Liturgie in den Stiften der Augustiner-Chorherren in Seckau, Klosterneuburg, Vorau und noch anderen Klöstern.

Seit 1962 gehört Walther Lipphardt dem Herausgeberkreis für das umfassende Sammelwerk „Das Deutsche Kirchenlied“ an, das alle Quellen und sämtliche Liedweisen von den ersten erreichbaren Anfängen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts umfassen wird unter Berücksichtigung aller christlichen Konfessionen. In diesem

Werk, das vor allem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert wird, ist Walther Lipphardt der komplizierte Bereich der handschriftlichen Quellen und Überlieferungen anvertraut.

Das Studium und die Bemühung um die Erfassung handschriftlicher Kirchenliedquellen führte Walther Lipphardt auch zu den liturgischen Dramen und Feiern des Mittelalters, die ja für zahlreiche deutsche Kirchenlieder Ursprung und Funktionsort darstellen. Als Ergebnis systematischen Sammelns konnte Walther Lipphardt vor wenigen Monaten ein umfangreiches Manuskript abschließen, das gegen 800 mittelalterliche lateinische Osterfeiern und Osterspiele mit allen erreichbaren Varianten umfaßt und bereits im Verlag de Gruyter in Berlin gedruckt wird.

Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Graz ist die einzige im deutschen Sprachraum, an der Hymnologie als theologische Disziplin betrieben wird. Am 1. Februar 1973 hat das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien ein Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie an der Universität Graz errichtet, das unter der Leitung von Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt steht. Es ist vorgesehen, daß Dr. theol. h. c. Walther Lipphardt im Wintersemester 1974/75 an diesem Institut ein besonderes Seminar „Einführung in die wissenschaftlichen Methoden der Hymnologie“ leiten wird.

Die Ansprachen und Vorträge, die anlässlich der Ehrenpromotion Walther Lipphardts in Graz gehalten worden sind, werden in der Reihe „Grazer Universitätsreden“ im Frühjahr 1974 erscheinen. Bestellungen sind unmittelbar an das Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie, Bürgergasse 3, A-8010 Graz, zu richten.

Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt

Für einen „Ritus der ersten Begegnung des Kindes mit der Kirche“

Die heutige Glaubenssituation legt eine selektive Taufpraxis nahe. Prof. Jakob Baumgartner, Liturgiewissenschaftler an der Universität Freiburg/Schweiz, bekennt sich zur Taufe wirklich gläubiger Eltern, befürwortet aber andernfalls eine schrittweise Einführung ins Christentum, die auch durch entsprechende Zeremonien markiert werden soll. In seiner Arbeit „Pastoral der Kindertaufe im Wandel“ („Schweizerische Kirchenzeitung“ 142 [1974] 31–34) geht er in diesem Zusammenhang der Geschichte des Aufnahme-ritus für Kinder in die Kirche nach. Die Ursprünge dürften bei den Täuferbewegungen und -kirchen Ende des 19. Jahrhunderts zu suchen sein. Doch ist dieser Aufnahme-ritus oft eine selbständige Größe, ohne Zusammenhang mit der Taufe.

Soll im katholischen Raum ein solcher Ritus eingeführt werden, und er wäre im Zusammenhang mit der selektiven Taufe wünschenswert, so müßte er klar auf die Taufe hinweisen. „Anlässlich der ersten kirchlichen Geste am Kind ereignet sich etwas von dem, was später, bei der Taufe, in der *Vollgestalt* auf es zukommen wird: Übereignung des jungen Erdenbürgers an den auferstandenen Herrn. Durch diesen ersten Schritt befindet sich das Kind auf dem Weg der Eingliederung in die Kirche“ (S. 33). In der Kirche von Nord-Togo wurde tatsächlich – von Rom toleriert – die „*Receptio infantis*“ des „*Ordo baptismi parvulorum*“ zu einem eigenen Empfangsritual ausgebaut.

Prof. Baumgartner analysiert die Elemente, welche in einem „Ritus der ersten Begegnung“ ins Wort gehoben und im Gestus zum Ausdruck gebracht werden müßten: 1. *Dank und Freude*, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist, 2. *Zusage des Erbarmens und der Liebe Christi* an das Kind, 3. *Hinordnung des Kindes auf die Kirche*, 4. *Inpflichtnahme der Eltern und der Gemeinde*, welche die Verant-

wortung für das Kind zu tragen haben, 5. *Fürbitte der Kirche*. Der *Aufbau* des Ritus könnte also etwa so aussehen:

- Begrüßung
- Verkündigung
- Lobpreis und Danksagung
- Vermahnung und Verpflichtung
- Fürbitte
- Gestus: Signatio (und eventuell Namensbefragung)
- Entlassung

Zur Illustration bietet Baumgartner dann das Formular einer Kindersegnung aus der Westschweiz (übersetzt aus L. Secrétan, *Baptême des croyants ou baptême des enfants?*, La Chaux-de-Fonds 1946, 70–75). Es enthält: 1. Eröffnungsgruß, 2. Schriftlesung (mit verschiedenen passenden Texten), 3. Ansprache an die Eltern, 4. Zuspruch der Gnade an das Kind, 5. Inpflichtnahme der Eltern und der Kirche, 6. Antwortgesang der Gemeinde (mit passenden Liedern), 7. Segnung des Kindes.

In dieser Segnung heißt es zum Schluß: „Du bist jetzt Gottes Eigentum, ja, du warst es schon vor deiner Geburt. Auf dich hat er seine Hand gelegt. Eines Tages sollst du darauf Antwort geben, indem du dich selbst ihm übergibst, in Freiheit und Freude. Dann sollst du in seine Gnade einwilligen und um die Taufe bitten, um durch ihn der Kirche Jesu Christi beigezählt zu werden. Sie hat er ja ausersehen, sein Lob zu singen, jetzt und in der kommenden Zeit.“

Dr. Walter Heim

Buchbesprechungen

Winfried Blasig (Hrsg.), SONNTAG FÜR KINDER. Bd. 1, Advent bis Aschermittwoch. 95 Seiten, Fr/DM 9,80. Benziger Verlag Einsiedeln–Zürich–Köln. (3665)

Ausgehend von den Schriftperikopen der Sonntage wurden vollständige Feiertexte für die Eucharistie in Übereinstimmung mit den Richtlinien der DBK und den Elementen des EGB erstellt. Vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten für die Teilnahme der Kinder werden aufgezeigt. Das Werk wird in drei Teilen erscheinen und eine wertvolle Hilfe für die Hinführung der Kinder zur liturgischen Feier, zur Begegnung mit dem Wort Gottes und zur Einübung in das Leben nach dem Evangelium sein.

R. J. Kleiner OSB

Kurt Rommel-Martin Schmeißer, KINDER- UND FAMILIENGOTTESDIENST: Advent–Weihnachten. Kart., 156 Seiten, DM 15,80. Gem. Verl. Christophorus–Freiburg und E. Kaufmann–Lahr. (3613)

Das Handbuch bietet Überlegungen zur Verkündigung, wie man mit Kindern im Vorschulalter christliche Feste feiert, ihnen die biblischen Geschichten erzählt und die Weihnachtsgeschichte wirklichkeitsbezogen aktualisiert. Es bringt Anregungen zur Gestaltung des Kinder- und Familiengottesdienstes, zwölf thematische Modelle, die Elemente der Feier (Gebete, Kurzgeschichten, Spieltexte, Lieder, audiovisuelle Medien). Auch auf Aktionen und Geschenke wird hingewiesen. Diese reiche Materialsammlung mit brauchbaren methodischen Hinweisen wird Teams bei der Vorbereitung gute Dienste leisten können.

R. J. Kleiner OSB

Wolfgang Longardt, NEUE KINDERGOTTESDIENSTFORMEN. Kart., 215 S., DM 16,80. Gütersloher Verlagshaus G. Mohn-Christophorusverlag Freiburg. (3614)

F. Bargheer untersucht Hintergründe und Zusammenhänge des Phänomens der liturgischen Kreativität in den Kirchen heute, R. Feneberg berichtet von Versuchen und Erfahrungen in katholischen Gemeinden. Dann wird über die Arbeit der Projektgruppe für Kindergottesdienste in Rissen und deren Ergebnisse in Form von 14 Thesen informiert. Dann folgen als Beispiele für Perikopen aus dem Alten fünf und aus dem Neuen Testament elf Modelle einer Textentfaltung, dreizehn thematische Kindergottesdienste, vier liturgische Geburtstagsfeiern. Ein Register erleichtert die Verwendung des praktischen, an Impulsen und Ideen reichen Handbuches.

R. J. Kleiner OSB

IN DEINER GEGENWART. Impulse und Orientierungen für Leben aus dem Glauben. Hrsg. K. Färber, M. v. Galli, M. Plate, U. Schütz. 224 Seiten, gbd. DM 19,80. Verlag Herder Freiburg-Basel-Wien. (3643)

Die 57 Beiträge dieses geistlichen Lesebuches, verfaßt von Autoren der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“ zu ihrem 25jährigen Bestehen, sind nach 6 Gesichtspunkten gegliedert: Gegenwärtiges. So ist der Mensch. Daß es dich gibt. Unser schwieriges Zeitalter. Ein Brot – Ein Leib. Du sollst dich nicht vorenthalten. Sie wollen helfen, ein Leben aus dem Geist inmitten der Welt von heute zu führen. Den Texten für die Reflexion sind Impulse zum persönlichen Beten beigegeben. Dem Leser werden damit Orientierungen für ein christliches Daseinsverständnis geboten, indem er es lernt, auf die Herausforderungen der Situation evangeliumsgemäß zu antworten und sein Handeln vom Glauben inspirieren zu lassen. Das Buch kann sowohl für den persönlichen Gebrauch als auch zur geistlichen Lesung in Gemeinschaften empfohlen werden.

R. J. Kleiner OSB

Rudolf Stertenbrink-Hilde Kaufmann, MENSCHSEIN ZWISCHEN ZWANG UND SCHULD. Thematische Gottesdienste. 70 Seiten, kart. DM 8,50. Verlag F. Pustet, Regensburg. (3650)

Diese Entwürfe für Eucharistiefeiern zu 5 Themen bringen jeweils abgestimmte Texte für Beginn, Kyrielitanei, Präsidialgebete, passende Perikopen, Überlegungen zur Predigtvorbereitung (Krimino-, Theologie), Glaubensbekenntnis, Fürbitten. Sie handeln über Geborgenheit, Verantwortung, Zwang und Schuld, ihre Bewältigung und Vergebung. Werden Gottesdienste in diesem Stil gestaltet, dann schließen sie jene tragische Kluft, die leider vielfach zwischen Liturgie und praktischem Leben besteht.

R. J. Kleiner OSB

Uwe Seidel-Walter Boscheinen (Hrsg.), GOTTESDIENST AM ORT. Ortsbestimmung. Modelle und Analysen. Kart., 292 Seiten, DM 22,—. Verlag H. Driewer Essen. (3607)

„Kirche ereignet sich am Ort“ am dichtesten im Gottesdienst, dieser muß die lokale Glaubenserfahrung – in Gemeinschaft mit der ganzen Catholica – zum festlichen und echten Ausdruck bringen. Um beides, die kreative Situationsbezogenheit und die gesamtkirchliche Verbundenheit, zu fördern, ist es wichtig, daß erprobte Prototypen weiter bekannt werden. Dies geschieht in diesem Buch. Seine Modelle aus Angermund, Düsseldorf, Bocholt, München, Osnabrück wollen nicht als fertige Rezepte, sondern als Anreger zu eigenen Projekten liturgischer Feiern dienen. So verstanden kann das Buch vielen Teams bei der Planung und Gestaltung der kirchlichen Feiern, bes. der Eucharistie, dienen.

R. J. Kleiner OSB

Roman Mensing (Hrsg.), FIRMKATECHESSEN. 68 Seiten, kart., DM 8,50. 1974, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz. (3667).

Anregungen und Arbeitsmaterial zur Vorbereitung der Firmung in der Pfarrgemeinde.

Unter Mitarbeit von Carl Peter Klusmann, Paul Struchholz und Lothar Weiß.

Das von Roman Mensing in Zusammenarbeit mit mehreren Mitarbeitern herausgegebene Bändchen enthält sieben Katechesen plus zwei Ergänzungskatechesen zur Vorbereitung auf die Firmung, die im Dekanat Hamm erprobt wurden. Zielgruppe sind 12–14jährige Jungen und Mädchen, die außerhalb des schulischen Unterrichts in überschaubaren Gruppen von 10 bis 15 Personen von befähigten Gemeindemitgliedern unterwiesen werden. Auf diese außerschulische Situation sind auch die vorgeschlagenen leicht verfügbaren Medien abgestimmt. Den einzelnen Katechesen ist ein unschwer herzustellendes Arbeitsblatt angefügt.

Ein lebendiger Bezug zur Pfarrgemeinde und Kontaktnahme mit den Eltern und Paten (Elternbrief, Gesprächsabend) wird angestrebt.

Inhaltlich wird von der Situation ausgegangen und auf den Geist Christi, der in der Kirche wirkt, hingeführt.

Verweise auf Literatur zum Thema vervollständigen den empfehlenswerten Behef.

P. Rupert Schindlauer OSB

Büchereingänge

Vom Verlag Ars Sacra, München:

Vincenz Pallotti: DASS ALLES SICHTBARE NUR DIENE. Reihe: Meditations-Hefte. 32 Seiten mit 11 Bildern, in Glanzdruck, DM 2,— (3670).

Jörg Müller: LICHT IN DER NACHT. Gedanken und Ratschläge für einen Glauben ohne Angst. Meditations-Hefte. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 2,— (3671).

M. G. Schinle: WEG ZUM LEBEN. Mit Bildern von Liü-Ho-Peh. Reihe: Meditations-Hefte. 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 2,— (3672).

Otto Karrer: DAS LEBEN DES HEILIGEN FRANZ VON SALES. Kleine Bücherei. 36 Seiten, 4 Bilder, Glanzumschlag, DM 1,50 (3673).

Peter Christian: ANNA KATHARINA EMMERICK. Ein Lebensbild. Kleine Bücherei, 36 Seiten mit 4 Bildern, Glanzumschlag, DM 1,50 (3674).

Florian Eck: KLEINE LEBENSKUNST. Großdruck, Reihe „Sonne am Abend“, 32 Seiten, zweifarbig, Glanzumschlag, DM 3,— (3661).

Vom Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien:

Wolfgang Beinert: HEUTE VON MARIA REDEN. Kleine Einführung in die Mariologie. Buchreihe: Theologie im Fernkurs. 120 Seiten, Herder Freiburg-Basel-Wien (3675).

SAMMLE DEIN VOLK ZUR EINHEIT. Ökumenische Gebete der Christenheit. Hrsg. v. d. gemeinsamen Arbeitsgruppe der Röm.-kath. Kirche und des Ökumenischen Rats der Kirchen, 144 Seiten. Plastik, DM 9,—. Verlag Herder Freiburg-Basel-Wien (3644).

J. M. R. Tillard: VERTRAUEN ZUR GEMEINSCHAFT. Geistliche Grundlegung des Ordenslebens heute. Mit einem Vorwort v. Friedrich Wulf SJ, 192 Seiten, kart. lam., DM 20,—, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (3645).

Verlag Matth. Grünewald, Mainz:

Heinz Manfred Schulz: WAS MACHT GOTT DEN GANZEN TAG? Kinder fragen nach dem Glauben – Eltern und Erzieher geben Antwort. 112 Seiten, kart., DM 9,80. Verlag Matth. Grünewald – Mainz (3658).

W. Schöpping: KINDER BETEN GEMEINSAM. Mit Melodien v. B. Bruchhäuser. 32 Seiten, kt. geb., DM 3,40. Verlag Matth. Grünewald – Mainz (3655).

J. Mayer-Schew: SEELSORGE IM KRANKENHAUS. Entwurf für eine neue Praxis. 48 Seiten, kt. DM 4,80. Verlag Matth. Grünewald – Mainz (3656).

Vom Verlag Friedrich Pustet, Regensburg:

Dietmar Eickelschulte: KURZ-MEDITATIONEN ZU AUSGEWÄHLTEN EVANGELIENTEXTEN. 112 Seiten, kart., DM 9,80 (3651).

Albert Mander: DIE KUNST DES STERBENS. Eine Anleitung, 132 Seiten, Sn., DM 11,80 (3653).

PUSTET-TASCHENMESSBUCH. Die Sonn- und Feiertage im Lesejahr C. 494 Seiten, Kunstleder, DM 12,80 (3654).

Peter Paul Kaspar: WAS UNS LEBEN LÄSST. Lebensfragen in Literatur, Chansons, Bibel und Reflexion. 176 Seiten, lam. Kart., S 98,—. Verlag Fährmann, Wien (3676).

WOZU GOTTESDIENST: in: Evangelische Theologie, Zweimonatsschrift, Heft 6, 33. Jg. 1973. DM 8,—. Verlag Chr. Kaiser, München (3642).

Wolfgang Bartholomäus: KLEINE PREDIGTLEHRE. Reihe: Religionspädagogik – Theorie und Praxis. 172 Seiten, brosch., Fr/DM 16,80. Verlag Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln (3657).

K. Rommel, M. Schmeißer: KINDER- U. FAMILIENGOTTESDIENST: PASSION / OSTERN / PFINGSTEN. 208 Seiten, DM 17,50, Christophorus-Verlag Herder-Freiburg i. Br. (3659).

Hrsg.: *Gerd Watkinson*: 9×11 NEUE KINDERLIEDER ZUR BIBEL. 126 Seiten, DM 9,80. Christophorus Verlag Herder-Freiburg i. Br. (3660).

Hrsg. v. *Heinrich Kahlefeld i. Verb. mit Otto Knoch*: DIE EPISTELN UND EVANGELIEN DER SONN- UND FESTTAGE. Faszikel 1–23 (Lesejahr A, B, C). Verlag Josef Knecht, Frankfurt a/M. (3663).

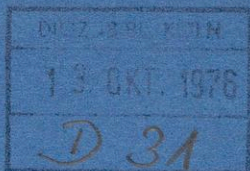
Hrsg. v. *Heinrich Kahlefeld in Verb. mit Otto Knoch*: EPISTELN UND EVANGELIEN. Auslegung und Verkündigung, Ergänzungsbände. I. Taufe und Firmung, 2. Halbband: Firmung. 155 Seiten, DM 15,—. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a/M. (3664).

Klaus Recker: EINHEIT UND FRIEDEN. Gedanken zu den Grundgeboten. 78 Seiten, Snolin, DM 8,80. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (3666).

G. Meersseman, E. Adda, J. Deshusses: L'ORAZIONALE DELL' ARCIDIACONO PACIFICO E IL CARPSUM DEL CANTORE STEFANO. Studi e testi sulla liturgia del duomo di Verona. Reihe: Spicilegium Friburgense Vol. 21. – XVI – 384 p., sfr. 33,—. Edizione Universitarie Friburgo S. (3668).

Leo Scheffczyk: DIE HEILSZEICHEN VON BROT UND WEIN. 140 Seiten, kart., DM 14,80. Verlag Don-Bosco, München (3669).

HEILIGER DIENST



3
1974

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

28. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. Franz Reckinger, Köln Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (III)	97
2. Das Allerheiligenfest: B. Die liturgische Gestaltung	
Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Holböck, Salzburg Die rechte und vertiefte Marienverehrung	106
Gedanken zum Apostolischen Mahnschreiben „Marialis cultus“ vom 2. Februar 1974	
Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck Neuordnung der kirchlichen Buße	112
Zum Ordo Paenitentiae 1974	
Karl Schlemmer, Würzburg Hochgebete – und kein Ende?	117
DDr. Klaus Gamber, Regensburg Der Meßritus im Alpen- und Voralpengebiet im 6. und 7. Jahrhundert	122
Mirjam Prager OSB, Abtei St. Gabriel, Bertholdstein Der neue Ritus der Jungfrauenweihe	129
Prof. Dr. P. Rafael J. Kleiner OSB, Rom Liturgie der Basisgemeinden in Lateinamerika	136
Querschnitt	138
Berichte	140
Buchbesprechungen	142
Büchereingänge	144

DER SALZBISCHOF ST. RUPERTUS

von

FERDINAND GRELL

232 Seiten, 10 Abb. auf Kunstdruckpapier, Umschlag Snolin vierfarbig, Preis S 76,— inkl. MWST.

In diesem geschichtlichen Roman schildert der Salzburger Dompfarrer Ferdinand Grell das Leben und Wirken des Glaubensboten St. Rupertus, der zur Christianisierung des süddeutschen und des österreichischen Raumes einen entscheidenden Beitrag geleistet hat.

Um 700 gründete er das Bistum Salzburg sowie die Klöster St. Peter und Nonnberg.

Durch den Ausbau der Salzlagerstätten Hallein und Reichenhall legte er den Grundstein für die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung des Landes.

VERLAG ST. PETER SALZBURG

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 19/22.716, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803, 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. 42 1 66; Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: P. Rupert Schindlauer OSB, Salzburg.

Herstellung: Druckhaus Nonntal, Salzburg.

Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (III)

2. Das Allerheiligenfest: B. Die liturgische Gestaltung

Dr. Franz Reckinger

97

1. Das Meßformular

Den Aufruf zur Freude im *Eröffnungsgesang*⁵ sollten wir immer wieder beherzigen und in der Verkündigung zur Geltung bringen. Die eingangs zum vorhergehenden Beitrag geschilderte weit verbreitete „Allerheiligenstimmung“ wird allein durch diesen Text ad absurdum geführt.

Jedoch: was ist ein Eröffnungsgesang ohne wirklichen *Gesang*? Und wann werden wir einfache, sangliche, einprägsame und hochwertige Melodien zur Verfügung haben, die es uns erlauben, wenigstens an derart hohen Feiertagen die echten Texte zu singen, anstatt sie durch Lieder zweiter oder dritter Güte zu ersetzen?

Die *erste Lesung* (Offb. 7, 2–4. 9–14) bringt nicht nur in unübertrefflicher Weise die Thematik des Festes zur Geltung, sondern bildet auch einen willkommenen Auftakt zu den letzten Sonntagen und Wochen der Jahresreihe, die im neuen Lektionar konsequenter als zuvor *eschatologisch-apokalyptisch* ausgerichtet sind und, dem Christkönigssonntag als ihrem Höhepunkt zustrebend, die Erwartung des wiederkommenden Herrn in der feiernden Gemeinde anregen und nähren möchten.

Allerdings – so müssen wir es sehen und verkündigen – handelt es sich im Text der Allerheiligenlesung nicht um *bloße* Eschatologie („Fern-Eschatologie“). Die „Engel des Verderbens“, die „über Land und Meer Schaden bringen“, sind schon *jetzt* am Werk, und ebenso geschieht schon jetzt die „Besiegelung der Erwählten“: wer getauft und gefirmt ist, wer seine Initiation immer wieder in der Eucharistiefeier bekräftigt und den Sakramenten des Neuen Bundes entsprechend zu leben versucht, der ist ein Besiegelter, und nichts Äußeres – weder Hunger, noch Krankheit, noch Verfolgung – kann ihm im letzten etwas anhaben.

Die *Zahl* der Besiegelten (144.000) hat natürlich nichts mit einer arithmetischen Zahl zu tun, wie die eine oder andere Sekte es wahrhaben möchte, sondern ergibt sich aus 12 mal 12 mal 1000: d. h. aus der heiligen Zahl der Stämme im Alten Bund und der Apostel im Neuen, und aus der Zahl der großen Menge. Sie stellt also *symbolisch* dar, daß kraft des von Gott gestifteten Bundes eine *große, heilige Menge* aus allen Epochen der Menschheitsgeschichte gerettet wird.

Die *weißen Gewänder* und die *Palmen in den Händen* bedeuten aus zwei Gründen für das derzeitige Empfinden eine gewisse Schwierigkeit: weil sie einer anderen Kultur entstammen und weil sie infolge ihrer Auswertung in der Malerei zu grob-materiellen und weithin verkitschten Vorstellungen geführt haben. Dies sollte die Verkündigung zunächst offen zugeben, danach jedoch sofort darauf hinweisen, daß überall auf Erden Symbole zu einem guten Teil früheren oder fremden Kulturen entstammen; daß die heutigen europäischen Menschen infolge ihrer ausgedehnten Bildungs- und Informationsmöglichkeiten an sich imstande sein müßten, sich wenigstens in die einfachsten Symbole fremder Kulturen hineinzudenken; daß es mithin von geistiger Beschränktheit zeugt, zu meinen, der Himmel bestünde nach biblischer Lehre wirklich darin, in weißen Gewändern zu spazieren und Palmen in Händen

⁵ Vgl. Heiliger Dienst 28 (1974) 75.

zu tragen. Vielmehr sind weiße Gewänder ein Zeichen der Freude und des Festes, Palmen ein Zeichen des Lebens und des Sieges. Als Bild aber sind beide – wenn unabhängig von kitschigen Gesichtsausdrücken dar- oder vorgestellt – von tiefgründiger Schönheit; daß Schönheit jedoch mit Gott und darum mit Liturgie zu tun hat, das kann man – ähnlich den ersten Axiomen der Mathematik – kaum noch weiter erklären und begründen.

Der Abschnitt von Kapitel 7 der Apokalypse, der hier als erste Lesung dient, ist kaum ganz verständlich, ohne daß in der Verkündigung ab und zu die vorausgehenden Kapitel 4 und 5 bekanntgemacht und gedeutet werden. Denn die Szene von Kapitel sieben spielt sich ab „vor dem Thron und vor dem Lamm“ und „in ihrem Umkreis“; was damit gemeint ist, wird jedoch nur aus den vorhergehenden Visionen deutlich. Die drei genannten Kapitel bilden zusammen eine Schilderung der Allherrschaft Gottes, des Königtums Christi, der Welt-erlösung durch ihn, sowie der endzeitlichen Herrlichkeit seiner Anhänger und Zeugen, wie sie an Schönheit und inhaltlichem Reichtum in der Weltliteratur ihresgleichen sucht. Und wenn die Apokalypse für uns an manchen Stellen rätselhaft bleibt, so doch nicht in den entscheidenden Bildern und Aussagen dieser Abschnitte. Wenn letztere den Gläubigen dennoch vielerorts weiterhin „mit sieben Siegeln verschlossen“ bleiben, so vor allem deshalb, weil trotz aller biblisch-liturgischen Erneuerung immer erst eine Minderheit unter den berufenen Verkündigern sich dazu hat durchringen können (oder: von Professoren und theologischen Schriftstellern dazu befähigt wurde), dem Volk derartige Texte in verständlicher, lebendiger und ansprechender Weise nahezubringen. Und das ist sehr bedauerlich. Denn ohne ein meditierendes Eindringen in die Welt der Apokalypse ist es kaum möglich, den Reichtum der Liturgie von Allerheiligen, Christkönig und der letzten Wochen im Jahreskreis richtig zu erfassen.

Gegenüber früher ist die Allerheiligenlesung aus der Apokalypse in der Mitte um die Aufzählung der jüdischen Stämme gekürzt, am Ende jedoch um zwei Verse *erweitert* worden, deren besondere Bedeutung darin besteht, daß sie den Weg aufzeigen, der zur endzeitlichen Herrlichkeit führt. Die Geretteten haben standgehalten in der „großen Drangsal“. Damit ist in erster Linie die Verfolgung gemeint; darüber hinaus im weiteren Sinn aber auch die Situation der Anhänger Jesu in einer Welt, die ganz andere Ideale und Seligkeiten verkündet als er. Dies durchzustehen, ohne untreu zu werden, ist nicht Resultat menschlicher Leistung. Von sich aus wären die Jünger Jesu selbst ein Stück dieser Welt und unentrinnbar in sie verstrickt. Herausgerissen sind sie einzig und allein durch ihn. Daß sie gerettet sind, rührt nicht daher, daß sie von sich aus eine „weiße Weste“ hätten, sondern daß sie „ihre Kleider weiß gewaschen haben im Blut des Lammes“. Mit dieser Aussage bricht die Lesung ab, vermutlich um die zentrale Bedeutung des Erlösertodes Jesu besonders hervorstreichen. In der Verkündigung wird es sich mitunter empfehlen, auch auf die drei darauffolgenden Verse des Kapitels hinzuweisen und deren Inhalt anklingen zu lassen:

„Darum sind sie vor dem Throne Gottes
und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel.
Und der auf dem Throne sitzt,

wird wohnen über ihnen.

Sie werden nicht mehr hungern und dürsten,

nimmer wird herabfallen auf sie

die Sonne noch irgendeine Glut.

Denn das Lamm in der Mitte vor dem Throne

wird sie weiden

und sie führen zu den Quellwassern des Lebens.

Und Gott wird abwischen

jede Träne von ihren Augen.“

Dadurch daß das Allerheiligenformular die erste Lesung der Apokalypse und nicht dem Alten Testament entnimmt, stellt es sich in eine Reihe mit den Formularen der Osterzeit und unterstreicht damit den österlich-sieghaften Charakter seines Festgeheimnisses.

Als *Antworttext* nach der ersten Lesung dient Psalm 24 (23), 1–6: „Wer darf hinaufziehen zum Berg des Herrn . . .? – Wer *reine Hände* hat und ein *lauteres Herz* . . . Das sind die Menschen, die nach ihm fragen, die *dein Antlitz suchen*, Gott Jakobs.“ Man wird wohl kaum fehlgehen, in den hervorgehobenen Begriffen den meditativen Schwerpunkt des Stückes zu sehen, der die zweite Lesung („ . . . wir werden ihn *schauen*, wie er ist“) und die fünfte Seligpreisung des Evangeliums ankündigt („Wohl denen, die ein *reines Herz* haben, denn sie werden *Gott schauen*“). Bemerkenswert und aufschlußreich ist dabei die Progression: der alttestamentliche Text unterstreicht das *menschliche Bemühen* und die *Sehnsucht* nach der Gottesschau. Gegeben aber wurde sie damals nur einigen, und auch diesen nur unvollkommen, in symbolhaften Visionen, so daß sie Gott gleichsam nur „auf den Rücken“ sehen konnten (vgl. Exodus 33, 23). Im Neuen Bund dagegen wird *allen*, die „ein reines Herz haben“ (Evang.), zu „uns“ gehören und als „Kinder Gottes“ leben (zweite Lesung), verheißen, daß sie im Jenseits Gott unmittelbar und unverhüllt schauen werden („wie er ist“).

Mit der *zweiten Lesung* (1 Joh 3, 1–3), die durch das Lektionar dem früheren Formular neu hinzugefügt wurde, hat die Reform ohne Zweifel einen glücklichen Griff getan. Außer dem bereits hervorgehobenen Gedanken der jenseitigen Gottesschau enthält dieser kurze Abschnitt noch ganz entscheidende Aussagen über die Gotteskindschaft, den Gegensatz der Gotteskinder zur „Welt“, die Spannung zwischen „jetzt“ und dem, was sein wird, und mündet aus in eine Darstellung der Heiligkeit: wer in bezug auf die jenseitige Erfüllung seine Hoffnung auf Gott setzt, der wird Gott ähnlich und damit heilig.

Zum *Evangelium* von den Seligkeiten sei nur eines hervorgehoben: daß auch sie sich mit ihren Verheißungen auf das *Jenseits* beziehen. Wer nur an der Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen, nicht aber am jenseitigen Königreich Gottes interessiert ist, kann mit diesen Aussprüchen wahrhaftig wenig anfangen – sofern er ihren Sinn nicht zu verdrehen versucht. Gewiß beginnt die von Jesus verheißene Freude schon im Diesseits, aber eben als *feste Hoffnung auf das Jenseits* und im Gegensatz zu dem, was auf der äußerlich wahrnehmbaren Ebene im Diesseits geschieht: „Freut euch und frohlockt (wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen), *denn* euer Lohn ist groß im *Himmel*.“

Innerweltlich gesehen stimmen die Seligpreisungen offensichtlich *nicht*; innerweltlich gesehen müßte man vielmehr sagen: Wohl den Besitzenden; denen, die sich durchzusetzen verstehen; die sich Lust und Befriedigung zu verschaffen wissen; die sich nicht durch Skrupel und falsches Mitleid von der Verfolgung ihrer Ziele abbringen lassen; deren Bereitschaft zur Selbstverteidigung so offenkundig ist, daß es niemanden gelüstet, sie anzugreifen; und die, wenn sie es dennoch einmal mit überlegenen Gegnern zu tun haben, mit diplomatischem Geschick zu taktieren verstehen, so daß sie nicht unter die Räder kommen. Vielleicht würden derart formulierte „Anti-Seligkeiten“ einer irgendwie noch ehrbaren rein innerweltlichen Ethik nicht unbedingt widersprechen. Was Jesus verkündet, ist ohne eine intensive Erwartung des jenseitigen Königreiches unverständlich und unsinnig.

Damit soll nicht einem einseitigen Spiritualismus das Wort geredet sein: denn das jenseitige Königreich ist eben nicht nur Sache des Geistes, sondern wird – wie die Offenbarung im Gegensatz zu den bloß menschlichen Weltanschauungen und Religionen lehrt – im endgültigen Heilszustand auch den Leib und, wie man davon ausgehend wohl annehmen muß, die den Menschen umgebende materielle Welt einbegreifen.

Dies wird jedoch nicht, wie es eine in den letzten Jahren propagierte Mißdeutung wahrhaben möchte, das Resultat menschlicher Leistung oder das Endstadium der innerweltlichen Entwicklung sein, sondern Tat Gottes, genau wie bei der Auferstehung Jesu: eine Tat, die ebenso wie dort die bestehenden Verhältnisse in ihr Gegenteil umkehren wird. Für die jetzige „Gestalt dieser Welt“ (vgl. 1 Kor 7, 31) wird dies Gericht, „Vergehen“ (vgl. ebd.), Untergang bedeuten. Diese im radikalsten Sinn des Wortes revolutionierende Tat Gottes wird im Grunde nichts anderes sein als die Ausdehnung der Auferstehung Jesu auf das ganze Universum. Damit wird jene neue Welt vollendet sein, in der die Geretteten das Glück der Seligpreisungen an Leib und Seele erfahren werden. In der jetzigen, vorläufigen Welt sind sie nur deshalb und insofern selig, als sie jenen Endzustand in fester Hoffnung erwarten.

Die neu ins Meßformular aufgenommene *Präfation* führt einen Begriff ein, der in den übrigen Festtexten nicht ausdrücklich enthalten ist: „die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem“. Dadurch wird in vorteilhafter Weise unterstrichen, daß der endzeitliche Glückszustand, von dem ständig die Rede ist, sich nicht in einer „privaten“ Beziehung zwischen Gott und den einzelnen Geretteten ereignet, sondern als eine gemeinschaftliche Wirklichkeit. Die Erlösten bilden in Christus geeint die „heilige Stadt“; ein Heiliger kann man nur sein als Glied der *Gemeinschaft der Heiligen*. Zu ihr *bekennen* wir uns in der liturgischen Feier dieses Tages (vgl. den feierlichen Schlußsegen), für sie sagen wir Gott *Dank* (Präfation und feststehender Teil des Hochgebetes; vgl. dort die tägliche preisende Erwähnung der Heiligen und unserer Gemeinschaft mit ihnen).

Die Vesper

Über die Allerheiligenvesper sei vor allem deshalb ein Wort gesagt, weil sie zu jenen hervorragenden Elementen des Offiziums gehört, die traditionsgemäß

an vielen Orten unter reger Anteilnahme der Gemeinde gefeiert werden oder wurden. Derartige Bräuche sollte man am wenigsten in unserer Zeit verkümmern lassen, da sich im Anschluß an das Zweite Vatikanum (Liturgiekonstitution Nr. 84 und 87) hoffentlich mehr und mehr die Einsicht durchsetzt, daß der Vollzug des Offiziums überhaupt Sache der Gesamtgemeinde (entsprechend den gestuften Möglichkeiten ihrer Glieder) und nicht ein Reservat für Geweihte und Ordensleute ist.

Mit ihrer überlieferten Antiphonenreihe nahm die Vesper dieses Festes unter allen anderen Formularen eine ganz besondere Stellung ein, weil sie sich nahezu durchgehend innerhalb der Szene der Apokalypse „vor dem Thron und vor dem Lamme“ bewegte. So die Antiphonen zu den drei ersten Psalmen und die zum Magnifikat. Nur die beiden letzten Psalmenantiphonen waren anderen Themenbereichen entnommen. Dies verhinderte nicht, daß die Bilder der Apokalypse als beherrschend erschienen und der gesamte Gottesdienst verstanden werden mußte als ein Miterleben der Vision des Johannes und als Anteilnahme an der Liturgie des Himmels: genau das also, was der Verfasser der Apokalypse gemeint hatte. Es kam demnach weniger auf den detaillierten „Ideengehalt“ der einzelnen Antiphonen an als darauf, daß die ganze Vesper sich innerhalb der grandiosen apokalyptischen Gesamtszene „vor dem Thron und vor dem Lamme“ abspielen sollte.

Für die Brevierreform, so sollte man meinen, war damit im vorliegenden Fall die Lösung von selbst gegeben. Man brauchte nur die beiden letzten Psalmenantiphonen auf andere Horen zu übertragen, und die Einheitlichkeit des Formulars war nicht nur gewahrt, sondern sogar noch verstärkt. Doch die für die Reform Verantwortlichen, die ansonsten gute Arbeit geleistet haben, scheinen in diesem Fall das Anliegen des Formulars verkannt zu haben. Zwar ließen sie erwartungsgemäß die beiden letzten Antiphonen fallen, aber sie ersetzten auch die zweite durch eine bisher nicht vorhandene, die keinen Bezug zur apokalyptischen Vision aufweist. Damit ist nun die Einheitlichkeit des Formulars zerstört, und was an Sätzen aus der Apokalypse verbleibt, kann nur noch als Einzelaussage verstanden werden, und nicht mehr als Elemente einer Gesamtvision, die die Teilnehmer des Offiziums visionär erleben sollen.

Man kann daher die Verantwortlichen für die *deutsche Übersetzung* im „Neuen Stundenbuch“ nur beglückwünschen, daß sie die im lateinischen Text neu eingeführte zweite Antiphon wieder durch die überlieferte Formel „Et omnes angeli stabant in circuitu throni . . .“ ersetzt und so die Einheitlichkeit und den ursprünglichen Sinn des Gesamtformulars wiederhergestellt haben.

Damit wäre, wenigstens für den deutschen Sprachbereich, die Werthaftigkeit des *Textes* gerettet. Nun aber stellt sich, ähnlich wie bei den Meßgesängen, die Frage, wann es einem Komponisten gelingen wird, zur deutschen Fassung der apokalyptischen Antiphonen *Melodien* zu schaffen, die ebenso sanglich und einprägsam wären wie die überkommenen gregorianischen und die Aussicht hätten, wie jene mit dem ihnen zugehörigen Text zu einem unlöslichen und unverwechselbaren Ganzen zu verschmelzen. Bis es soweit ist, wird man gut tun, dort wo der Gesang der lateinischen Allerheiligenvesper wirklich Volksgut geworden war und geblieben ist, die Antiphonen weiter auf

lateinisch zu singen, selbst wenn die Psalmen in einem dazu passenden Ton auf deutsch gesungen würden.

Abgesehen nun aber von Melodie, Sprache und Textauswahl: wichtig ist vor allem, daß die Vesper überhaupt mit dem Volk gefeiert wird, denn nichts kann besser als sie bewirken, daß der *ganze* Tag, und nicht nur die Stunde der Meßfeier, in der Stimmung der Vereinigung mit der himmlischen Liturgie zugebracht und erlebt wird. Wofern Sinn und Gehalt der Texte den Teilnehmern wirklich nahegebracht werden, kann nichts wirksamer als die Feier dieser Vesper verhindern, daß das büßende Gedächtnis der Verstorbenen in der mystischen Läuterung (der „Armen Seelen“) zu sehr auf den Allerheiligentag übergreift; oder gar, daß die eingangs erwähnte heidnische Todesstimmung ihn beherrscht und seinen wahren Gehalt verdunkelt. Die Vesper als Tagesabschluß macht deutlich, daß das Allerheiligenfest in seiner Ganzheit Freude, Danksagung und Lobpreis für die Geretteten bedeutet.

Das Gedächtnis der noch zu Läuternden geschieht grundsätzlich am darauffolgenden Tag. Wohl darf es aus praktischen Gründen in der Gräbersegnung am Nachmittag des Allerheiligentages antizipiert werden; dann jedoch so, daß dadurch die Stimmung des „Gaudeamus omnes in Domino“ nicht verdorben wird, sondern daß diese im Gegenteil nach Möglichkeit auf das familiäre Totengedächtnis übergreift. Allerheiligenvesper und Feier auf dem Friedhof sollten darum, wie es mancherorts Brauch war oder ist, nach Möglichkeit in irgendeiner Weise kombiniert werden. Denkbar wären dabei drei Arten:

a) Vesper in der Pfarrkirche; Gesang oder Prozession zum Friedhof; Totenfeier auf dem Friedhof, mit Gräbersegnung.

b) Vesper in der Pfarrkirche, sofern diese direkt neben dem Friedhof liegt; andernfalls in der Friedhofskapelle; in beiden Fällen mit Lautsprecherübertragung nach draußen; anschließend Totenfeier im Freien, mit Gräbersegnung.

c) Vesper und Totenfeier mit Gräbersegnung im Freien auf dem Friedhof.

Welche von diesen drei Möglichkeiten gewählt wird, sollte allein davon abhängen, bei welcher der größte geistliche Nutzen für die größtmögliche Teilnehmerzahl zu erwarten ist.

Die Feier auf dem Friedhof

Sie gehört zu den ganz großen Gelegenheiten der Verkündigung: der missionarischen Verkündigung gegenüber den Nichtglaubenden, der weiterführenden und vertiefenden Verkündigung gegenüber den Glaubenden.

Hier ist von vornherein ein sehr großes Publikum garantiert, ja vielerorts findet sich nahezu die gesamte Gesellschaft ein, und zwar zu einem Akt, den wiederum nahezu alle wenigstens verschwommen als einen religiösen oder doch mit Religion zusammenhängenden Akt empfinden.

Dies besagt nicht ohne weiteres, daß er in Wirklichkeit auch schon in jedem Fall ein religiöser oder gar ein christlicher Akt *ist*. Was die Menschen von sich aus bei derartigen Gelegenheiten tun, ist weithin erst der Ausdruck einer gewissen, mehr oder weniger bewußten *Möglichkeit*, *Bereitschaft* und *Sehnsucht*, die Grenzen des diesseitigen Lebens zu überschreiten; also Ausdruck der *An-*

lage zum Lebensaustausch mit Gott, Ausdruck der „Gehorsamsfähigkeit“ (potentia obedientialis), wie die Scholastik sagte. Erst die dahinein ergehende Verkündigung der Botschaft Jesu kann aus diesem „Rohstoff“ Vollzug der gottgestifteten Religion im Geist und in der Wahrheit machen. Bleibt der Rohstoff sich selbst überlassen, so bleibt er weitgehend wertneutral und kann sogar zum Vorwand und zur Barriere werden, um sich gegen echte Verkündigung zu sperren. So meinte etwa in Frankreich ein Pantheist, als man begann, Begräbnis und Begräbnismesse in der Landessprache und mit Homilie zu feiern, jetzt sei nicht einmal mehr eine (kirchliche!) Beerdigung „neutral“. Bis dahin hatte er sie als solche empfunden, und nichts innerhalb ihres liturgischen Vollzuges hatte ihn in dieser Auffassung gestört. Es wäre reiner Zeitverlust, ja sogar seelsorglich destruktiv, wenn wir irgendwelche soziologisch verwurzelte Feiern aufrechterhalten oder doch weiter mitmachen wollten, die infolge ihrer Gestaltung als „weltanschaulich neutral“ empfunden werden könnten.

Es gibt bezüglich des Totengedenkens am 1. und 2. November nur zwei Alternativen: entweder wir beurteilen diesen Vorgang als unwiderruflich säkularisiert, und dann sollte die Kirche sich völlig davon zurückziehen und ihre Mitglieder zu einem anderen, diesmal christlichen Totengedenken, etwa in der Osterzeit einladen. Oder aber das soziologische Geschehen des Novemberbeginns wird als möglicher religiöser Ansatzpunkt gewertet; dann müßte man es konsequenter und wirksamer, als dies bisher meistens geschah, mit Verkündigung zu durchdringen versuchen. Der Rohstoff des soziologischen Totengedenkens müßte pastoral und kerygmatisch „in die Hand genommen“ werden, damit es zu einem christlich-religiösen, mysterienhaften Tun wird, das wirkliche Vereinigung der Lebenden mit Gott und demzufolge auch wirkliche Vereinigung mit den geretteten Verstorbenen herstellen kann.

Um dies zu erreichen, wäre es zunächst einmal erforderlich, daß überall, auch in den Großstädten, eine oder mehrere gemeinsame Feiern auf dem Friedhof veranstaltet würden. Geschieht der Besuch der Gräber irgendwann an den beiden Tagen und ausschließlich individuell, so ist Verkündigung nur in engen Grenzen denkbar (etwa durch Verteilen von Gebetstexten am Eingang der Friedhöfe). Wie ganz anders bei einer gemeinschaftlichen Feier! Eine solche erfordert selbstverständlich, außer in kleinsten Dorfpfarreien, eine gut funktionierende Lautsprecheranlage, die alles, was gesprochen oder gesungen wird, über den ganzen Friedhof ausstrahlt. Dies vorausgesetzt, könnte nun etwas Sinnvolles *geschehen*, und es brauchte nicht länger so zu sein, wie insbesondere Jugendliche es bemängeln, daß man herumsteht, sich langweilt und sich fragt, warum und wozu man eigentlich gekommen ist, oder aber, warum man gerade zu diesem Datum gekommen ist.

Was könnte geschehen? Denkbar wäre m. E. etwa Folgendes: Eine große Prozession, bestehend aus Ministranten, Schola, Lektoren und Geistlichen zieht unter Orgelspiel durch eine oder mehrere Alleen zum Mittelpunkt des Friedhofs. Dort wird ein Wortgottesdienst gefeiert, über dessen Inhalt gleich noch die Rede sein soll. Dank der Lautsprecherübertragung können alle auf dem Friedhof Anwesenden ihm folgen und sich an Gebeten und Gesängen beteiligen (gegebenenfalls an Hand von Texten, die am Eingang angeboten wurden). Anschließend verteilen sich alle Geistlichen, ein jeder von Ministran-

ten begleitet, auf den gesamten Friedhof und besprengen individuell alle Gräber, bei denen Angehörige zu beten stehen. Unterdessen erklingt über die Lautsprecheranlage Chorgesang und Orgelspiel. Wenn die Gräbersegnung beendet ist, wird ein österliches Loblied gesungen, dann das Gebet des Herrn und eine Abschlusssation gesprochen.

Nichtglaubende könnten eine solche Praxis keineswegs zu Recht als geistige Vergewaltigung betrachten. Denn der 1. und 2. November sind ihrem ganzen Sinn nach *christliche* Totengedenktage, und niemand zwingt Ungläubige, christliche Feiertage mitzumachen. Tun sie es dennoch, dann dürfen sie nicht erwarten, daß die Glaubenden nun ihretwegen auf den christlichen Charakter derartiger Feiern verzichten. Entweder sollten sie also diesen Charakter in Kauf nehmen oder ihre Gräber entweder überhaupt nicht, oder doch zu einem anderen Zeitpunkt besuchen (gegebenenfalls mit gemeinsamer pantheistischer oder atheistischer Totenfeier!).

Immerhin sollte jedoch die menschliche und missionarische Rücksicht auf die vielen faktisch anwesenden Nichtglaubenden die Einzelausgestaltung des christlichen Totengedächtnisses mit beeinflussen. Insbesondere wäre vielleicht zu empfehlen, daß die Predigt, anders als gewohnt, *vor* den Lesungen gehalten würde, damit man versuchen könnte, die Teilnehmer dort abzuholen, wo sie sind, um sie zur unverkürzten Botschaft des Neuen Testaments *hinzuführen*. Es sollten dabei dem Sinn nach in etwa folgende Gedankengänge zum Tragen kommen:

a) Sie sind zu einer religiösen Totengedenkfeier gekommen. Sofern für Sie Gott keine lebendige Wirklichkeit ist, können Sie nicht von innen heraus verstehen, was hier vor sich geht. Aber ohne Gott gibt es keine Antwort auf die Frage des Todes und damit keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Siehe etwa „Krebsstation“ von A. Solschenizyn. Wir alle leben im Grunde genommen in der „Krebsstation“. Christliche Totenfeiern haben zunächst einmal den Sinn, uns diese Tatsache ungeschminkt zum Bewußtsein zu bringen.

b) Wer von der Existenz eines persönlichen Gottes und dem Fortleben nach dem Tod überzeugt ist, für den hat Leben und Sterben einen Sinn: in einen endgültigen Zustand einzugehen, in dem Gott denen Erfüllung schenkt, die auf Erden nach seinem Willen gelebt haben. Eine solche Erfüllung wagten die von Menschen entworfenen Philosophien und Religionen gemeinhin jedoch nur für die Seele zu erhoffen.

c) Sie sind jedoch nicht zu einer *irgendwie* religiösen, sondern zu einer *christlichen* Totengedenkfeier gekommen. So schockierend das klingen mag: die diese Feier gestalten und tragen (und ohne die es derartige Feiern gar nicht gäbe), glauben *wirklich* daran, daß Jesus von Nazareth der Sohn Gottes im echten Sinn des Wortes ist und daß er uns die ganze Wahrheit über Gott mitgeteilt hat. In seiner Botschaft aber ist enthalten, daß wir nach dem Tode nicht *irgendeine* Erfüllung in irgendeinem positiven Verhältnis zu Gott zu erwarten haben, sondern *Schau* Gottes und *Vereinigung* mit ihm in *Gemeinschaft* und *Liebe*; und daß dieser Zustand nicht nur für die Seele, sondern auch für den *Leib* Wirklichkeit werden soll in der Auferstehung der Toten.

d) Wegen dieser festen Hoffnung ist der heutige Tag für die an Jesus

Glaubenden vor allem ein Tag der Freude und des Dankes an Gott – für alles, was er durch Jesus an jenen gewirkt hat, die im Glauben an ihn gelebt haben und gestorben sind.

e) Dieser Botschaft gegenüber sind wir alle zur Entscheidung genötigt. Ist sie falsch, dann laßt uns nach Hause gehen, denn dann ist alles Unsinn, was heute hier geschieht. Ist sie dagegen wahr, dann ist in unserm ganzen Dasein nur eines absolut wichtig: aus ganzem Herzen an Jesus zu glauben und konsequent seiner Botschaft entsprechend zu leben.

f) Die Gemeinschaft der Glaubenden betet auch für die Verstorbenen; besser gesagt allerdings, für einen *Teil* der Verstorbenen; für jene nämlich, die in der grundsätzlichen Freundschaft mit Gott aus diesem Leben geschieden sind, infolge geringerer Sünden oder Anhänglichkeit an die Sünde jedoch noch eine letzte Läuterung durchzustehen haben. Es wird also hier keiner magischen Auffassung Vorschub geleistet, so als könne man nachträglich die ewige Seligkeit für jene erbeten, die schwer gesündigt und sich bis zu ihrem Tod nicht in aufrichtiger Reue zu Gott hingekehrt haben.

g) Das Angebot der Liebe Gottes in Christus ist der Menschheit bis ans Ende der Welt gegenwärtig in der *Kirche*. Sie ist der Veranstalter dieser Feier. Daß sie das von Gott geschenkte neue Leben ausspendet, wird auf dem Höhepunkt dieses Gottesdienstes in der symbolischen Handlung der Besprengung zum Ausdruck kommen. Dieser Gestus erinnert an unsere Taufe und kündigt von unserer Hoffnung, daß Gott den Lebenden und den Verstorbenen jenes selige Leben schenken wird, dessen Angeld wir in der Taufe empfangen haben.

Zu Punkt g wird der eine oder andere Leser geneigt sein zu meinen, ein Ritus dieser Art erinnere an Magie und sollte in unserer „aufgeklärten“ Zeit besser unterbleiben. Jedoch: viele Menschen unserer Zeit erweisen sich schön und geschmackvoll gestalteten Riten gegenüber immer wieder als ansprechbar und aufnahmefähig, *vorausgesetzt*, daß der *Sinn* derselben deutlich und einseitig gemacht wird, und das soll nach dem Gesagten hier ja durchaus der Fall sein. Für sich genommen könnte ein Ritus Routine, Gedankenlosigkeit oder Magie bedeuten, in Verbindung mit dem verkündenden und deutenden *Wort* wird er zur *Liturgie*, zum Kult „im Geist und in der Wahrheit“. Das Wort *allein* ist seinerseits nicht imstande, jene vollmenschliche Aussagekraft und Wirkmächtigkeit zu erreichen, die sich in der *Verbindung* der beiden ereignet.

Im Kreislauf des Jahres hat die Kirche auch die Gedächtnistage der Märtyrer und der anderen Heiligen eingefügt, die, durch Gottes vielfältige Gnade zur Vollkommenheit geführt, das ewige Heil bereits erlangt haben, Gott im Himmel das vollkommene Lob singen und Fürsprache für uns einlegen. In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind. Sie stellt den Gläubigen ihr Beispiel vor Augen, das alle durch Christus zum Vater zieht, und sie erfleht um ihre Verdienste willen die Wohltaten Gottes.

Die rechte und vertiefte Marienverehrung

Gedanken zum Apostolischen Mahnschreiben „*Marialis cultus*“ vom 2. Februar 1974

Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Holböck

Die am 23. März 1974 im „*Osservatore Romano*“ veröffentlichte Adhortatio Apostolica „*Marialis cultus*“ handelt, wie es im Untertitel offiziell heißt, „de Beatae Mariae Virginis cultu recte instituendo et augendo“, also über die rechte Gestaltung und Entfaltung (Vermehrung, Vertiefung) der Marienverehrung. Dafür werden beachtenswerte Richtlinien und Anregungen gegeben.

Warum soll nun dieses Päpstliche Mahnschreiben in einer *liturgischen* Zeitschrift näher besprochen werden? Weil sich der Papst ausführlich mit dem Verhältnis der Marienverehrung zur Liturgie befaßt.

Im *I. Teil* seines Mahnschreibens geht es Paul VI. überhaupt um die Stellung der Marienverehrung in der erneuerten Liturgie, sowohl was die Marienfeste im reformierten Calendarium, als auch was die Erwähnung Mariens in der erneuerten Meßliturgie, in der „*Liturgia horarum*“ (Brevier) und in den bereits erneuerten Teilen des Rituale betrifft. Dabei betont der Papst mehrmals, daß zum *christlichen* Kult und somit auch zur Liturgie („die außer einem reichen Lehrgehalt eine unvergleichliche pastorale Wirkkraft besitzt und einen anerkannt beispielhaften Wert für die übrigen Formen des Kultes hat“) notwendigerweise auch die recht verstandene Marienverehrung dazugehört. Man hat sich in der vom Konzil geforderten Liturgiereform daran gehalten. Darum kann der Papst, nachdem er einen Gang durch das reformierte Calendarium (mit den Marienfesten), durch die eucharistischen Hochgebete und übrigen Gebetstexte des erneuerten Missale, durch das Lektionar, das Brevier und Rituale vorgenommen hat, die berechtigte Behauptung aufstellen: „Die Durchsicht der überarbeiteten liturgischen Bücher führt zu einer ermutigenden Feststellung: die nachkonziliare Erneuerung hat die seligste Jungfrau Maria in entsprechender Sicht im Zusammenhang mit dem Geheimnis Christi betrachtet und ihr im Einklang mit der Überlieferung die einzigartige Stellung zuerkannt, die ihr als der heiligen Gottesgebärerin und erhabenen Gefährtin des Erlösers zukommt“ (Nr. 15). „Wenn wir also die Verehrung betrachten, die die liturgische Überlieferung der gesamten Kirche und der erneuerte römische Ritus der heiligen Gottesmutter erweisen, wenn wir uns in Erinnerung rufen, daß die Liturgie wegen ihrer hervorragenden kultischen Bedeutung die goldene Norm für die christliche Frömmigkeit ist, wenn wir endlich beobachten, wie die Kirche bei der Feier der heiligen Geheimnisse eine Haltung des Glaubens und der Liebe einnimmt, die jener Mariens ähnlich ist, so begreifen wir, wie gerechtfertigt die Mahnung des II. Vat. Konzils an alle Gläubigen ist, ‚daß sie hochherzig die Verehrung, vor allem in der Liturgie, zur seligsten Jungfrau fördern sollen‘, eine Mahnung, die Wir überall ohne Vorbehalt angenommen und mit Eifer in die Praxis umgesetzt sehen möchten.“ (Nr. 23)

Mit Recht hat man behauptet, daß dieses päpstliche Dokument „in der Reihe der Ausführungsbestimmungen zur Liturgiereform steht“, wobei es aber diesmal nicht darum geht, „neue Texte zu promulgieren, sondern Rahmenrichtlinien zu erlassen für eine Marienverehrung, die in Einklang mit den liturgischen Reformen des II. Vat. Konzils stehen soll. Zugleich möchte der Papst Sinn und Wesen römisch-katholischer Marienverehrung durchsich-

tiger werden lassen. Daneben verleugnet er freilich nicht den inneren Anlaß des Schreibens: es ist ein Wort in einer tiefgreifenden Krise der Marienlehre und Marienverehrung in der Kirche“ (W. Beinert, Reform im Geiste der Tradition, in: Herder Korrespondenz, 5/1974, S. 258).

Was die *marianischen Themen* betrifft, die in der erneuerten Liturgie anklängen, so weist der Papst mit Recht darauf hin, daß nur das große, in der Überschrift des 8. Kapitels der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ angegebene Thema klar zum Leuchten kommt: „Die selige, jungfräuliche Gottesgebärerin im Mysterium Christi und der Kirche“. Vor allem sei, so betont der Papst, „das Thema ‚Maria – Kirche‘ unter seinen verschiedenen Gesichtspunkten in die Texte des Meßbuches aufgenommen worden, entsprechend der Vielfalt und Häufigkeit der Beziehungen, die zwischen der Mutter Christi und der Kirche bestehen“ (Nr. 11). Aufschlußreich ist es in diesem Zusammenhang, den im ganzen Mahnschreiben vom Papst für Maria gebrauchten Titeln, Würdenamen und Bezeichnungen nachzugehen. Es finden sich dabei – man könnte eine ganze Litanei zusammenstellen – geläufige biblische Titel wie „Mutter Christi“, „Mutter Jesu“, „Mutter des Herrn“, und neben Bezeichnungen, die uns aus der Lauretanischen Litanei geläufig sind wie „Trösterin der Betrüben“, „Heil der Kranken“, „Zuflucht der Sünder“, „Königin des Friedens“, auch vielsagende neue Formulierungen. Nur ein paar davon seien ausdrücklich genannt: „Horchende Jungfrau“, „Betende Jungfrau“ („Vorbild der geistigen Haltung, in der die Kirche die göttlichen Geheimnisse feiert und lebt“), „Opfernde Jungfrau“ („Vorbild für jenen Kult, der darin besteht, aus dem eigenen Leben eine Opfergabe für Gott zu machen“), „Neue Frau und vollkommene Christin“, „Unsere wahre Schwester, die als demütige und arme Frau voll unser Los geteilt hat“, „Lehrerin des geistlichen Lebens“, „Mutter der Kirche“, „Mutter des Hauptes und der Glieder des geheimnisvollen Leibes“, „Hervorragendstes Glied, erlesenstes Vorbild und geliebteste Mutter des Gottesvolkes“, „Urbild des neuen Volkes Gottes“. Beachtenswert für jene, die immer noch nach neuen Mariendogmen verlangen, ist die Feststellung, daß weder der Titel „Miterlöserin“, noch der einer „Vermittlerin aller Gnaden“ vom Papst gebraucht wird.

Im II. Teil seines Mahnschreibens gibt Papst Paul VI. Richtlinien und Orientierungspunkte für eine rechte Erneuerung und Vertiefung der Marienverehrung an: Sie soll immer christologisch, pneumatologisch und ekklesologisch orientiert sein:

1. *christologisch*: „Bei den Ausdrucksformen der Marienverehrung soll vornehmlich der christologische Charakter hervorgehoben werden“, denn „bei Maria ist alles auf Christus hin bezogen und von Ihm abhängig“ (Nr. 25).

2. *pneumatologisch*: Es soll „das heiligende Eingreifen Gottes des Hl. Geistes bei der Jungfrau von Nazaret als ein Höhepunkt seines Wirkens in der Heilsgeschichte“ aufgezeigt werden. Die Theologen und Seelsorger werden vom Papst aufgerufen, „die Überlegungen über das Wirken des Hl. Geistes in der Heilsgeschichte zu vertiefen und sich darum zu bemühen, daß die Texte der christlichen Frömmigkeit sein lebenspendendes Wirken ins rechte Licht rücken. Aus einer solchen theologischen Vertiefung wird vor allem die geheimnisvolle Beziehung zwischen dem Geist Gottes und der Jungfrau von

Nazaret und ihrer beider Einwirkung auf die Kirche deutlich hervortreten“ (Nr. 27).

3. *ekklesiologisch*: „Es ist notwendig, daß die Andachtsübungen, mit denen die Gläubigen ihre Verehrung zur Mutter des Herrn bekunden, deutlich die Stellung zum Ausdruck bringen, die ihr in der Kirche zukommt . . . Auf diese Weise wird sich die Liebe zur Kirche auf die Liebe zu Maria übertragen und umgekehrt; denn die eine kann nicht ohne die andere bestehen“ (Nr. 28). „Die vielfältige Sendung Mariens im Gottesvolk ist nämlich eine Wirklichkeit, die auf übernatürliche Weise wirksam und im kirchlichen Organismus fruchtbar wird“ (Nr. 57).

Weiter wird dann noch betont, daß die rechte Marienverehrung biblisch, liturgisch, ökumenisch und anthropologisch orientiert sein soll:

1. *biblisch*: „Die Bibel ist, indem sie auf wunderbare Weise den Heilsplan Gottes für die Menschen darstellt, als Ganzes vom Mysterium des Erlösers durchdrungen und enthält auch, von der Genesis bis zur Apokalypse, unzweifelbare Hinweise auf jene, die die Mutter und Gefährtin des Erlösers war. Wir möchten jedoch nicht, daß die biblische Ausrichtung sich nur auf einen eifrigen Gebrauch von Texten und Symbolen beschränkt, die mit Umsicht aus der Hl. Schrift genommen werden; sie besagt mehr; sie verlangt, daß die Gebetsformeln und die für den Gesang bestimmten Texte (der Marienverehrung) aus der Bibel Begriffe und Anregungen schöpfen. Gefordert ist vor allem, daß der Marienkult von den großen Themen der christlichen Botschaft geprägt wird“ (Nr. 30).

2. *liturgisch*: Die Marienverehrung soll sich nicht nur von der Bibel, sondern auch von der offiziellen Liturgie inspirieren lassen. Hier verweist der Papst auf zwei Weisungen des Konzils, daß nämlich „die Andachtsübungen mit der Liturgie in Einklang zu bringen und nicht abzuschaffen sind“ und andererseits „mit der Liturgie in Einklang gebracht und nicht mit ihr vermischt werden sollen“ (Nr. 31).

3. *ökumenisch*: Es ist „der Wille der katholischen Kirche, daß im Marienkult, ohne daß sein besonderer Charakter abgeschwächt wird, mit aller Sorgfalt jegliche Übertreibung vermieden wird, die die anderen christlichen Brüder hinsichtlich der wahren Lehre der katholischen Kirche in Irrtum führen könnte; es soll auch jede kultische Ausdrucksform unterbunden werden, die zur richtigen katholischen Praxis im Gegensatz steht“. Der Papst gibt hier seinem Vertrauen Ausdruck, „daß die Verehrung der demütigen Magd des Herrn, an der der Allmächtige Großes getan hat, nicht ein Hindernis, sondern, wenn auch nur langsam, Weg und Punkt der Begegnung für die Einheit aller Christgläubigen wird“ (Nr. 33).

4. *anthropologisch*: Die katholische Marienverehrung soll den heutigen anthropologischen Gegebenheiten entsprechen. „Mit Recht sieht der Papst eine wichtige Ursache der gegenwärtigen Krise der Marienverehrung darin, daß in vielen frommen Darstellungen Maria geradezu als Prototyp der unemanzipierten Frau erscheint. Das ist tatsächlich für viele Menschen in der Kirche ein echtes Problem. Ein Marienbild aber, das die Lebensumstände Mariens für die moderne Frau exemplarisch machen möchte, ist unangemessen und entspricht weder der Hl. Schrift noch der genuinen marianischen Fröm-

migkeit der Kirche“ (W. Beinert, a. a. O. S. 260). „Die Jungfrau Maria ist von der Kirche den Gläubigen nicht wegen der Art des Lebens, das sie geführt hat, zur Nachahmung empfohlen worden und noch weniger wegen des sozio-kulturellen Milieus, in dem es sich zugetragen hat und das heute fast überall überholt ist, sondern vielmehr stets deswegen, weil sie in ihren konkreten Lebensbedingungen vorbehaltlos und verantwortungsbewußt dem Willen Gottes Folge geleistet hat; weil sie von Ihm das Wort entgegennahm und in die Praxis umsetzte; weil ihr Handeln von der Liebe und Bereitschaft zum Dienen be-seelt war und weil sie die erste und vollkommenste Jüngerin Christi gewesen ist, was einen universalen und bleibenden exemplarischen Wert besitzt“ (Nr. 35).

Abschließend verweist hier der Papst noch im Sinn des II. Vaticanum auf irrige kultische Ausdrucksformen, die in der Marienverehrung unbedingt vermieden werden müssen: falsche Engherzigkeit einerseits, eitle Leichtgläubigkeit, übertriebene Wunder- und Erscheinungssucht andererseits. „Alles, was offenkundig legendär oder falsch ist, muß ausgeschieden werden“. „Einseitige Darstellungen der Gestalt Mariens sollen vermieden werden“. Das letzte Ziel des Marienkultes muß immer darin bestehen, „Gott zu verherrlichen und die Christen zu einem Leben anzuhalten, das seinem Willen völlig entspricht“ (Nr. 38–39).

Im *III. Teil* seines Mahnschreibens geht Papst Paul VI. noch ausführlich auf zwei marianische Frömmigkeitsübungen ein, die er warm empfiehlt: Es ist der „Engel des Herrn“ und der Rosenkranz.

1. Der „*Engel des Herrn*“: „Seine einfache Struktur, sein biblischer Charakter, sein geschichtlicher Ursprung, der ihn mit der innigen Bitte um die Erhaltung des Friedens verbindet, sein fast liturgischer Rhythmus, der verschiedene Augenblicke des Tages heiligt, seine Ausrichtung auf das österliche Geheimnis . . . bewirken, daß dieses Gebet noch nach Jahrhunderten unverändert seinen Wert und seine ursprüngliche Frische bewahrt“ (Nr. 41). Darum meint der Papst: „Der Engel des Herrn bedarf *keiner* Erneuerung“. Es sei aber gewagt, hier ein kleines Fragezeichen anzubringen, was den *Text* des „Angelus“ betrifft. Der verstorbene Dogmatikprofessor M. Premm hat mehrmals auf mangelnde Logik im Text aufmerksam gemacht, wenn es heißt: „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft und sie *empfing* vom Hl. Geist (. . . et concepit de Spiritu Sancto)“, obwohl im weiteren Text dann erst von Mariens Einwilligung gesprochen wird („Maria sprach: ‚Siehe, ich bin die Magd des Herrn – mir geschehe nach deinem Wort‘“) und hierauf wieder die nun erfolgte Menschwerdung des Sohnes Gottes festgestellt wird: „Und das Wort ist Fleisch geworden . . .“. Es müßte doch logischerweise im ersten Satz heißen: „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, *daß sie empfangen* vom Hl. Geist (Angelus Domini nuntiavit Mariae, eam concepturam esse de Spiritu Sancto)“. Warum könnte nicht jetzt, wo so viele liturgische Texte geändert wurden und werden, auch diese kleine Korrektur vorgenommen werden?

2. Der *Rosenkranz*: Sehr Wertvolles wird über ihn in den Nummern 42–52 über seine häufige Empfehlung durch die Päpste, über seinen biblischen Charakter, über seine christologische Prägung, über seine meditative Art, über seinen Aufbau gesagt. Es wird mit Recht vor einer „unberechtigten Vernach-

lässigung dieser Gebetsform“ gewarnt. Es wird auch einer „Erneuerung dieser Andachtsübung, die ein ‚Abriß des ganzen Evangeliums‘ genannt worden ist“, das Wort geredet, aber jene, die sich dabei vielleicht eine offizielle Bereicherung des freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Rosenkranzes, etwa durch einen Rosenkranz des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu, erwartet haben, werden enttäuscht. Es bleibt bei den „drei Zyklen, die die Freude der messianischen Zeit, das Erlöserleiden Christi und die die Kirche erfüllende Herrlichkeit des Auferstandenen zum Ausdruck bringen“ (Nr. 49).

Beachtenswert ist noch, was Paul VI. über die Beziehungen schreibt, „die zwischen Liturgie und Rosenkranz bestehen“ (Nr. 48).

a) Der Rosenkranz ist „gleichsam ein Sproß, der aus dem jahrhundertealten Stamm der christlichen Liturgie erwachsen ist“.

b) Der Rosenkranz ist von der Liturgie her inspiriert und hat mit ihr verwandtschaftliche Züge: „Wie die Liturgie hat nämlich auch der Rosenkranz Gemeinschaftscharakter, nährt sich von der Hl. Schrift und ist auf das Geheimnis Christi hingeordnet“. Das könnte beim gemeinsam gebeteten Rosenkranz noch dadurch verstärkt werden, daß er sinnvoll in einen Wortgottesdienst (mit „Lesung biblischer Texte, die durch die Predigt erläutert, von Zeiten der Stille umgeben und vom Gesang getragen werden“) eingebaut wird.

c) „Der Rosenkranz ist eine Andachtsübung, die leicht mit der hl. Liturgie in Einklang gebracht werden kann“; er kann „eine sehr gute Vorbereitung auf die Feier der Liturgie darstellen und nachher ihr anhaltender Widerhall werden“.

d) Aber „liturgische Feiern und die Andachtsübung des Rosenkranzes dürfen einander nicht entgegengesetzt noch einander gleichgestellt werden“. Ganz konkret wird hier Paul VI. und sagt – ganz im Gegensatz zu Leo XIII. in seinen Rosenkranz-Enzykliken –, daß es „ein *Irrtum* ist, der leider immer noch mancherorts fortbesteht, den Rosenkranz während der liturgischen Handlung zu beten“. Dafür aber betont der Papst noch ganz stark die Bedeutung des Rosenkranzes als Familiengebet und meint: „Der Wiederentdeckung des theologischen Begriffs von der Familie als einer Art Hauskirche muß konsequenterweise das konkrete Bemühen folgen, in das Leben der Familie wieder das gemeinschaftliche Gebet einzuführen“ (Nr. 52). „Nach der Teilnahme am Stundengebet – ein Höhepunkt, den das häusliche Gebet erreichen kann – muß ohne Zweifel der Rosenkranz der seligen Jungfrau Maria als eines der hervorragendsten und wirksamsten ‚Gemeinschaftsgebete‘ angesehen werden, das zu beten die christliche Familie eingeladen ist“ (Nr. 54).

Im *Schlußteil* seines Mahnschreibens stellt der Papst abschließend noch den theologischen und seelsorglichen Wert der Marienverehrung heraus, betont dabei aber nochmals die Notwendigkeit christologischer und ekklesiologischer Ausrichtung der Marienverehrung: „Christus ist der einzige Weg zum Vater. Christus ist das höchste Vorbild, nach dem der Jünger seinen Lebenswandel gestalten soll . . . Dies hat die Kirche zu jeder Zeit gelehrt und nichts in der Seelsorge darf diese Lehre verdunkeln. Doch erkennt die Kirche, geführt vom Geiste und durch eine jahrhundertelange Erfahrung belehrt, daß auch die Verehrung zur seligen Jungfrau, die der Verehrung zum göttlichen Erlöser *untergeordnet* und mit ihr verbunden ist, eine große pastorale Wirksamkeit

besitzt und eine Kraft darstellt, die die christlichen Sitten zu erneuern vermag.“

Zur abschließenden Wertung dieses Apostolischen Mahnschreibens „*Maria-lis cultus*“ sei nochmals W. Beinert zitiert, der mit Recht meint: „Das Apostolische Mahnschreiben ist zweifellos ein Dokument von weittragender Bedeutung, das über seinen eigentlichen liturgisch-pastoralen Anlaß hinausreicht. Es zeigt die entschiedene Entschlossenheit des Papstes zur Erneuerung gerade auf einem Gebiet, das mehr als alle anderen reformresistent scheint, ihrer aber aus innerkirchlichen wie aus ökumenischen Gründen in besonderem Maße bedarf. Es wird für die Glaubwürdigkeit der Kirche von großer Wichtigkeit sein, ob seine Anregungen bis in die Pfarrgemeinden hinein auf fruchtbaren Boden fallen“ (a. a. O. S. 261).

Während die Kirche in der seligsten Jungfrau schon zur Vollkommenheit gelangt ist, in der sie ohne Makel und Runzel ist (vgl. Eph 5, 27), bemühen sich die Christgläubigen noch, die Sünde zu besiegen und in der Heiligkeit zu wachsen. Daher richten sie ihre Augen auf Maria, die der ganzen Gemeinschaft der Auserwählten als Urbild der Tugenden voranleuchtet. Indem die Kirche über Maria in frommer Erwägung nachdenkt und sie im Licht des menschengewordenen Wortes betrachtet, dringt sie verehrend in das erhabene Geheimnis der Menschwerdung tiefer ein und wird ihrem Bräutigam mehr und mehr gleichgestaltet. Denn Maria vereinigt, 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. Daher blickt die Kirche auch in ihrem apostolischen Wirken mit Recht zu ihr auf, die Christus geboren hat, der dazu vom Heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau geboren wurde, daß er durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse. Diese Jungfrau war in ihrem Leben das Beispiel jener mütterlichen Liebe, von der alle beseelt sein müssen, die in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen mitwirken.

II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Kirche

Neuordnung der kirchlichen Buße

Zum Ordo Paenitentiae 1974

Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ

112

Während diese Zeilen geschrieben werden, befindet sich die deutsche Studienausgabe des römischen Ordo Paenitentiae vom 7. Februar 1974 im Druck. Sie kann sicher mit großem Interesse rechnen. Denn in Sachen Buße und Beichte drückt uns seit langem ganz beträchtlich der Schuh.

Was ist an dem neuen Ordo wirklich neu? Die Frage ist von Bedeutung, weil manche ihre Erwartungen – z. B. bezüglich der Sakramentalität der Bußgottesdienste – nicht erfüllt sehen werden. Um aber dem Ordo gerecht zu werden, sollte man ihn, was Sprache und Inhalt angeht, mit dem Titulus IV, cap. 1–5, des bisherigen *Rituale Romanum* vergleichen. Dann sieht man sehr rasch und deutlich, wieviel sich geändert hat. Wir wollen versuchen, die wichtigsten Punkte hervorzuheben. Dabei ist zu bedenken, daß es um einen liturgischen Ordo geht, der sich mit gottesdienstlichen Fragen befaßt. Daher werden manche Bereiche, wie z. B. die so wichtige private Buße im alltäglichen Leben einzelner Christen oder christlicher Gruppen und Gemeinschaften, nicht eigens behandelt.

Allgemeine Charakteristik

Trotzdem kann man es als eine charakteristische Eigenschaft des neuen Bußordo bezeichnen, daß er die *Vielfalt der Bußwege* bewußt berücksichtigt. Damit wirkt er der weit verbreiteten Auffassung entgegen, als sei die sakramentale Beichte und Absolution des einzelnen, der einzige Weg zur Vergebung der Sünden vor Gott und zur Versöhnung mit der Kirche. Schon die Vorbemerkungen (2–4.7) weisen darauf hin, daß die „Taufe zur Vergebung der Sünden“ das Grundsakrament der Umkehr zu Gott ist, daß in der Eucharistiefeier Christus als „Opfer unserer Versöhnung“ gegenwärtig ist und dargebracht wird, daß der Herr darüber hinaus ein eigenes Sakrament der Buße gestiftet hat und daß schließlich auch die Bußelemente der Eucharistiefeier (z. B. der Bußakt), die Bußgottesdienste, daß das Ertragen von Leid und Werke der Barmherzigkeit und Nächstenliebe Formen christlicher Buße sind.

Ein weiteres Charakteristikum des neuen Ordo ist die Betonung des kirchlichen und *Gemeinschaftscharakters* der Buße: „Von der Versöhnung der Bußer im Leben der Kirche“ (Nr. 3), „Die Buße im Leben und in der Liturgie der Kirche“ (Nr. 4), „Die Versöhnung mit Gott und mit der Kirche“ (Nr. 5), „Von der Aufgabe der Gemeinde bei der Feier der Buße“ (Nr. 8), so lauten einige Überschriften im Abschnitt II und III der Vorbemerkungen. Und die sakramentale Beichte und Absolution des einzelnen wird zwar „einziger ordentlicher Weg der (sakramentalen) Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche“ (Nr. 31) genannt, aber neben ihr gibt es, wie wir sehen werden, noch drei Formen der gemeinschaftlichen Feier der Buße. Der Ordo läßt keinen Zweifel daran, daß die Sünde eine Beleidigung Gottes und die Buße Umkehr zu ihm ist; aber er betont zugleich, es seien aufgrund der „Ordnung des Heils alle Menschen so durch übernatürliche Bande miteinander verknüpft, daß die Sünde des einzelnen auch den übrigen schadet, so wie ihnen die Heiligkeit des einzelnen zugute kommt. Deshalb führt die Buße immer auch zur Versöhnung mit den Brüdern, denen die Sünde schadet. Überdies tun die Menschen oft gemeinsam Unrecht. Sie helfen einander aber auch, wenn sie Buße tun. So schaffen sie . . . gemeinsam mit allen Menschen guten Willens

in dieser Welt Gerechtigkeit und Frieden.“ (Nr. 5) Damit ist der Individualismus, der gerade in der Auffassung vom Bußsakrament sehr stark verbreitet war, überwunden.

Ein weiterer Grundzug des neuen Ordo hängt mit dem eben genannten zusammen: Die Bußliturgie hat bei allem Ernst einen frohen, ja *Feiercharakter*. Es soll spürbar werden, daß „im Himmel Freude herrscht über einen Sünder, der umkehrt“, daß wir ein Fest feiern und uns freuen müssen, wenn ein Bruder, der tot war, wieder zum Leben kommt (vgl. Lk 15,7.32; Ordo Paenitentiae Nr. 6). Von allen liturgischen Formen der Buße gilt daher, was der Ordo vom Bußsakrament sagt: „Bei der Feier dieses Sakramentes bekennt die Kirche jedesmal ihren Glauben (und) dankt Gott für die in Christus geschenkte Freiheit“ (Nr. 7). In allen Formen, von der Einzelbeichte bis zu den Bußgottesdiensten, steht darum auch das Element der Danksagung am Ende der Feier.

Einzelne Formen der Buße

Nach diesen allgemeinen Merkmalen wollen wir kurz die wichtigsten Kapitel des Ordo besprechen.

Das erste Kapitel enthält „*Die Feier der Versöhnung für einen einzelnen*“, d. h. die Ordnung der Einzelbeichte (Nr. 41–47) mit folgendem Aufbau und etwa folgendem Wortlaut:

Begrüßung des Beichtenden (B) durch den Priester (P)

B (und P): Im Namen des Vaters...

P: Gott, der unser Herz erleuchtet, schenke dir wahre Erkenntnis deiner Sünden und seine Barmherzigkeit. B: Amen.

Schriftwort (freigestellt) – es kann vom P oder vom B gesprochen, bzw. gelesen werden.

Beichtgespräch und Bußauflage

Reuegebet des B, der nach dem Bekenntnis etwa sagen kann:

B: Ich bereue, daß ich Böses getan und Gutes unterlassen habe. Erbarme dich meiner, o Herr!

Lossprechung (mit über den Beichtenden ausgestreckten Händen)

P: Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Hl. Geist gesandt zur Vergebung der Sünden.

Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden.

So spreche ich dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes + und des Hl. Geistes. B: Amen.

(Dieser Text der Lossprechung ist von den Bischöfen des deutschen Sprachgebietes genehmigt und inzwischen auch von Rom approbiert.)

Dank und Entlassung

P: Danket dem Herrn, denn er ist gütig.

B: Denn sein Erbarmen währt ewig.

P: Der Herr hat dir die Sünden vergeben.

Geh hin in Frieden.

B: Dank sei Gott dem Herrn.

Diese in ihren Einzelementen sehr knappe Ordnung soll dem Bußsakrament den Charakter einer liturgischen Handlung sichern, die jedoch so flexibel ist, daß sie sowohl im Beichtstuhl als auch außerhalb desselben vollzogen werden kann. Im übrigen überläßt es der Ordo den Bischöfen, bezüglich des Ortes, der Zeit und der liturgischen Kleidung, den örtlichen Gegebenheiten entsprechende Anordnungen zu treffen.

Bei der „*Gemeinschaftliche(n) Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen*“ im zweiten Kapitel des Ordo (Nr. 48–59) handelt es sich um die Feier des Bußsakramentes im Rahmen eines Wortgottesdienstes. Um sie durchführen zu können, darf die Zahl der Teilnehmer nicht zu groß sein und es müssen genügend Beichtväter zur Verfügung stehen, die nach der gemeinsamen Vorbereitung das Bekenntnis entgegennehmen und die Lossprechung erteilen, bevor die Feier mit der gemeinsamen Danksagung und dem Segen schließt. So hilfreich es sein kann – vor allem für Kinder, Jugendliche, kleinere homogene Gruppen – die persönliche Beichte und Absolution in einen gemeinsamen Gottesdienst einzufügen, so sorgfältig wird man andererseits darauf achten müssen, daß der Beichtvorgang selbst nicht zu hastig und unpersönlich abgewickelt wird oder daß die falsche Auffassung entsteht, die Bußgottesdienste, von denen wir weiter unten sprechen, hätten ohne sakramentale Beichte und Lossprechung keinen Wert.

Die „*Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution*“ des dritten Kapitels (Nr. 60–63) ist für Notsituationen vorgesehen, in denen z. B. wegen Todesgefahr oder weil für viele Beichtende nicht genügend Priester zur Verfügung stehen, so daß die Gläubigen ohne Schuld längere Zeit die Sakramente entbehren müßten, die Einzelbeichte und -absolution nicht möglich sind. Wenn es die Umstände erlauben, soll auch in diesen Fällen ein Wortgottesdienst gehalten werden, innerhalb dessen den Gläubigen nach dem allgemeinen Sündenbekenntnis die gemeinsame Absolution erteilt wird. Die allgemeinen Bedingungen für diese Art der Feier hat die Glaubenskongregation in ihren „*Normae pastorales*“ vom 16. Juni 1972 aufgestellt. Sie sind vom Bußordo im wesentlichen unverändert übernommen worden. Die näheren Bestimmungen disziplinarer Art sind Sache der Bischöfe. Entsprechende Weisungen der Österreichischen Bischofskonferenz sind am 7. November 1972 ergangen.

Die *Bußgottesdienste* sind im Abschnitt V der Vorbemerkungen behandelt (Nr. 36–37). Außerdem bietet der Ordo im Anhang II acht Modelle an: für die Österliche Bußzeit, für den Advent, für die übrige Zeit des Jahres, für Kinder, Jugendliche und Kranke. Der Ordo betrachtet die Bußgottesdienste als festen Bestandteil der Gemeindeliturgie. Vor allem in der Fastenzeit sollen so viele Bußgottesdienste gehalten werden, daß „alle Gläubigen Gelegenheit haben, sich mit Gott und den Brüdern zu versöhnen, und die Feier des Ostergeheimnisses mit erneuertem Herzen zu begehen“ (Nr. 13). Im Aufbau entsprechen sie anderen Wortgottesdiensten (Nr. 36):

Eröffnung: Gesang – Begrüßung – Oration

Lesung(en), von denen wenigstens eine aus der Hl. Schrift genommen werden soll; dazwischen Stille oder Zwischengesang

Homilie und Gewissenserforschung – Vorsatz

Allgemeines Sündenbekenntnis – Vaterunser

Vergebungsbitte bzw. Oration des Leiters

(Dank-)Gesang

Segen und Entlassung

Die Eigenständigkeit der Bußgottesdienste wird durch den Hinweis betont, man solle darauf achten, daß sie nicht mit der Feier des Bußsakramentes verwechselt werden (Nr. 37). Bezüglich ihrer Zielsetzung sagt der Ordo, sie sollen:

- „den Geist der Buße in der christlichen Gemeinde fördern;
- den Gläubigen bei der Vorbereitung des Bekenntnisses helfen, das dann jeder später zu gegebener Zeit ablegen kann;
- die Kinder so erziehen, daß ihnen die Bedeutung der Sünde im menschlichen Leben und die Befreiung von der Sünde durch Christus schrittweise bewußt wird;
- den Katechumenen auf dem Weg der Bekehrung helfen.

Außerdem sind die Bußgottesdienste von großem Nutzen, wo kein Priester zur Erteilung der sakramentalen Lossprechung zur Verfügung steht; denn sie helfen zur Erweckung vollkommener Reue, durch die die Gläubigen, welche die Absicht haben, später das Bußsakrament zu empfangen, Gnade bei Gott erlangen.“ (Nr. 37)

Schlußbemerkungen

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, daß der neue Ordo Paenitentiae einerseits die Einzelbeichte und Einzelabsolution – außer in Notfällen, die ein allgemeines Bekenntnis und die Generalabsolution rechtfertigen, ohne jedoch die Beichtpflicht für Todsünden aufzuheben – als das Kernstück der kirchlichen Buße und als einzige normale Form des Bußsakramentes betrachtet. Andererseits wird aber auch anerkannt, daß es andere, nicht-sakramentale Wege zur Sündenvergebung gibt: neben der nicht eigens behandelten privaten Buße im Alltag sind hier vor allem die Bußgottesdienste, der Empfang der Eucharistie und der Bußakt der Messe zu nennen. Unter entsprechenden Voraussetzungen (wahre, bzw. vollkommene Reue, Wille zur Wiedergutmachung und zum Bekenntnis der Todsünden bei der nächsten Beichte) kann man auch außerhalb des Bußsakramentes „Gnade von Gott erlangen“, was der Sache nach dasselbe bedeutet wie: Vergebung der Sünden. Diese nicht-sakramentalen Wege zur Versöhnung mit Gott und mit der Kirche, d. h. konkret mit den Mitchristen, denen man durch seine Sünde Schaden zufügt, haben jedoch eine von der Sache her begründete Tendenz, immer wieder – und bei Todsünden notwendigerweise – in das Bußsakrament einzumünden. Denn die sakramentale Beichte und Lossprechung ist die irdische Vollendung der Begegnung des Sünders mit Gott in der Gemeinschaft der Kirche. Darum versteht der Ordo alle anderen Bußformen als auf dieses Sakrament der Sündenvergebung hingeordnet.

Als Vollendung oder Höhepunkt aller Bußwege kann das Sakrament jedoch nur dann lebendig bleiben und fruchtbar sein, wenn es eingewurzelt ist in eine gesunde Bußpraxis, deren verschiedene Formen in ihrer Eigenbedeutung erkannt und gepflegt werden. Deshalb ist es so wichtig, daß ebenso, wie

es für den Gesamtbereich der Buße durch die Apostolische Konstitution Paenitemini Paul VI. vom 17. Februar 1966 und durch die nachfolgenden Bußordnungen der Bischöfe geschehen ist, jetzt auch für den gottesdienstlichen Bereich eine umfassende Neuordnung vorliegt, welche die Vielfalt und Verschiedenheit der Bußwege berücksichtigt. Der Ordo mag mancherlei Fragen und Wünsche offen lassen. Er bedeutet dennoch einen großen Schritt vorwärts. Wenn die Gemeinden und ihre Seelsorger sich ehrlich bemühen, die in ihm eröffneten Möglichkeiten auszuschöpfen, dann darf man hoffen, daß manche Fehlentwicklungen auf dem Gebiet der Bußliturgie, vor allem der einseitige Individualismus und Subjektivismus der Vergangenheit sowie die Einengung auf die „Privatbeicht“ überwunden werden können.

Jetzt aber sollt ihr das alles ablegen: Zorn, Wut und Bosheit; auch Lästerungen und Zoten sollen nicht mehr über eure Lippen kommen. Belügt einander nicht, denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt und seid ein neuer Mensch geworden. Er wird nach dem Bild seines Schöpfers erneuert, um ihn zu erkennen.

Ihr seid von Gott geliebt, seid seine auserwählten Heiligen: darum bekleidet euch mit aufrichtigem Erbarmen, mit Güte, Demut, Milde, Geduld! Ertragt euch und vergebt einander, wenn einer dem anderen etwas vorzuwerfen hat! Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr! Vor allem aber liebt einander, denn die Liebe hält alles zusammen und macht es vollkommen.

In eurem Herzen herrsche der Friede Christi: dazu seid ihr berufen als Glieder des einen Leibes. Seid dankbar! Das Wort Christi wohne mit seinem ganzen Reichtum bei euch! Belehrt und ermahnt einander in aller Weisheit! Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade. Alles was ihr in Worten und Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn; durch ihn dank Gott, dem Vater!

„Wenn Sie Geld verdienen wollen, schreiben Sie ein Buch mit modernen Gottesdienstmodellen, das geht immer.“ Diese Worte, die ich vor kurzem von einem Buchhändler hörte, sind sehr bezeichnend für unsere derzeitige Situation und müßten uns eigentlich zu denken geben. Denn die Marktlage in Liturgie scheint weiterhin sehr positiv zu sein. Sie hat bereits in den letzten Jahren viele animiert, ihre mehr oder minder erprobten Modelle für Gottesdienst und Predigt zusammenzustellen und herauszugeben. Deshalb war das Angebot sehr groß, die Nachfrage aber ebenso, die Qualität jedoch hielt kritischen Anforderungen nur in seltenen Fällen stand.

In der Einführung zu dem Werkbuch „Gottesdienst am Ort“ schreiben die Herausgeber Uwe Seidel und Walter Boscheinen: „Der Kritiker wird wohl vor der Vielfalt erschrecken und nach Ruhe und Ordnung rufen. Doch dieser Ruf kann die engagierten Gruppen kaum zum Schweigen bringen. Die Vielfalt der Begabungen ist aufgebrochen und läßt sich nicht mehr eindämmen. Die Erfahrungen aus den letzten zehn Jahren zeigen, daß der Heilige Geist wohl weniger in der Einheitlichkeit der Einheit weht, sondern vielmehr die Menschen in ihrem Pluralismus ernst nimmt und ihre Gaben vor den Altar Gottes bringen möchte.“¹

Diese Sätze lassen sehr eindeutig erkennen, daß sie verfaßt sind aus einer einseitigen, unqualifizierten Haltung der Herausgeber, die allem Anschein gegenüber der Liturgiewissenschaft ein schlechtes Gewissen plagt. Jeder kompetente Kritiker wird nämlich sehr froh sein über eine lebendige Vielfalt und Abwechslung im Gottesdienst, er wird die verschiedensten Begabungen für die Gestaltung des Gottesdienstes nutzen und auch hierin ein Wehen des Gottesgeistes bejahen. Aber er wird nicht hinnehmen, daß die durch Jahrhunderte gewachsene Linie einer großen weiten Einheit der Liturgie gedankenlos preisgegeben wird, einer Einheit, auf deren Boden ein echter Pluralismus möglich ist. Und er wird weiterhin ganz entschieden ablehnen müssen, wenn sich diese Begabungen in esoterischen Kreisen isolieren und dort gottesdienstliche Selbstbefriedigung treiben. Gerade darin liegt die große Gefahr begründet, die auch die beiden Herausgeber nicht sehen oder nicht sehen wollen. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Gottesdienstfeier mit all ihrer Vielfalt und ihren ausgewogenen Experimenten zu aktivieren und zu fördern ist in kleinen Kreisen und Gruppen, die eine Großgemeinde auflockern müssen. Doch sind gerade sie gehalten, ihre Erfahrungen in den Gottesdienst der Gesamtgemeinde einzubringen und ihn zu verlebendigen. Gerade diesen wesentlichen Aspekt vermißt man bei fast allen Modellen, die von solchen Kreisen auf den „liturgischen Markt“ gebracht werden.

Zu bedauern freilich ist eine in den letzten Jahren sich immer stärker abzeichnende Entwicklung und negative Vielfalt, die man gewiß nicht dem Wehen des Gottesgeistes zuschreiben kann, ich meine den unqualifizierten Einbruch in das Eucharistische Hochgebet. Jeder von uns weiß, daß die jetzigen vier offiziellen Hochgebete unseren Ansprüchen, die wir an die eucharistische Feier stellen, allein nicht mehr gerecht werden können. Wir brauchen weitere Hochgebete! Dieses Votum hat auch die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Herbsttagung 1973 in Fulda zum Ausdruck gebracht. Einen äußerst schlechten

¹ Uwe Seidel/Walter Boscheinen (Hrsg.), Gottesdienst am Ort, Essen 1973, S. 9.

Dienst allerdings erweisen solchen Wünschen die Massen von sogenannten Eucharistiegebeten, Hochgebeten und Kanons, die zur Zeit in den verschiedensten Veröffentlichungen zu finden sind. Einige seien hier genannt: Alfred Schilling, Fürbitten und Kanongebete², ders., Elf Eucharistiegebete – Holländische Kanontexte³; Maihof-Team Luzern, Einheit von Gottesdienst und Predigt⁴; dass., Thematische Eucharistiefiern I + II⁵; Erich Legler, Modelle für den Gottesdienst I + II⁶.

Ganz allgemein sei dazu bemerkt: was hier geboten wird, hat mit Solidität wenig zu tun. Die Verfasser solcher Hochgebete zeigen einmal mehr, daß sie wenig theologische Ahnung haben, was ein Hochgebet beinhalten muß. Dazu gehört nun einmal als Grundvoraussetzung das Wissen, daß es wesentliche Elemente gibt, die in jedem Hochgebet aufgrund der strukturellen Entwicklung enthalten sein müssen – das sind: Danksagung und Lob, Einsetzungsbericht, Anamnese, Darbringung, Epiklese –, und Elemente, die gebührend häufig vorkommen müssen, aber nicht in jedem Eucharistiegebet unbedingt erforderlich sind – dazu gehören: Sanctus, Gemeinschaft mit den Heiligen, Interzessionen für Lebende und Verstorbene. Die Verfasser solcher Hochgebete haben davon noch nichts gehört oder gelesen, denn Epiklese und Anamnese z. B. scheint es für sie nicht zu geben. Dagegen sind die Texte geprägt von Klage, Zweifel, Gesellschaftskritik, Protest und „Moralspritzen“, wofür das Eucharistische Hochgebet wahrhaftig nicht der richtige Platz ist. Bezeichnend dafür sind folgende zwei Texte aus Modellen von Alfred Schilling⁷: „Es ist in Wahrheit würdig und recht und bringt uns allen Heil und Segen, wenn wir dich, unsern Herrn und Vater, den allmächtigen, ewigen Gott, heute loben und preisen, da wir des guten Papstes Johannes gedenken. Er war ‚ein Mann, von dir gesandt‘! Wir danken dir für diesen Papst, der die Fenster der Kirche auf tat und dessen Sprache die Welt verstand. Er war ‚Joseph, unser Bruder‘! Wir danken dir für diesen Menschen, der mit dem Herzen Christ war und den die Menschen liebten. Darum singen wir dir mit den Engeln und Heiligen zu deiner Ehre, darum stimmen wir ein in ihren ewigen Lobgesang und bekennen: Heilig . . .“ – Oder: „... heute loben und preisen im Gedenken an Pater Teilhard und sein Werk. Wir danken dir für ihn, weil er sich erwies als dein treuer Diener – mit viel Geduld – in Bedrängnis und Not – und in der Verfolgung durch seine Kirche, die Kirche, die er liebte: als Verführer verschrien und doch wahrhaftig – totgeschwiegen und doch heute wohlbekannt – oft voller Trauer, doch stets wieder fröhlich – um Christi willen arm, hat er so viele reich gemacht! Darum singen wir . . .“

Weiterhin fällt bei diesen Eucharistiegebeten die absolut horizontale Ausrichtung auf, die den Schluß nahe legt, in diesen Gottesdiensten wird auch nur

² Alfred Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche, Essen 1968 (bereits in mehreren Auflagen erschienen).

³ Alfred Schilling, Elf Eucharistiegebete – Holländische Kanontexte, Essen 1972.

⁴ Maihof-Team, Luzern (Hrsg.), Einheit von Gottesdienst und Predigt, Stuttgart 1972.

⁵ Adolf Stadelmann/Maihof-Team, Thematische Eucharistiefiern I (Liturgische Texte von Ostern bis zum ersten Adventssonntag) und II (Liturgische Texte vom ersten Adventssonntag bis Ostern), Luzern/München 1973.

⁶ Erich Legler, Modelle für den Gottesdienst I und II, Ulm 1973.

⁷ Alfred Schilling, Fürbitten und Kanongebete . . . a. a. O. S. 266–267.

noch in Humanismus gemacht. Hochgebete, die die Wirkung der Erlösung nur im zwischenmenschlichen Bereich sehen, sind unannehmbar und für eine Gemeinde nicht zu verantworten. Als Beispiel dafür mag der Kanon aus einem Werkbuch des Maihof-Teams dienen⁸: „In der Nacht, da Jesus von Angst und Grauen ergriffen wurde, hat er die Gemeinschaft der Jünger gesucht, um bei ihnen Kraft und Hilfe zu finden. Damit wollte er uns ein Beispiel geben, daß wir einander in der Angst nicht verlassen. Darum auch nahm er gerade in dieser Nacht Brot, das uns zu Schwestern und Brüdern macht, segnete es und gab es uns mit den Worten: . . . Wir gedenken aller, die überfordert sind: überfordert vom Beruf, vom Schicksal, von den Mitmenschen; die überfahren wurden von der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung und deswegen keine Heimat und Geborgenheit mehr finden. Wir danken dir aber auch für alle Menschen, die andern Mut machen und ihnen beistehen, die Angst vor dem Leben zu bewältigen. Dadurch preisen sie dich in und mit Christus heute und in alle Ewigkeit.“

Wir sind Realisten genug und verschließen die Augen nicht davor, daß viele verantwortungsbewußte Liturgen nicht ausschließlich die vier offiziellen Hochgebete gebrauchen. Bevor man aber andere Texte verwendet, muß man sie vorher kritisch durchleuchten, ob sie alle wesentlichen Elemente beinhalten und zu verantworten sind; ansonsten sollte man die Finger davon lassen. Wie dies geschehen kann, mag die nun folgende Durchforstung der „Elf Eucharistiegebete – Holländische Kanontexte“⁹ aufzeigen. Bei dieser Gelegenheit danke ich nochmals den beiden Studenten, Herrn Burkhard Rosenzweig und Herrn Wolfram Tretter, die sich bei dieser diffizilen Arbeit voll engagiert haben. Die kritische Durchsicht wurde anhand des „Strukturmodells für Hochgebete“ vorgenommen, das die Studiengruppe „Neue deutsche Hochgebete“ im Auftrag der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes erarbeitet und der „Arbeitsgemeinschaft der katholischen Lituriker des deutschen Sprachgebietes“ (AKL) bei ihrer Tagung in Wien im Herbst 1972 zur Diskussion vorgelegt hat.¹⁰

In den „Elf Eucharistiegebeten“ sind z. T. die Einsetzungsworte in anderer Form wiedergegeben. Dies ist abzulehnen, weil der gleichbleibende Text des Einsetzungsberichtes ein allen Veränderungen enthobener Höhepunkt des Mysteriums der Eucharistiefeier bleiben sollte. Ebenso erscheinen andere Formen der Anamnese nicht angebracht und mit praktischen Schwierigkeiten verbunden. In fast allen holländischen Hochgebeten fehlen die Gemeinschaft mit den Heiligen und die Interzessionen, was zulässig ist, wenn es nicht zu häufig vorkommt.¹¹ Schließlich gelangt in den elf Hochgebeten mit Ausnahme der Kanons 2, 5 und 11 nicht genügend zum Ausdruck, daß sich die Kirche der Hingabe Christi anschließt, was ein für jedes Hochgebet wesentliches Element ist.¹²

⁸ Maihof-Team, Einheit von Gottesdienst und Predigt . . . a. a. O. S. 58.

⁹ Alfred Schilling, Elf Eucharistiegebete . . . a. a. O.

¹⁰ Veröffentlicht in: Gottesdienst 6 (1972) S. 147 ff.

¹¹ Vgl. a. a. O. S. 149.

¹² Vgl. a. a. O. S. 148.

Kanon 1 (Holländischer Kanon 6)

Der erste Teil des Hochgebetes einschließlich der Einsetzungsworte ist brauchbar. Der zweite Teil besteht aus einem langen Bußakt. Vom Verständnis der Buße und der Eucharistie her nicht uninteressant, aber man muß sich fragen, ob hier nach dem Bußelement des Eingangsteiles noch ein eigener Bußakt notwendig ist.

Kanon 2 (Holländischer Kanon 7)

Danksagung und Lob: Inhaltlich durchaus brauchbar, aber einige Formulierungen müßte man nochmals überdenken (V 11: „ward“ – keine Sprache unserer Zeit; VV 14 f. zu bombastisch). Alle wesentlichen Elemente sind vorhanden, sogar die Interzessionen und die Gemeinschaft mit den Heiligen. Der Gesamteindruck ist positiv und zeigt eine bemerkenswerte Anlehnung an den römischen Kanon. Die Sprache und die Gedankenwelt unserer Zeit und Situation sind, von einigen bereits erwähnten Ausnahmen abgesehen, gut getroffen und artikuliert.

Kanon 3 (Holländischer Kanon 8)

Die Präfation beinhaltet gute Gedanken in einer sauberen sprachlichen Form; Danksagung und Lob lehnen sich stark an die Präfation an. Gegen Ende finden sich sozial ausgerichtete Fürbitten, die hier fehl am Platz sind und an anderer Stelle der Eucharistiefeyer verwendet werden sollten. Der Gesamteindruck zeigt in Präfation, Danksagung und Lob eine zu starke Betonung der Liebe, sowohl der göttlichen als auch der menschlichen. Dieser Gedanke ist so konsequent durchgeführt, daß er beinahe übertrieben wirkt – weniger wäre hier mehr gewesen. Keineswegs sollte dieses Hochgebet ungeprüft einer Durchschnittsgemeinde vorgesetzt werden.

Kanon 4 (Holländischer Kanon 9)

Die Präfation ist inhaltlich gut und biblisch belegt. Der Grundgedanke, die Hinführung zu Christus, wird bis auf den Schlußteil konsequent durchgeführt. Das Hochgebet ist bei gewissen Situationen durchaus gut verwendbar.

Kanon 5 (Holländischer Kanon 10)

Alle Elemente eines Hochgebetes sind enthalten. Anklänge an den römischen Kanon und an das 2. und 4. offizielle Hochgebet sind nicht zu verkennen. Der Gesamteindruck ist sehr positiv, wenn das Hochgebet auch an seine Vorlagen nicht herankommt.

Kanon 6 (Holländischer Kanon 11)

Die Präfation ist wegen überschwenglicher Formulierungen unbrauchbar – bei Danksagung und Lob finden sich viele alttestamentliche Wendungen, aber eine davon ist schwer verständlich (V 45), eine andere schief (V 54). Altertümelnd muten „fürwahr“ in V 1 und „ohn“ in V 66 an. Der Gesamteindruck ist recht zweifelhaft und rät zu großer Vorsicht bei einer eventuellen Verwendung.

Kanon 7 (Holländischer Kanon 12)

In der Präfation wird in den Versen 13 f. das Bild „Durst nach dir“ gebraucht, was für heutige Menschen etwas eigenartig ist. V 17 wirft die Frage

auf, ob in einer nicht für Totenmessen bestimmten Präfation ein Hinweis auf die Toten angebracht ist – dafür gibt es doch die Interzession, die allerdings in diesem Hochgebet fehlt. Danksagung und Lob insistieren (VV 42 f.) wohl etwas zu stark auf dem „Menschlichen“ an Jesus. Der Gesamteindruck ist nicht negativ.

Kanon 8 (Holländischer Kanon 13)

Die Gedankenführung bei Danksagung und Lob ist durchaus annehmbar, aber vielleicht sollte man für die VV 40 f. andere Formulierungen suchen.

Bei der Darbringung fehlt eindeutig der Opfergedanke. Insgesamt betrachtet ist auch dieses Hochgebet verwendungsfähig.

Kanon 9 (Holländischer Kanon 14)

Danksagung und Lob wirken zu moralisierend und gewollt aktualisierend. Der Opfergedanke der Kirche ist bei der Darbringung kaum angedeutet. Ein merkwürdiger Stilbruch liegt darin, daß der Einsetzungsbericht im Imperfekt, die übrigen Teile des Hochgebetes im Präsens erscheinen. Hier finden sich auch Weihnachtsteile, die in VV 37 f. eigenartig wirken und unangebracht erscheinen; die VV 50 f. sind nichts als leere Phrasen, die bei den Mitfeiernden bestenfalls Heiterkeitserfolge erzielen können. Dieses Hochgebet sollte in keinem Gottesdienst Verwendung finden.

Kanon 10 (Holländischer Kanon 15)

Danksagung und Lob: V 32 „darum“ ist falsch, denn nicht auf Grund von Leistungen wurde Christus erhöht. Die VV 34 f. („höhere Würde“ und „Sterblicher“) wecken die Vorstellung, Christus sei nur Mensch, nicht aber präexistenter Logos. Der Opfercharakter ist in der Darbringung andeutungsweise vorhanden. Insgesamt gesehen sollte dieses Hochgebet nicht unkritisch und unbesehen gebraucht werden.

Kanon 11 (Holländischer Kanon 16)

Die Präfation mit austauschbarem Weihnachts-, Oster- und Pfingsteil ist gut gelungen. Das Hochgebet stellt sich als ein abgerundetes Ganzes dar, in das die Einsetzungsworte harmonisch eingefügt sind. In der Darbringung kommt der Opfergedanke in schlichten Worten zum Ausdruck. Dieses Eucharistiegebet kann zur häufigen Verwendung empfohlen werden.

Ein Wort sei noch gesagt zur Terminologie. Es gibt eigentlich nur einen einzigen „Kanon“, und das ist der Römische Kanon (Hochgebet I); alle weiteren Eucharistiegebete sollte man als solche oder als Hochgebete bezeichnen.

Alle diese Überlegungen und Bemühungen dürften aufgezeigt haben, daß das Eucharistische Hochgebet eine stabile Grundstruktur besitzen soll, es aber immer auch dynamisch und flexibel bleiben muß. Sonst könnte es sein, daß es an den mitfeiernden Menschen und ihren Bedürfnissen und Anliegen vorbei geht. Dabei dürfen aber auch wesentliche Aussagen nicht zu kurz kommen. Solange es eine lebendige Liturgie gibt, werden stets neue Hochgebete geschaffen werden müssen. Das dürfte wohl die deutlichste Konsequenz sein. Die beste Voraussetzung für die Liturgiefeier zu allen Zeiten ist und bleibt: Stabilität und Mobilität.

Der Meßritus im Alpen- und Voralpengebiet im 6. und 7. Jahrhundert

DDr. Klaus Gamber

122

Über den Meßritus in Norikum zur Zeit des hl. Severin († 482) wurde in dieser Zeitschrift bereits berichtet.¹ Unsere heutige Untersuchung behandelt den Ritus im Alpen- und Voralpengebiet in den zwei folgenden Jahrhunderten nach dem Tod des hl. Severin und dem Abzug der meisten Romanen aus den Donauprovinzen. Im Gegensatz zum 5. Jh. fehlt hier eine zeitgenössische Quelle, wie sie in der Lebensbeschreibung des hl. Severin vorliegt.² Wir sind daher auf sonstige Beobachtungen und Schlußfolgerungen angewiesen.

Eine interessante Beobachtung ist die Tatsache, daß im altbayerischen Raum bis ins 10. Jh. hinein ein Zeno-Formular bezeugt ist, das deutlich aus dem altgallischen (gallikanischen) Ritus stammt, wenn auch die Orationen in der überlieferten Fassung für den römischen Ritus zurechtgebogen erscheinen.³ Das gleiche Formular ist für das Zeno-Kloster in Verona nachweisbar, in dem der hl. Zeno, Bischof dieser Stadt († 371/2), begraben liegt.⁴ In Verona war aber, wie in Oberitalien überhaupt, bis ins 7. Jh. der gallikanische Meßritus in Gebrauch.⁵ Die verbreitete Verehrung des hl. Zeno im altbayerischen Raum läßt darauf schließen, daß Missionare aus dem Zeno-Kloster in Verona hier tätig gewesen sind und nach gallikanischem Ritus die hl. Messe gefeiert haben.

Wie das Zeno-Formular so stammt auch das Martins-Formular im sog. Prager Sakramentar aus dem gallikanischen Ritus.⁶ Es handelt sich dabei um ein Meßbuch, wie es in der Zeit des letzten Agilolfingerherzogs Tassilo III (i. J. 788 durch Karl d. Gr. abgesetzt) in Regensburg geschrieben worden ist.⁷ Es befindet sich jetzt in Prag, wohin es im Zuge der Missionierung Böhmens von Regensburg aus gelangt ist.⁸

Dieses Regensburger Martins-Formular entspricht demjenigen, das in Tours, dem Begräbnisort des hl. Martin, üblich war. Es ist im bekannten „Missale Gothicum“, einem gallikanischen Sakramentar aus dem Anfang des 8. Jh., überliefert.⁹ Daß es auch im oben genannten Prager Sakramentar

¹ K. Gamber, Liturgisches Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin, in: Heiliger Dienst 26 (1972) 22–32.

² Neueste Ausgabe von R. Noll, Eugippius: Das Leben des heiligen Severin (= Schriften und Quellen der Alten Welt, Bd. 11, Berlin 1963).

³ Vgl. K. Gamber, Die gallikanische Zeno-Messe. Ein Beitrag zum ältesten Ritus von Oberitalien und Bayern, in: Münchener Theol. Zeitschrift 10 (1959) 295–299.

⁴ Vgl. Migne, PL 11, 215 C.

⁵ Dies zeigt unter anderem das Missale von Bobbio; vgl. K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores (= Spicilegii Friburgensis Subsidia 1, 2. Aufl. Freiburg/Schweiz 1968) Nr. 220, S. 167 (= CLLA). Das Liturgiebuch ist vermutlich in Pavia geschrieben und war zuletzt im Kloster Bobbio. Aus Oberitalien stammt auch das Fragment CLLA Nr. 201 aus dem 6. Jh.

⁶ Herausgegeben von A. Dold – L. Eizenhöfer, Das Prager Sakramentar (= Texte und Arbeiten, Heft 38/42, Beuron 1949) Nr. 205, S. 110.

⁷ Vgl. K. Gamber, Das Tassilo-Sakramentar. Das älteste vollständig erhaltene Regensburger Meßbuch, in: Münchener Theol. Zeitschrift 12 (1961) 205–209.

⁸ Vgl. Dold – Eizenhöfer, Das Prager Sakramentar 37.

⁹ Es steht hier zu Beginn der ursprünglich wohl einen eigenen Libellus bildenden Sonntagsmessen; vgl. L. C. Mohlberg, Missale Gothicum (= Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes V, Roma 1961) S. 112. Dazu die Konkordanztabellen von P. Siffrin (= Subsidia Studiorum 6, Roma 1961) 57; hier fehlt der Hinweis auf das Prager Sakramentar. Die 1. Formel (Summi sacerdotis) findet sich nur noch hier, ebenso die im Missale Gothicum ausgefallene Schlußformel des Martin-Formulars.

zu finden ist, hängt deutlich mit der fränkischen Mission im altbayerischen Raum zusammen, wie sie hier im 7. Jh. u. a. durch die Bischöfe Rupert, Emmeram und Erhard eingesetzt hat. Auch diese haben sicher nach dem Ritus ihrer Heimat, also nach gallikanischem Ritus, die hl. Messe gefeiert.

Dieser gallikanische Ritus war bis ins 7./8. Jh. fast im ganzen Abendland, mit Ausnahme des Gebietes des Erzbistums Rom¹⁰ und des Exarchats Ravenna¹¹ sowie der Kirche Nordafrikas,¹² in Gebrauch. Durch die Synode von Toledo v. J. 633 wurde er auch in Spanien eingeführt.¹³ Er wurde hier später „mozarabischer Ritus“ genannt. Auch in Irland lassen sich starke Einflüsse des gallikanischen Ritus nachweisen.¹⁴ Seine Verwendung im Alpen- und Voralpengebiet, wo sowohl von Oberitalien als auch vom Frankenreich missioniert worden ist, wäre daher auch ohne die obigen Beobachtungen so gut wie sicher.

Eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis des gallikanischen Meßritus ist neben den Canones der verschiedenen fränkischen Synoden die Meßerklärung des Bischofs Germanus von Paris († 576).¹⁵ Ihre Echtheit wurde früher verschiedentlich angezweifelt; in neuester Zeit hält man jedoch eine Verfälschung durch ihn für durchaus möglich, ja sogar wahrscheinlich.¹⁶

Im folgenden wird versucht, einen kurzen Überblick über den gallikanischen Ritus zu geben, wie er sich aufgrund der Meßerklärung des Germanus darbietet.¹⁷

¹⁰ Dazu gehörte ehemals ganz Mittelitalien; vgl. K. Gamber, Die mittelitalienisch-beneventanischen Plenarmissalien. Der Meßbuchtypus des Metropolitangebietes von Rom im 9./10. Jh., in: *Sacris erudiri* 9 (1957) 265–285.

¹¹ Hier wurde schon zu Beginn des 6. Jhs. der römische Ritus eingeführt; vgl. K. Gamber, Das sog. Sacramentarium Gelasianum. Die „missales“ des Bischof Maximianus von Ravenna, in: *Missa Romensis* (= *Studia Patristica et Liturgica* 3, Regensburg 1970) 107–115.

¹² Vgl. K. Gamber, *Ordo missae africanae*. Der nordafrikanische Meßritus zur Zeit des hl. Augustinus, in: *Römische Quartalschrift* 64 (1969) 139–153. Für die spätere Zeit vgl. *CLLA* S. 47 ff.

¹³ Der Grund für die Übernahme des gallikanischen Ritus in Spanien war in erster Linie ein politischer: die Zugehörigkeit Spaniens im 6./7. Jh. zum westgotischen Reich in Südfrankreich. Der Canon 2 sagt: „Unus igitur orandi atque psallendi per omnem Hispaniam atque Galliam conservetur, unus modus in missarum sollempnitatibus, unus in vespertinis matutinisque officiis, nec diversa sit in nobis ecclesiastica consuetudo, quia in una fide continemur et regno“.

¹⁴ Vgl. A. Dold – L. Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14429 der Staatsbibliothek München (= *Texte und Arbeiten* 53/54, Beuron 1964).

¹⁵ Neueste Ausgabe von E. C. Ratcliff, *Expositio Liturgiae Gallicanae* (= *HBS* 98, London 1971).

¹⁶ Vgl. A. Van der Mensbrugge, *Expositio missae gallicanae est-elle de Saint Germain de Paris?*, in: *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europa occidentale* 8 (1959) 217–249; ders., *Pseudo-Germanus reconsidered*, in: *Studia Patristica* V (= *Texte und Untersuchungen* 80, Berlin 1962) 172–184. Zur Frage vgl. auch O. Heimig, in: *ALW* II, 1 (1961) 210: „... das Hindernis einer Abhängigkeit der *Expositio* von Isidor von Sevilla scheint nicht mehr zu bestehen.“

¹⁷ Vgl. K. Gamber, *Ordo antiquus gallicanus*. Der gallikanische Meßritus des 6. Jh. (= *Textus patristici et liturgici* 3, Regensburg 1965). Ältere Arbeiten: J. Mabillon, *De Liturgia Gallicana* (Paris 1685), teilweise abgedruckt in: Migne, *PL* 72, 101–448; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien* (mehrere Auflagen, zuletzt Paris 1925); H. Lietzmann, *Ordo missae romanus et gallicanus* (= *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 19, Bonn 1923) 21–29.

Noch vor Beginn der „Missarum sollemnia“ werden im Sacarium (Sakristei) die Opfergaben bereitet. Beim Einzug des Priesters in die Kirche singt der Chor die „Antiphona ad praelegendum“, unseren Introitus. Ihr entspricht im mozarabischen Ritus das sog. Alleluaticum. Der Diakon gebietet Stillschweigen, indem er ruft: „Silentium facite“ (Habete silentium), worauf der Priester das Volk grüßt: „Dominus sit semper vobiscum“, und den Gesang des „Aius“ anstimmt: „Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser“, ¹⁸ der aus der orientalischen Liturgie stammt. Drei Knaben singen danach dreimal „Kyrie eleison“. Der Zelebrant stimmt nun die „Prophetia“ an, den Lobgesang des Zacharias (Benedictus) ¹⁹. Er beschließt diesen mit der „Collectio post prophetiam“. Damit ist die „Vormesse“ – sie ist erst im Lauf der Zeit ausgebildet worden – zu Ende.

Ihre Ausbildung dürfte in den einzelnen Gegenden Unterschiede aufgewiesen haben.

Es beginnen die Lesungen. Zuerst wird eine alttestamentliche Lectio vorgelesen. Danach an hohen Festtagen das „Canticum trium puerorum“, von drei Knaben gesungen. ²⁰ Vor der nun folgenden Epistel hat der „Psalmus responsorius“, unser Graduale, seinen Platz. Nach diesen beiden Lesungen folgt die feierliche Verkündigung des Evangeliums. Von sieben Kerzenträgern begleitet, besteigt der Diakon den Ambo, der Analogium genannt wurde, während der Chor das „Aius“ in griechischer Sprache singt. Nach der Verkündigung des Evangeliums wird der gleiche Gesang in lateinischer Sprache wiederholt. ²¹

Wie allgemein in der Kirche üblich folgt auf das Evangelium die Predigt des Priesters. War dieser nicht in der Lage zu predigen, so sollte nach can. 2 des Concilium Vasense II (vom Jahre 529) eine Homilie aus den Kirchenvätern vom Diakon vorgelesen werden. Den Abschluß des Lesegottesdienstes bildet die „Deprecatio pro populo“, eine Litanei, die der Friedensektenie im byzantinischen Ritus und den Litaneien an den Sonntagen der Quadragesima im ambrosianischen Ritus entspricht: ²²

Deprecatio sancti Martini pro populo

Dicamus omnes ex toto corde et ex tota mente:

℞ Domine exaudi et miserere: domine miserere.

¹⁸ Vgl. G. Nickel, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis auf Karl d. Gr. (= Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 2, Innsbruck 1930) 19.

¹⁹ Im mozarabischen und ambrosianischen Ritus finden wir anstelle des „Benedictus“ das „Gloria“. Nach der Expositio missae des Germanus wurde in der Quadragesima anstelle des Benedictus „Sanctus deus archangelorum“ gesungen (vgl. PL 72, 95).

²⁰ Dasselbe bezeugt Rufinus für Aquileja: „Trium puerorum hymnus qui maxime diebus sollemnibus in ecclesia dei canitur“ (PL 21, 612); vgl. H. Schneider, Die altlateinischen biblischen Cantica (= Texte und Arbeiten 29/30, Beuron 1938) 10.

²¹ Einen Gesang „Post evangelium“ kennt auch die ambrosianische Liturgie.

²² Die Melodie in: Variae preces (Solesmes 1895). Ein weiterer (jüngerer) Text ist die „Deprecatio quam papa Gelasius pro universali ecclesia constituit canendam esse“; vgl. B. Capelle, Le Kyrie de la messe et le pape Gélase, in: Revue bénédictine 46 (1934) 126–144. Diese Litanei hat jedoch weder mit dem Papst Gelasius noch mit dem römischen Ritus etwas zu tun, sie gehört vielmehr dem gallikanischen Ritus an.

Qui respicis super terram et facis eam tremere oramus te:

℟ Domine . . .

Pro altissima pace et tranquillitate temporum nostrorum, pro sancta ecclesia catholica, quae est a finibus usque ad terminos orbis terrarum oramus te: ℟ Domine . . .

Pro pastore ill. episcopo et omnibus episcopis et presbyteris et diaconis et omni clero oramus te: ℟ Domine . . .

Pro hoc loco et inhabitantibus in eo, pro piissimis imperatoribus et omni romano exercitu oramus te: ℟ Domine . . .

Pro peregrinantibus et iter agentibus ac navigantibus, pro poenitentibus et catechumenis oramus te: ℟ Domine . . .

Pro his qui in sancta ecclesia fructus misericordiae largiuntur, domine deus virtutum exaudi preces nostras, oramus te:

℟ Domine . . .

Sanctorum apostolorum et martyrum memores simus, ut orantibus eis pro nobis veniam mereamur, oramus te: ℟ Domine deus virtutum: exaudi preces nostras.

Christianum et pacificum nobis finem concedi a domino deprecemur: ℟ Praesta domine praesta.

Et divinum in nobis permanere vinculum caritatis sanctum dominum deprecemur: ℟ Praesta domine praesta.

Conservare sanctitatem et catholicae fidei puritatem sanctum deum deprecemur: ℟ Praesta domine praesta.

Dicamus omnes: Domine exaudi et miserere: domine miserere.

Der Priester schließt die Litanei mit einer „Collectio post precem“. Nach diesem Gebet werden die Katechumenen vom Diakon entlassen. Es beginnt nun die Eucharistiefeier (missa).²³

Nach dem Gruß des Priesters folgen die in den Sakramentaren mit „Missa“ überschriebenen Gebete. Zuerst die „Praefatio missae“, worin auf das Festgeheimnis hingewiesen wird, mit einem abschließenden Bittgebet (Collectio). Diese beiden Orationen entsprechen den „Precationes“ der afrikanischen und den Gläubigengebeten der byzantinischen Liturgie zu Beginn der Eucharistiefeier. Im römischen Ritus fehlen entsprechende Gebete.²⁴

In feierlicher Prozession werden nun, ähnlich wie in den orientalischen Riten, von den Diakonen und Priestern (falls mehrere anwesend sind) die Opfergaben zum Altar gebracht, die Brote im sog. Turris, einem turmartigen Gefäß, der Wein im Kelch. Dabei singen sie den „Sonus“. Der Zelebrant erhebt sich von seinem Platz und schreitet zum Altar. Die Priester und Diakone reichen ihm dort die Opfergaben. Der Zelebrant nimmt sie in Empfang und

²³ „Missa“ (bzw. „Missarum sollemnia“) ist eine typisch gallikanische Bezeichnung für die Eucharistiefeier; vgl. K. Gamber, *Missa. Von der dreifachen Bedeutung des Wortes*, in: *Römische Quartalschrift* 63 (1968) 170–184.

²⁴ Vgl. K. Gamber, *Das einsame „Oremus“ vor dem Offertorium*, in: *Heiliger Dienst* 15 (1961) 22–23; 20 (1966) 61–65; ders., in: *Missa Romensis a. a. O.* 46–55.

legt sie auf den Altar nieder.^{24a} Er singt nun dreimal das im bisherigen römischen Ritus bei der Opferung übliche Gebet:

Veni sanctificator omnipotens aeternus deus: et benedic hoc sacrificium tuo nomini praeparatum: per Christum dominum nostrum.

Die Opfergaben werden dann mit einem seidenen Tuch bedeckt, worauf der Priester still für sich ein Vorbereitungsgebet spricht, die sog. *Apologia Sacerdotis*.

Der Diakon liest währenddessen aus den Diptychen die Namen der Opfernden (*Nomina offerentium*) vor, und fügt die Namen der verstorbenen Bischöfe der betreffenden Kirche bei und gedenkt schließlich aller Verstorbenen. Zum Schluß gedenkt er auch (wie bei uns im *Communicantes*) der Gottesmutter, der Apostel und weiterer Heiliger. Die Verlesung der Diptychen durch den Diakon wird vom Priester mit der „*Collectio post nomina*“ beendet.

Es folgt der Friedenskuß, der mit der „*Collectio ad pacem*“ eingeleitet wird. Der Priester spricht: „*Pax fides caritas domini nostri Iesu Christi et omnium sanctorum sit semper vobiscum*“. Man antwortet ihm: „*Et cum spiritu tuo*“. Der Diakon ruft nun: „*Quomodo adstatis pacem facite*“, worauf sich alle den Friedenskuß geben. Währenddessen wird vom Chor eine Antiphon gesungen. In den irischen Meßbüchern findet sich folgender Text:

Pacem meam do vobis alleluia: pacem relinquo vobis alleluia. Pax multa diligentibus legem tuam domine alleluia. et non est illis scandalum alleluia. Regem caeli cum pace alleluia: plenum odorem vitae alleluia: novum carmen cantare alleluia.

Mit den aus allen Riten bekannten Gebetsrufen: „*Sursum corda*“ und „*Gratias agamus domino deo nostro*“ wird nun das Eucharistiegebet, „*Immolatio missae*“ oder „*Contestatio*“ genannt, eingeleitet. Es war an den einzelnen Tagen des Jahres verschieden. Stereotyp war im gallikanischen Ritus nur der Einsetzungsbericht „*Mysterium*“ oder „*Secreta*“ genannt,²⁵ mit dem Einsetzungsbeehl.²⁶

Auf das Eucharistiegebet folgt im gallikanischen Ritus unmittelbar das Brotbrechen. Die einzelnen Teile der Hostie werden in Form eines Kreuzes geordnet. Während der Brotbrechung singt der Chor eine Antiphon, das

^{24a} Im alpenländischen Raum finden wir verschiedentlich in den Kirchen drei Altäre, die zum Niederlegen der Opfergaben bestimmt waren: der mittlere, etwas höher gelegene für die zur Konsekration bestimmten Gaben, die Seitenaltäre für die übrigen Opfergaben; Vgl. K. Gamber, *Churrätische Saalkirchen mit Dreiapsiden-Chor liturgiegeschichtlich untersucht*, in: *Römische Quartalschrift* 65 (1970) 98–126, bes. 118 ff.

²⁵ Vgl. K. Gamber, *Secreta*. Die alte ravennatische Bezeichnung für das Eucharistiegebet, in: *Ephem. lit.* 83 (1969) 485–487. Erst später, bei der Übernahme dieses Ausdrucks in die römische Liturgie, wurde mit „*Secreta*“ nur mehr das Einleitungsgebet, die „*Oratio super oblata*“, bezeichnet.

²⁶ Dieser ist ausführlicher als in anderen Riten. Er lautet: „*Addens ad suum dictum dicens eis: Quotienscumque de hoc pane edeatis et ex hoc calice bibitis, ad memoriam meam faciatis, passionem meam omnibus indicens, aduentum meum sperabitis donec iterum adueniam*“; vgl. Dold–Eizenhöfer, *Das irische Palimpsestsakramentar* 15–18. – Zum gallikanischen Eucharistiegebet vgl. K. Gamber, *Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie*, in: Fischer–Wagner, *Paschatis Sollemnia* (Freiburg 1959, 159–178; *Canonica prex*, in: *Heiliger Dienst* 17 (1963) 57–64; 87–95, bes. 92 ff.

„Confractorium“. Es sei hier abermals ein Text aus der irischen Liturgie, der alten gallikanischen Brauch widerspiegeln dürfte, angeführt:

Cognoverunt dominum in fractione panis alleluia.

Panis quem frangimus corpus est domini nostri Iesu Christi alleluia.

Calix quem benedicimus sanguis est domini nostri Iesu Christi in remissionem peccatorum nostrorum alleluia.

Der nun folgende Gesang der „Oratio dominica“ (Gebet des Herrn) durch das Volk wird von einer kurzen Oration des zelebrierenden Priesters eingeleitet und geschlossen. Das Gebet nach dem Paternoster war im gallikanischen Ritus ebenfalls variabel und begann meist mit dem Wort: „Libera . . .“ Eine derartige Formel findet sich auch (endgültig wohl erst seit Gregor d. Gr.) im römischen Ritus.

Der Priester nimmt nun einen Teil der Hostie und legt sie in den Kelch, wobei er fast denselben Segenswunsch wie beim Friedenskuß spricht: „Pax fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis domini sit semper vobiscum“. Ist der Zelebrant Bischof, so singt er mit ausgebreiteten Armen das feierliche Segensgebet (Benedictio populi), dessen einzelne Segenswünsche (meist sind es sieben) mit Amen beantwortet werden. Aus Freising sind entsprechende Gebetstexte überliefert.²⁷ Wer nicht kommuniziert, verläßt darauf das Gotteshaus.

Zum Empfang der Kommunion steht den Gläubigen der Altarraum, „Sancta sanctorum“ genannt, offen.²⁸ Männer und Frauen waschen vorher die Hände, die Frauen bedecken diese außerdem mit einem Tüchlein, dem „dominicale“. Die Kommunikanten erhalten das konsekrierte Brot in die Hand²⁹ und trinken anschließend aus dem Kelch. Während der Kommunion wird vom Chor das Kommunionlied (Trecanum) gesungen. In der irischen Liturgie lautet der Text:

Qui manducat corpus meum et bibit sanguinem meum alleluia: ipse in me manet et ego in illo alleluia.

Hic est panis vivus qui de caelo descendit alleluia: qui manducat ex eo vivet in aeternum alleluia.

Venite comedite panem meum alleluia. et bibite vinum quod miscui vobis alleluia.

Hoc sacrum corpus domini et salvatoris sanguinem alleluia. sumite vobis in vitam perennem alleluia.

²⁷ Vgl. W. Dürig, Das Benedictionale Frisingense vetus, in: Archiv für Liturgiewissenschaft IV, 2 (1956) 223–244; ders., Die Bruchstücke einer Sammlung von Benedictiones gallicanae in Clm 29163m, in: Rev. bénéd. 64 (1954) 168–175.

²⁸ Vgl. das 2. Konzil von Tours v. J. 567 im Canon 4: „Ad orandum vero et communicandum laicis et feminis sicut mos est pateant sancta sanctorum“ (Mansi IX, 793). Ähnlich war in Ravenna den Gläubigen der Zutritt zum „presbyterium“ zur Abgabe der Opfergaben und zum Kommunionempfang gestattet; vgl. K. Gamber, Der Ordo Romanus IV, ein Dokument der ravennatischen Liturgie, in: Röm. Quartalschrift 66 (1971) 154–170, hier S. 165. In Spanien hat dagegen das 4. Konzil von Toledo v. J. 633 im Can. 18 bestimmt: „Ut sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus“ (Mansi X, 624).

²⁹ Im Frankenreich hat sich die Handkommunion wesentlich länger erhalten als anderswo; vgl. P. Browe, Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit, in: Theologische Quartalschrift 102 (1921) 22–54; 133–156.

In labiis meis meditabor hymnum alleluia. cum docueris me ego iustitias respondebo alleluia.

Venite benedicti patris mei possidere regnum alleluia: quod vobis paratum est ab origine mundi alleluia.

Ubi ego fuero alleluia. illic erit et minister meus alleluia.³⁰

Nach der Kommunion spricht der Priester eine kurze Einladung zum Danken, „Praefatio post eucharistiam“ überschrieben; darauf die Schlußbitte, „Consummatio missae“ genannt. Anschließend werden die Gläubigen vom Diakon entlassen. Die „Missarum sollemnia“ sind zu Ende.

Der gallikanische Ritus hat, wie ersichtlich, Ähnlichkeit mit den orientalischen Liturgien, besonders mit dem Ritus von Antiochien.³¹ Dies mag damit zusammenhängen, daß der hl. Hilarius von Poitiers († 376) längere Zeit in Kleinasien in der Verbannung gewohnt hat.³² Auf ihn dürfte die Ausgestaltung des gallikanischen Ritus zurückgehen, wie wir auch durch Gennadius erfahren, daß Hilarius ein Meßbuch, „Liber mysteriorum“ genannt, verfaßt hat.³³ Es ist zu bedauern, daß dieser volksnahe Ritus im Frankenreich in der Mitte des 8. Jh. unter König Pippin abgeschafft worden ist. Lediglich in der Diözese Mailand hat er sich in der Gestalt des sog. ambrosianischen Ritus bis in die Gegenwart erhalten können. Im altbayerischen Raum ist er spätestens bei der Neugründung der bayerischen Diözesen durch Bonifatius i. J. 739 durch den römischen ersetzt worden.

³⁰ Ganz ähnliche Kommunionlieder auch in der ägyptischen Liturgie; vgl. K. Gamber, Ein ägyptisches Kommunionlied des 5./6. Jh., in: Ostkirchliche Studien 8 (1959) 221–229.

³¹ Vgl. J. B. Thibaut, L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en province (Paris 1929); J. Quasten, Oriental influence in the Gallican Liturgy, in: Traditio 1 (1943) 55–87; E. Griffe, Aux origines de la liturgie gallicane, in: Bulletin de la littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse 52 (1951) 17–43.

³² Besonders deutlich wird dies im Fall der Christus-Epiklese; vgl. K. Gamber, Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie, in: ALW IX, 2 (1966) 375–383.

³³ Vgl. K. Gamber, Der Liber mysteriorum des Hilarius von Poitiers, in: Studia patristica V (= Texte und Untersuchungen 80, Berlin 1962) 40–49.

In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, vollzieht sich „das Werk unserer Erlösung“, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet, voll Eifer der Tätigkeit hingegeben und doch frei für die Beschauung, in der Welt zugegen und doch unterwegs; und zwar so, daß dabei das Menschliche auf das Göttliche hingeordnet und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen. Dabei baut die Liturgie täglich die, welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn auf, zur Wohnung Gottes im Geist bis zum Maße des Vollalters Christi. Zugleich stärkt sie wunderbar deren Kräfte, daß sie Christus verkünden.

1. Zur Geschichte des Ritus

Die Jungfrauenweihe gehört zu den ältesten und ehrwürdigsten Riten der Christenheit. Daß sie als *velatio* (Übergabe des Schleiers) schon im 4. Jahrhundert den in ihren Familien lebenden Frauen gespendet wurde, die um Christi willen auf die Ehe verzichteten, ist quellenmäßig gut bezeugt.¹ Als der Stand der gottgeweihten Jungfrauen (*ordo virginum*) im 8. Jahrhundert aufgehoben wurde, fand der Ritus Eingang in die Frauenklöster, die schon um die Mitte des 4. Jh. im Orient und im Abendland entstanden waren. Bis zum 12. Jh. stand dieser Weiheritus, der inzwischen durch mehrere Gebete und Zeremonien bereichert worden war, sowohl in den Benediktinerinnenabteien als auch in den Kanonissinnenstiften in Ehren. Er wurde in die ältesten Dokumente der römischen Liturgie aufgenommen.²

Das Auftauchen der neueren Orden (weibliche Zweige der Bettelorden) mit der Gelübdeformel „Armut, Keuschheit und Gehorsam“ brachte jedoch die Gefahr mit sich, die frühkirchliche Jungfrauenweihe als Verdoppelung der Ordensprofeß erscheinen zu lassen. So führte sie nur mehr in einigen älteren Klöstern eine Art Schattendasein, bis der hl. Karl Borromäus sie 1583 für alle Frauenklöster seiner Diözese einführte. Auch Papst Benedikt XIII. setzte sich im 18. Jh. energisch für ihre Wiedereinführung ein. Aber erst Dom Prosper Guéranger, der große Erneuerer benediktinischen Mönchtums, ließ diesen theologisch so reichen Weiheritus in der Kirche neu erstehen.³ Nachdem am 15. August 1868 erstmals sieben Nonnen der von ihm gegründeten Frauenabtei St. Cécile zu Solesmes die Jungfrauenweihe empfangen hatten, fand sie von dort aus den Weg zu zahlreichen Benediktinerinnenklöstern Europas und Amerikas. Durch die Apostolische Konstitution Pius XII. „*Sponsa Christi*“, vom 21. November 1950 erlangte sie „als eines der schönsten Denkmäler der alten Liturgie“ wieder Bürgerrecht in der Kirche von heute.

Gemäß der Anordnung der Liturgiekonstitution (Art. 80) wurde auch der Ritus der Jungfrauenweihe überarbeitet, auf ihre ursprüngliche Form zurückgeführt und am 31. Mai 1970 promulgiert. Die deutsche Übersetzung⁴ wurde im Herbst 1973 von den zuständigen Bischofskonferenzen approbiert.

2. Aufbau

Schon ein flüchtiger Vergleich zwischen dem alten und dem erneuerten Ritus läßt eine wohlthätige Kürzung und einen klaren, leicht überschaubaren

¹ R. Metz, *La consécration des vierges de l'Église Romaine*, Paris 1954.

² Dom P. de Puniet, *Das Römische Pontifikale, Geschichte und Kommentar*, Klosterneuburg 1933, 2. Bd. S. 133 ff.

³ Dom Guéranger hielt sich dabei streng an den Text des Römischen Pontifikale. Er schloß nur die Ordensprofeß an das Jungfräulichkeitsgelübde an und ließ die Bannflüche weg, die sich am Schluß der Zeremonie im Römischen Pontifikale fanden. Sie richteten sich gegen jene, die die gottgeweihten Jungfrauen zu verführen und in die Welt zurückzubringen suchten.

⁴ In großer Dankbarkeit sei hier der i. J. 1973 heimgegangenen Benediktinerin Frau Maria Lucia von Verdooß (Abtei Nonnberg) gedacht, die einen großen Teil dieser Übersetzung verfaßte.

Aufbau erkennen, mag man auch den Verlust mancher theologisch und spirituell reicher Gebete, Zeremonien und Gesänge bedauern. Der erneuerte Ritus besteht aus folgenden Teilen:

- a) Einladung der Jungfrauen.
- b) Homilie oder Ansprache, in der das Volk und die Jungfrauen über das Charisma der Jungfräulichkeit belehrt werden.
- c) Fragen des Bischofs an die Jungfrauen, ob sie im Vorsatz der Jungfräulichkeit verharren und die Weihe empfangen wollen.
- d) Litanei, in der das Gebet an Gott den Vater gerichtet und die Fürbitte der seligen Jungfrau Maria und aller Heiligen erfleht wird.
- e) Erneuerung des Vorsatzes der Jungfräulichkeit (oder Ablegung der Ordensprofeß).
- f) Feierliche Weihe, in der die Kirche den himmlischen Vater bittet, die Gaben des Heiligen Geistes in reicher Fülle über die Jungfrauen auszugießen.
- g) Übergabe der Weiheinsignien, durch welche das innere Geschehen der Weihe nach außen verdeutlicht wird.

Deutlich wird hier das Weihegebet als Höhepunkt des Ritus erkennbar. Es stellt gleichsam die Antwort Gottes auf den feierlich kundgetanen Entschluß der Jungfrau zur gottgeweihten Ehelosigkeit und zum ungeteilten Dienst an der Kirche dar.

Durch die Gegenüberstellung des alten und des neuen Ritus soll nun die vorgenommene Umformung noch deutlicher hervortreten:

Alter Ritus

Einladung der Jungfrauen
Jungfräulichkeitsgelübde
Lesung und Unterzeichnung
des Profeßbriefes
Suscipe
LITANEI
Weihe der Insignien (8 Gebete)
Respice Domine
WEIHEPRÄFATION
Übergabe der Weiheinsignien
Deus Plasmator
Benedicat
Nach Schluß der Messe:
Übergabe des Breviers

Neuer Ritus

Einladung der Jungfrauen
HOMILIE
3 Fragen des Bischofs und Antwort
der Jungfrauen
LITANEI
Erneuerung des Jungfräulichkeits-
gelübdes oder Ordensprofeß
WEIHEGEBET
Übergabe der Weiheinsignien
Übergabe des Stundenbuches
Nach Schluß der Messe:
Feierlicher Segen des Bischofs

Bei diesen Kürzungen ist vor allem der Wegfall der beiden „überaus langen Orationen“⁵ zu begrüßen, die die Weihe abschlossen. Als Verdoppelung der Weihepräfation stellten sie für den Spender und die Empfängerinnen der Weihe sowie für die Teilnehmerinnen an der Feier eine starke Belastung dar.

⁵ Dom P. de Puniet, a. a. O. S. 162. Obwohl P. de Puniet sich energisch gegen jede Kürzung des Ritus ausspricht, kann er sich angesichts dieser beiden Gebete doch eines Tadels für Durandus von Mende, der sie in den Ordo einführt, nicht enthalten.

3. Schranken fallen . . .

Die oben erwähnte Apostolische Konstitution Pius' XII. „Sponsa Christi“ behielt die Spendung der Jungfrauenweihe den Ordensfrauen mit feierlichen Gelübden und päpstlicher Klausur vor. Diese Auffassung galt damals als etwas absolut Selbstverständliches und Unabänderliches: „Die Jungfrauenweihe kann nur in Gemeinschaft lebenden Ordensschwestern zuteil werden. Kürzlich erlassene Dekrete haben untersagt, sie in der Welt lebenden Personen zu gewähren. S. C. de Religiosis, 25. März 1927“⁶ „Die gottgeweihten Jungfrauen sind immer und können nur sein Nonnen, die sich dem göttlichen Dienst und der offiziellen Feier des liturgischen Gebetes widmen.“⁷

Im neuen Ritus hingegen heißt es: „Zur Jungfrauenweihe können sowohl Nonnen⁸ als auch Frauen, die in der Welt leben, zugelassen werden“.⁹ Die tiefgreifende Wandlung des Denkens und Fühlens innerhalb der Kirche, die sich hinter dieser nüchternen Rubrik verbirgt, sei nun aufzuzeigen versucht.

– Der in der Welt lebenden Frau wird wieder jene charismatische Lebensform ermöglicht, die schon vor nahezu 2000 Jahren starke Zeugniskraft besaß. „Jedermann kann zu uns kommen und sich von den Zeichen der Tugend an den Jungfrauen Christi überzeugen“ (Athanasius von Alexandrien, um 350).¹⁰

– Die Kirche bezeugt, daß das Charisma ehelosen Lebens heute wie einst vielen Frauen zuteil wird. Es muß jedoch nicht mit der Berufung zum Ordensleben verbunden sein.

– Der Frau wird in der Kirche von heute die selbe Gleichberechtigung und Verantwortung zuerkannt wie im öffentlichen Leben. Durch die Weihe soll sie zu jenem Dienst berufen und gestärkt werden, der ihrem fraulichen Wesen entspricht.

– Die Forderungen für die Weihekandidatinnen entsprechen der Würde ihres Standes. Sie enthalten jedoch keine ängstlichen oder mißtrauischen Vorschriften. Die um Christi willen ehelos lebende Frau, sei es im Kloster oder in der Welt, kann ja nicht von außen „beschützt“ werden; sie wird vielmehr ihrem frei gefaßten Entschluß nur dann treu bleiben, wenn sie ihn durch ein echtes Gebetsleben immer mehr verinnerlicht. Einige Stellen aus der Rubrik über die „Zulassung zur Jungfrauenweihe“ mögen dies verdeutlichen:

Für Jungfrauen, die in der Welt leben, ist erforderlich:

a) daß sie niemals eine Ehe eingegangen sind¹¹ noch offenkundig ein dem jungfräulichen Stand widersprechendes Leben geführt haben;

⁶ Dom P. de Puniet, a. a. O. S. 166, Anm. 31.

⁷ *ibid.* S. 163.

⁸ Bisher wurde die Bezeichnung „Nonne“ (monialis) in kirchlichen und ordensrechtlichen Dokumenten den in Klausur lebenden Ordensfrauen vorbehalten; dieses Dokument hingegen verwendet sie für alle Ordensfrauen ohne Ausnahme.

⁹ Neuer Ritus, Einführung, III: Zulassung zur Jungfrauenweihe.

¹⁰ P. G. 25, 181.

¹¹ Hoffentlich wird der in der Urkirche so hoch geschätzte Stand der Witwen – vielleicht verbunden mit dem Stand der Diakonissinnen – auch bald den ihm gebührenden Weiheritus empfangen.

- b) daß sie durch ihr Alter, ihre Lebenserfahrung und durch ihre nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Gläubigen erprobten Charaktereigenschaften die Gewähr bieten, daß sie in einem sittenreinen, dem Dienst der Kirche und des Nächsten gewidmeten Leben ausharren werden;
- c) daß sie vom Ortsbischof zur Weihe zugelassen werden. Dem Bischof steht es zu, festzusetzen, auf welche Weise die Jungfrau weltlichen Standes ihre Verpflichtungen zu einem jungfräulichen Leben übernehmen sollen.

Die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben, ist aber nur die eine Seite des großen Reformwerkes, das sich der erneuerte Ritus zum Ziel gesetzt hat. Wurden bis dahin, wie gesagt, nur Nonnen, die in päpstlicher Klausur leben, zu dieser Weihe zugelassen, so kann sie nun allen Ordensschwwestern ohne Ausnahme gespendet werden. Als Bedingungen werden genannt:

- Daß sie entweder in derselben Feier die ewige Profeß ablegen oder diese schon früher abgelegt haben;
- daß ihre Ordensfamilie nach alter Gewohnheit oder auf Grund einer neuen Erlaubnis der zuständigen Autorität diesen Ritus verwendet.

Daß die Jungfrauenweihe auf diese Weise ihren „elitären“ Charakter verliert, wird sich zweifellos sehr günstig auswirken. Immer mehr fallen ja die Schranken zwischen den verschiedenen Orden und Kongregationen: immer mehr erleben alle zum Ordensleben Berufenen das Gemeinsame ihrer Sendung viel stärker als das Trennende. Wer würde heute einer Schwester, die das Wagnis eines Ordenslebens auf sich nimmt, die Weihegnade verweigern wollen? Für jede Schwester, sei sie jung oder alt, haben die Bitten des Weihegebetes größte Aktualität: „Sei Du ihre Ehre, ihre Freude und ihr Verlangen; sei ihr Trost in der Traurigkeit, Rat in jedem Zweifel. Laß sie alles finden in Dir, den sie über alles liebt, dem sie in Liebe sich weiht.“

Schwerpunkte

Indem der neue Ritus, wie wir sahen, das leonianische Weihegebet in den Mittelpunkt der Feier stellt, bekennt er sich zu dessen theologischem Gehalt. So bleibt die Glaubensschau, die in den ersten Jahrhunderten der Kirche das ehelose Leben um Christi willen entstehen ließ, auch in unseren Tagen das feste, im Gotteswort verankerte Fundament, auf das die von Gott Berufene ihr Leben aufbauen kann.

Gleich zu Beginn des Gebetes, das sich lobpreisend an den Vater, den Quell aller Gnadengaben wendet, wird auf das Geheimnis der Menschwerdung hingewiesen:

„Dein WORT hat den Menschen neu geschaffen,
den im Paradies die List des Bösen verwundete.

Du gibst ihm die Unschuld des Ursprungs zurück . . . “¹²

¹² Vgl. das Gebet des leonianischen Sakramentars, das im alten Meßritus die Vermischung von Wein und Wasser begleitete: „Gott, du hast die Würde der menschlichen Natur wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt . . .“

Der in der Menschwerdung begründete Neue Bund kennt keine Schranken zwischen Juden und Heiden mehr:

„Allen Völkern hast du deine Gnade geschenkt
und aus allen die Kinder des Neuen Bundes erwählt,
unzählig wie die Sterne des Himmels“.

Innerhalb der unüberschaubaren Mannigfaltigkeit der Berufungen hat jene zur Ehelosigkeit um Christi willen eine besondere Funktion: sie soll die Vereinigung Christi mit seiner Kirche (Eph 5, 25 ff.) darstellen:

„Obwohl sie die Würde des Ehebundes, den du gesegnet hast, erkennen,
verzichten sie dennoch auf das Glück der Ehe;
denn sie suchen allein, was das Sakrament der Ehe bezeichnet:
die Verbindung Christi mit der Kirche.“

In dem Entschluß, sich ausschließlich *um die Sache des Herrn zu sorgen* (1 Kor 7, 34), sich ganz und ungeteilt, mit allen Kräften des Leibes und der Seele, dem Herrn zur Verfügung zu stellen, wird die Jungfrau zum Zeichen „für das neue und ewige, in der Erlösung Christi erworbene Leben und kündigt die zukünftige Auferstehung an.“¹³

„Die Jungfräulichkeit um Christi willen ehrt dich, o Gott,
sie verlangt nach dem Leben, das den Engeln eigen ist,
und sehnt sich nach der Vermählung mit Christus.“

Daß ein solches Leben nur durch den besonderen, ständigen Beistand des Heiligen Geistes geführt werden kann, bezeugen die Bitten, mit denen das Weihegebet schließt:

„Dein Heiliger Geist mache sie klug und bescheiden,
weise und freundlich;
er erfülle sie mit freudigem Ernst und mit unbefangener Güte . . .“

Im Schlußsegen heißt es:

„Der Heilige Geist,
der einst auf die Jungfrau Maria herabkam
und euch heute durch seine Einkehr geheiligt hat,
stärke euch für den Dienst vor Gott
und an seiner Kirche.“

Der neue Ritus setzt aber auch neue, für unsere Zeit bedeutsame Schwerpunkte, die abschließend kurz gewürdigt werden sollen. Aufschlußreich sind zunächst die Kürzungen, bei denen es nicht um bloße Vermeidung von Wiederholungen, sondern um Akzentverschiebungen geht. Mit großem Takt wird dem Mißverständnis vorgebeugt, als stünde die Ehelosigkeit als solche höher als der Ehestand, wenn z. B. ein Satz der Weihepräfatation folgendermaßen gekürzt wurde: . . . *ut cum honorem nuptiarum nulla interdicta minuissent, ac super sanctum conjugium nuptialis benedictio permaneret, existerent tamen sublimiores animae . . .*

Im neuen Ritus heißt es bloß:

¹³ Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ art. 44; vgl. Mt 22, 30: „Denn bei der Auferstehung heiraten sie weder noch lassen sie sich heiraten, sondern sind wie die Engel im Himmel.“

„Obwohl sie die Würde des Ehebundes erkennen,
verzichten sie dennoch auf das Gut der Ehe.“

Durch die Auslassung des Komparativs „erhabener Seelen“ wird geschickt ein gewisser Ständesdünkel vermieden, der leider immer noch – vielleicht nicht ganz mit Unrecht – uns Ordensleuten vorgeworfen wird.

Dem Konsekrator steht es frei, folgende Stelle im Weihegebet auszulassen, wenn die Mitfeiernden hier etwa eine negative Bewertung der Geschlechtlichkeit heraushören könnten: „Denn ohne dich kann kein Sterblicher dem Gesetz der Natur entgehen, die Freiheit zum Bösen bewältigen, die Macht der Gewohnheit brechen, die Leidenschaft der Sinne überwinden“.

Da in den Ritus der Jungfrauenweihe schon früh Hochzeitsriten, wie z. B. die Übergabe von Ring und Kranz aufgenommen wurden, trat das Vermählungsmotiv etwas zu stark in den Vordergrund. Auch der neue Ritus betont die persönliche Bindung an Christus, ohne die ein Leben im Dienst der Kirche undenkbar wäre:

„Laß sie alles finden in dir,
den sie über alles lieben (Weihegebet).
Empfangen Sie den Ring,
als Zeichen Ihrer Bindung an Christus.“

Aber er ruft den Gläubigen die Bedeutung, die die gottgeweihte Ehelosigkeit für das ganze Gottesvolk besitzt, eindringlich ins Bewußtsein. Das Pauluswort: „Was der Geist in jedem von uns wirkt, das ist *zum Nutzen aller* bestimmt“ (1 Kor 12, 7) könnte als Leitmotiv über dem Weiheritus stehen.

Schon die Rubriken Nr. 3–4 betonen, daß „die Feier der Jungfrauenweihe den Gläubigen auf geeignete Weise und rechtzeitig bekannt gegeben werden soll, damit die Wertschätzung des jungfräulichen Standes gehoben und der kirchliche Sinn und die Frömmigkeit des Volkes gefördert werde.“

In der Homilie nach dem Evangelium begrüßt der Bischof die Gläubigen mit folgenden Worten: „Diese Schwestern, die heute von der Mutter Kirche die Jungfrauenweihe empfangen wollen, sind aus dem Volk Gottes hervorgegangen. Sie stammen aus Ihren Familien . . . Der Herr hat diese Menschen gerufen, um sie enger an sich zu binden und sie ganz in den Dienst der Kirche und der Menschen zu stellen . . .“

Wie stark die Weihegnade die Jungfrau verpflichtet, sich ständig für „die Sache des Herrn“ einzusetzen, wird auch bei der Übergabe von Schleier und Ring betont:

„Bedenken Sie allezeit,
daß Sie von Christus und Seiner Kirche in Dienst genommen sind . . .

Bei der Überreichung des Stundenbuches wird gebetet:

„Preisen Sie Gott Tag für Tag,
und beten Sie zu Ihm
für das Heil der ganzen Welt.“

In der Homilie der Weihemesse soll der Bischof „die Schriftlesungen erklären und darlegen, daß das Charisma der Jungfräulichkeit und des Ordenslebens auf die Heiligung der dazu Erwählten und auf das Wohl der Kirche und der ganzen Menschheitsfamilie hingeordnet ist“.

Nachdem das Positive des neuen Ritus gezeigt werden konnte, seien noch einige Wünsche angeschlossen, da ja „spätere Verbesserungen nach einer längeren Zeit der Erprobung“ vorgesehen sind.

– Das der Weihepräfation unmittelbar vorausgehende Gebet „Respice, Domine, propitius super hanc famulam tuam, ut sanctae virginitatis propositum quod te inspirante suscepit, te gubernante custodiat . . .“, das nach dem einstimmigen Urteil aller Liturgiewissenschaftler als das älteste Weihegebet angesehen wird, sollte m. E. unbedingt erhalten bleiben. Es bringt das Ineinander göttlicher Gnade und menschlicher Mitwirkung in unnachahmlicher Kürze und Prägnanz zum Ausdruck.

– Anstatt des unter Nr. 16 gebotenen Textes für eine Ansprache schiene es mir besser, nur kurz die Grundgedanken des Weiheritus anzuführen oder diese Vorlage überhaupt auszulassen. Es wird wohl kaum je ein Bischof einer solchen inhaltlich und sprachlich etwas dürftigen Vorlage bedürfen.

Wer sich auf die evangelischen Räte verpflichtet, muß vor allem Gott, der uns zuvor geliebt hat (vgl. 1 Jo 4, 10), suchen und lieben und sich in allen Lebensumständen bemühen, ein mit Christus verborgenes Leben (vgl. Kol 3, 3) zu führen. Daraus fließt die Nächstenliebe zum Heil der Welt und zum Aufbau der Kirche und erhält neuen Antrieb. Diese Liebe beseelt und leitet auch selbst wieder die Verwirklichung der evangelischen Räte.

Darum müssen die Mitglieder der Institute den Geist des Gebetes und das Gebet selbst aus den echten Quellen der christlichen Frömmigkeit schöpfen und mit beharrlichem Eifer pflegen. Täglich sollen sie die Heilige Schrift zur Hand nehmen, um durch Lesung und Betrachtung des Gotteswortes „die übertragende Erkenntnis Jesu Christi“ (Phil 3, 8) zu gewinnen. Im Geist der Kirche sollen sie die heilige Liturgie, zumal das heilige Mysterium der Eucharistie, mit innerer und äußerer Anteilnahme feiern und aus diesen überreichen Quellen ihr geistliches Leben nähren.

So werden sie, am Tisch des göttlichen Wortes und des heiligen Altares gespeist, Christi Glieder brüderlich lieben, den Hirten in Hochachtung und Liebe begegnen, mehr und mehr mit der Kirche leben und fühlen und sich deren Sendung ganz überantworten.

II. Vatikanum, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens

Die 1. Generalkonferenz der Bischöfe 1967 in Medellín hatte sich für die Strategie einer Erneuerung der kirchlichen Infrastrukturen entschieden, um so an der Basis mit der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse zu beginnen. Dieser Beschluß ging von bereits bestehenden Wirklichkeiten aus und förderte nachhaltig ihre weitere Verbreitung. Klarerweise verschafften sich diese Basisgemeinden auch einen ihnen entsprechenden Stil der Liturgie. Damit befaßte sich die 2. Generalkonferenz der Bischöfe in Medellín 1972 und veröffentlichte als Ergebnis zu Jahresbeginn 1973 ein Dokument, dessen Inhalt wegen seiner wertvollen Impulse hier besprochen werden soll (Span. Text: Boletín CELAM-Bogotá).

Die Basisgemeinden bewirken echte Inspiration ihrer Mitglieder und helfen mit zur Erneuerung der pfarrlichen Institution, weil in ihnen Anpassungsfähigkeit an die jeweilige Situation und Kreativität herrschen. Dies findet auch in den gottesdienstlichen Feiern seinen Ausdruck und macht diese lebensnah, spontan, gemeinschaftsbildend, persönlich. Andererseits entstand manchmal der Eindruck einer gewissen Illegalität und Klandestinität. Sehr bedeutsam ist die intensive Begegnung des einzelnen und der Gruppe mit dem Schriftwort, was eine Neu-Evangelisierung und eine Vertiefung des Glaubens mit sich brachte. Von der damit verbundenen Eucharistiefeier erwartet man sich rechtens eine Erfahrung, die das „brüderliche Mahl und Opfer“ ausdrücken soll. Doch hat das Bemühen darum manchmal zu ungerechtfertigten Extravaganzen geführt. Sehr positive Früchte brachten auch die Wortgottesdienste in Verbindung mit einer Kommunionfeier (aus Priestermangel von Laien geleitet), Feiern der Versöhnung (Buße), der Taufe und Eheschließung. Dasselbe gilt von Initiativen für einen gestuften Katechumenat vor und nach der Taufe, der von der ganzen Gruppe getragen wird. Von all dem wurde auch das Amtsverständnis nachhaltig beeinflußt, ständige Diakone und Laien hatten viele Funktionen des Vorstedterdienstes zu leisten, das Bewußtsein des allgemeinen Priestertums wurde besser bewußtgemacht. Trotz einiger Tendenzen zur „Gettobildung“ bemüht sich der Großteil der Basisgruppen, für die Großkirche und Gesellschaft offen zu sein.

Grundsätzlich wird den Basisgruppen eine eigene Physiognomie in der Liturgie zugebilligt, weil sich darin die je eigene Erfahrung von Glaube und Liebe vor Gott und dem Nächsten darstellt. Die Urgemeinde von Jerusalem ist dafür ein Modell. Einem neuen Kontext muß auch eine liturgische Ausdrucksform dieser gelebten Erfahrung entsprechen. Gerade in der Feier der Eucharistie und der Sakramente „ereignet sich die Kirche am jeweiligen Ort“, von daher bekommt eine Basisgemeinde ihren „ekklesialen Charakter“: im Vollzug der Verkündigung, der Eucharistie, der Bruderliebe. Gerade in der Meß- und Sakramentenfeier wird die Echtheit und Legitimität der Gruppe garantiert, weil sie im Namen Jesu versammelt ist und in Verbundenheit mit den anderen Gruppen und Gemeinden der „Catholica“ leben will. Obwohl es nicht immer möglich sein wird, daß sich die Gruppe in der Meßfeier konstituiert, soll dies immer dann geschehen, wenn die innere Dynamik dieser kleinen Gemeinschaft es nötig hat, ihren Glauben und ihre Verbundenheit mit der ganzen Kirche mittels der tiefsten und wirksamsten Manifestation zu verwirk-

lichen, welche Quelle und Gipfel ihrer Existenz als „Kirche Christi am Ort“ ist. In der Liturgie soll also die Basisgemeinde sich selbst bilden und darstellen, Apostolat und Dienst an der Welt entspringen und münden lassen.

In den pastoralen Weisungen wird der Art und Weise, Kirche zu sein, wie sie in den Basisgruppen auftritt, eindeutiger Vorrang zuerkannt, weil nur in lebendigen Gemeinden eine lebendige Liturgie möglich ist. Diese müssen sich um eine Neuschöpfung und Neuartikulation einer Liturgie bemühen, welche die eigene Lebenswirklichkeit in sich aufnimmt und mit entsprechenden Zeichen für ein Volk zum Ausdruck bringt, das sich im Prozeß seiner Befreiung befindet: Gesänge, Sprechweise, Gebete, Relecture der Bibel mit Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die Lesung der Schrift darf nicht im exegetischen und begrifflichen Bereich stecken bleiben, sie muß zu Lebensbezug und Engagement in der Welt führen. Dazu braucht es volksnahe Übersetzungen und Auslegungshilfen für die Gemeindeleiter.

Die Eucharistie in den Gruppen darf nicht zum separierten Privileg derselben werden, sondern muß für die größere Gemeinde offen bleiben. Sie verlangt Ernst, Ehrfurcht, Würde und Festlichkeit. Der Stil der Feier muß in Einklang mit der bestimmten Umgebung stehen. Dazu ist eine sorgfältige Vorbereitung nötig (Auswahl der Bibeltexte, Gebete, Gesänge). Eine Gesetzgebung, die in sekundären Belangen alles bis ins Detail vorschreiben wollte, würde zu einem neuen Ritualismus führen. Doch ist in der Gestaltung der Meßfeier auf den Bezug zur Kirchenleitung und zur größeren institutionellen Glaubensgemeinschaft Rücksicht zu nehmen.

Bei der Feier der anderen Sakramente und Sakramentalien gilt Ähnliches: priesterlose Bibel- und Kommunionfeiern, Versammlungen zur Vorbereitung der Eltern auf Taufe, Erstkommunion, Erstbeichte und Firmung ihrer Kinder, gemeinsame Bußfeiern, Jahrtage und Jubiläen (Eheschließung, Geburts- oder Namenstage, Totenfeiern, kirchliches Stundengebet); sehr empfohlen wird die Osterfeier der Christengemeinde nach dem Modell des hebräischen Pessach, um die Christen in die Bedeutung, Verheißung und Verpflichtung des Osterereignisses unserer Auferweckung mit Jesu tiefer einzuführen, ihnen die heilsgeschichtliche Schau zu erschließen.

Die künftigen Priester brauchen im Seminar eine Ausbildung, die sie auf eine authentische Zelebration vorbereitet. Dessen bedürfen auch die Leiter und Animatoren der Basisgemeinden, damit sie die verschiedenen Ausdrucksweisen und Arten der Anpassung und Kreativität kennenlernen. Die Vorsteher müssen die persönliche Lage der Mitglieder ihrer Gemeinde gegenwärtig haben, um darauf Bezug nehmen zu können. Sie sollen sich bemühen, Wege der Integration ihrer Gruppe in die Pfarrgemeinschaft z. B. anlässlich der Karwoche, des Weihnachtsfestes, der Patronats- und Landesfeiertage zu finden. Indem sie an Feiern der Volksfrömmigkeit teilnehmen, können sie zur Erneuerung und Reinigung derselben beitragen (Wallfahrten, Heiligtümer, Novenen). Ihr kirchliches Leben und ihr Dynamismus müssen die Basisgemeinden offenhalten für die ganze Kirche; die beständige Bezeugung dieser Einheit mittels der Begehung der liturgischen Zeichen in der Feier können sie als lebendige Zellen der Gesamtkirche ausweisen und wirksam machen.

Im Denken von Teilhard de Chardin spielt die Eucharistie eine entscheidende Rolle. In der Tätigkeit des kosmischen Christus sah er eine „Eucharistisierung“, d. h. die Bewegung mittels derer sich der geopferte Herr die Menschheit und das ganze Universum eingliedert. Teilhards Evolutionsprozeß ist identisch mit der „Eucharistisierung“ des Universums, der Umwandlung des Kosmos in den Leib Christi. Teilhards ausdrückliche Anspielungen auf die Eucharistie (z. B. *La Messe sur le Monde*, in: *Hymne de l'Univers*. Paris 1961, pg. 17 ff.) knüpfen bei der Tatsache an, daß die Welt aufgrund der Inkarnation eine „sakramentale“ Dimension hat und dieses ihr Konsekriertsein durch die wirksame Anwesenheit Christi ausgerufen werden muß. In und durch die Negativa einer dekadenten Scholastik und einer modernen Technologie bringt Teilhard die bange und zugleich freudige Wiederentdeckung einer Art eucharistischen Platonismus zur Sprache. Es ist seine Leistung, daß er dem platonisch-augustinischen Zugang eine neue horizontale Perspektive hinzugefügt hat.

(J. Fitzner, *Teilhard's Eucharist; a reflection*, in: *Theological Studies* 2/73, pg. 263 f. Maryknoll – NY. USA).

*

Anpassungsfähigkeit der Liturgie: Die Formen und verschiedenen Weisen, die Liturgie zu begehen, sind „relativ“. Im konkreten Fall müssen sie für die Situation „erfunden“ werden. Die Geschichte der Liturgie und die Erfahrung der Kirche im Lauf der Jahrhunderte beweisen klar, daß sich die lit. Handlung jeweils entsprechend den Anlagen und Erfordernissen der einzelnen Völker ausgebildet hat. Daher muß sie in ihrer konkreten Struktur jeweils aus den vitalen Lebensumständen der betreffenden Personen, aus ihren materiellen und geistlichen Bedürfnissen, aus ihrem Gemüt, aus ihren Haltungen herauswachsen. Jesus handelt in der Liturgie, wir begehen dabei das „Gedächtnis“ an seine Heilstat. Unsere Liturgie muß daher in vollkommenem Anschluß an

ihn geschehen. Die Kirche wird wirksam in der Liturgie, daher muß die Feier der Ortsgemeinde mit ihr konform gehen. Doch all dies ist kein unberührbares Idol; nicht dem zu befolgenden Ritus darf die erste Sorge gelten, sondern der Zielsetzung, den Leib Christi „zu erbauen“ und authentisch darzustellen.

(*Liturgia e segno*, in: *Liturgia* nr. 165 [1974] CAL pg. 68 f. Roma).

*

Christologie in Eucharistiegebeten: Alle Kanones bringen das Bekenntnis zu Christus in einem Gebet an Gott den Vater über ihn zum Ausdruck. Er ist der „Grundstein“ der versammelten Gemeinde, er ist das Motiv, daß Gott ebenso an uns allen handeln möge, wie er es an Christus tat; dies schließt ein, daß Christus lebt. Er offenbart uns, wer Gott für uns ist und was wir für Gott bedeuten und wer wir untereinander sind. In den 4 offiziellen Kanones der römischen Liturgie wird das Christusereignis religiös und mit dem Fachausdruck der „Teilnahme“ interpretiert. In den anderen vielbenützten Texten beobachtet man ein schrittweises Sichbewegen von Christus zu Jesus von Nazaret: Die heilsbedeutenden Worte und Taten des Herrn werden erinnert, Vergebung und mitmenschliche Beziehungen werden betont. Jesus wird gesehen als die Erfüllung aller Verheißungen des Vaters, der ein „Gott für seine Menschen“ sein will. Wer sich wie Jesus mit dem Nächsten in Not identifiziert, anerkennt damit im Glauben die immer deutlicher werdende Hoffnung und Heilssicherheit.

(H. Manders, *Jezus of Christus in het „hooggebed“?* in: *Tijdschrift voor Theologie* 3/1973 pg. 309 Nijmegen).

*

Es ist kein Zweifel, daß in der Kirche, in ihren Gottesdiensten, Gotteswort im Gesang, in der Musik aufgenommen, zum Erlebnis wurde. Es gab einen Hymnenschatz der alten Kirche, in dem die religiöse Begeisterung jener Jahr-

hunderte fühlbar fortlebte. Als die Kirche mißtrauisch wurde gegenüber der Initiative einiger Randgruppen, die sich in musikalischer und tanzender Spontaneität ausdrückte, hat sie zugleich mit dieser schöpferischen Beweglichkeit im Gottesdienst auch ein Medium zur Seite geschoben; in dem das Wort Gottes zum Klingen, zum Erleben gekommen war. Mit der Festlegung auf den alttestamentlichen Psalmenbestand (seit d. 3. Jh.) leistete sie der religiösen Erfahrung nicht nur einen Dienst. In ständigen Wellen kehrten ähnliche Erscheinungen wieder. Mit der Abschaffung der Spontaneität von Gesang und Tanz wurde ein Pfeiler unterminiert, auf dem die Brücke liegt zwischen menschlicher Erfahrung und Wort Gottes, zwischen menschlichem Miterleben und Mitfühlen und dem Anspruch des Sprechens der Hl. Schrift. Wenn einer erst begriffen hat, was Musik für das Heimischwerden in einem Wort bedeutet, wird er in allen Religionen die Rolle des Tönens und Klingens wiederentdecken. Heute regt sich der Drang, den Glauben in Musik zu erleben: Spirituals, Schlager werden zu Volksliedern; einiges spricht für eine aufkommende moderne Kultur der religiösen Musik, spontan mitgesungene, mitgetanzte Musik findet Anklang. Über die Musik, in die hinein sich das christliche Wort ausdrückt, wird dieses Wort auch weiterklingen können in der menschlichen Erfahrung.

(J. Sudbrack, *Die Sprachlosigkeit unserer Zeit und die Lust am Singen. In: Geist und Leben* 4/1974, pg. 72 f / Echter-Würzburg.)

Meßfeier und engagiertes Leben:

Wenn Gott der Herr aller Wesen ist, wenn die liturgische Versammlung der privilegierte Ort seiner fordernden Anrede an uns ist, dann genügt es eben nicht, nur etwas aus dem eigenen Überfluß zur Verfügung zu stellen; dann muß man eben die Last einer eigenen Grundentscheidung tragen. Entweder man riskiert etwas vom eigenen oder man bleibt ewig nur Dilettant. Entweder man hat den Mut, Entscheidungen über die eigene Arbeit, Lohn, Urlaub, Kindererziehung, dem Urteil der Gemeinschaft zu unterwerfen, oder man reduziert diese Gemeinschaft zu einem bloßen Hobby zu einer gewissen „Vereinsmeierei“. Das heißt nun nicht, daß die feiernde Gemeinschaft ein Platz der stereotypen Lösungen werden dürfte, wo die Individualität eingeebnet wird auf das Maß der Konvention. Diese gemeinsame christliche Beurteilung des Lebens von der Messe her bedeutet im Gegenteil Suche nach dem allerpersönlichsten Maß des einzelnen. Nur geschieht dies nicht durch den einzelnen, sondern durch Christus für den einzelnen. Die feiernde Gemeinde ist der Raum, wo sich in Gespräch und Gebet, im Zuhören und Raten, in Rüge und Anteilnehmen dieses Maß abzeichnet und präzisiert.

(A. Rizzi, *Celebrazione eucaristica e impegno di vita*, in: *Rivista di pastorale liturgica* 2/1974 pg. 36 f. *Queriniana Brescia*.)

Prof. Dr. P. Rafael J. Kleiner OSB
Roma – Sant'Anselmo

Vom 8. bis 11. Juli 1974 versammelten sich in Delsberg die Mitglieder der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes, geleitet von Abt Georg Holzherr, Einsiedeln, Erzbischof Karl Berg, Salzburg, und Bischof Bernhard Stein, Trier. Unter den Fachleuten aus der Bundesrepublik Deutschland, aus der Deutschen Demokratischen Republik, aus Österreich, aus der Schweiz, aus Luxemburg und aus dem Bistum Straßburg befanden sich an dieser von Dr. Walter von Arx, dem Leiter des Liturgischen Institutes in Zürich, organisierten Tagung, Kardinal Hermann Volk von Mainz, ein Mitglied und ein Mitarbeiter der Gottesdienstkongregation, nämlich der Bischof von Basel, Anton Hänggi von Solothurn und Reiner Kaczynski von Rom.

Ausweitung der kirchlichen Dienste

Eine aus Fachleuten für Liturgie, Ausbildung für kirchliche Dienste, Priesterfragen und Pastoral von Günter Duffrer aus Mainz präsierte Kommission legte einen Bericht zur Erstellung von Richtlinien für Lektoren, Akolythen und Kommunionhelfer vor. Weil im gesamten deutschen Sprachgebiet zu wenig Diakone und Presbyter zur Verkündigung des Wortes Gottes und zur Feier der Sakramente vorhanden sind, kommt solchen Richtlinien für die Zukunft der Kirche entscheidende Bedeutung zu. Den Bischofskonferenzen wird vorgeschlagen, von der im Apostolischen Schreiben „*Ministeria quaedam*“ angebotenen Möglichkeit Gebrauch zu machen, weitere Officia, deren „Einrichtung in dem betreffenden Gebiet sie für ihr Land als notwendig oder sehr nützlich erachten“ zu erbitten . . . In diesem Zusammenhang soll für alle hauptberuflichen Dienste in der Kirche, die sowohl Männer wie Frauen ausüben, ein gemeinsames neues Dienstamt in Verbindung mit einer engagierten spirituellen Vorbereitung geschaffen werden. Ferner wurde dringend gewünscht, die große Vielfalt kirchlicher Dienste zu koordinieren. Zwei nebenamtliche Dienste, Lektor und Kommunionspender, sollen in besonderem Maße aufscheinen. Diese Dienste sind aber nicht ausreichend umschrieben mit den Aufgaben, die Heilige Schrift vorzulesen und bei der Kommunionsspender mitzuhelfen. Vielmehr müssen diese Tätigkeiten ausgeweitet werden in Leitung von Wortgottesdiensten, Betreuung der Kranken, Hinführung zu den Sakramenten wie Erstkommunion usw. Eine solche Ausweitung wird vor allem in jenen Pfarreien notwendig werden, in denen keine Diakone und Priester zur Verfügung stehen und Laien, Männer wie Frauen, unter Umständen sogar sogenannten priesterlosen Sonntagsgottesdiensten (Wortgottesdienst mit Kommunionfeier) vorstehen müssen.

Deutsche Übersetzung des Meßbuches vor der Vollendung

Das neue Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes bildete den Hauptgegenstand der Beratungen. Nachdem die jetzt verwendeten Studentexte die Möglichkeit der Erprobung und der Stellungnahme auf breiter Grundlage geboten hatten, wurde den Bischöfen und qualifizierten Begutachtern ein Manuskript zugesandt und die dazu eingegangenen Wünsche verarbeitet. Daraus ergibt sich der Entwurf, der am 23. September 1974 den zuständigen Bischofskonferenzen bei ihrer gemeinsamen Tagung in Salzburg zur Approbation vorliegen soll. Wie der Leiter der internationalen Übersetzungsgruppe, Universitätsprofessor Karl Amon, Graz, ausführte, handelt es sich beim Meßbuch um eine Übertragung der lateinischen Vorlage mit dem Ziel, gut verständliche und im Hören mitvollziehbare Texte zu schaffen. Das schließt eine bloß wörtliche Übersetzung aus und verlangt die Beachtung vieler theologischer, sprachlicher und seelsorglicher Gesichtspunkte. Das

Ergebnis soll nicht das Gepräge einer Übersetzung an sich tragen, sondern der Eigenart der deutschen Sprache gerecht werden. Seit dem Erscheinungsjahr des neuen Missale Romanum, 1970, arbeitet die internationale Übersetzungsgruppe im Auftrag der Bischöfe an diesem wichtigsten liturgischen Buch in deutscher Sprache. Über die Kontaktsitzung der Liturgiekommissionen in Delsberg geht nunmehr die umfangreiche Vorlage, für deren Erstellung der Leiter des liturgischen Institutes in Trier, Prälat Johannes Wagner, die Hauptarbeit leistet, an die zuständigen kirchlichen Stellen: die Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, an die Berliner Ordinarienkonferenz, sowie die Bischöfe von Luxemburg, Lüttich, Straßburg und Bozen-Brixen. In mühsamer Beratung haben die Bischöfe und die Fachleute die gesamte Feier der Gemeindemesse einschließlich der vier offiziellen Hochgebete Satz für Satz bereinigt. Unter anderem wurde vorgeschlagen, als Hilfe für den zelebrierenden Priester, mehrere Formeln anzubieten, so beim allgemeinen Schuldbekenntnis, bei der Einleitung zum Gabengebet, zum Vaterunser und zum Friedensgebet. Der Schatz an Orationen, aus denen an gewissen Tagen ausgewählt werden darf, soll vermehrt werden.

Erneuerung der Krankenpastoral

Schließlich wurden Unterlagen besprochen, mit denen Priester und Gläubige über die neue Sicht der Krankenpastoral, insbesondere der Krankensalbung, informiert werden sollen. In diesen unter der Leitung von Universitätsprofessor Adolf Knauber, Freiburg, erarbeiteten Vorlagen fallen folgende Schwerpunkte auf: Nebst der einmaligen feierlichen Wegzehrung soll die häufige Krankenkommunion, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie, im Hause des Kranken, gefördert werden. Anstelle der „Letzten Ölung“ soll die Krankensalbung *das Sakrament der Kranken* werden, das im Alltag der Pfarreien, in den Spitälern und Altersheimen regelmäßig gefeiert wird.

Die ganze Tagung zeigte einmal mehr, daß eine Zusammenarbeit im gesamten deutschen Sprachgebiet nicht nur sinnvoll, sondern für alle Länder bereichernd ist.

Max Hofer, Solothurn

Keine Kommunionsspendung durch Laien in Ghana

Die Bischofskonferenz Ghanas führte eine Umfrage in allen Pfarreien des Landes durch, um zu erfahren, wie sich die Katholiken zur Kommunionsspendung durch Laien stellen. Ad experimentum war vorher bereits die Erlaubnis gegeben worden. Nun wollte man die Frage auf Grund des Experimentes abklären. Das Ergebnis lautete: die überwältigende Mehrheit lehnt die Kommunionsspendung durch Laien ab. Nach diesem eindeutig negativen Entscheid haben die Bischöfe ihre Ausnahmegenehmigung zurückgezogen.

Das negative Ergebnis der Umfrage mag damit zusammenhängen, daß der Afrikaner wohl noch sehr „sakral“ denkt und es nicht versteht, wenn ein „nichtgeweihter“ Christ die Eucharistie ausspendet. An anderen Orten scheint die Kommunionsspendung durch Laien jedoch keinen Schwierigkeiten grundsätzlicher Art zu begegnen, z. B. in Gwelo (Rhodesien). (Wohl aber gab es dort Schwierigkeiten bezüglich der zur Kommunionausteilung Berechtigten. Etliche fühlten sich in der Wahl der Gemeinde übergangen.) Ob in anderen Ländern allerdings eine Volksbefragung durchgeführt wurde, wie in Ghana, oder ob die kirchlichen Autoritäten einfach dekretierten, entzieht sich meiner Kenntnis. Verfolgt man aber allgemein den Grundsatz, daß sich die Kirche möglichst an die einheimische Mentalität anpassen hat, so darf diese sicher auch in diesem Bereich nicht brüskiert werden.

Dr. Walter Heim

Giuseppe Varaldo, Hrsg.: LA CHIESA, CASA DEL POPOLO DI DIO. Quad. di Rivista Liturgica n. 15. Kart., 142 S., Lire 1500. LDC ed. Torino-Leumann (3685).

Zum Thema „Liturgie und Architektur“ legt V. eine gelungene Synthese der wesentlichen Aspekte dar, wie Planung des Gebäudes, liturgische Funktionen der Kirche, Renovierung alter Kirchen, Meßfeier außerhalb der Kirchengebäude. Im zweiten Teil publiziert und kommentiert er die sehr brauchbaren Anregungen und Verordnungen des Bauamtes und der Liturgischen Kommission der ED. Turin, dazu einen wohlgedachten Fragebogen für den Liturgieausschuß des Pfarrgemeinderates. Ein theologisch und praktisch gut fundiertes Handbuch von echter Aktualität!

R. J. Kleiner OSB

Walter Rupp. NEUE GOTTESDIENSTE FÜR HEUTE. Snl., 254 S., öS 115,—, DM/sFr 14,80. Gem. V. Tyrolia/Innsbruck-Echter/Würzburg (3636).

Diese Materialsammlung mit Gebets-, Schrift- und Profantexten schließt sich dem gut eingeführten 1. Band thematischer liturgischer Feiern an. Die 23 Modelle kreisen um den Menschen in seiner Geworfenheit und zugleich Offenheit hin auf Sinn, auf Zukunft, auf Gott. Die Formulierungen und Textauswahlen können zu einem Lernprozeß im Beten, beim Horchen und Antworten führen. Für Schulbekenntnis, Kyrie, Symbolum, Gabenbereitung, Sanktus, Erlösungsbitte, Segens- und Entlassungsgruß werden gute Alternativen zu den stereotypen Leerformeln geboten. Man freut sich, wie kreativ liturgische Bücher sein können, ohne dabei die Grundlinien christlicher Gottesdienstfeier zu vergessen.

R. J. Kleiner OSB

Anton Loetscher: MESSFEIERN MIT BETAGTEN. Snl., 88 S., sFr/DM 13,40. Rex-Verlag Luzern (3678).

L. füllt eine „Marktlücke“, weil er mit seinen 13 „Motivmessen“ auf das dritte Lebensalter, seine Sorgen und Hoffnungen, Schwierigkeiten und Begabungen eingegangen ist. Die Auswahl der Bibeltexte (Epistel, Evangelium), die Präsidialgebete mit Präfationen und Fürbitten gehen bestens auf die Situation der alten Menschen ein, auf ihre Tugenden und Anfechtungen, auf die Bewältigung der Vergangenheit und das Ausschauen nach dem Herrn.

R. J. Kleiner OSB

Josef Mayer-Scheu: SEELSORGE IM KRANKENHAUS. 48 S., kart. DM 4,80. M. Grünewald-Verlag, Mainz (3656).

Dieser Entwurf für eine neue Praxis des Pfarrers in Zusammenarbeit mit dem Pflegepersonal ist beherzigenswert, weil er zum Angebot eines umfassenden Heildienstes und zur leichteren Bewältigung des Personalmangels beitragen kann.

R. J. Kleiner OSB

Karl Furrer: VOREUCHARISTISCHE GOTTESDIENSTGESTALTUNG. Modelle – Reihe f. d. RU. Bd. 9. 1. Schuljahr, 6. Buch. Kart., 145 S., sFr/DM 12,80. Walter-Verlag Olten (3680).

Die Vorbereitung der Katechumenen auf den Gemeindegottesdienst muß zielorientiert geschehen. In der Antike geschah das für die Neophyten in der Fasten- und Osterzeit. Unsere Kinder heute brauchen ein entsprechendes Curriculum, um in Gesinnung und Verhalten des Feiern eingeübt zu werden: Loben, bitten, danken, rufen, singen, still sein, klatschen, tanzen etc. Wie eine verantwortliche Initiation in die Eucharistiefeier geschehen könnte, zeigt F. eindrucksvoll auf. Nach einer Einführung in Ziele und Inhalte, Struktur und Methodik werden zwölf Entwürfe zu zentralen Themen und Grundvollzügen des Christseins der Kinder vorgelegt. Wer anhand dieses Buches mit einem Team Kinderliturgie vorbereitet und feiert, wird viel Gutes erreichen und Freude erleben.

R. J. Kleiner OSB

Dietmar Eickelschulte, KURZMEDITATIONEN ZU AUSGEWÄHLTEN EVANGELIEN-TEXTEN, 112 Seiten, kart. DM 9,80, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3651).

Einfach und ansprechend wie die Aufmachung dieses Büchleins ist auch sein Inhalt. Ausgehend von einem Evangelientext – dankenswerterweise auch abgedruckt – entfaltet der Autor seine Gedanken – schlichte Gedanken, frei von hochschwebenden Spekulationen und doch von Tiefe. In ihrem Bemühen die Texte des Evangeliums sprechen zu lassen, vermögen sie auch den heutigen Menschen anzusprechen. Ein Büchlein, vorrangig zum persönlichen Gebrauch, kann es doch auch für Bibelrunden und Gottesdienstgestaltung wertvolle Impulse geben. Als besondere Bereicherung ist das Register, aus welchem zu entnehmen ist, in welchem Sonntagsevangelium die einzelnen Schriftstellen vorkommen, anzusehen.

Gidi Höllwerth

FREIHEIT IN GESELLSCHAFT. Thesen: *Johann Baptist Metz*, Stellungnahmen: *Rudolf Pesch*, *Eugen Kogon* und *Adolf Exeler*. Reihe: Kirche im Gespräch. 107 Seiten, kart. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (3649).

Das Problem, dem dieses Taschenbuch gewidmet ist, zählt sicher zu denen, „die das kirchliche Leben und die christliche Existenz heute bis in die Tiefe erschüttern“ (Klappentext zur Reihe „Kirche im Gespräch“). Konkret geht es um die These, die der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz im einleitenden Beitrag entfaltet: Die Kirche habe sich als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den Systemen unserer sogenannten emanzipatorischen Gesellschaft zu bewähren. Die zwei Zentralbegriffe „Erinnerung“ und „Freiheit“ erhellt der Exeget Rudolf Pesch von den Aussagen der Bibel, insbesondere des NT, her.

Dieser Beitrag berührt meiner Meinung nach eines der fundamentalsten Probleme der Metz'schen These. Metz versteht Freiheit im Sinne von Emanzipation vorzüglich als gesellschaftliche Freiheit. Nun läßt sich aber gerade aus dem NT und auch der Praxis der Urkirche ein direkter Auftrag zu Gesellschaftskritik nicht so ohne weiteres ableiten. „Gesellschaftskritisch wirksam wird christliche Freiheit durch ihre Verwirklichung in der christlichen Gemeinde, durch den Kontrast, den sie zu den ‚Systemen‘ der Gesellschaft setzt, durch Einladung in den Raum der Freiheit, die sie in ihrer Mission ausrichtet.“ Die Verwirklichung der Freiheit in der Gemeinde war im Urchristentum, wie der Soziologe und Politologe Eugen Kogon in seinem Beitrag bemerkt, gekoppelt mit politischer Loyalität. Der Beitrag von Kogon scheint mir allerdings die Vielfalt der Kirchengeschichte doch sehr oft zugunsten der soziologischen Thesen zu vereinfachen. Praktische Folgerungen aus der These von Metz für Pastoral und Katechetik zeigt der Pastoraltheologe Adolf Exeler in seinem Beitrag auf.

Die Kürze der einzelnen Abhandlungen zwingt die Autoren naturgemäß zu Vereinfachungen und Verallgemeinerungen, persönlich vermissem ich insbesondere eine kritische Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff als solchen. Ein Beitrag eines Philosophen hätte hier wahrscheinlich manch neue Gesichtspunkte aufzeigen können, zumal eine Gleichsetzung von Freiheit und Emanzipation doch fragwürdig bleibt. Ist die christliche Freiheitserinnerung nicht doch vielleicht fähig und berufen, Unzulänglichkeiten des modernen „emanzipatorischen“ Freiheitsbegriffes aufzuzeigen? Eines ist sicher: eine „gefährliche Freiheitserinnerung“ ist der Kirche aufgegeben. Dies in einer kurzen Form zur Sprache zu bringen ist das Verdienst dieses Taschenbuches. Alles in allem: es bietet sicher eine Menge von Ansätzen zu weiterem Gespräch – dies ist auch die Absicht des Herausgebers.

Gidi Höllwerth

Hans Joachim Dörger, RELIGION ALS THEMA IN SPIEGEL, ZEIT UND STERN. 432 Seiten, Furche-Verlag, Hamburg (3599).

Die Angst vor den schwarzen Lettern ist in kirchlichen Kreisen, besonders in kirchlichen Ämtern, noch immer weit verbreitet. „Theologie und Kirche haben bisher kaum ein unbefangenes Verhältnis zu den Massenmedien – besonders zur Presse – gewinnen können. So stehen nebeneinander: ein unkritischer Drang zum Massenmedium als Vervielfältigungsmittel kirchlicher Rede und Schreibe einerseits, und eine überkritische, häufig polemische Abgrenzung gegenüber einer als feindselig empfundenen Öffentlichkeit andererseits.“ So der Autor im Vorwort.

Hinter dieser eben angeführten Angst verbirgt sich meistens ein Mißverständnis – eine Verkennung der Eigengesetzlichkeit und Aufgabe der öffentlichen Medien. Im ersten Teil seines Werkes unternimmt es Dörger das Verhältnis von „Öffentlichkeit – Theologie – Kirche“ zu untersuchen. Kirche und Theologie sind auf Öffentlichkeit angewiesen, sind deshalb auch den Kriterien dieser Öffentlichkeit unterworfen. Öffentliche Medien fungieren als „sachlich-kritisches Korrektiv“. Verschieben diese theoretischen Überlegungen meiner Meinung nach auch den Akzent manchmal zu sehr zugunsten der öffentlichen Medien – die spezifische Gesetzlichkeit von Theologie und Kirche fällt zuwenig ins Gewicht –, so dürften die Ausführungen doch sehr viel zur Beseitigung der Mißverständnisse gegenüber den Medien und einer realistischeren Beurteilung beitragen.

Im zweiten Teil werden diese theoretischen Überlegungen anhand der Analyse von Veröffentlichungen der Zeitschriften Spiegel, Zeit und Stern zu religiösen Themen in den Jahren 1946–1972 untermauert. Sind diese Zeitschriften von ihrer Position aus auch als liberal einzustufen, so zeigt diese Analyse doch deutlich, daß man sie deswegen nicht von vornherein als „kirchenfeindlich“ apostrophieren kann. Dieser Teil bietet überdies auch einen interessanten Einblick in die Kirchengeschichte dieses Zeitraumes. Im gesamten kann das Werk von Dörger als ein positiver Versuch, in kirchlichen Kreisen ein sachgerechteres Verhältnis zu den öffentlichen Medien herzustellen, gewertet werden. Die Fülle des verarbeiteten Materials macht es zudem ausgesprochen interessant.

Gidi Höllwerth

Büchereingänge

Gerhard Eberts: WIR FEIERN DAS JAHR. 176 Seiten, Ln., sFr. 15,80. Rex-Verlag, Luzern (3679).

Wilhelm Plöger und Otto März: GOTTESLOB, GESTERN, HEUTE, MORGEN. 198 Seiten, Glanzumschlag, DM 36,—. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn (3687).

Hans Steffens: FÜRBITTEN UND TEXTE ZUR MESSFEIER. Bd. V. Die Gedenktage der Heiligen, Entwurf und Anregung. 450 Seiten, Plastikeinband, DM 36,— (3688).

Bruno Kleinheyer, Helmut Büsse, Monika Bock: WERKTAGSMESSEN, Bd. II. Vorschläge, Modelle und Texte. 493 Seiten, Kunstleder geb., DM 48,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3692).

Gerd Maurer, Hermann Reifenberg: FÜRBITTEN BEI BESONDEREN ANLÄSSEN. 224 Seiten, Kunstleder, DM 28,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3693).

HEILIGER DIENST

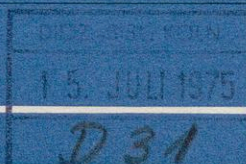
4
1974

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

28. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Am Geburtstag des Herrn	145
Trier 15. Jh. Übertragen von Thomas Michels OSB, Salzburg	
Das Weihnachten unserer Kirche	146
Johannes Baumann, Berchtesgaden	
Der Beitrag des Einheitsgesangbuches „Gotteslob“ (EGB) zur Marienverehrung	151
Weihbischof Dr. Paul Nordhues, Paderborn	
Wortgottesdienst: Was heißt das?	157
Dr. Franz Reckinger, Köln	
Hochgebet Synode 72 für die Kirche in der Schweiz	165
Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg	
IV. Römische Bischofssynode und Liturgiereform	171
Prof. Dr. P. Rafael Kleiner OSB, Rom	
Auctoritas – Magnanimitas. Zum 100. Geburtstag von Abt Ildefons Herwegen	175
Prof. Dr. P. Thomas Michels OSB, Salzburg	
Querschnitt	179
Berichte	180
Buchbesprechungen	183
Büchereingänge	188
Inhaltsverzeichnis des 28. Jahrganges 1974	189



HUUB OOSTERHUIS

GANZ NAH IST DEIN WORT

200 Seiten, Plastikdeckel mit Schutzumschlag, öS 54,—

IM VORÜBERGEHEN

372 Seiten, Plastikdeckel mit Schutzumschlag, öS 73,—

WEITER SEHEN ALS WIR SIND

212 Seiten, Paperback, öS 84,—

Die Bücher von Huub Oosterhuis bieten einen Ausgangspunkt für das persönliche Gebet, die Meditation und die Stille. Gleichzeitig sind es auch Bücher für die Liturgie, alle Gebete sind vielfach in der Praxis erprobt. Die Texte zeigen von der Aufgeschlossenheit des Autors gegenüber unserer heutigen Welt.

VERLAG HERDER WIEN

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 19/22.716, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803
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. 42 166; Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: P. Rupert Schindlauer OSB, Salzburg.

Herstellung: Druckhaus Nonntal, Salzburg.

Am Geburtstag des Herrn

Ein Kind wird uns geboren,
das Engeln Lenker ist;
in dieser Welt genähret,
des Herren Herrscher ist.

Gelegt wird's in die Krippe,
ins Heu der Esel hin,
die ihren Herrn erkennen,
den Himmelskönig, Christ.

Daher Herodes fürchtet
in großem Ingrimme es,
läßt Knäblein niederhauen,
Kindlein in ihrem Blut.

Der, welcher aus Maria
heute geboren ist,
Er führe uns in Gnaden
zu Freuden himmelwärts.

O und A, Ende und Anfang,
A und O, Anfang und Ende,
mit Gesängen im Chor,
mit Liedern und Pfeifenspiel,
laßt uns lobsingend dem Herrn.

Trier 15. Jh.
übertragen von Thomas Michels OSB

War wirklich alles nur ein Traum? Kurzlebig ja, aber in seiner Gemütsiefe Dichter und Künstler begeisternd, einen Michelangelo und Dürer genau so wie einen unbekannten Tiroler Krippenschnitzer! Ja, märchenschön begann es über Nacht und in Blut und Tränen ist alles vorübergegangen, wie ausgeträumt!

Diktatoren können in Blitzesschnelle zuschlagen. Und so löst Herodes die Frage nach dem „neugeborenen König der Juden“ (Mt 2, 2) auf seine Weise. Das Massengrab zweier Knaben-Jahrgänge auf dem Friedhof von Bethlehem spricht eine böse Sprache. Künftighin soll niemand mehr wagen, die Frage nach der Geburt Christi noch einmal zu stellen.

Kaum geboren und schon wieder gestorben! Nach zwei Jahren Weihnachten bereits unter der Erde! So meint Herodes und ganz Jerusalem mit ihm.

Aber nach 30 Jahren kommt die Christus-Frage wieder in der Gestalt des Bußpredigers Johannes, dieses Mal von der Wüste, vom Jordan, von Galiläa her. Und diese Christus-Frage erregt das ganze Volk und bewegt viele zur Bußtaufe in einen besseren Menschen, in das nahe Reich Gottes. Erste Anfänge einer allgemeinen neuen Geburt!

Aber Johannes muß, wie sein Jahrgang in Bethlehem damals, sein Leben verlieren. Herodias fühlt sich zu sehr gekränkt durch den Tadel des Propheten. Sie will nicht „Magd des Herrn“ im Gehorsam werden. Lieber wird sie Mörderin am Propheten.

Und es wird gar nicht mehr lange dauern, bis auch über Christus selber das Todesurteil gesprochen wird. Und in seiner Hinrichtung scheint dieses Mal endgültig Christi Geburt untergegangen zu sein. Was die Mutter in Bethlehem geboren, das bringen die Henker auf Golgotha um. Arme Geburt Christi! Der Absicht nach bereits von Herodes liquidiert, von Johannes mit Freiheit und Leben bezahlt, von Pilatus nochmals zum Tode verurteilt! Arme Geburt Christi! Verfolgt von der Krippe bis zum Kreuz!

Aber nein! Ein paar Monate später ist Jerusalem wieder in Unruhe: „Wir haben euch doch geboten, nicht mehr in seinem Namen zu lehren und siehe, Jerusalem habt ihr erfüllt mit eurer Lehre. Wollt ihr denn über uns das Blut jenes Menschen bringen!“ (Apg 5, 28). Das klingt nicht zuversichtlich wie „Gott ist tot“! Endlich tot der Verderber von Nazareth! Nein, Angst vor Christus, den sie verflucht und verlassen haben und der aus dem Grab auferstand wie das Kind aus der Mutter!

Ja, Christi Geburt trägt zwar arme Windeln, aber auf die Dauer kein Leichenhemd. Und seitdem, seit dem ersten Pfingsten, zieht Christi Geburt durch alle Völker (Mt 28, 20). Und wieviel Blut und Tränen haben nicht das Zeugnis der dankbaren Liebe bis in den Tod abgelegt! Ja, Zeiten kamen, wo aus den Völkern Europas gläubige, mutige Menschen zu Tausenden hinüberzogen ins Heilige Land, um die Stätte der Geburt, des Todes und der Auferstehung Christi den Händen der Ungläubigen zu entreißen! Ein Hirtengang in Wehr und Waffen, der viel Blut gekostet und wenig erbracht hat! Später erst haben wir den Sinn dieses Scheiterns der Kreuzzüge erkannt. Das Geboren-, Gestorben- und Auferstandensein Jesu Christi kann nicht auf einen Breitengrad beschränkt bleiben, geschichtlich und räumlich begrenzt werden. „Nun schauen alle Lande das Heil Gottes“ (Ps 98). Und wahr ist es!

Niemand z. B. wird es einfallen, mathematische, physikalische oder wirtschaftliche Formeln als Trost und Hoffnung in sein Sterbebett zu nehmen. Aber in ihr Sterbekissen haben noch immer gläubige Menschen die Botschaft von Christi Geburt mitgenommen als Hoffnung auf Wiedervereinigung und Wiedersehen, weil nicht bloß der vergängliche Mensch, sondern der „Hagios, Athanatos, der Heilige, Unsterbliche“ in unserm Fleische geboren ist.

Auch nach Christi Geburt – sonst wären wir ja nicht auf der Welt – findet sich irdische Liebe in der Kammer der Ehe. Die Liebe mag glühen in tiefer Zuneigung oder bereits werktätlich geworden sein in der Mühsal der Tage und Nächte. Für den Christen wird selbst die fleischliche Begegnung nicht mehr loskommen von der Fleischwerdung des göttlichen Wortes, vom „Verbum caro factum“. Unwiderruflich ist unsere Ehe Sakrament. Das ist ihre höchste Würde und beste Hoffnung: Selbst die fleischliche Begegnung dient nicht nur der Sättigung der Lust, Familie und Volk, sondern der Vollgestaltung Christi, in dem „alles in allem“ seine Erfüllung findet (Eph 1, 23).

Wahrlich, Christi Geburt im Stall, so gering, klein wie ein Senfkorn, wächst sie zum Senfbaum, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen (Mt 13, 31).

Aber sind die paar geschichtlichen Nachwirkungen alles, was wir über Christi Geburt sagen können? Die Historiker sind zufrieden, daß sie in der Geburt Christi den „geometrischen“ Punkt haben, von dem aus sie das ganze Gelände der Geschichte einmessen können: vor Christi Geburt – nach Christi Geburt. Aber Gott gibt sich nicht zufrieden.

In seiner Weltliebe hat er Seinen eingeborenen Sohn dahingegeben, nicht damit die Historiker klare und sichere Zeitmaße bekommen. Für Gottes Menschenfreundlichkeit wäre es wirklich zu wenig, wenn wir auf Weihnachten nur einen liturgisch garnierten Geschichtsunterricht bekämen; wie es damals zugeht, als Christus geboren wurde. Vor Gottes Angesicht wäre dies nur eine neue, aber unheilige „Knechtsgestalt“, wenn das Weihnachten Seines Sohnes bloß als Erinnerungs-Komplex und als Moral-Kodex fungieren würde.

Urheimat der Schöpfung, der Erlösung und Vollendung der Welt ist ja der Vater. Und in Christus, Seinem Sohn, will Er für alle Völker und Zeiten der „Pater noster“, unser aller Vater sein, nicht teils Vater mit teils Stiefvater ohne Zeugung. Für alle Menschen soll „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ derselben Gotteskindschaft sein. Und dagegen wehrt sich das altjüdische Denken. Nicht weil es alles haßt, was nicht semitisches Blut ist. Nein, das Auserwählungs-Bewußtsein Israels ist dankbar, aber auch eifersüchtig, engherzig und kämpferisch bis aufs Blut.

Eine Messias-Geburt für die Heiden, ja im Herzen der Heiden, ein unerträglicher Gedanke, Untreue, Verrat an den Verheißungen der Väter! Wieviel Haß muß Paulus von seinen Volksgenossen einstecken, weil er wagt, Heiden-Apostel zu werden! Wie notwendig braucht Israels Bewußtsein der Auserwählung die Weite des Heiligen Geistes, die Christi Menschwerdung allen vergönnt als bleibenden, ewigen Lebensbesitz!

Eine zweite Schwierigkeit und keine geringe für die Annahme des kirchlichen Weihnachtsbildes!

Christus, vor schier 2000 Jahren geboren und als gereifter Mann von gut 30 Jahren gestorben, wie kann Seine Geburt nochmals geschehen? Ja, wie kann sie nicht nur für uns, sondern in uns geschehen? Wie kann Christus in uns bleiben (Joh 6, 56), in uns wohnen (Joh 14, 23), wo doch auch Sein Leben durch den Tod abgeschlossen wurde?

Ja, abgeschlossen, aber nur für drei Tage, bis Er glorreich von den Toten auferstand. Und diese neue Stunde Christi, die ein- für allemal überschritten hat die Zwerg-Maße unserer Zeit- und Raumbindung, sie kann eine echte Geburt Christi auch heuer, 1974, in uns Menschen tragen. Allerdings, hier geziert unserer Aussage besonders Bescheidenheit. Wir können nur hinweisen auf das heilige Abendmahl: Noch nicht ist Karfreitag, noch nicht Tod Christi. Und doch ist schon der Todesgehorsam Christi, seine Übergabe von Fleisch und Blut wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig, Christi Gegenwart hat ihre eigenen göttlichen Maße, nicht mehr die des menschlichen Gestern, Heute und Morgen.

Dies hat wohl Paulus im Auge, wenn er bekennt, daß er Christus nicht mehr dem „Fleische“ nach kennt (2 Kor 5, 16). Sein Christus-Bild ist nicht mehr das der soziologischen sondern der mystischen Gegenwart Christi. Auferstanden von den Toten und aufgefahren in den Himmel, hat Christus in der Innerlichkeit des Heiligen Geistes eine ganz neue Möglichkeit der Gegenwart, der Einwohnung in uns Menschen. Das weiß niemand besser wie Christus selber.

Er spricht über sich selbst als „Weinstock in vielen Reben“ (Joh 15, 1 ff), also Lebenseinheit und Schicksals-Einheit mit uns Menschen. Wie der Weinstock in jeder Rebe steht und wirkt, so ist uns Christus zu innerst gegenwärtig und wirksam. Eine Trennung von ihm müßte unser Verdorren, unsern Tod bedeuten. Christus das eine Weizenkorn in vielen Frucht (Joh 12, 24): Christus, das Haupt eines Leibes in vielen Gliedern (1 Kor 12, 12 ff.): Christus, der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29), das ist der Wille Gottes des Vaters. Seine Familienfreude, die allen Menschen Vater, Pater noster, im eingeborenen Sohne werden will. Also, nicht bloß Landesvater, leutselig nach allen Seiten grüßend, nein zeugender Vater unserer Gotteskindschaft, die zur Christusgestaltung gerufen ist! Das väterliche Heil Gottes kennt keine Pille, keine Abtreibung! Und so kann es in uns Geburt Christi geben, ohne Volkszählung, ohne Stall, ohne Bethlehem-Colorit: „Gleichgestaltung dem Bilde Seines Sohnes“ (Röm 8, 29).

So wird Christus in uns geoffenbart (Gal 1, 16) in unserer Gotteskindschaft. Für uns ist sie Entscheidung über Leben und Tod, für uns ist sie Übergang vom Tod zum Leben (Joh 5, 24). Uns zuliebe hat Christus den umgekehrten Weg gewählt: vom Leben zum Tod. Aber Er unterbricht sein Sterben, um Seinen Apostel Johannes in Seine christologische Mutter-Kind-Bindung aufzunehmen. „Sohn, siehe Deine Mutter!“ (Joh 19, 26). So wird der Sohn der Salome zum Sohn Mariens und damit auch zum Kind Gottes des Vaters, zum „zweiten Christus“. Und wie die Soldaten, das Abräumungskommando, die Leiche des Herrn an der Seite öffnen, da schaut Johannes in seinem Gnadenblick für die Offenbarung das kleine und doch so große Zeichen der neuen Stunde, den

Ausgang von Blut und Wasser (Joh 19, 34). Und das ist, bei der Treue Gottes zu seinen Verheißungen, die Erfüllung von Gen 2, 21 ff. die Erschaffung der neuen Eva, der neuen Mutterschaft aus dem Opfertode Christi. Und dies ist die Stunde der Welterlösung, die Johannes mit einem feierlichen Kontext wie mit einer Beeidigung umgibt: „Und der dies geschaut hat, legt hiemit Zeugnis ab und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, daß er die Wahrheit spricht, damit auch ihr glaubet . . .“ (Joh 19, 35 ff.).

So wird an ihrer Siegesstätte, im Tode Christi (Röm 5, 12), die Sünde überwunden. Es kommt das Geheimnis der Mutter und mit ihm das ewige Leben bei Gott dem Vater, das gotteskindliche Leben, das nun empfangen, getragen und geboren werden kann durch das Mutter-Geheimnis des geopferten Christus.

Was Seine heilige Mutter an ihm getan, wie sie Ihm das irdische Leben schenkte, das übernimmt nun der Herr für Seine gesamte, heilswillige Menschheit. Er empfängt sie, ernährt sie, trägt sie und gebärt sie als Kindschaft im Himmel des Vaters, als unsere Gotteskindschaft. Dieses bräutlich-mütterliche Ja zu unserer Kindschaft beim Vater spricht der Herr noch im Sterben, beladen mit der ganzen Drangsal Seiner Hinrichtung: „Vater, in deine Hände befehl ich meinen Geist“ (Lk 23, 46), eben alles, was ihm der Vater gegeben hat (Joh 6, 37).

Dies ist die erste Auferstehungs-Stunde Christi und Seiner Christen. Wir sind „lebendig gemacht, mitauferweckt und mitversetzt in den Himmel in Christus Jesus“ (Eph 2, 5 ff.). Nicht in der Lebenslust des „Fleisches“, nein im Todesgehorsam Christi ist die Mutter-Wurzel unserer Gottes-Kindschaft. Sie ist jungfräulicher Herkunft (Joh 1, 12 f.) wie Christus selber. Sie ist „Neuschöpfung“ (2 Kor 5, 17). Sie ist das Motiv für die Menschwerdung Gottes.

Im Johannes-Prolog ist die Botschaft vom „Verbum caro factum“ eingebettet in das Geheimnis unserer Gotteskindschaft. Sie gehört aber zum Gnaden-Umfang der ersten Weihnacht (Joh 1, 13 f.). Wo Kindschaft Gottes entsteht und besteht, dort ist Christi Geburt unterwegs zur Vollgestalt (Eph 4, 12), heute noch väterlicher Anruf an uns, morgen vielleicht schon „Gloria in excelsis“, „Ehre Gottes in der Höhe“, in der Vollendung!

Nein, Nikodemus, in der Gnade der Wiedergeburt geht es gar nicht um deine Rückkehr in den Schoß der eigenen Mutter (Joh 3, 4). Selbst die größte Mutterliebe kann Wiedergeburt im eigenen Schoße nicht mehr schenken. Aber es ist die Rückkehr Christi in die Hände des Vaters (Lk 23, 46), die uns den Mutterschoß des ewigen Lebens, diese Vater-Gnade Gottes für uns öffnet. Unserer Weihnachtsliturgie stünde die Wahrhaftigkeit Gottes entgegen, wenn wir nur „alle Jahre wieder“ eine fromme Fiktion durchspielen wollten. Ehre und Freude Gottes wäre es bestimmt nicht, wollten wir nur so tun, als ob heute Christus in unserem Dorf, in unserer Stadt, in unserem Land zur Welt gekommen wäre. Nein, in der liturgischen Feier der heiligen Weihnacht ist nur der Indikativ unseres Glaubens berechtigt: Christi Geburt geschieht, heute wie gestern in den Menschen des „göttlichen Wohlgefallens“ (Lk 2, 14). – Alle Völker der Erde haben Einladung und Platz im Geheimnis der ewigen Weihnacht, die aus der Armut und Kleinheit von Bethlehem weist zur Geburt des Reiches Gottes (Mt 25, 34 ff.). Und so sieht denn auch Paulus seine

Apostel-Sendung im Heiligen Geiste der göttlichen Vaterschaft, die ihm als Gnade geschenkt wurde. In ihrer Kraft darf er „zeugen“, also väterlich begründen das ewige Leben seiner Korinther „in Christus Jesus durch das Evangelium“ (1 Kor 4, 15).

Das Herz seiner Sendung schlägt ihm nicht in neuen Gesetzen, Dekreten und Konstitutionen, deren der Alte Bund bereits mehr wie genug hatte. Paulus will auf einem anderen, ganz neuen Boden stehen (1 Kor 3, 10), dort wo das Auge des Menschen nicht schauen und das Ohr des Menschen nicht hören kann (1 Kor 2, 9), in der Urtümlichkeit der Gnade, die durch ihn Menschen seiner Zeit in die Geburt Christi ruft. Und hiefür will er wie eine Mutter „Wehen leiden“, bis Christus Gestalt angenommen hat in ihnen (Gal 4, 19). Das ist Paulus! Nicht Manager, sondern Vater und Mutter zugleich in der entscheidenden Stille und stillen Entscheidung, in der Geburt Christi-Stunde.

Nun aber wird sie drängend und voller Unruhe: Wo immer und wann immer es um uns Menschen geht, geht es nicht nur um Leib und Seele, um Intelligenz und Energie, dort geht es um Christus. Das ist die neue Soziologie, die neue Gemeinschaftslehre: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin Ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20). Und das ist kirchliche Stunde Christi! Empfängnis – Ernährungs- und Geburtsstätte der Lebensfülle Christi zur Verherrlichung des Vaters (Phil 2, 11)! Das ist göttlicher Vitalismus unserer Kirche, ob in der Armut des Stalles oder im Glanze der päpstlichen Liturgie.

Und sollte die Kirche alle Machtpositionen in der Öffentlichkeit verlieren, sie wäre nicht weniger liebenswert. Sie ist Geburt Christi, so liebevoll und folgenreich, daß sie die Armut der ersten Stunde Christi immer wieder suchen und behalten muß. „Transeamus usque Bethlehem, laßt uns nach Bethlehem gehen . . .!“ (Lk 2, 15). Flectamus genua, beugen wir die Knie! Alle unsere Tage gehören zum Geheimnis Christi, das auf die Geburt in der Herrlichkeit wartet (Kol 3, 4), wie die glorreichen Circumstantes der Weihnachtskrippe, die Heiligenfeste der Oktav bezeugen. Sie alle, diese lieben Menschen, sind Geburtsstätte Christi: Stephanus, der Todeskandidat der lärmenden Synagoge (Apg 7, 55); der prophetische Johannes, der auf die Rückkehr des Bräutigams wartet (Lk 12, 35 ff. und Apk 22, 17); die Unschuldigen Kinder, denen Gott selber Blut und Tränen abtrocknen wird (Apk 21, 4); Thomas, der Erzbischof von Canterbury, der in seinem Dom Ermordung und Erhöhung zum Blutezeugen findet; und Papst Silvester, der die Geburt der kirchlichen Freiheit, diesen Sieg Christi über „Herodes und Pilatus“ erleben darf. Sie alle sind Geburtsstätten Christi.

Alle Völker der Erde, so verschieden ihre Zeit und Kultur, eines haben sie alle gemeinsam, ihre Berufung in die Geburt Christi. Sie ist Gericht über jede Person und über die ganze Welt (Mt 25, 34 ff.).

Ja, vere dignum et justum est, den Lobpreis der heiligen Weihnacht durch alle Zeiten echter und vermeintlicher Altersschwäche und Resignation zu tragen. Wir alle sind geboren und erbberechtigt im Geheimnis der ewigen Weihnacht (Röm 8, 17), im Geheimnis des Deus vivus et verus, qui est benedictus in saecula. Amen (Röm 1, 25).

Der Beitrag des Einheitsgesangbuches „Gotteslob“ (EGB) zur Marienverehrung

Weihbischof Dr. Paul Nordhues, Paderborn

151

J. H. Newman erklärt in seiner Schrift über „Die katholische Marienverehrung“ (1865): „Ich gebe voll und ganz zu, daß die fromme Verehrung der Allerseligsten Jungfrau bei den Katholiken mit den Jahrhunderten zugenommen hat; doch ich gebe nicht zu, die auf sie bezügliche Lehre habe einen Zuwachs erfahren; denn ich glaube, sie ist in der Substanz von Anfang an ein und dieselbe gewesen“ (Polemische Schriften, Mainz 1959,20). Bei der Verehrung, so führt Newman weiter aus, kann ein Mensch im Überschwang der Liebe manches sagen und tun, was ihn womöglich bei ruhiger Überlegung selbst verwundert. Doch eben diese Liebe ist es auch, die im Glauben ganz wahr sein will; denn die Liebe muß der Wahrheit ergeben sein. Das Gesetz des Glaubens und des Betens betreuen einander.

Viele katholische Christen reagieren empfindlich, wenn ihre Marienverehrung auf die Echtheit geprüft wird. Sie fühlen sich nicht nur mißverstanden, sondern sind oft in ihrem Sendungsbewußtsein zutiefst getroffen; und falls sie in der Gemeinde keine Resonanz finden, ziehen sie sich in ihre esoterischen Kreise zurück. Diese Stimmung kam seit Beginn des II. Vatikanums erneut auf. Sie hat sich von Fall zu Fall verstärkt in den Jahren, da die Erneuerung der Liturgie durchgeführt, das neue Missale grundgelegt und schließlich der revidierte Festkalender vorgeschrieben wurde. Die Frömmigkeit, zumal die marianische, so meinen heute viele, habe durch die Reform ihre Heimstätte verloren. Man spricht von Aushöhlung des Glaubens, Verprotestantisierung, Rationalisierung und Kahlschlag im Bereich der liturgischen und paraliturgischen Kultformen. Es ist nicht auszuschließen, daß dergleichen Befürchtungen von Förderern des Marienkultes auch dem Einheitsgesangbuch entgegengebracht werden. Manche Befürchtungen haben sich schon lautstark und emotional artikuliert, m. E. ganz unbegründet. Die Kritiker urteilen jedoch mehr aus unbestimmter Vorahnung, anstatt die Einsicht in den wahren Sachverhalt und in das EGB abzuwarten. Um mögliche Vorurteile abzubauen, seien hier einige Interpretationshilfen gegeben.

1. Die Leitsätze bei der Abfassung des marianischen Gebets- und Liedgutes

Die Kommission, die sich der Aufgabe unterzog, das EGB zu redigieren, die diözesanen Referate und die überdiözesanen Institute, die ständig nach Vorschlägen und Verbesserungen befragt wurden, haben von Anfang an nach drei Richtlinien gearbeitet: Vorrangig war die christo-theologische und ekklesiologische Ausrichtung der Gebete und Liedtexte; diesem Grundzug entsprechend sollte die Einheit von Liturgie und Verkündigung, von Eucharistiefeier und Volksandacht verstärkt zur Geltung kommen; schließlich war viel daran gelegen, das tätige Leben, wie es gegenwärtig erfahren wird, in den Kult einzubringen und Impulse für das kirchliche Handeln zu geben. Es versteht sich von selbst, daß dabei die marianischen Anteile besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Unverhofft, so möchten wir sagen, wurden diese Leitlinien jüngst von höchster Warte aus bestätigt. Papst Paul VI., der unermüdliche Anreger der Marienverehrung, hat in seinem Apostolischen Mahnschreiben „Marialis

Cultus“ vom 2. Februar 1974¹ unmißverständliche Akzente der Koordination und Korrektur gesetzt (lat.-deutscher Text in den Beilagen zu den Kirchl. Amtsblättern, Nachkonziliare Dokumente Nr. 33; vgl. Herder-Korr. 28 [1974] 258–262). Als Hauptprinzip stellt Papst Paul VI. eingangs fest:

„Der Fortschritt in der Marienverehrung, wie wir ihn wünschen, besteht darin, daß sie ganz hineingenommen wird in die Zielsetzung des einen Kultes, den man mit Recht den christlichen nennt, da er von Christus her seinen absolut gültigen Ausdruck findet, durch Christus im Heiligen Geist zum Vater führt und eben in dieser umfassenden Form eigentümlich ist für die Frömmigkeit der Kirche. Denn in der Tat offenbart die Marienverehrung mit innerer Notwendigkeit den Heilsplan Gottes, und weil Maria darin einen hervorragenden Platz einnimmt, kommt ihr auch eine besondere Verehrung zu . . .

Übrigens beweist die Geschichte der Frömmigkeit, daß die verschiedenen Formen der Muttergottesverehrung, die die Kirche innerhalb der Grenzen einer gesunden Rechtgläubigkeit gebilligt hat, sich in harmonischer Unterordnung unter den Kult, der Christus gebührt, entwickelt haben. Auf Christus haben sie sich bezogen als ihrem notwendigen und natürlichen Zielpunkt. In unserer Zeit ist es nicht anders.“

Die christologische, pneumatologische und ekklesiale Ausrichtung der Marienverehrung, an die Papst Paul VI. ständig erinnert, verbietet einerseits, daß die großen Glaubensinhalte der Jungfrau- und Mutterschaft, der heilsgeschichtlichen Erwählung und Sendung Mariens unterschlagen oder verkürzt werden; andererseits verhindert sie aber auch, daß Auswüchse und Entstellungen aufkommen. – So und nicht anders ist der Beitrag des EGB zur Marienverehrung zu verstehen.

2. Die Angebote des EGB

Bei der Konzeption und Einfügung marianischer Texte stand die Kommission vor der Wahl, entweder einen eigenen, in sich geschlossenen Passus anzulegen – damit wäre die Fülle der Angebote deutlicher hervorgetreten –, oder das marianische Gebets- und Liedgut ganz in die von den liturgischen Festzeiten vorbestimmte Anlage des EGB einzupassen. Letzteres ist mit besonderem Bedacht geschehen, und zwar aus folgendem Grund: Durch die Erneuerung der Liturgie ist das kirchliche Kultgeschehen dem Geheimnis der Menschwerdung (Advents- und Weihnachtszeit) und dem Paschamysterium (Buße, Karwoche und Osterzeit incl. Pfingsten) zugeordnet. Die Sonntage im Jahreskreis sowie die Marien- und Heiligenfeste erhalten von der Heilsthematik aus ihren Auftrag. Damit wird „das Andenken der Mutter Gottes auf bessere Weise und in engerer Verknüpfung in den Jahreskreis der Mysterien ihres Sohnes eingefügt“ (Marialis Cultus Nr. 2).

Ohne dem Werkbuch, das mit der Publikation des EGB vorgelegt wird, vorzugreifen, sei hier auf einige Weisen der Marienverehrung im Rahmen der vorgezeichneten Grundsätze beispielhaft hingewiesen, etwa auf die Marienverehrung in der Advents- und Weihnachtszeit.

¹ Vgl. dazu F. Holböck, Die rechte und vertiefte Marienverehrung. Gedanken zum Apostolischen Mahnschreiben „Marialis cultus“ vom 2. Februar 1974 in Heiliger Dienst 28 (1974), 106–111.

Der 4. Adventssonntag ist im Lektionar dem Gedächtnis der Gottesmutter gewidmet. Es liegt nahe, bei der Eucharistiefeier, zu der sich die 4. oder 6. Meßreihe des EGB mit den Vorschlägen für den Advent eignet, Lieder und Antiphonen aus dem marianischen Liedteil einzuflechten (Ave Maria gratia plena, Ave Maria klare, Ave Maria zart, oder einige Strophen des Adventsliedes „Komm, du Heiland aller Welt“).

Neben der Vesper im Advent ist eine Andacht über die O-Antiphonen (vom 17. – 23. Dezember) vorgesehen. Beide Vorlagen lassen sich sinnvoll ergänzen oder variieren durch eine Auswahl aus den zehn Gebetstexten der Marienandacht. Der 1. Januar als Marienfest proklamiert, der 1. Sonntag nach Weihnachten, das Fest der Hl. Familie und das Fest der Darstellung Jesu legen es nahe, Einheiten der Weihnachts- und Dankandacht mit den marianischen Laudes- und Wechselgesängen (Maria, sei begrüßt mit deinem lieben Sohn; Gruß dir, Mutter, in Gottes Herrlichkeit; Mutter Gottes, Mutter der Christenheit) oder mit dem Gesang der Lauretanischen Litanei bzw. des Magnifikat zu kombinieren. Ähnlich lassen sich an den übrigen Marientagen Vesper- und Wortgottesdienste, Bitt- und Lobgebete dem Charakter der liturgischen Festzeit entsprechend gestalten.

Daß der Rosenkranz als Gebet des einzelnen und der Gemeinschaft – Papst Paul VI. nennt ihn „einen Abriß des ganzen Evangeliums“ (Marialis Cultus Nr. 42 ff.) – gebührenden Platz behält, sei obendrein erwähnt. Seelsorger und Gläubige werden im Umgang mit dem EGB und bei dessen Einübung Geduld aufbringen müssen. Das sei keineswegs verschwiegen. Allen jedoch kann versprochen werden, daß kein Vakuum in der Marienverehrung entstehen wird.

3. Weitere Beispiele erneuerter Marienverehrung

Papst Paul VI. mahnt in seinem Schreiben über den marianischen Kult, man möge sich hüten vor „eitler Leichtgläubigkeit“ und „oberflächlicher Sentimentalität“, man müsse „Rücksicht nehmen auf die gesicherten Erkenntnisse und Einsichten der Humanwissenschaften“, damit ein Haupthindernis der Marienverehrung beseitigt werde, nämlich „die Diskrepanz zwischen Inhalt und Form dieser Andacht und dem völlig gewandelten anthropologischen Denken“ (Marialis Cultus Nr. 34.38).

Nun ist es gewiß nicht leicht, die echten Gemütswerte von Verfälschungen sauber zu scheiden. Nicht jedem steht es zu, darüber zu urteilen, wieweit beispielsweise „das psychologisch-soziologische Empfinden der heutigen Zeit, d. h. die konkreten Lebensbedingungen der Frau und Mutter, der Familie und Gesellschaft“ (Marialis Cultus Nr. 34) gültig in das uns ansprechende Marienbild eingezeichnet werden können. Biblische Treue, Ehrfurcht und Wahrhaftigkeit müssen sich gegenseitig unterstützen und betreuen, damit wir Maria als Vorbild anerkennen, wie es den Wünschen des modernen Menschen entspricht (Marialis Cultus Nr. 37). Sind diese Bedingungen erfüllt, dann dürfte die Annahme der veränderten Texte und das Vertrautwerden mit den zeitgerechten Formen mühelos gelingen.

Zur Bereitung des Vor-, Mit- und Nacherlebens des Wesentlichen seien nun zwei vergleichende Beispiele, in denen der Wandel marianischen Betens unverkennbar hervortritt, empfohlen. Es handelt sich um die Texte zweier Marienlieder, die sehr geschätzt sind und deren Weisen geflissentlich beibehalten sind, die in Sprache und Aussage jedoch von Grund auf verändert wurden.

Hier die Gegenüberstellung der neuen und der hergebrachten Fassung:

1. Beispiel: „Maria, Mutter unsres Herrn“

Neufassung von M. L. Thurmair

1. Maria, Mutter unsres Herrn,
o Himmelspfort, o Meeresstern,
hilf der bedrängten Christenheit
auf ihrem Wege durch die Zeit!
2. Ein Staunen die Natur erfaßt,
daß du den Herrn geboren hast,
den Herrn und Schöpfer aller Welt,
der dich erschaffen und erwählt.
3. So trat der Engel bei dir ein:
„Gegrüßet seist du, Jungfrau rein.“
„Ave Maria“, singen wir.
„Sei benedeit, Gott ist mit dir!“
4. O Mutter, reich an Güt und Huld,
erbarme dich: wir sind in Schuld!
Steh du uns bei an Gottes Thron
und zeig uns Jesus, deinen Sohn!

Altfassung

1. Erhabne Mutter unsers Herrn,
o Himmelspfort, o Meeresstern!
Steh dem gefallen Volke bei,
hilf, daß es sich erhebe frei!
2. Als Jungfrau rein du Mutter warst,
den eigenen Schöpfer du gebarst.
Dies Wunder hat des Höchsten Macht
zum Staunen der Natur vollbracht.
3. Vom Engel nach des Herren Rat
vernahmst du: „Ave, voll der Gnad.“
O Mutter, voll der Güt und Huld,
hilf uns, die drückt der Sünde Schuld!

Inhaltlich ist der Unterschied zwischen den beiden Texten unerheblich. Doch ohne große Mühe läßt sich erkennen, daß die Neufassung sowohl der biblischen Verkündigung wie dem neuzeitlichen Sprachempfinden und der unmittelbaren Erfahrung vertrauter ist.

2. Beispiel: „Maria, dich lieben“ (Str. 1–3 im Vergleich)

Neufassung von Fr. Dörr

1. Maria, dich lieben ist allzeit mein Sinn;
dir wurde die Fülle der Gnaden verliehn:
du Jungfrau, auf dich hat der Geist sich gesenkt;
du Mutter hast uns den Erlöser geschenkt.
2. Dein Herz war der Liebe des Höchsten geweiht,
du warst für die Botschaft des Engels bereit.
Du sprachst: „Mir geschehe, wie du es gesagt:
dem Herrn will ich dienen, ich bin seine Magd.“
3. Du Frau aus dem Volke, von Gott ausersehn,
dem Heiland auf Erden zur Seite zu stehn,
kennst Arbeit und Sorge ums tägliche Brot,
die Mühsal des Lebens in Armut und Not . . .

Altfassung

1. Maria zu lieben, ist allzeit mein Sinn;
in Freuden und Leiden ihr Diener ich bin.
Mein Herz, o Maria, brennt ewig zu dir
in Liebe und Freude, o himmlische Zier.
2. Maria, du milde, du süße Jungfrau!
Nimm auf meine Liebe, so wie ich vertrau!
Du bist ja die Mutter; dein Kind will ich sein,
im Leben und Sterben dir einzig allein!
3. Gib, daß ich von Herzen dich liebe und preis;
gib, daß ich viel Zeichen der Liebe erweis.
Von dir mich nichts scheidet, nicht Unglück noch Leid;
dich lieb ich auf ewig, dich lieb ich allzeit . . .

Abgesehen vom biblischen Gehalt der Neufassung sei daran erinnert, daß die Marienverehrung dem ganzen Volke eignet und nicht, wie viele gemeint haben, den Frauen und Kindern anstehe. Unser Beten und Singen soll die Sprache des Herzens sein. Deshalb muß sie dem Glauben und dem Leben aller gleichermaßen nahe stehn.

Die kirchliche und private Marienverehrung können sich in mancher Hinsicht unterscheiden; denn schließlich besitzt jeder Mensch seine Glaubens- und Lebenserfahrung. Beide aber entspringen derselben Quelle und strömen demselben Ziele zu. Darum geht Gemeinsamkeit über alles.

Abschließend sei versichert: Die Mariologie der Kirche findet sich in Gebet und Lied des EGB. Nichts wurde unterschlagen, verwässert oder gar verächtlich gemacht (Der Vorwurf der „Verächtlichmachung der Marienverehrung“ hat Laien und Priester der EGB-Kommission hart und zu Unrecht getroffen). Jungfrau- und Mutterschaft, bleibende Jungfräulichkeit, Freiheit von Erbsünde und persönlicher Sünde, leibliche Aufnahme und Gottesmutterschaft

werden eindeutig zum Ausdruck gebracht. Maria als glaubende und heilige, als „Mutter“ der Gläubigen und der Kirche wird bekannt und verehrt. Das Verhältnis Marias zu Christus und zur Kirche wird im Sinn des 2. Vatikanischen Konzils, der Liturgie und der biblischen Aussagen akzentuiert, ohne daß die gemüthhaften Werte der Marienverehrung verlorengehen. Wer demnächst die Mariologie des EGB beurteilen will, muß sich der Mühe unterziehen, das Ganze zu prüfen. Folgendes Gebet bietet die Grundorientierung:

Gruß an Maria

V Gott Vater im Himmel, wir preisen dich für alles, was du geschaffen hast. Wir preisen dich auch für die schönste aller Menschen, für Maria, die Mutter deines Sohnes. Sie ist unsere Fürsprecherin an deinem Thron. Mit ihr kommen wir voll Vertrauen zu dir.

A Zu dir, Vater, rufen wir mit Maria.

V Gott Sohn, Erlöser der Welt, wir danken dir, daß du Maria zu deiner Mutter gemacht hast. Sie hat dir nicht nur das Leben geschenkt, sondern hat dein Wort gehört und es befolgt. So ist sie auch unsere Mutter und unser Vorbild geworden.

A Durch dich, Christus, beten wir mit Maria.

V Gott, Heiliger Geist, Maria hat sich in Demut deiner göttlichen Allmacht überlassen und so hat sie Jesus zur Welt gebracht. Auch uns willst du erfüllen mit deiner Kraft, damit wir Jesus sichtbar machen in dieser Welt.

A In dir, Heiliger Geist, singen wir mit Maria:
Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.

V Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Siehe von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.

A Denn der Mächtige hat Großes an mir getan, und sein Name ist heilig.

Jesus Christus ist Mensch geworden,

um uns mit Gott zu versöhnen.

Die Feier seiner Geburt

schenke Ihnen Frieden und Freude

und gebe Ihnen Zuversicht

für das kommende Jahr!

Die Schriftleitung

Ende der fünfziger Jahre haben vor allem französische Liturgiker den Wortgottesdienst als eigenständige liturgische Größe wiederentdeckt oder, genauer gesagt, das theoretische Wissen darum, das schon in den Jahrzehnten davor Gemeingut der Fachleute geworden war, für die heutige pastorale Praxis fruchtbar gemacht, indem sie mit Pfarrgemeinden derartige Gottesdienste zu feiern begannen. Seit das 2. Vatikanische Konzil diese Initiativen bestätigt und empfohlen hat, ist das Reden vom Wortgottesdienst weithin zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Man hat aufgehört, den ersten Teil der Meßfeier „Vormesse“ zu nennen und sieht in ihm richtig wieder eine eigenständige Größe; daneben hat man vielerorts begonnen, von der Eucharistiefeier unabhängige Wortgottesdienste zu gestalten. Daß die damit angebahnte Entwicklung von Mißverständnissen und Mißbräuchen nicht freigeblieben ist, muß größtenteils auf eine mangelnde Einsicht in Sinn und Bedeutung des Wortgottesdienstes entsprechend der liturgischen Tradition zurückgeführt werden. Diesen Sinn etwas tiefer zu erfassen und ihn für unser Wirken fruchtbar zu machen, dazu sollen die folgenden Überlegungen dienen.

Von der Urkirche her

Es ist nicht sicher, wohl aber wahrscheinlich, daß die urchristlichen Gemeinden von der Eucharistiefeier unabhängige Wortgottesdienste gekannt haben.¹ Sie sind allerdings im Leben der Gesamtgemeinde sehr bald in den Hintergrund getreten und haben schließlich nur noch in der Form des *Offiziums* oder Stundengebetes (und damit des späteren „Breviers“) fortgelebt. Das Offizium war zwar in seinen Hauptteilen – nämlich der täglichen Morgen- und Abendfeier (Laudes und Vesper) und der Nachtfeier (Vigil) vor Sonn- und Feiertagen – durchaus für die Gesamtgemeinde bestimmt, wurde jedoch praktisch seit dem Ende des Altertums ein Reservat für Kleriker und Mönche. Auch wenn im Mittelalter oder in der Neuzeit die Laien bei gewissen Gelegenheiten (Metten an Weihnachten, Vesper und Komplet an Sonn- und Feiertagen) in größerer Zahl zugegen waren, so stellte doch die Sprachschranke einer echten Teilnahme ein kaum zu überwindendes Hindernis entgegen.

Abgesehen vom Offizium war nur *ein einziger* von der Eucharistiefeier völlig unabhängiger Wortgottesdienst bis auf uns gekommen: der vom Karfreitag, der mit Kreuzverehrung und Kommunionfeier ein Ganzes bildet; daneben noch drei *relativ* unabhängige: zur Palmenfeier am Palmsonntag, zur Tauffeier in der Vigil von Ostern und von Pfingsten (*relativ* unabhängig, weil in diesen drei Fällen die gesamte Feier dennoch in die Eucharistie ausmündet).

Strukturgesetze

Ein vergleichender Überblick über die vier eben aufgezählten Feiern, den Wortgottesdienst der Messe und die Horen des Offiziums kann uns helfen, *Sinn- und Strukturgesetze* eines solchen Gottesdienstes zu bestimmen. Zunächst wird einmal ersichtlich, daß der Wortgottesdienst *dialogische* Struktur

¹ Vgl. dazu zuletzt: G. Cuming, La base néotestamentaire de la prière commune, in: La Maison-Dieu 116 (1973) 19–40; hier 19 f.

besitzt: Gott redet im Wort der Heiligen Schrift (Lesungen) und in ihrer Deutung (Predigt), die Gemeinde antwortet in meditativen Texten, die ebenfalls der Hl. Schrift entnommen sind („Antwortpsalm“; im deutschen Lektionar nicht sehr glücklich auch „Zwischengesang“ genannt), dann auch in eigenen Formulierungen, die die Botschaft der Lesungen in der Anrede an Gott artikulieren und auf die heutige Situation der Welt und der Gemeinde anwenden (Fürbitten, Orationen).

Die drei genannten Elemente – Lesungen, meditative Antworttexte und Gebetstexte – können verschieden dosiert und in verschiedener Reihenfolge auftreten. Grob gesehen kennt die Tradition zwei große Typen ihrer Anordnung: a) den *monastischen* Typus, der seit Ende des Altertums nahezu allen Teilen des Offiziums ihr Gepräge gibt; hier gibt es jeweils nur eine einzige Lesung, die dazu sehr kurz ist, während das übrige fast nur aus Psalmen besteht – und b) den *Gemeinde*-Typus, in dem die *Lesungen* das Herzstück ausmachen; am klarsten erhalten im Karfreitags-Wortgottesdienst (*mit* den Fürbitten!), aber auch in der Messe und in etwa noch in einem der Teile des Offiziums, der bis vor kurzem für die Nacht bestimmt war und unrichtig „Mette“ (= Matutin = Morgenstunde) genannt wurde, seit der konziliaren Reform jedoch unter dem Namen „Lesungsoffizium“ vom Kursus der Tageszeiten abgelöst erscheint.

Beide Typen haben ihr Gutes und sollten in den Gemeinden gepflegt werden. So weist etwa die Feier der Vesper nach dem *monastischen* Typus am Abend von Sonntagen und besonders von Festtagen bedeutsame Vorteile auf. Nachdem man z. B. in der Fastenzeit, in der Karwoche und in der Ostervigil ausgiebig Lesungen gehört hat, wäre es ermüdend, deren noch mehrere vorgetragen zu bekommen in einem nichteucharistischen Abendgottesdienst am Ostertag. Hier bietet sich der Typus der gesungenen Vesper mit mehreren Psalmen und Liedern und einer einzigen sehr kurzen Lesung förmlich an. Man braucht nicht vieles neu zu hören, sondern empfindet das Bedürfnis, die Freude über das in der Hauptfeier Gehörte und Erlebte noch einmal zu singen. Wie schade nur, daß diese Form von Gottesdienst nicht rechtzeitig in eine verständliche Sprache übertragen und mit aktiver Volksbeteiligung gefeiert wurde. In diesem Punkt wäre darum, etwa anhand der Texte und Melodien, die das EGB anbieten wird, eine wirkliche Wiedererweckung zu leisten.

Normalerweise haben wir jedoch, wenn wir „Wortgottesdienst“ sagen, einen Gottesdienst vor Augen, der eher dem oben als „*Gemeinde*-Typus“ bezeichneten Muster entspricht und bei dem mithin die Lesungen den Schwerpunkt darstellen. Von seiner Gestaltung und Durchführung soll nunmehr die Rede sein.

Sofern er zur *Eucharistiefeier* gehört, unterliegt er selbstverständlich den dafür geltenden liturgischen Bestimmungen. Man kann also nicht etwa an einem Sonntag beliebige Lesungen wählen oder gar die Struktur des Wortgottesdienstes ändern.

Inhaltliche Erfordernisse

Sofern er von der Eucharistiefeier, der Sakramentenspendung und der Feier des Offiziums unabhängig ist, unterliegt der Wortgottesdienst keinen recht-

lichen Bestimmungen, weder was die Textauswahl, noch was die Dosierung und die Reihenfolge der verschiedenen Elemente betrifft. Dies bedeutet aber nicht, daß hierin schlechthin „Narrenfreiheit“ herrschen sollte und daß jeder private Einfall, der etwas mit Gebet und Lesungen zu tun hat, ohne weiteres schon die Bezeichnung „Gottesdienst“ verdient. Manches von dem, was in dieser Beziehung in den letzten Jahren angeboten wurde, kann allenfalls beanspruchen, als Ausdruck der Privatfrömmigkeit (also auf dem Niveau der „Andachten“) anerkannt oder geduldet zu werden. Damit ein Gefüge von Texten (und Riten) „Gottesdienst“ (Liturgie) sein kann, muß es gewissen *inhaltlichen Anforderungen* entsprechen, deren Bedeutsamkeit zum mindesten ebenso groß ist wie die der rituellen Einzelschriften etwa bei der Meßfeier. Diese Anforderungen ergeben sich unmittelbar aus einer Reihe von grundlegenden Glaubenslehren und Geisteshaltungen, so wie sie von der Urgemeinde her (auch und vor allem im Vollzug des Gottesdienstes) überliefert sind. Die wichtigsten davon sollen im folgenden einmal genannt sein.

Im Mittelpunkt des Wortgottesdienstes steht die Heilige Schrift, deren erster (und für unsere Begriffe „bedenklichster“!) Teil (das Alte Testament) von Jesus als Wort *Gottes* anerkannt wurde, über das der Mensch nicht zu Gericht zu sitzen, sondern dem er sich zu unterwerfen hat, und dessen Aussage, sofern sie klar erkannt worden ist, jeder weiteren berechtigten Diskussion über die Frage, auf die sie sich bezieht, ein Ende macht – wobei Jesus sich selbst allerdings als den Schlüssel zum richtigen Verständnis der Schrift offenbart. Diese einzigartige Stellung der inspirierten Bücher muß der Wortgottesdienst nicht nur stillschweigend anerkennen, sondern in Aussage, Aufbau und Gestaltung positiv zur Geltung bringen.

Dies besagt zunächst einmal, daß die *Lesungen* normalerweise *nur* der Heiligen Schrift zu entnehmen sind. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß Texte anderer (u. U. sogar ungläubiger) Autoren als Element der *Predigt*, der *Einführung* oder der *Überleitungen* vorgelesen werden. Aus ihrer Stellung im Gesamtzusammenhang und durch die Art, wie sie eingeführt und vorgelesen werden, muß dann aber deutlich werden, daß sie eben *keine Lesungen* sind, sondern Illustrationen zu den Lesungen; Äußerungen von Gedanken und Meinungen der Menschen, in denen Wahres neben Falschem enthalten sein kann, und die wie alles Menschliche unter das Gericht des Wortes Gottes zu stellen sind.

Zu echten Lesungen, wenn auch zweiten Ranges, können nur solche nichtbiblische Texte werden, die von der *Gesamtkirche* oder wenigstens von der *Kirche eines Gebietes* als gültiger und repräsentativer Ausdruck ihrer Tradition anerkannt wurden, sei es etwa, daß ihre Verfasser als Kirchenväter verehrt werden oder zu Kirchenlehrern erklärt wurden, sei es daß die Texte selbst von den zuständigen Instanzen für den liturgischen Gebrauch (etwa im Lesungsoffizium des Breviers) bestimmt wurden.

Die Heilige Schrift soll nicht bloß materiell im Mittelpunkt des Wortgottesdienstes stehen (d. h. was die Zahl und Länge der Lesungen, ihre Stellung im Aufbau der Feier und die Art ihres Vortrages betrifft), sondern das Ganze soll im *Geist* der Bibel und der sie mystisch aktualisierenden Liturgie gestaltet sein. In dieser Hinsicht bleibt allenthalben noch vieles zu wünschen übrig, ob es

sich nun um die Eucharistiefeier oder um selbständige Wortgottesdienste handelt. Es ist gelungen, mehr Bibel vorlesen zu lassen als früher; es ist noch nicht gelungen, die Mehrzahl der Verkünder des Wortes zum biblischen Denken hinzuführen. Beim Anhören vieler Sonntagshomilien hat man eher den Eindruck, daß der eine oder andere Aspekt oder gar der eine oder andere Satz der Lesungen, weithin unabhängig von seiner eigentlichen Aussageabsicht, zum Vorwand genommen wird, eigene Gedanken oder die Gedanken eines Predigtbuches auszusagen, anstatt daß der Sinn der Texte in ihrem literarischen Zusammenhang, im Zusammenhang der Gesamtüberlieferung der Kirche und insbesondere im liturgischen Zusammenhang, in dem die Perikopen stehen, herausgearbeitet und für das geistlich-religiöse Leben fruchtbar gemacht würde. Nicht anders bei vielen Gottesdienstvorlagen, die uns in den letzten Jahren in so großer Zahl angeboten wurden. Was da entwickelt wird, ist vielfach ein „Thema“, das sich die Verfasser stellen und zu dem sie *unter anderem auch* in der Bibel mehr oder weniger passende Stellen aussuchen, ohne im letzten auf die Thematik der Bibel und der (aus ihr lebenden, echten) Liturgie einzugehen.

Heilsgeschichte

Bibel und Liturgie kennen im Grunde genommen nur *eine* Thematik: die *heilsgeschichtliche*. Ihr Interesse konzentriert sich nicht darauf, wie Dinge sich ständig verhalten oder wie Menschen zu handeln pflegen oder handeln sollten; sondern sie verkünden, was Gott zu unserem Heil in der Geschichte getan hat und welche Antwort er von uns erwartet; und sie lassen dies hier und jetzt an den Hörenden und Feiernden *aktuell* werden.

Zum Beleg dafür sei ein rascher Blick auf die Meßformulare des Missale geworfen. Welche „Themen“ werden da gefeiert? („behandelt“ wäre nicht das richtige Wort!). Daß Christus kommen wird, geboren wurde, erschienen ist, gestorben und auferstanden ist, erhöht wurde, den Geist gesandt hat . . . : alles *Taten* Gottes in Jesus Christus, *Ereignisse* in der Geschichte, nicht sich gleichbleibende Sachverhalte oder moralische Regeln und Ermahnungen als selbständige Themen.

„Thematische“ Feste kamen erst im zweiten Jahrtausend, in der Dekadenperiode der Liturgie auf und erlangten aufs Ganze gesehen keine größere Bedeutung. Fronleichnam steht noch auf der Grenze: es konnte sich wohl nur deshalb in dem uns bekannten Maße durchsetzen, weil es sich wenigstens ursprünglich als Feier der *Einsetzung* des Altarssakramentes vorstellte, und zwar mit der Begründung, daß dieselbe am historischen Tag, dem Gründonnerstag, nicht mit der erforderlichen Feierlichkeit begangen werden könnte: weshalb man den ersten nachfolgenden Donnerstag wählte, der „frei“ war, d. h. den ersten Donnerstag nach Beendigung der Osterzeit. In der Folgezeit wurde das Fest in der Vorstellung vieler allerdings ein „thematisches“ Fest, nämlich das der Eucharistie (und nicht mehr ihrer Einsetzung). Aber dies entspricht nicht seinem Ursprung und seinen Texten („Dies enim solemnitas agitur, in qua mensae prima recolitur huius institutio“ – „Denn heute begehen wir den festlichen Tag, an dem wir der ersten Einsetzung dieses Tisches gedenken“). Noch weit sinnwridriger war die parallel dazu in manchen Predigten praktisch

vollzogene Umdeutung des Pfingstfestes zu einem „Fest des Heiligen Geistes“ (und nicht mehr: der *Sendung* des Heiligen Geistes).

Aus der gleichen Geisteshaltung heraus entstanden aber auch einige echt thematische Feste: Dreifaltigkeit, Herz Jesu, Christkönig, Heilige Familie, Name Jesu . . . Sie stammen samt und sonders aus dem 2. Jahrtausend und zeigen an, daß zur Zeit ihrer Entstehung der Sinn für das, was die große liturgische Tradition mit „Fest“ gemeint hatte, verlorengegangen war.

Jedoch: wenn hier auch eher bloß meditiert und kaum noch echt gefeiert wird, so beinhaltet das Thema immerhin noch *göttliche* Wirklichkeiten. *Innerweltliche* Sachverhalte, wie etwa der Krieg, kommen in den Motivmessen zur Sprache, aber dann so, daß die Kenntnis derselben bei den Gottesdienstfeiern *vorausgesetzt*, die Botschaft der Bibel dazu verkündet und im Gebet um Gottes Heilswirken artikuliert wird – und nicht so, daß die Teilnehmer erst über Wesen, Problematik, Ursachen und Auswirkungen des Krieges oder über menschliche Maßnahmen zu seiner Verhütung belehrt oder unterhalten würden.

Sehr beliebt ist in der liturgischen Tradition der Wortgottesdienst, der zu *rituellen Handlungen* hinführt, einerlei ob diese sakramental im strengen Sinn des Wortes sind, wie die Taufe, oder nur im weiteren Sinn, wie Palmenfeier und Kreuzverehrung. Aus der Aneinanderfügung von Wortgottesdienst und Vollzug eines Ritus wird deutlich, daß dieser aktualisiert, was das Wort verkündet, das Wort aber deutet, was der Ritus beinhaltet (und ihn damit der Gefahr des magischen Verständnisses entreißt).

Aus diesem Überblick über die liturgische Tradition darf man wohl schlußfolgern, daß die „Themen“ von Wortgottesdiensten nicht den Themen von Aufsätzen gleichen sollten, bei denen man schließlich auch noch nachsieht, „was denn die Bibel dazu sagt“, in denen es aber vor allem um innerweltliche Dinge, näherhin um Verhaltensweisen des Menschen geht. Heilsgeschichtlich und darum für den Gottesdienst angezeigt ist eine Thematik dann, wenn sie nicht außerhalb der Bibel gesucht zu werden braucht, sondern innerhalb derselben erhoben wird, und ganz besonders dann, wenn man nachweisen kann, daß sie sich wie ein roter Faden von einer Anfangsetappe im Alten Testament über den Mittelpunkt aller Geschichte, den Tod und die Auferstehung Jesu, bis in das Leben seiner Gemeinde und in die Erwartung seiner Wiederkunft hindurchzieht. Eine derartige Thematik geben z. B. folgende Begriffe her: Tod und Auferstehung; das Leben Gottes in uns; als Söhne angenommen; stellvertretendes Leiden; das Kreuz; der Gesalbte Gottes; Gottes Geist in uns; Komm, Herr Jesus; Auserwählung; Bund; messianische Gemeinde; der Nächste . . .; nicht jedoch Titel wie diese: Medien; Umweltverschmutzung; Kampf dem Krebs; Abtreibung; Rauschgift; Ehrlichkeit; Maßhalten; Diskriminierung; Engagement; Entwicklungshilfe . . .

Es kann kein Zweifel bestehen, daß dies alles wichtige Fragen sind, die untersucht und überlegt werden müssen und zu denen ein Christ verpflichtet ist, in seinem Leben entschieden Stellung zu beziehen. Aber sie eignen sich kaum, einen Gottesdienst darauf aufzubauen. Da die meisten Gemeindeglieder nicht anders zu erreichen sind, muß man sehr wohl ab und zu eine oder mehrere

ganze Predigten auf derartige Themen verwenden. In solchen Fällen (die immer nur an Sonntagen „im Jahreskreis“, kaum jemals dagegen innerhalb der beiden Festkreise vorkommen sollten) darf die Predigt dann ausnahmsweise von den Lesungen oder sonstigen liturgischen Texten unabhängig sein. Aber man verschone uns vor der Herstellung künstlicher Zusammenhänge, vor gewaltsamem Hineindeuten eigener Gedanken in die Texte, vor einer Auswahl und einem Gebrauch von Texten, die dieselben aus ihrem literarischen und liturgischen Zusammenhang herausreißen.

Pastorale Praxis

Es mag Situationen geben – besonders bei Kinder-, Jugend- und Schulgottesdiensten – in denen man sich der Fassungskraft und den Möglichkeiten der Teilnehmer meint anpassen zu müssen und sich darum entschließt, einen Gottesdienst unter ein aus dem täglichen Leben gegriffenes Thema zu stellen. Dies kann berechtigt sein, sofern folgende Bedingungen beachtet werden.

– Die genannte Praxis ist nicht das Normale, sondern eine katechetische Vorstufe, die progressiv zum tieferen Hineindringen in die heilsgeschichtliche Thematik hinführen soll.

– Auch wenn ein Thema aus dem täglichen Leben als Titel und Einstieg gewählt wird, muß es letztes Ziel des Zelebrenten und seiner Mitarbeiter bleiben, den Teilnehmern das Erfassen des Heilshandelns Gottes zu ermöglichen und sie zur Antwort darauf zu befähigen und anzuregen. Diese Antwort muß im Gottesdienst selbst bereits *betend und feierend vollzogen* werden; eine Folge von Texten, die *nur* der Belehrung und Ermahnung dienen würde, wäre eine Schulstunde, kein Gottesdienst.

– Auf keinen Fall dürfte sich das Ganze also inhaltlich *erschöpfen* im Aufzeigen zwischenmenschlicher Beziehungen und daraus resultierender moralischer Leitsätze, sondern es muß die Beziehung zu dem hier und jetzt an seiner Gemeinde Heil wirkenden Gott deutlich gemacht und vollzogen werden.

– Feste und Zeiten des liturgischen Jahres verdienen auch bei bloßen Wortgottesdiensten Beachtung – obwohl sie ihnen in der Praxis selbst bei Meßfeiern zum guten Teil nicht geschenkt wird. In einer Pfarre, in der ich an einem Sonntag der Fastenzeit aushilfsweise zelebrierte, mußte ich eine Kindermesse zum Thema „Blödmänner“ über mich ergehen lassen. Durch diese Erfahrung klug geworden, werde ich mich in Zukunft im voraus über das „Thema“ erkundigen und in ähnlich gelagerten Fällen das Mittun verweigern – selbst auf die Gefahr hin, meinerseits dann als „Blödmann“ zu gelten.

Sofern die eben aufgezählten Bedingungen gesehen und eingehalten werden, kann, wie gesagt, das Angehen eines heilsgeschichtlichen Bereiches über ein Thema aus dem täglichen Leben mitunter Vorteile bieten. Nicht immer allerdings, und auch nicht ohne weiteres immer bei Kindern. So z. B. dürfte ein „Thema“ wie „Jesus heilt einen Aussätzigen“ *an sich* (d. h. abgesehen von etwaiger Abnutzung durch Wiederholung) konkreter, anschaulicher und darum ansprechender sein als die abstrakte Formulierung „die Krankheit“.

Damit legt sich von selbst eine andere praktische Überlegung nahe: Wer ein heilsgeschichtliches Thema kultisch aussagt und feiert, sollte zum mindesten

ebenso viele und ebenso interessante Bezüge zum Leben der Teilnehmer aufzeigen und ebenso viele Erlebnisse und Beispiele aus dem Alltag heranziehen wie andere, die ihren Gottesdienst unter ein mehr oder weniger profanes Thema stellen. Nicht die Materialität der gebrauchten Aussagemittel, sondern die innere Dynamik und Ausrichtung des Ganzen macht den Unterschied zwischen beiden Arten aus. Letztlich geht es darum, ob irdische „Lebensqualität“ als Leistung des Menschen oder jenseitiges Heil als Tat Gottes verkündet und erstrebt wird.

Gegen Moralismus und horizontalistische Verwässerung

Das Ungenießbarste an den meisten thematischen Gottesdiensten, die uns seit einigen Jahren vorgelegt werden, ist ohne Zweifel ihr aufdringliches Moralisieren. Darin unterscheiden sie sich – wenn man von ihrer vielfach welt-immanenten Zielsetzung einmal absieht – von den meisten Predigten aus Großvaters Zeiten kaum. Dort ging es mehr um religiöse Pflichten, Kirchengebote und Sexualmoral, neuerdings werden die Pflichten gegenüber dem Mitmenschen stärker betont. Aber in beiden Fällen fehlt vielfach die echt biblisch-christliche Sicht, in der Moral immer nur das Zweite ist, das sich mit Selbstverständlichkeit aus dem Ersten ergibt. Das Erste aber ist die Heilstat Gottes in Jesus Christus. Von ihr werden wir „betroffen“ im Kult, mittels des Wortes und der Riten. Gottesdienstgestaltung aber soll dies zum Bewußtsein bringen und die Moralforderungen als Konsequenz aus dem dort Erlebten aufleuchten lassen.

Mit aufdringlichem Moralismus haben wir es demgegenüber zu tun

– in den Lesungen, wenn sie nur unter dem Aspekt der Mahnung ausgewählt werden, und wenn das *Sollen* in Predigt und Kommentar nach Art einer rein diesseitigen Ethik erklärt und begründet wird, während es als Ausfluß aus dem neuen, vergöttlichten *Sein* erscheinen müßte;

– in den Fürbitten, wenn sie nach dem Muster „Hilf uns einsehen, daß . . .“ gebaut sind, anstatt daß in ihnen das auserwählte Volk des Neuen Bundes mit Jesus priesterlich-vermittelnd eintritt für die Anliegen aller Menschen und bittet, daß *Gott* zu ihrer Rettung in Gnade handle;

– in Gebeten und (angeblichen) Orationen, die das Sprechen mit Gott zum Vorwand nehmen, um den eigenen Ansichten und Beurteilungen, mitunter auch dem eigenen Ärger über innerweltliche (auch innerkirchliche) Zustände Luft zu machen und die Teilnehmer noch einmal zu belehren – wohingegen eine echte Oration vor allem anderen Gott preist wegen seiner Herrlichkeit und seiner Taten und dann alle innerweltlichen Werte und Nöte, einschließlich der eigenen Meinung, seinem Willen und seiner Gnade unterstellt.

Um die derzeitige weitgehende Verwässerung der Gottesdienste (ebenso wie des Religionsunterrichtes) zu rechtfertigen, weisen manche darauf hin, daß viele der visierten Teilnehmer dem Sinn nach bloße „Katechumenen“ sind, die einen christlichen Gottesdienst im vollen Sinn des Wortes nicht oder noch nicht mitvollziehen können. Dem wäre man auf den ersten Augenblick versucht zuzustimmen. Bei näherem Zusehen zeigt sich der Begriff jedoch als weitgehend unzutreffend. Katechumenen sind grundsätzlich Menschen, die

sich für den Glauben an Jesus *entschieden* haben, ihr Leben zu ändern bereit sind und danach *verlangen*, in die Mysterien des Christentums eingeführt zu werden (oder, wie man im Altertum sagte, „mystagogische Katechese“ zu empfangen). Diejenigen dagegen, mit denen wir es in der Mehrzahl der Fälle, besonders bei Schulgottesdiensten zu tun haben, sind zum großen Teil Leute, die *keinerlei* derartiges Verlangen tragen; die der Theorie nach bereits in die Mysterien eingeführt sind, denen aber an echtem christlichem Gottesdienst überhaupt nichts oder doch herzlich wenig gelegen ist. Sollen wir nun, um derartige Teilnehmer dennoch anzulocken, den christlichen Gottesdienst (und den Religionsunterricht) verwässern, aushöhlen und umfunktionieren, bis nur noch ein moralisierender monotheistischer Humanismus übrigbleibt? Oder sollten wir nicht lieber *aufhören*, Leute in Gottesdienste hineinzumanövrieren, die zunächst einmal missioniert werden müßten, damit sie sich gegebenenfalls zum Christentum bekehren und dann auf ihr eigenes Verlangen hin mystagogisch katechisiert und damit zum christlichen Gottesdienst befähigt werden könnten? Die Glaubenden würden unterdessen um den echten christlichen Gottesdienst nicht betrogen.

Dieser Beitrag erschien erstmals in „Schulinformationen“ (Erzbistum Köln) im September 1974. Die Herausgeber erteilten uns freundlicherweise die Abdruckerlaubnis.

In der Heiligen Schrift offenbart sich, unbeschadet der Wahrheit und Heiligkeit Gottes, eine wunderbare Herablassung der ewigen Weisheit, „damit wir die unsagbare Menschenfreundlichkeit Gottes kennenlernen und erfahren, wie sehr er sich aus Sorge für unser Geschlecht in seinem Wort herabgelassen hat“. Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist.

II. Vatikanum, Dogmat. Konst. über die göttliche Offenbarung, Art. 13.

Anlässlich der vierten gesamtschweizerischen Synode in Bern, am 8. September 1974, hörten die zur sonntäglichen Eucharistie versammelten Synodalen zum erstenmal das neue, von der Bischofskonferenz approbierte und vom Apostolischen Stuhl bestätigte Hochgebet. Eine gewisse Genugtuung erfüllte jene, die um die gegenwärtige prekäre Situation auf diesem Gebiet wußten; denn einerseits war es den Verantwortlichen geglückt, den kleinen, seit 1973 vorhandenen Spielraum zu nützen, anderseits fühlte sich eine Teilkirche in ihrer Eigenständigkeit und ihrem Eigenleben bezüglich der gottesdienstlichen Belange ein Stückweit bestätigt und gestärkt. Wenn es sich bei diesem Zugeständnis von seiten Roms auch nicht um ein weltbewegendes Ereignis handelt, so nehmen die Schweizer Katholiken die entgegenkommende Geste dennoch mit Freude zur Kenntnis – und hoffen, ähnliche Schritte lassen sich in Bälde in andern Ländern verwirklichen.¹

Die Bemühungen um eigene Kanones für unser Land reichen einige Jahre zurück. Im Auftrag der Liturgischen Kommission der Schweiz bildete sich im April 1972 eine Studiengruppe, bestehend aus Vertretern der verschiedenen Sprachgebiete, die mehreremale tagte und drei Entwürfe erstellte.² Leider mußte sie, als der Hochgebetserlaß erschien, ihre Arbeit abbrechen, so daß die Texte unvollendet liegen blieben. Das Rundschreiben „Eucharistiae participationem“ der Gottesdienstkongregation vom 27. April 1973³ blockierte mit seinem Nein die Weiterentwicklung, wenigstens für den Moment – Nr. 6 erklärt kategorisch: *quattuor nunc manent Preces eucharisticae* –, doch milderte es seine Aussagen mit dem Versprechen, der Apostolische Stuhl lehne es nicht ab, sich mit Anträgen zu befassen, die in gebührender Form an ihn herangetragen würden. „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“ (Nr. 6). Unter drei Bedingungen sollte es demnach künftig möglich sein, einen neuen Kanon für ein Land zu erhalten: Die Bischofskonferenz als ganze muß, nachdem sie die Notwendigkeit erwogen, nach Rom gelangen; ein spezieller Anlaß ist erforderlich, und schließlich sind die Bittsteller verpflichtet, sich an die für jeden Einzelfall festgesetzten Modalitäten zu halten.⁴ Der Schweizer Episkopat sah die „besonderen Umstände“ als gegeben an und unterbreitete dementsprechend am 13. Dezember 1973 den Antrag, zum Ereignis der Synode 72 ein eigenes Hochgebet für die Kirche in der Schweiz zu veröffentlichen.

¹ Einen ersten Bericht über die Genese des Kanons und eine Darlegung seines Inhaltes bietet W. von Arx, Ein neues Hochgebet für die Kirche in der Schweiz, in: Schweiz. Kirchenzeitung 142 (1974) 645–647; 673–674.

² Als Sekretärin und Hauptredaktorin waltete die Dichterin Schwester Hedwig OSB (Silja Walter) aus dem Kloster Fahr bei Zürich. Das erste Hochgebet, das entstand, war eine Neu- und Kurzfassung des alten römischen Kanons; das zweite hatte zum Thema „Verherrlichung Gottes“ (in Anlehnung an das Vaterunser); das dritte inspirierte sich an Jo 17 „Die Stunde ist da“.

³ Vgl. dazu unsere Ausführungen: Hochgebetsdebatte – Stillstand oder Fortschritt? In: Heiliger Dienst 27 (1973) 89–102.

⁴ Der lateinische Text der *Litterae circulares* an die Bischofskonferenzen steht in: *Notitiae* Nr. 84 (1973) 193–208; deutsche Übersetzung in der Schweiz. Kirchenzeitung 141 (1973) 393–397.

Auf eine Rückfrage der Gottesdienstkongregation machten die Bischöfe die Gründe namhaft, die für einen neuen Kanon sprächen⁵, worauf ihnen die Erlaubnis zur Schaffung eines Synoden-Hochgebetes erteilt wurde. Es gelang der eigens dafür ins Leben gerufenen Kommission, relativ rasch einen Text zu verfassen, der die Zustimmung der Bischöfe fand. „Das Hochgebet wurde von der Glaubenskongregation geprüft und von der Gottesdienstkongregation auf besondere Weisung des Papstes konfirmiert.“⁶ Am 8. August 1974 erfolgte die römische Genehmigung zur Publikation und Verwendung des Textes. Im Rahmen der Zielsetzung der Schweizer Synode („Erneuerung und Stärkung des Glaubens, Weckung des Bewußtseins der gemeinsamen Verantwortung aller für die Aufgaben der Kirche“) können die Eucharistievorsteher das Hochgebet in allen Gottesdiensten sinnvoll gebrauchen.

Da die „*Litterae circulares*“ viel Gewicht auf die Einheit des römischen Ritus legen⁷, durften die Redaktoren des neuen Hochgebetes es sich nicht gestatten, vom üblichen Strukturschema abzuweichen. Sie übernahmen also getreu den Aufbau, wie ihn die drei Anaphoren von 1968 aufweisen: Präfation – Sanctus – Postsanctus – Wandlungsepiklese – Einsetzungsbericht mit Akklamation – Anamnese – Kommunionepiklese – Interzessionen (mit Gedächtnis der Heiligen und Ausblick auf die Vollendung) – Doxologie. Um die gewährten Möglichkeiten voll auszuschöpfen – es war nur *ein* Hochgebet zu erreichen –, entschloß man sich dazu, auswechselbare Elemente anzufügen, so daß jetzt für die Präfation und die Kommunionepiklese je vier Formeln zur Verfügung stehen – sicher ein Vorteil, eine Bereicherung, wobei allerdings in Kauf zu nehmen ist, daß die einheitliche Komposition eines Gebetes – es sollte ja aus einem Guß sein – darunter Schaden leiden kann.⁸

Als Leitidee wurde dem neuen Hochgebet das Bild des Weges zugrundegelegt, ein Thema, dem wir in der Bibel, auch im N. T., des öftern begegnen: Der Herr unterwegs mit uns, d. h. mit der Kirche, die sich in dieser Welt auf der Pilgerschaft befindet.⁹ In den gleichbleibenden und variablen Texten gelangt dieses Hauptmotiv zur Ausfaltung: Der Bogen spannt sich von der Berufung des Volkes durch Gott über Christus, der selber Weg und Weggefährte (Synodos) ist, zum Gesetz, unter dem diese Wanderschaft steht (die Liebe), bis hin zur Sammlung aller in der vollendeten Einheit der Gottes-

⁵ Siehe von Arx, a. a. O. 646: 1. Da das Hochgebet einen wichtigen Ort für die Glaubensverkündigung darstellt, sollte die Chance neuer Texte ergriffen werden. 2. Die Synode 72, ein für die Schweizer Kirche hochbedeutsames Ereignis, müßte auch im Gottesdienst ihren Ausdruck finden. 3. Die Synode fällt bestimmt unter die im Hochgebetserlaß genannten „besonderen Umstände“, weshalb sich eine Neuschöpfung rechtfertigt. 4. An spezifischen Aussagen für ein neues Formular herrscht kein Mangel: Dank für den Glauben, für die Kirche, für die Botschaft Christi, Bitte um die Gabe des Geistes für alle Glieder der Kirche. 5. Neue Kanones tragen dazu bei, inoffizielle Texte zu verdrängen.

⁶ Abt Georg Holzherr, Einsiedeln, in: Schweiz. Kirchenzeitung 142 (1974) 613.

⁷ Vgl. auch Liturgie-Konstitution Art. 38: Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen.

⁸ Dessen waren sich die Verfasser offenbar bewußt, weshalb sie jeder der vier Präfationen je einen bestimmten Epiklese-Text zuordneten.

⁹ Vgl. etwa Kirchenkonstitution Art. 6–9.

herrschaft, wo „die Fülle des Lebens und der Herrlichkeit“ (Interzessionen) unser wartet. Dementsprechend stehen über den vier ausgedruckten Formularen die Überschriften: I. Gott führt die Kirche; II. Jesus, unser Weg; III. Jesus geht an keiner Not vorüber; IV. Die Kirche auf dem Weg zur Einheit.¹⁰

In *Präfation I* dankt und lobt die Gemeinde für das Geschenk des Lebens („denn du hast uns ins Leben gerufen“), für Gottes sorgende Nähe („du läßt uns nie allein auf unserem Weg“), ist er doch der Gott Emmanuel, der Gott mit uns und für uns („immer bist du für uns da“). Wie er einst Israel durch die „weglose Wüste“ geführt, so begleitet er sein Volk auch in unseren Tagen (in der Kraft seines Geistes). Darin erweist er sich als der Gott vor uns, als jener, der immer wieder heraufruft und herauslockt aus Liebgewordenem, bis wir, Christo duce, in das Land der Verheißung einziehen; in die „Freude des ewigen Lebens“. *Präfation II* zentriert sich um die johanneische Aussage: Christus der Weg – auf dem wir zu Gott gelangen, Christus die Wahrheit – die allein uns frei macht, Christus das Leben – das uns Erfüllung und damit die Freude verschafft. Gottes Liebe zu jedem Menschen und zur ganzen Welt („du lenkst die Geschicke der Welt und sorgst für jeden Menschen“), offenbar geworden im Erscheinen seines Sohnes, zeigt sich uns Christen darin, daß er uns zu einer Gemeinschaft erwählt, die im gläubigen Hören auf das Wort ihrem Herrn nachfolgt („du versammelst uns zu einer Gemeinschaft, damit wir alle dein Wort hören und deinem Sohn im Glauben folgen“).¹¹ In *Präfation III* begegnen wir dem Motiv der Philanthropie Gottes, des Gottes, „der sich der Menschen annimmt, wie ein Vater sich um seine Kinder sorgt“. Aufgestrahlt ist sie uns in Jesus, „unserm Herrn und Bruder“, dessen Liebe „den Armen und Kranken, den Ausgestoßenen und Sündern“ galt. *Präfation IV* rühmt den „gütigen Vater“ für die Kirche, die er in dieser Welt als Zeichen seiner unverbrüchlichen Treue und Liebe, als „Tor der Hoffnung“ für alle aufgerichtet hat. In ihr, die aus der Kraft des Geistes lebt, eint er „Menschen aus allen Völkern und Sprachen“ zu einer weltumspannenden Gemeinschaft, zur *Catholica*.

Im (stets gleichbleibenden) *Postsanctus* klingt der vorausgegangene Lobpreis nach („wir preisen dich, heiliger Vater“), „denn du bist immer mit uns auf dem Weg“. Diskret leitet die Erinnerung an die Emmausszene, wo der Herr seinen Jüngern die Schrift deutet und das Brot bricht, zum Abendmahlsbericht über.¹² Die *Wandlungsepiklese*, recht nüchtern gehalten, bittet, Gott möge seinen Geist über Brot und Wein senden, damit „Jesus

¹⁰ Der Faszikel „Hochgebet Synode 72 für die Kirche in der Schweiz“, herausgegeben vom Liturgischen Institut Zürich (1974), umfaßt 23 Seiten. Die vier nummerierten Titel mit dem jedesmal voll ausgedruckten Text – was natürlich der Praktiker begrüßt – können beim ersten Anblick zur Meinung veranlassen, als ob es sich um vier verschiedene Kanones handle, was jedoch nicht stimmt. – Der Anhang (S. 19–23) bringt passende Orationen aus dem Meßbuch.

¹¹ Diese Präfation entbehrt der strengen Gedankenführung. Nachdem gesagt worden ist, Gott lenke die Geschicke der Welt und Sorge für jeden Menschen, heißt es unvermittelt: „Du versammelst uns zu einer Gemeinschaft, damit wir alle dein Wort hören . . .“ Im übrigen stehen die Gläubigen bereits unter dem Anruf des Wortes, wenn sie sich versammeln.

¹² Sprachlich nicht sehr elegant klingt der Passus: „Du bist immer mit uns, besonders wenn Jesus, dein Sohn, uns versammelt zum Mahl der Liebe . . .“

Christus mit Leib und Blut in unserer Mitte gegenwärtig“ werde. Das Wandern mit uns wird zum Verweilen bei uns. Die *Einsetzungsworte* entstammen (mit einzelnen Veränderungen versehen) dem Kanon IV. Die *Anamnese* hebt in einem synonymen Parallelismus das ins Wort, was hier geschieht: „Wir feiern das Gedächtnis unserer Versöhnung und verkünden das Werk deiner Liebe.“ Die Erlösungstat Christi wird in etwas ungewohnter (aber durchaus angebrachter) Weise umschrieben: einerseits als Versöhnung, dies wohl unter dem Einfluß der Heiligjahrthematik, andererseits als Werk der Liebe, dies letztere verbunden mit dem paulinischen „verkünden“ (1 Kor 11, 26). Die Explikation des Heilswerkes („Dein Sohn ist durch Leiden und Tod hinübergegangen in das neue Leben und ist auferstanden zu deiner Herrlichkeit“) beschränkt sich auf das eigentliche Pascha, den Transitus des Herrn, das österliche Geheimnis, das, feiernd gegenwärtig gesetzt, Macht über die Mitfeiernden gewinnt. Der zweite Teil des Memoriale, die Darbringung, lautet wie folgt: „Schau herab auf dieses Opfer: auf Christus, der sich mit seinem Leib hingibt und uns in seiner Hingabe den Weg öffnet zu dir, unserem Vater.“ In dieser mit der Opferterminologie eher zurückhaltend umgehenden Formulierung kommt dennoch der Sinn des eucharistischen Opfers klar zum Vorschein: Hineingegeben in die Hingabetat Christi, vereint mit dessen mittlerischer Fürsprache, bringt sich die Kirche dem Vater dar in einem Akt letzter Anbetung und vollendeter Heiligung. Die *Kommunionepiklese* erfleht das Geschenk des Geistes der Liebe, des Geistes des Sohnes,

I: damit wir alle „mit Freude und Vertrauen unseren Weg gehen und Hoffnung und Zuversicht ausstrahlen“;

II: damit die Gläubigen, erneuert nach seinem Bild, die Zeichen der Zeit verstehen, in der Treue zum Evangelium wachsen, offen werden für die Menschen um uns, daß sie „ihre Trauer und Angst, ihre Hoffnungen und Freuden“ mit ihren Mitmenschen teilen und ihnen „den Weg weisen zum Heil“;

III: damit wir in der Welt die Liebe Christi durch Tat und Wort bezeugen: „Öffne unsere Augen für jede Not, gib uns das rechte Wort, wenn andere sich einsam und verloren fühlen.

Gib uns den Mut, tatkräftig zu helfen,
wo Menschen arm und unterdrückt sind.

Mache die Kirche zu einem Ort der Wahrheit und Freiheit,
der Gerechtigkeit und des Friedens,
damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen.“

IV: „damit die Kirche in unserem Land zu neuem Leben erstarke“, daß sie „inmitten einer zerrissenen Welt ein Werkzeug im Dienst der Einheit werde“.

Aus den eben zitierten Textproben erhellt, daß an dieser Stelle, wo die Früchte der Kommunion erbeten werden, der Aktualitätsbezug am deutlichsten hervortritt. In Wendungen, die zum Teil an Vatikanum II erinnern¹³, ist – glücklicherweise – das Geschehen im Hier und Heute, sind die Erwar-

¹³ „Zeichen der Zeit“: Ökumenismus-Dekret Art. 4; „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“: Gaudium et spes Art. 1; Kirche als Instrument der Einheit: Lumen gentium Art. 9.

tungen derer draußen, die Sorgen und Nöte der Welt in den Gottesdienst hereingeholt. In den *Interzessionen* taucht das Wegmotiv wieder auf. Es heißt nach dem Memento für die Verstorbenen: „Wenn unser eigener Weg zu Ende geht, nimm auch uns auf in dein Reich ...“¹⁴ Mit der bekannten *Schlußdoxologie* endet das Hochgebet.

Man wird sich ewig darüber unterhalten können, was noch mehr hätte zur Sprache gebracht werden sollen in einem Formular. Eine Auswahl drängt sich notgedrungen auf. Im großen und ganzen, so dürfen wir wohl sagen, sind die gebotenen Texte reich an Gehalt; die Wegthematik, die den Kanon prägt, eignet sich durchaus für ein Hochgebet. Etwas wenig kommt die eschatologische Dimension zum Zug, das Ausgespanntsein nach dem Künftigen, die freudige Erwartung seines Reiches, obwohl doch gerade das Motiv des Unterwegsseins diesen Aspekt nahelegt.¹⁵ Indem die Kirche Eucharistie feiert, beschleunigt sie die endgültige Aufrichtung der Gottesherrschaft. Der Aktualität – dies haben wir eben festgestellt – trägt vor allem die Kommunionepiklese Rechnung – etwas spät nehmen die Verfasser dieses für das heutige Empfinden vordringliche Anliegen wahr. Den Vorwurf einer gewissen Ekklesiozentrik kann man dem Gebet nicht ersparen, was vorab in der ersten Hälfte des Kanons auffällt.¹⁶ Das rührt zum Teil wohl von daher, daß man beim Ausgangspunkt dem Begriff „Synode“ eine problematische Deutung unterlegte: Synodos – Dominus nobiscum in via.¹⁷ Um jeder kirchlichen Nabelschau vorzubeugen, wäre es angeraten gewesen, den synodalen Vorgang in einem weiteren Sinne zu fassen. In der Kirche gibt es in der Tat ein immer wieder geübtes „Zusammenkommen“, um sich je neu zu besinnen, sich unter das Wort Gottes zu stellen, sich am Zusammensein zu freuen und zu stärken, um dann auseinanderzugehen und den Menschen das Erfahrene mitzuteilen und ihnen davon zu künden: Sammlung um der Sendung willen. Die Kirche lebt, gerade auch im synodalen Geschehen, nicht für sich selbst, sondern für die andern. Sie trifft sich in ihrem Innenraum, um nachher umso entschiedener sich der Welt zuzuwenden und dies im Nachvollzug der Weltzuwendung Gottes selbst. Die Klippe eines Sichselbstfeierns, eines Sichselbstumkreisens ließe sich umfahren, wenn die Thematik so lauten würde: Sammlung – Sendung; Synodos (im kirchlichen Raum) – Exodos (hinaus in die Welt); kon-

¹⁴ Die Interzessionen beziehen sich auf die Verstorbenen und die zur *Communio sanctorum* Pilgernden. Im Gedächtnis der Heiligen können die Landespatrone erwähnt werden.

¹⁵ Die Anamnese verschweigt die Parusie. In Präfation I kommt eine Anspielung auf die Vollendung vor: Dein Sohn bahnt uns den Weg durch diese Zeit zur Freude des ewigen Lebens.

¹⁶ Die missionarisch-welthafte Aufgabe der Kirche wird nur in Andeutungen sichtbar, etwa in Präfation IV: Die Kirche sammelt die Menschen zur Einheit, sie bezeugt deine Liebe und öffnet allen das Tor der Hoffnung – die Menschen sollen sich zu ihr hin aufmachen, heißt das doch, und nicht umgekehrt: Die Kirche bewegt sich auf die Menschen, die Welt zu. Kommunionepiklese: „Damit wir alle Hoffnung und Zuversicht ausstrahlen“ – ebenfalls eine zu schüchterne Aussage.

¹⁷ Zum Begriff Synode cf. LThK 6, 526 (Konzil); DACL 15/2 1837. „Concilium“ trifft man zum ersten Mal bei Tertullian (De jejuniis c. 13), „Synodos“ in den Apostolischen Canones Nr. 38 (3. Jh.).

zentrische Bewegung – exzentrische Bewegung. Besonders erwecken die Präparationen den Eindruck, als ob die Gemeinde, mit sich beschäftigt, in der Seligkeit einer Berufung für sich selbst, dahinpilgere.¹⁸

Bezüglich der sprachlichen Gestalt des Hochgebetes verfolgten die Verfasser einen Mittelweg. Sie vermieden auf der einen Seite eine sakralisierende Rede; auf der andern Seite verzichteten sie auf unnötige Provokationen und modische Wendungen. Es handelt sich um eine schlichte, auf den Durchschnitt der Gottesdienstbesucher zugeschnittene Sprache. Freilich – und da zeigt sich die ganze Problematik solch gemeinschaftlich verfaßter Texte – fehlt dem Kanon der poetische Glanz. Er ist durch und durch nüchterne Prosa, die streckenweise doch etwas brav dahinfließt. Dem Genus des Hochgebetes würde indes eine gewisse Beschwingtheit anstehen. Doch wo gibt es heute jene begnadeten Vorsteher oder christlichen Diener, die uns mit einem Hochgebet beschenken könnten, in dem das Wahre und das Schöne in harmonischem Einklang stünden, so daß die Gläubigen etwas von der Herrlichkeit Gottes auch im gesprochenen Wort erfahren würden?¹⁹

Nichtsdestoweniger empfinden wir Befriedigung darüber, daß das wichtige Ereignis der gegenwärtigen innerkirchlichen Gespräche einen Niederschlag gefunden hat im Herzen unseres Gottesdienstes: im Hochgebet Synode 72. „Die Schweizer Diözesen sind Papst und Gottesdienstkongregation für diesen weitherzigen und in seiner Art erstmaligen Entscheid dankbar.“²⁰

¹⁸ In Variante I erscheint die Kirche am stärksten als eine auf sich selbst zurückgebogene Wirklichkeit. Sakrament des Heils kann sie nur sein im Hinblick auf die Welt, auf die draußen.

¹⁹ Im französischen Sprachraum ragt der Dichter Patrice de la Tour du Pin hervor; cf. sein Werk: *Concert eucharistique* (Paris 1972). H. Oosterhuis' Hochgebete weisen, bei allem, was man an ihnen rügte, unbestreitbare poetische Qualitäten auf.

²⁰ Abt Georg Holzherr, a.a.O. – Die französische Übersetzung (*Synodes des catholiques de Suisse. Prière eucharistique*), recht gut gelungen, ist bereits erschienen im: *Centre romand de Liturgie, Rue Pierre-Aeby 188, CH-1700 Fribourg*.

Wir danken dir, heiliger, starker Gott.
 Du lenkst die Geschehnisse der Welt
 und sorgst für jeden Menschen.
 Du versammelst uns zu einer Gemeinschaft,
 damit wir alle dein Wort hören
 und deinem Sohn im Glauben folgen.
 Er ist der Weg – auf diesem Weg gelangen wir zu dir;
 er ist die Wahrheit – sie allein macht uns frei;
 er ist das Leben und erfüllt uns mit Freude.
 Darum danken wir dir, Vater, für deine Liebe,
 durch unsern Herrn Jesus Christus.

IV. Römische Bischofssynode und Liturgiereform

Prof. Dr. P. Rafael J. Kleiner OSB – Rom

Konzilsdekret als Startpunkt, Weiterentwicklung unerlässlich.

Die Evangelisierung hat aus der liturgischen Erneuerung nach dem Konzil gute Anstöße bekommen, weil die Gläubigen mit mehr Verständnis an den Feiern teilnehmen. Andererseits haben die Christen vielfach auch zu den muttersprachlichen Texten keinen echten Zugang. Darum sei noch mehr Freiheit nötig, um vorgeschriebene Riten zu ändern oder neue zu schaffen, damit der Gottesdienst didaktisch und pastoral zur wirksamen Verkündigung werden könne. So steht es als Resümee der Antworten der Bischofskonferenzen in Nr. 16, Instrumentum Laboris vom 7. 6. 1974, der Arbeitsgrundlage für diese Synode. Zehn Jahre nach Verabschiedung von „Sacrosanctum Concilium“, nachdem die Editio Typica Vaticana praktisch aller liturgischen Bücher des „lateinischen“ Ritus vollendet ist, zeichnet sich eine neue Phase ab, die Erzbischof Bugnini, Sekretär der Kurienkongregation für den Gottesdienst, jene Anpassung an Gebräuche und Mentalität der Ortskirchen nennt, welche erst zur vollen Assimilation des gefeierten Heilsereignisses durch die konkrete Gemeinde führen kann (vgl. SC 19,33,37–40).

Relationes (Sammelberichte) aus den fünf Kontinenten leiten den Erfahrungsaustausch der Synodalen ein. Für *Afrika* sprach Bischof Sangu (Tanzania): „Die richtige liturgische Anpassung und Erneuerung wird einem afrikanischen Ausdruck der christlichen Botschaft die Wege eröffnen. Die Afrikaner wollen zu ihren überlieferten religiösen Bräuchen zurückkehren entsprechend den Prinzipien, die Paul VI. in Kampala 1969 verkündet hat. Liturgische Neuerungen müssen jedoch mit Vorsicht eingeführt werden. Man muß sich vorher mit dem Volk selbst beraten und ihm die Dinge erklären. Die guten Elemente afrikanischer Überlieferung müssen bei der gesamten gottesdienstlichen Erneuerung miteingeholt werden“ (Rel. I, pg. 8, Nr. 3). „Früher empfangen wir die Heilsbotschaft im Kleid abendländischer Kultur. Heute müssen wir unseren Völkern den Kern des Evangeliums neu vorlegen, wie er allen immer und überall gemeinsam ist, dann aber müssen wir diese Glaubenserfahrung auf afrikanische Weise feiern“ (Rel. I, pg. 13, Nr. 1). Für *Lateinamerika* sprach der Präsident des CELAM, Pironio: „Unsere Volksfrömmigkeit hat gültige Elemente echten Glaubens, der einer Reinigung, Verinnerlichung und Reifung bedarf und in die Praxis des täglichen Lebens umgesetzt werden muß. Er findet seinen Ausdruck in den volkstümlichen liturgischen Feiern . . . Aus ihnen sind synkretistische, mythische, abergläubische Elemente und dem christlichen Glauben fremde Riten auszuschneiden, um die Liturgie zur Feier authentischen Glaubens zu machen“ (Rel. II, pp. 22 ss., Nr. 7 und 9). Für *USA-Australien-Ozeanien* sprach Erzbischof Bernardin (Cincinnati): „Die Reform brachte wachsenden Eifer für das gemeinschaftliche und persönliche Beten mit sich. Schwierigkeiten bereitet es, die abendländische Liturgie an neue Ausdrucksformen anzupassen. Um dieses Problem lösen zu können, ist größere Flexibilität nötig (Rel. III, pg. 41, Nr. 1). Für *Asien* meldete sich K. Cordeiro (Karachi) zu Wort: „Sinn der liturgischen Erneuerung ist es, jene Spaltung zwischen Glaube und Leben und einen zu sehr begriffsbezogenen Stil der Verkündigung zu überwinden; dieser soll auf die wirklichen Lebenssituationen eingehen . . . wir wünschen uns mehr Freiheit für liturgische Experimente, besonders zur Anpassung an das jeweilige Volksleben“ (Rel. IV, pg. 52, Nr. 2c). Für *Europa* betonte Erzbischof Etchegaray (Marseille): „Die

Evangelisation ist schwierig, weil es sich nicht nur darum handelt, den Glauben in neuen Sprachen auszudrücken oder die Wahrheit der Sakramente darzustellen. Der seelsorgliche Dienst genügt nicht mehr, weil viele Christen keinen Zugang zu den Sakramenten haben. Glaube und Leben rücken näher zusammen, während Evangelium und Sakramente sich voneinander entfernen. Ist aber das Sakrament unwirksam, was wird dann aus dem Evangelium? In unserer Kulturkrise müssen wir erklären, warum das Heilswerk ein ‚sakramentales Wirken‘ ist und wie in den kirchlichen Zeichen Gott inmitten der menschlichen Geschichte Neues wirkt. Die Kirche muß das Heil entgegennehmen und feiern zum Nutzen aller anderen“ (Rel. V, pg. 65, Nr. 2/2).

Die folgenden Diskussionen der Synodalen in den Circuli minores, ihre Wortmeldungen im Plenum und die schriftlichen Interventionen zeigen, daß die Bestimmungen des Directorium de pastorali munere episcoporum über Kompetenz der Bischöfe, bzw. ihrer Konferenz „in liturgicis“ zwar begrüßt, aber für nicht ausreichend gehalten werden (cfr. die Nummern 82, 84, 91). Die englische Gruppe C (B. Worlock) beruft sich auf „Orientalium Ecclesiarum“ Nr. 3, wenn sie als Folge ortskirchlicher Rechte feststellt: „Bischöfe und Priester müssen die Möglichkeit haben, liturgische Riten den örtlichen Bedürfnissen anzupassen. Die Bischofskonferenzen brauchen größere Freiheit, um in dieser Beziehung die nötigen Fakultäten zu gewähren, solange es sich nicht um für die Gesamtkirche unveränderliche Teile der Liturgie handelt und man sich mit den benachbarten Konferenzen ins Einvernehmen setzt. Jene größere Freiheit, die im Bereich paraliturgischer Feiern schon gewährt wurde, soll auch für die Erstellung von bodenständigen Kultformen gelten“ (pg. 3, Nr. 9a). Für die Brasilianische Bischofskonferenz ersucht K. Brandao: „Die liturgische Erneuerung müßte konsequent gefördert werden, um die Sakramente besser mit dem Leben zu verknüpfen. Die Ortskirchen wünschen sich mehr Flexibilität, damit die Riten, damit Botschaft und Feier des Glaubens an Christus sich besser kulturell inkarnieren können“ (pg. 3, C). Am 17. 10. beantragte B. Rakotondravahatra von Ihosy/Madagascar: Es gibt Missionsgebiete, wo der Priester die Gemeinden nur zweimonatlich oder noch seltener besuchen kann. Jede Ortskirche möge in solchen Fällen das Recht haben, die verheirateten Gemeindeglieder zu Priestern zu weihen. Die Christen brauchen das eucharistische Opfer, nicht nur eine Kommunionfeier. Wenn sie es nicht haben, werden sie in allen entscheidenden Momenten des Lebens zu den Riten ihrer Vorfahren, z. B. zum Opfer von Ochsen, zurückkehren, an die sie von früher gewöhnt sind. Wie sonst sollte für sie die volle Eucharistie „Gipfel und Quelle der Evangelisation“ sein können?

„Authentizität“ war der litaneiartig wiederkehrende Refrain, wenn sich Synodalen aus Lateinamerika, Asien und Afrika im eigenen oder im Namen ihrer Bischofskonferenzen zu Wort meldeten, ihre Vorstellungen über das Verhältnis der „Ecclesiae locales“ zur Kirche von Rom zueinander darlegten und neben anderen Begründungen zur Illustration auch solche aus dem Bereich der Liturgie anführten. Die obengenannte Madagasse referierte im Namen seiner Konferenz: Bisher versuchte man, das Christentum auf die Ruinen überlieferter Werte zu bauen, ihren rituellen und musikalischen Ausdruck einfach abzulehnen. So erlebte das Volk die Evangelisation als einen

Zerstörungsvorgang dessen, was es zutiefst in sich trug, als eine entfremdende Ideologie. Bis heute blieb auch das liturgische Aggiornamento oberflächlich, m. A. des Gesanges, der Musik. Worte, Gesten, Zeichen, Symbole, Gebetstexte haben ein römisches, aber kein madagassisches Antlitz. Nicht im Bereich der Grundsätze, sondern auch in jenem der Praxis sollten die kirchlichen Zentralorgane den Bischofskonferenzen mehr Vertrauen schenken und umfassendere Möglichkeiten der Anpassung zugestehen. Obwohl der lateinische Ritus sehr schön ist, nützt das nichts, wenn er nicht die Sprache jener spricht, an die er sich wendet. Ist das Verhalten der Kirche nicht zu sehr von einer gewissen Standardisierung bestimmt? ... Ähnliche Anliegen, wie sie der Bischof von Ithosy mutig und klar aussprach, kamen immer wieder auf das Tepet. Auch in liturgischen Fragen beginnen die jungen Kirchen, Abendländern ihre eingetragenen Vorurteile und kleinkarierten Perspektiven ins Bewußtsein zu bringen. Sie sagen uns mit großer Offenheit, wie sie sich Pluralismus konkret vorstellen. Bei dieser Synode fanden sie damit viel Beifall, was aus den schriftlichen Eingaben zweier US-Amerikaner hervorgeht, in denen die genannten Erwartungen sachlich und ausgewogen dargelegt werden.

Schöpferische Reform der Liturgie ist diskontinuierlich, schreibt Erzbischof Bernardin in seiner Eingabe vom 11. Oktober, weil diese als Sakrament des Glaubens diesen sowohl zum Ausdruck bringt als auch verursacht. Von daher müssen wir uns fragen: Ist diese konkrete Liturgie echter Ausdruck gerade dieser bestimmten Glaubenserfahrung und wie katholisch ist dieser Ausdruck? Ist die Sakramententheologie offen und kreativ, ist der Akzent eines liturgischen Gebetes von Bekehrung, Bitte, Dank, Lob oder Gottesverherrlichung bestimmt? Soll also Gottesdienst die Katholizität *und* die spezielle Eigenheit eines Volkes ausdrücken, dann erfordern folgende vier Anliegen ernste Beachtung:

1. Liturgie und völkische Verschiedenheit: Sie soll sogar verschiedene Kulturen in einer Pfarre ansprechen mittels jener Symbole, deren man sich auch sonst bedient.

2. Liturgie und Säkularität: Mit R. Panikkar ist zu sagen, daß nur der Gottesdienst die Weltlichkeit vor dem Unmenschlichen, nur die Säkularität (der Weltbezug) die Liturgie vor der Bedeutungslosigkeit bewahren kann. Worin aber besteht die „Sakralität“ der Weltlichkeit?

3. Liturgie und Musik: Gibt es hier ein gesundes Volksempfinden für den Unterschied von sakral und profan? Stimmt unsere gebräuchliche Annahme, wir wüßten schon, was rechtes Beten heißt?

4. Liturgie und Vieldeutigkeit: Liturgische Sprache ohne Subtilität, Ambiguität, ohne die Möglichkeit, von Völkern mit verschiedenen Erfahrungen allgemein benützt zu werden, kommt kaum vor. Der Geist Jesu kann unsere Symbolik und Sprechweise, die ständigem Wandel unterworfen sind, sehr wohl beseelen.

Einen Ausblick auf liturgische Erneuerung gab der Abtprimas der Benediktinerkonföderation, Rembert G. Weakland (er ist auch Großkanzler des Päpstlichen Liturg. Instituts von St. Anselm-Aventin). Weil die Kirche katholisch ist, muß sie sich in den verschiedenen bestehenden Kulturen inkarnieren. Nachdem es nun keine Einheit der Kultur in der Welt gibt, existiert auch kein

uniformer liturgischer Ausdruck. Wir bedürfen wohl der Kontinuität der Überlieferung, nicht aber der Stagnation. Die bisherige Erneuerung brachte zweifellos viele Vorteile. Doch ist auf die große Verschiedenheit der kulturellen und biblischen Grundlagen und der Vorbildung der Gemeinden, sowie auf die je eigene Bilder-, Zeichen- und Symbolsprache Rücksicht zu nehmen. Auch in der Industriekultur des Westens bestehen Unterschiede zwischen Generationen und Gruppen. Dabei muß aber die Einheit des Glaubens unangetastet bleiben. Es kommt darauf an, das Gleichgewicht zu bewahren zwischen der Ortsgemeinde, die ihre eigene Persönlichkeit feiernd darstellt, und dem Anspruch der Gemeinsamkeit, der sie mit den anderen Gemeinden verbindet. Das gilt z. B. für die Brevierreform der Ordensleute: Sie bedarf einer allen gemeinsamen liturgischen Basis; sie muß den Bedürfnissen der konkreten Kommunität entsprechen; es muß darin Raum für Freiheit und Kreativität geben.

Für eine Vertiefung des Glaubens soll die Liturgiereform in Zukunft folgendes einbeziehen:

1. Einen gesunden Pluralismus liturgischer Formen innerhalb der Glaubenseinheit. Die Rolle der Congregatio pro Cultu divino wird noch wichtiger, indem sie Beiträge entgegennimmt, urteilt und den Lokalkirchen beisteht, mehr um die Einheit bemüht ist als selbst Texte für die Gesamtkirche aufzuerlegen.
2. Die Ausbildung von Klerus und Laien im tieferen Verständnis der Liturgie. Dies ist die beste Absicherung gegen Rubrizismus und Ritualismus.
3. Ein ständiges Bemühen um enge Verbindung zwischen Lebenspraxis des Evangeliums und Gottesdienst. Nur so kann sich eine Gemeinde ständig erneuern und das Evangelium ins Alltagsleben einbringen.

Voraussetzung für all das ist, daß die Bischöfe nicht nur über liturgische Mißbräuche klagen, sondern die Führung in diesem Prozeß der lokalen Anpassung übernehmen; dazu helfen Programme auf nationaler Ebene, in denen legitime Experimente unternommen werden; ihr Ablauf kann dann aufgrund gesunder Kriterien liturgischer, theologischer und pastoraler Art beobachtet und beurteilt werden.

Die hier gebotene Übersicht ist nur eine Auslese aus der Fülle der bei der Synode aufgeworfenen Probleme, Lösungsversuche und Folgerungen. Das Generalthema „Evangelisation“ wirkte wie ein Stimulans, obwohl laut vorausgegangenem Fragebogen und Arbeitsinstrument das Thema „Liturgie“ gar nicht genannt worden war. Doch lag dies wohl in der Konsequenz der Sache: Wenn von Verkündigung die Rede ist, kann man von Liturgie infolge ihres didaktischen Charakters und ihrer Symbiose mit der Bibel gar nicht absehen. Es ist zu hoffen, daß alle nach dem Ablauf der Synode vorliegenden Materialien katalogisiert, verwertet und in Handlungsimpulse umgesetzt werden. Auch „in liturgicis“ ist diese Arbeit nicht allein in der Zentrale vom Synodensekretariat und den jeweils zuständigen kurialen Dikasterien (hier z. B. pro cultu divino) zu lösen. Die Peripherie darf hierbei nicht die Rolle eines passiven Zuschauers spielen und abwarten, sie sollte diesen Prozeß fördern, indem sie ihre Erfahrungen ständig mitteilt und ihre Mitarbeit anbietet. Auch hier gilt jenes Wort, das Kardinal König anlässlich des ÖSV 1974 aussprach: „Freiheit ist nicht etwas, das man fordert, sondern etwas, das man sich nimmt.“

Am 27. November 1974 jährt sich zum hundertsten Male der Tag, an dem der große Abt Ildefons Herwegen in Junkersdorf bei Köln geboren wurde. Am 25. November, dem Neubegründungstag der Abtei Maria Laach im Jahre 1892, werden die Mönche des großen Abtes gedenken, der Autorität und Großherzigkeit in einem seltenen Maße in seiner Persönlichkeit verkörpert hat. Als einer der wenigen, die ihn noch vor seiner Erhebung zum dritten Abt von Maria Laach nach der Wiederbesiedlung der 1093 gegründeten, 1802 aufgehobenen Abtei Maria Laach gekannt haben, darf ich seiner in dieser Zeitschrift in gebotener Kürze gedenken.

Das gesamte einmalige beispielhafte Leben und Wirken dieses Abtes zu schildern, soweit es sich in seiner reichen Entfaltung überhaupt angemessen schildern läßt, wäre eine Ehrenpflicht nicht nur für seine Laacher Mönche, sondern auch für die deutschen Katholiken. Abt Ildefons gehört in die Reihe der großen Äbte der letzten Jahrhunderte wie Martin Gerbert von St. Blasien, Prosper Guéranger von Solesmes, Maurus Wolter von Beuron, Cuthbert Butler von Downside, Columba Marmion von Maredsous, Ansgar Vonier von Buckfast, Petrus Klotz von St. Peter in Salzburg, um nur diese zu nennen. Als *mutator temporum*, wie ich ihn einmal in Anlehnung an ein Wort über Napoleon genannt habe, hat er eine neue Epoche für das Verständnis der Liturgie und die vom Geist her bewegte Interpretation des monastischen Lebens eingeleitet.

Ein umfassendes Studium der Geschichte der Liturgie, der Kirchenväter, der monastischen Rechtsgeschichte, der christlichen Kunst, der Theologie seines Kölner Landsmannes Matthias Joseph Scheeben, der soviel Gemeinsames mit dem Schwaben Johann Adam Möhler aufweist, der Werke der vielleicht größten Frau und Wissenschaftlerin des Mittelalters, Hildegard von Bingen, hatte ihn dazu vorbereitet. Aufgewachsen in der strengen Zucht des zweiten Abtes von Maria Laach nach der Wiederbegründung, Fidelis von Stozingen, der im Anfang dieses Jahrhunderts unter dem schon leidenden Erzabt Placidus Wolter von Beuron die genuine Beuronener Überlieferung, wie er sie sah, zu bewahren suchte, war es ihm eine heilige Verpflichtung, die Grundgedanken und Grundregeln des monastischen Lebens aufrecht zu erhalten. Aber er verstand sie im Geiste des Gründers der Beuronener Kongregation Maurus Wolter als ein Walten der Autorität aus der Liebe Christi in seiner Kommunität und an seinen Mönchen. Hatte doch der Neubegründer des monastischen Lebens in Frankreich, Dom Prosper Guéranger, der so großen Einfluß auf die erste Entwicklung der Beuronener Kongregation gehabt hat, den Abt Maurus in einem herrlichen Brief daran erinnert – ich zitiere aus dem Gedächtnis –: in der Erziehung der jungen Mönche nicht die Früchte des Herbstes von der Blüte des Frühlings zu erwarten. So war es nicht erstaunlich, daß Abt Ildefons bald nach seiner Weihe meinen schon 1918 verstorbenen Mitbruder Anselm Michele und mich zu sich rief und uns dezidiert erklärte: „Ich will keine Kinder im Kloster, sondern Männer!“ Bis dahin war es in den Beuronener Klöstern üblich gewesen, die Mönche möglichst lange als Kinder anzusehen und alle und jede Verantwortung dem Abt zuzusprechen, dessen Wille in jedem Falle als Wille Gottes anzusehen sei. Demgegenüber sah sich Abt Ildefons, wie es die Regel bei aller Wahrung der Autorität feststellt, als Statthalter

Christi im Kloster für Mönche, „die die Liebe Christi in eins versammelt hat“. Auctoritas ist nach ihrer Grundbedeutung „Gewicht“, und dieses Gewicht der Persönlichkeit soll in der Strahlkraft des heiligen Geistes in der Leitung der Mönche und in den Entscheidungen des Abtes für die Mönche hervorleuchten, damit alles, um ein Wort der Regel zu gebrauchen, im Frieden sei. Strafen und Sanktionen sind und bleiben Ausnahmen, aber sie dürfen nicht zu einer Routine für alle möglichen Vorkommnisse werden, die auf andere Weise gelöst werden können. Aus diesem großen Verständnis für seine Aufgabe als Statthalter Christi hat Abt Ildefons die Anlagen und Begabungen seiner Mönche zu fördern, ja, im Sinne St. Benedikts, zu provozieren gesucht: im Handwerk, in der Kunst, in der Wissenschaft. Es lag ihm daran, daß jeder dazu Fähige und Berufene die Ausbildung erhielt, die ihm zustand. So suchte er jede Betätigung der monastischen Aufgabe dienstbar zu machen.

Was er für die Liturgie von seinem ersten Vortrag 1912 in Düsseldorf an getan hat, gehört der Geschichte an. Aber nicht nur das. Es ist in das lebendige Bewußtsein der Kirche besonders seit dem II. Vaticanum eingegangen. Damit sage ich nicht, daß er alles billigen würde, was unter Berufung auf das Konzil an neuen Formen und „Reformen“ in der heutigen Liturgiepraxis entstanden ist und noch entsteht, vor allem nicht die Stilwidrigkeiten an dem großen Kunstwerk der Liturgie. Hier mag daran erinnert werden, daß die Römer bei ihren Opfern Wert darauf legten, „erlesen“ oder „ganz schön“ das Opfer darzubringen. Sie benutzten dazu sogar den Ausdruck: „mit einer argolischen (= griechischen) Seele opfern (litare)“. Darin kommt die große Hochachtung des heidnischen Römers vor der höchsten menschlichen Kultur, die es je gegeben hat, zum Ausdruck. Abt Ildefons ging es aber nicht allein um ethische und ästhetische Wertung der Liturgie, die er bis in die äußere Haltung betonte, sondern es ging ihm um ein neues Selbstverständnis der Grundwirklichkeit der Liturgie in der Kirche und die Erneuerung der Frömmigkeit, wie er es formulierte, aus der Liturgie. Beides hat er Jahr für Jahr in der Karwoche in Maria Laach, in unzähligen Vorträgen bei den Akademikern und in seinen Schriften immer wieder betont. Aus diesem hohen Anspruch, den er im Geiste der Kirche an die Liturgie stellte, ergab sich folgerichtig durch seine eigene wissenschaftliche Forschung und die seiner Mönche die sogenannte „Mysterientheologie“ von Maria Laach, wie sie vor allem von unserem Mitbruder Odo Casel in seinen reichen Jahren als Spiritual der Benediktinerinnen von Herstelle formuliert wurde. Wer Abt Ildefons in seiner letzten Intentionen verstehen will, muß mit ihm anerkennen, daß die Kirche als Leib Christi in seiner Fülle aus der Eucharistie als Opfer und Opfermahlzeit Christi und den Sakramenten lebt. Denn in ihnen verdichtet sich das lebendige und lebensschaffende Wort der Verkündigung von Leiden und Auferstehung Christi als der zentralsten und lebensnotwendigsten Wahrheiten unseres Glaubens zu gnadenhafter Wirkung in der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen. Durch sie erhält sich der Leib Christi lebendig. Das Wort des hl. Benedikt: Dem Werke Gottes soll nichts vorgezogen werden, hat nicht nur den Sinn und Wert einer Vorzugstellung der Liturgie in der Tagesordnung des Mönches, sondern weist in Wahrheit auf die Mitte und das Herz der urchristlichen *conversatio* hin, die der Mönch als zweites unter seinen Gelübden gelobt. Aber nicht nur er, sondern

jeder Christ hat von seiner Taufe her diese conversatio zu leben. Daher hat jede „neue“ Liturgie diese Grundwahrheit und Grundwirklichkeit christlichen Lebens zu beachten, um nicht ein zweifelhafter Ersatz für das zu werden, was die Kirche aus den Quellen des Heilandes als des Hauptes der Kirche selbst geschöpft hat.

Liturgie und Mönchtum waren eins in Abt Ildefons. So war es selbstverständlich, daß er mit gleicher Aufgeschlossenheit die Aufgabe des Mönchtums, eines „zeitlosen Mönchtums in unserer Zeit“, wie ich es einmal formuliert habe, verfolgte. Ein starkes geistiges Leben war für ihn die Voraussetzung für das geistliche Leben. Er förderte es in seinem Kloster dadurch, daß er die Akademie für die Weiterbildung von Benediktinern aus aller Welt in Geschichte und Theologie der Liturgie und der Spiritualität des Mönchtums in Maria Laach begründete. Der Gedanke dazu entstand, wie ich bezeugen kann, 1931 in Salzburg. Dort hatte der Abt, spätere Erzabt Petrus Klotz seit 1923 die durch den Verlust des Vermögens nach dem ersten Weltkrieg nur langsam wieder aufkommende Werbung des Katholischen Universitätsvereins für eine Katholische Universität in Salzburg als Nachfolgerin der von 1623 bis 1810 wirkenden Benediktineruniversität mit seiner kühnen Initiative wiederbelebt. Mit Hilfe der von ihm gegründeten Salzburger Benediktinerkonföderation (heute: Salzburger Äbtekonferenz), die das gesamte deutsche Sprachgebiet umfaßte, mit Unterstützung der amerikanischen Mitbrüder und vor allem auch des Bundeskanzlers Dr. Ignaz Seipel trachtete der Erzabt darnach, die Theologische Fakultät als Überrest der alten Benediktineruniversität um eine Philosophische Fakultät mit dem Ziel einer vollen Universität zu erweitern. Ich kann hier nicht die ganze Geschichte dieser Bestrebungen bis 1962 schildern. In diesem Zusammenhang sei nur erwähnt, daß Erzabt Petrus Klotz in Abt Ildefons Herwegen einen der begeistertsten Anhänger seiner Absichten fand. Als mein Laacher Abt mir 1924 nach meinem glücklich bestandenen Doktor-examen mitteilte, er wolle mich nach Salzburg senden – 1928 kam es dazu –, schilderte er mir das große Werk, das Abt Petrus begonnen hatte, in den leuchtendsten Farben. Wörtlich sagte er mir: „Wenn ich nicht Abt von Maria Laach wäre, möchte ich Professor in Salzburg sein.“ Er konnte nicht ahnen, wie hart die Wirklichkeit für unsere Bemühungen um die Katholische Universität sein würde, wie die politischen Ereignisse, nicht zuletzt auch der Kleinmut in akademischen und kirchlichen Kreisen die Verwirklichung unserer Pläne erschweren würde, wobei dankbar derer gedacht sei, die uns zu helfen suchten. Unsere Bemühungen mündeten schließlich in die staatliche Universität ein, die 1962 errichtet wurde. Als Vorwerk unserer Bestrebungen aber konnte noch 1961 auf dem Mönchsberg das Internationale Forschungszentrum für Grundlagen der Wissenschaften errichtet werden, an dessen große Aufgabe der Erbauer des ersten Salzburger Domes, der Abtbischof und Forscher Virgil, der Patron unseres Forschungszentrums, gerade in diesem Jahre 1974 bei der Zwölfhundertjahrfeier der Weihe dieses Domes uns erinnert hat.

Doch zurück zu Abt Ildefons. Wie er als Abt gelebt, so starb er als ein echter Jünger des hl. Benedikt, der stehend vor dem Altar im Oratorium seine große Seele dem Schöpfer zurückgab. Ihm nacheifernd, versammelte der Laacher Abt in der Endphase seines tückischen Leidens, das er beispielhaft

ertrug, seine Mönche um sein Krankenlager und gab ihnen nach dem feierlichen Empfang der Krankenölung sozusagen die letzte seiner berühmten Kapitelskonferenzen, in denen er sie eindringlich auf ihre monastische Berufung und auf das Vermächtnis verwies, das unsere geistlichen Väter uns hinterlassen haben. Abt Ildefons starb am 2. September 1946 und harrt vor dem Altar der Gottesmutter, die er zeit seines Lebens tief verehrt hat, in der Laacher Basilika seiner Auferstehung. Er lebt weiter in den Herzen seiner Mönche und der vielen, die ihn gekannt haben, als ein „exemplar monachorum“ in die kommenden Jahrhunderte hinein.

Das Leben in Gemeinschaft nach dem Beispiel der Urkirche, in der die Menge der Gläubigen ein Herz und eine Seele war (vgl. Apg 4, 32), soll, genährt durch die Lehre des Evangeliums, durch die heilige Liturgie, vor allem die Eucharistie, in Gebet und Gemeinsamkeit des Geistes beharrlich gepflegt werden (vgl. Apg 2, 42). Die Ordensleute sollen als Glieder Christi im brüderlichen Umgang einander mit Achtung zuvorkommen (vgl. Röm 12, 10); einer trage des andern Last (vgl. Gal 6, 2). Denn durch die Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist in den Herzen ausgegossen ist (vgl. Röm 5, 5), erfreut sich eine Gemeinschaft, die wie eine wahre Familie im Namen des Herrn beisammen ist, seiner Gegenwart (vgl. Mt 18, 20). Die Liebe aber ist die Erfüllung des Gesetzes (vgl. Röm 13, 10) und das Band der Vollkommenheit (vgl. Kol 3, 14); in ihr wissen wir, daß wir aus dem Tod in das Leben hinüberschritten sind (vgl. 1 Jo 3, 14). Ja die Einheit der Brüder macht das Kommen Christi offenbar (vgl. Jo 13, 35; 17, 21), und es geht von ihr eine große apostolische Kraft aus.

II. Vatikanum, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Art. 15.

An die „Österlinge“ denken bei der Vorbereitung der Osterfeier: Wenn wir im Lauf der Karwoche die Feier der Versöhnung feiern, müssen wir die Anwesenheit jener Mitchristen einkalkulieren, die nur an diesen Festtagen zur Kirche kommen. Sie brauchen unsere Hilfe und das Erlebnis des Angenommenseins, um wieder in die Glaubensgemeinschaft hineinzuwachsen. Dazu ist ein Klima nötig, das nicht nur einladend, sondern ermunternd, diskret und einfach ist. Man kann dazu eine Seitenkapelle als Ort der Sammlung und Vorbereitung auf die Beichte mit entsprechenden modernen Besinnungshilfen einrichten, die Heilige Schrift zur Benützung auflegen, dazu einige Großfotos als Meditationshilfen. Sehr angezeigt wäre ein Ausspracheraum im Bereich der Kirche mit bequemen Sesseln, Tischen, Blumen und einem fixen, günstigen Stundenplan. Bei großem Zustrom zur Einzelbeichte halte einer der Priester oder Helfer eine kurze gemeinsame Bußfeier mit Lesung der Bibel, Lied und Gebet, Besinnungszeit und meditativer, einstimmender Musik (Orgel, Schallplatte).

(*Notes de pastorale liturgique* 108, Février 1974, pg 8 f., Avenue Vavin Paris VIe.)

*

Ein schöpferisches Voranschreiten – die Erarbeitung der liturgischen Feier als geistgewirkter Vorgang – stellt die am meisten angestrebte Form einer verantwortungsbewußten Haltung dar. In den Dokumenten der Sektion Faith and Order des WCC (Weltrat der Kirchen) treten diese Gesichtspunkte als erforderliche und normale Bedingung der gottesdienstlichen Erneuerung hervor! Der Genfer Bericht (1969) schlägt in gedrängter und klarer Form eine kreative Haltung vor: Die Gläubigen dürfen nicht nur bloße Ausführende und Statisten des Kultes bleiben, sie sollen innerhalb bestimmter Grenzen Mitarbeiter bei der Gestaltung desselben werden. Hier öffnete sich Genf bewußt der „Reform“ und der „Neuschöpfung“ im

liturgischen Bereich. Dabei kam es zur Frontenbildung zwischen zwei „Flügeln“, die sich an diesem Punkt unterschieden haben; neue Probleme, die sich aus dieser Entwicklung ergeben, werden Folgen mit sich bringen, die man bei der Umschreibung des christlichen Gottesdienstes berücksichtigen müssen.

(F. Veranneman, *Crise et renouveau du culte. Quest. liturg.* 2–3/1974, pp. 162 ss.)

*

Ökumene ist Geben und Nehmen: Die katholische Kirche hat viele gute Impulse von der reformatorischen Theologie übernommen: die neue Schätzung der Schrift, die Lehre von der Kirche unter dem Kreuz, das neue Wissen vom Evangelium, die Muttersprache in der Liturgie. Wir bekennen die Erneuerung dieser Wahrheiten bei uns als ökumenische Tat, für die wir unseren Mitchristen danken. – Wir hinwiederum hoffen folgende Wahrheiten zu bezeugen: die Katholizität, die Einheit der universalen Vaterliebe Gottes, das Priestertum als Ausprägung und Mitteilung der dienenden Liebe Jesu, der Opfergedanke und die bleibende Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Wir sollten die großen gemeinsamen Gaben als solche erkennen, da beide Kirchen in einem Lernprozeß stehen: die evangelische Kirche, weil sie jahrhundertlang das Abendmahl nicht für das Zentrale im Gemeindegottesdienst gehalten hat; die katholische Kirche, bis sie den Nachholbedarf im Verständnis vom Wort Gottes erfüllt hat. Wir warten, daß uns der Hl. Geist Türen auf tut zum gemeinsamen Empfang des hl. Opfermahles.

(A. Brandenburg, *Eucharistie und Ökumene. Lebendiges Zeugnis* 2/1974, pp. 60 f.)

*

Kurzformeln des Glaubens im Gottesdienst? Diese Formeln können nicht als vollgültiges Credo gewertet werden, wollen uns vielmehr hinführen an den rechten Ort der Confessio. So können

wir sowohl ihren Platz im Gottesdienst als auch ihren angemessenen Vollzug bestimmen. Diese Versuche können das gesamtkirchliche Credo nicht ersetzen, sondern sie wollen es aktualisieren und konkretisieren. Ihren legitimen Ort hätten sie deshalb nach der Verkündigung. Ihre Gestalt sollte nicht in sich abgeschlossen und statuarisch, sondern offen und dynamisch sein. Dies ließe sich dadurch anstreben, daß man analog wie etwa bei den Fürbitten oder in den Präfationen wechselt zwischen festformulierten Sätzen der Gemeinde, welche das Durchgehende und Situationsübergreifende artikulieren, und spontanen Rufen einzelner, welche das Aktuelle und Situationsgemäße vor Gott aussprechen. Ein neuzeitliches Symbolum dürfte sich erst aus vielen Versuchen herauskristallisieren. Auch die altkirchlichen Symbole sind nicht am Schreibtisch konzipiert, sondern in den Gemeinden durch Jahrhunderte hindurch erbetet worden.

(A. Peters, *Mod. evgl. Glaubensbek. u. kathol. Kurzformeln d. Glaubens. Kerygma und Dogma* 19. Jg., 3/1973, pp 251 f.)

*

Konkordanz von Windsor zur Eucharistielehre zwischen Anglikanern und Katholiken: Im ersten Abschnitt gab die gemischte Kommission Antwort auf

die Frage, was die Kirche zu tun glaubt, wenn sie dieses Mysterium feiert. Hier liegt der Akzent auf dem liturgischen Tun als einem dynamischen, lebendigen und personalen Ereignis. Der zweite Teil handelt von Eucharistie und Opfer Christi. Die Feier ist Anamnese, welche wirksam das Ganze der versöhnenden Tat Gottes in Christus verkündet. Beide Konfessionen stimmen in ihrem Glauben an die Bedeutung des eucharistischen Mysteriums überein. Im dritten Teil ist über die Gegenwart Christi in diesem Sakrament die Rede, wobei besonders die Motive des Herrn für seine Nähe angeführt werden. Während der Anaphora und vor der Kommunion bewirkt Gott eine Verwandlung der innersten Wirklichkeit von Brot und Wein, das Wie ist nicht geoffenbart; immer hat die Kirche festgehalten, daß es Gott ist, der hier wirkt, und nicht der Glaube des Gläubigen. Die Kommission betont, daß sie hiermit eine vollständige Lehre über die Eucharistie vorlegt, und daß sich beide Kirchen nur in den Theologien unterscheiden. Ihr Glaube ist ihnen gemeinsam, die jeweilige Lehre ist nicht mehr kirchentrennend.

(H. J. Ryan, *La dichiarazione di Windsor intorno alla dott. sull' eucaristia. La Civiltà cattolica* 5 ott 1974, anno 125, no 2983, pp 34 ss.)

Prof. Dr. P. Rafael J. Kleiner OSB
Roma – S. Anselmo

Berichte

Ein Swahili – Volksmissale

Im August 1974 erscheint in Dar es Salaam ein Volksmissale in Swahili für die Katholiken in Tanzania. Die von den Bischöfen eingesetzte Sprachkommission hatte ihre Arbeit Ende 1973 abgeschlossen. Am 20. Januar 1974 konnten bereits die geprägten Offset-Platten nach Belgien geschickt werden, wo der Druck erfolgt. Das Volksmissale zählt 1184 Seiten (200 mehr als geplant!) und erscheint in Schwarz-Rot-Druck. Abgeschlossen wurde inzwischen auch die Übersetzung des Sonntags-Lektionars in Swahili. Die Druckarbeiten werden bis Ende 1974 dauern. Das Swahili-Altarmissale geht der Vollendung entgegen. Man erwartet noch die Zustimmung der Sprachkommission zu den Texten der Votiv- und Totenmessen.

In einem Artikel der KIPA-Dokumentation (Katholische Internationale Presse-Agentur, Freiburg i. Ue.) legt Prof. Dr. Peter Meinhold, Kiel, „Das Selbstverständnis der reformierten Kirchen“ dar, also jener Kirchen, die auf Calvin (und Zwingli) zurückgehen und im „Reformierten Weltbund“ zusammengeschlossen sind. Er grenzt dieses Kirchenverständnis gegenüber dem der lutherischen Kirchen ab: Aufseiten der reformierten Kirchen hat das *Bekenntnis* nicht die Funktion, eine Lehr-einheit herzustellen, die es einmal als sogenannte „Corpus doctrinae“ im Luther-tum gehabt hat. Im Verständnis der reformierten Kirchengemeinschaften ist das Bekenntnis vielmehr die lebendige Bezeugung des Wortes Gottes in der einmaligen geschichtlichen Situation, in der die Väter gestanden und in der sie ihr Zeugnis darüber abgelegt haben, was ihnen das Wort Gottes hier und für die aktuellen Fragen ihrer Zeit zu sagen hat.

Viel stärker als es die früheren Zeugnisse bekunden, ist in der Neuzeit die Lehre von der Kirche in den Mittelpunkt der von reformierter Seite abgelegten Bekennt-nisse getreten. Die Einheit der Kirche versteht man nicht als eine institutionelle oder organische, sondern als eine wesenhafte und an bestimmten *Zeichen* erkennbare. Es gibt nur ein kirchliches *Amt*, das aber nach den kirchlichen Funktionen zu gliedern ist. Zeichen und Amt kommen besonders im *Gottesdienst* zum Ausdruck:

„Den ‚Dienern am Wort‘ obliegt die Abhaltung der streng auf das Hören des Wortes Gottes in der versammelten Gemeinde ausgerichteten Gottesdienste. Diese stellen zugleich die Antwort der Gemeinde auf die von Gott her in seinem Wort ergehende Anrede an sie dar. Sie sind zugleich Dank und Lob für die Gaben, die Gott der Gemeinde und allen ihren Gliedern in der Fülle der immer bei ihnen an-zutreffenden Charismen hat zuteil werden lassen. Der Gottesdienst in allen refor-mierten Kirchen hat einen einfachen, meist sehr liturgiearmen Grundriß. Er will dadurch auf den entscheidenden Vorgang des Hörens auf das Wort Gottes aufmerk-sam machen. Infolgedessen kommt der Predigt stets eine hervorgehobene Rolle im reformierten Gottesdienst zu.

Neben dem Wort steht das Sakrament als das von Gott selbstgesetzte Zeichen. Der Begriff ‚Zeichen‘ ist freilich nicht in rein symbolischem Sinne zu verstehen; denn mit dem Zeichen ist das Wirken des göttlichen Geistes verbunden, nicht auto-matisch oder magisch, sondern in der Freiheit Gottes selbst, der wirksam ist, wo und wann es ihm gefällt, der aber gerade zum Zeichen dafür auch das Sakrament der Taufe und des Abendmahls gegeben hat. Das Abendmahl gilt vor allem als das Mahl der brüderlichen Gemeinschaft, das deshalb auch in seinem äußeren Vollzuge an einem Tisch und mit der Darreichung wirklichen Brotes gefeiert wird. Es soll die innere und äußere Verbundenheit aller Glieder des Leibes Christi deutlich machen. Es soll anzeigen, daß sie in wahrer brüderlicher Liebe einander in allen Situationen des Lebens beizustehen und zu helfen haben.

Die reformierten Kirchen haben stets die Heiligung des Christen als das eigent-liche Ziel aller kirchlichen Handlungen und Gottesdienste betont. Darum wird in den reformierten Kirchen auch die Heilighaltung des Sonntags sehr ernst genom-men; denn die Heiligung ist das Werk Gottes am Menschen, das diesen zu bewuß-ter Arbeit an sich selbst aufruft. Von der Heiligung aus bestimmt sich auch die Stellung des reformierten Christen zur Welt. Diese kann niemals eine solche sein, daß sie das letzte Ziel des Christseins, die Heiligung durch das Wirken Gottes in Frage stellt.“

Bemerkungen zu einer (keiner?) Schiffssegnung

Ein Vorfall, der im März 1974 Schlagzeilen machte, sei zuerst in Kürze notiert: Am 26. März hätte in Cherbourg der 280.000-Tonnen-Tanker „Yseult“ mit dem „traditionellen Segen“ von Stapel laufen sollen. Infolge von Arbeitskonflikten der Werkbelegschaft mit der -leitung weigerte sich aber der zuständige Geistliche, die Segnung vorzunehmen. Daraufhin betete der Präsident des Unternehmens mit den Anwesenden das Vater unser, und das Schiff lief von Stapel.

Bemerkenswert an diesem Vorgang ist einmal, daß man allseits von einer Art der Segnung Abstand genommen hat, die als „Automatismus“ oder „Magismus“ verstanden werden könnte. Das geht auf eine Vereinbarung der Hafengeistlichen der Bretagne zurück, welche folgende Punkte herausstellt: 1. Die Segnung soll nicht in den übrigen Festakt eingebaut werden; 2. der Sinn der Segnung muß erklärt werden; 3. die Segnungsworte müssen überall gehört werden können; 4. die Leitung der Firma, die Belegschaft derselben und die Belegschaft des Schiffes müssen ein ausdrückliches Gesuch stellen.

Die letztgenannte Forderung wurde nicht nur wegen einer bewußten und gläubigen Anteilnahme an der Segnung, sondern auch aus sozialen Gründen gestellt. Die Geistlichen wollen nämlich nicht ein Werk segnen, dessen Hersteller (Werkleitung und Arbeiter) im Streit miteinander liegen. Es soll nicht der Eindruck entstehen, die Kirche spende Objekten der Ausbeutung und Ungerechtigkeit ihren Segen und drücke die Augen zu. Mit anderen Worten: die Segnung darf kein isolierter Akt sein, sondern muß im gesamten religiös-gesellschaftlichen Zusammenhang eines zu segnenden Objektes gesehen und beurteilt werden.

Im vorliegenden Fall war es nun so, daß die Werkleitung und die *Schiffsbesatzung* die Segnung wünschten, offenbar aus dem starken Bedürfnis nach Schutz ihres Lebens, ihres Arbeitsplatzes, ihres Eigentums, ihrer Kapitalanlage, ihrer Lebensaufgabe und was ein Schiff für Besitzer und Mannschaft alles bedeuten kann.

Die Werftarbeiter aber stellten kein Gesuch um Segnung. Für sie stand der soziale Konflikt im Vordergrund, der nicht durch ein Sakramentale beschönigt werden durfte (falls hier nicht noch magische Anschauungen über die Wirksamkeit eines ungerecht erschlichenen Segens hineinspielen, wie beim Jakobssegnen der Bibel!).

Die sozialen Implikationen bei der Bewertung einer Segnung könnten allerdings zu nicht geringen Schwierigkeiten und Gewissenskonflikten beim verantwortlichen Geistlichen führen. Müßte nicht eigentlich untersucht werden, wer bei einem sozialen Konflikt im Recht oder Unrecht ist, damit nicht einfach eine Partei die Segnung aus politischen oder ideologischen Gründen sabotieren kann? Und darf ein Geistlicher noch ein Automobil oder irgend ein Objekt segnen, das aus einer Fabrik stammt, wo soziale Konflikte herrschen?

Fragen über Fragen, die zeigen, daß wir mit den Segnungen vom Sakramental-Magismus in eine Sozialmagie hineingeraten könnten!

Der Präsident des Schiffswerkes hat meines Erachtens den richtigen Ausweg aus der verfahrenen Lage gefunden. Er erinnerte sich daran, daß die Hauptsache schließlich das Bittgebet um den Segen Gottes und dieses an keinen Geistlichen gebunden ist. Die Zeremonie behielt aber privaten Charakter. Die Kirche wurde nicht durch einen offiziellen Akt in soziale Auseinandersetzungen hineingezogen. Natürlich mag es auch eine Demonstration des Unternehmers gegen die Demonstration des Geistlichen (ostentatives Fernbleiben vom Festakt) gewesen sein. Falls aber dieses in aller Öffentlichkeit gebetete Vater unser aufrichtig gemeint war, mußte dieses Gebet doch auch zur Überbrückung der sozialen Gegensätze beitragen.

Dr. Walter Heim

François Reckinger, WIRD MAN MORGEN WIEDER BEICHTEN? 209 Seiten, kart. DM 22,—. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer (3683)

Statt eines besonderen Vorwortes beginnt der Verfasser mit einem Kurzausschnitt, den er bezeichnenderweise mit „Ein brandaktuelles Problem“ überschreibt. Darin beleuchtet er die gegenwärtige Situation gleicherweise als Entvölkerung der Beichtstühle. Wie recht er damit hat, kann heute niemand mehr in Zweifel ziehen. Sein Buch will beitragen aus dieser pastoralen Notsituation herauszuhelfen. Dabei geht der Verfasser auf möglichst alle Fragen ein, die heute die besorgten Gemüter bewegen. Er spricht aus der unmittelbaren Kenntnis der pastoralen Gegenwart heraus, denn er steht da als aktiver Seelsorger „mitten drinnen“.

Hier seien zunächst die einzelnen Kapitel angeführt:

Die bewegte Geschichte der Beichte, Stammt die Beichte von Christus?, Das Konzil von Trient und die Beichte; Beichte, Todsünde und Kirche; Welche Sünden sind schwer? Gestaltung und Katechese der Buße heute, Einer „großen“ Reform entgegen? Im Anhang: Zur Gestaltung von Vorträgen und Diskussionsrunden über die Beichte, und Der neue „Ordo paenitentiae“. Schließlich: Wird man morgen wieder beichten?

Wir haben die Kapitel mit gutem Grund einzeln aufgeführt, um die Vielfalt aufzuzeigen, die das Buch auszeichnet. Damit ist die Materie in einer möglichst umfassenden Weise dargestellt. Reckinger ist kein „Neokonformist“. Sein Buch ist von pastoralem und theologischem Ernst geprägt und besitzt die wahre „discretio“. Manches, was in alten Moralbüchern zu lesen steht, findet hier eine – wie auch wir meinen – durchaus berechtigte Korrektur und hat etwas Befreiendes. Der Buchtitel „Wird man morgen wieder beichten?“ weist Reckinger als einen Optimisten aus, der daran glaubt, daß die Zeit früher oder später kommen wird, wo die Menschen wieder zur Beichte kommen werden. (Zur Sache sei im Nachhang vermerkt, daß der Schreiber dieser Rezension als Wallfahrtspriester gerade in den letzten Jahren keinerlei Rezession der Beichten feststellen konnte – im Gegenteil! Dies kann aus gutem Grunde u. a. auch darauf zurückzuführen sein, daß in so manchen Pfarren das Bußsakrament schuldbar vernachlässigt wird.)

Doch nun wieder zum Buch selbst: Es bedeutet eine wesentliche und mutige Klarstellung. Möge es doch nicht bloß in die Bibliothek eingestellt, sondern *immer wieder* aufmerksam und mit Bedacht gelesen werden.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Adolf Adam, DIE MESSE IN NEUER GESTALT. Ein Buch für Predigt, Katechese und Besinnung. Kart., 104 Seiten, in der Reihe Pastorale Handreichungen, hrsg. von Alfons Fischer, Bd. 10, Echter Verlag Würzburg.

Allenthalben ist heute eine merkliche Ermüdung, wenn nicht sogar Stagnation in der liturgischen Erneuerung zu beobachten. Die Zeit der Begeisterung und des anfänglichen Optimismus ist leider häufig schon vorbei. So bemerkt der Autor sehr treffend, daß die Liturgie sogar schon in Gefahr sei, nun an den Rand geschoben zu werden. In dieser wohl bedenklichen Situation will Adam mit seinem Buch eine Hilfe anbieten. Im richtigen Sinnverständnis des Ausdrucks „*ex sacro textu*“ (Liturgiekonstitution 52) folgert er mit gutem Grund, daß die Homilie *auch* aus den Texten des Ordinarius und des Propriums schöpfen müsse und nicht einzig aus den jeweiligen Schriftlesungen. So deutet und erklärt er hier zunächst die (neuen) Texte des Ordinarius und vermittelt damit eine fruchtbare Anregung zur noch viel zu wenig geübten mystagogischen Predigt. Die *lex orandi*, betont er, ist nicht nur eine *lex credendi*, sondern ebenso auch *lex vivendi*, also Gesetz des Glaubenslebens. Schon gleich bei Beginn der Lektüre spürt der Leser, daß er hier nicht nur von einem Mann der einschlägigen Wissenschaft, sondern von einem Autor ange-

sprochen wird, der einen wachen Bezug zum konkreten Leben hat. Dabei schreibt der Verfasser, wie stets, in einer durchsichtig klaren und schlichten Diktion, so daß ihm auch der Nichtfachmann leicht zu folgen vermag. So stellt sich sein Buch in Wahrheit als eine echte Hilfestellung für Prediger und Katecheten dar. Darüber hinaus regt es zu fruchtbarer Besinnung an. Und gerade auch dafür darf man dem Autor ehrlichen Dank sagen.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Peter Paul Kaspar, WAS UNS LEBEN LÄSST. Lebensfragen in Literatur, Chanson, Bibel und Reflexion. Lam. Kart., 176 Seiten, S 98,—, Fährmann-Verlag, Wien (3676).

„Was dieses Buch will: Anregen nachzudenken, weiterzudenken – auch Reflexionen zu reflektieren – über das, was uns froh oder traurig macht, was uns bedrückt oder erhebt, was uns sterben, aber auch, was uns leben läßt“, so der Klappentext. Zu den verschiedensten Lebensfragen wurden in diesem Buch ein Text aus der modernen Literatur, ein deutschsprachiges Chanson, eine Stelle aus der Bibel und der Reflexionstext des Autors zusammengestellt. Probleme, Elend und Hoffnungslosigkeit des heutigen Menschen werden vielfach und provokativ aufgerissen, aber immer wieder tritt auch die Sehnsucht der modernen Menschen hervor. Und die ewigen Werte, dem heutigen Menschen fragwürdig geworden, sie schimmern doch ständig auf. Trotz der Probleme, trotz des Elends, trotz der vielen Fragen und trotz der Hoffnungslosigkeit – ein Buch der Hoffnung. Das Buch enthält keine Belehrung und keine dogmatischen Antworten, der Wegweiser und Fingerzeige jedoch viele. Was uns leben läßt – es ist nicht eindeutig fixiert, in fertige Antworten gepreßt – vielfach jedoch angedeutet. Die Antwort zu suchen, das bleibt dem einzelnen nicht erspart. Das Buch kann allerdings Hilfen bieten – es regt zum Suchen an und deutet auf Ziele. Die Verwendungsmöglichkeit der Texte ist vielfältig: zur eigenen Besinnung, für Gesprächsgruppen, für Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Familienrunden, aber auch zur Gottesdienstgestaltung.

Gidi Höllwerth

Artur Reiner, ICH SEHE KEINEN AUSWEG MEHR. Suizid und Suizidverhütung, Konsequenzen für die Seelsorge. Reihe: Praxis der Kirche Nr. 17. 250 Seiten, Ln., DM 24,—. Chr. Kaiser Verlag, München und Matthias Grünewald-Verlag, Mainz (3690).

Die Aktualität dieses Buches gerade für unsere Breitengrade führt der erste Teil des Werkes (statistisch-soziologische Aspekte) erschreckend klar vor Augen. Daß Österreich in der internationalen Selbstmordstatistik unter den Spitzenrängen rangiert, dürfte sich inzwischen herumgesprochen haben. Die pastorale Aufgabe, die der Seelsorge aus dieser Tatsache erwächst, wird weitestgehend noch nicht gesehen. Entweder wird das Problem überhaupt verdrängt, oder aber es wird zwar gesehen, aber Unwissenheit machen eine wirksame Hilfe unmöglich. Von seiten der Theologie beschäftigte man sich bislang hauptsächlich mit der moralischen Verantwortbarkeit des Selbstmordes und damit im Zusammenhang mit der Begräbnisfrage, jedoch nur vereinzelt mit der Frage, was die Seelsorge zur Verhinderung von Selbstmordhandlungen leisten könnte. Das Buch von Reiner füllt hier eine Lücke. Ein fundiertes theoretisches Wissen, auch für Nicht-Psychologen verständlich dargestellt, und ein „beinahe unvergleichlicher Erfahrungshintergrund“ – der Verfasser ist Seelsorger an den Universitätskliniken Heidelberg, wo jährlich etwa 500 Patienten nach einem Selbstmordversuch betreut werden – geben dem Werk das Gepräge. In sachlich gehaltenem Ton werden die Motive und Ursachen, die psychologischen Hintergründe, die zu Selbstmord oder Selbstmordversuchen führen, dargestellt. In zahlreichen Beispielen aus der Praxis wird die menschliche Not

und Tragik, die sich hinter den theoretischen Formulierungen verbergen, sichtbar. Im letzten Teil seines Buches behandelt Reiner die seelsorglichen Möglichkeiten einer Prophylaxe Selbstmordgefährdeter. Besonders positiv zu vermerken ist die übersichtliche Gliederung des Werkes: Reiner schert nicht alles über einen psychologischen Kamm, sondern geht auf die altersmäßig und nach Motiven unterschiedlichen Gruppen Selbstmordgefährdeter getrennt ein. Das Buch ist allen in der Seelsorge Wirkenden – Priestern wie Laien – wärmstens zu empfehlen.

Gidi Höllwerth

Hildegard Höfliger, DIE ERNEUERUNG DER EVANGELISCHEN EINZELBEICHTE. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Reihe: Ökumenische Beihefte Nr. 6. Universitätsverlag Freiburg/Schweiz (3632)

Dem katholischen Verfasser geht es vor allem darum, „einen möglichst umfassenden Überblick zu geben über die Erneuerungstendenzen bezüglich der evangelischen Einzelbeichte“ (Vorwort). Er hat hier den Zeitraum seit der Jahrhundertwende vor Augen. Wenn auch die Befürworter und Verfechter der Einzelbeichte (z. B. Asmussen, Dietzfelbinger, Klein u. a.) in klarer Minderheit sind, so darf man doch in diesen Bestrebungen (zunächst) einen möglichen wesentlichen Schritt auf dem Wege segensvoller Erneuerung sehen. Bezeichnend ist hier das Wort Dietzfelbingers: „Ein Brennpunkt des ganzen Kampfes gegen das Böse in der Gemeinde aber ist die Beichte.“ Gemeint ist die Einzelbeichte. Die Aussagen über Bekenntnis, Absolution und deren Träger sind nicht einheitlich. Bemerkenswert ist die Auffassung, daß im letzten der eigentliche Träger der Absolutionsvollmacht nicht der von der Kirche Ordinierte, sondern die christliche Gemeinde ist. – Ob sich die Tendenz der Erneuerung der Einzelbeichte durchsetzen wird, ist auch nach Ansicht des Autors noch völlig unsicher. Voraussetzung wäre unabdingbar ihre theologische Fundierung. Ohne solche wäre die Erneuerung freilich auf die Dauer zum Scheitern verurteilt. – Das Buch verdient, weil seine Zielsetzung in hohem Maße und in voller Objektivität verwirklicht ist, besondere Anerkennung.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Romano Guardini, RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND GLAUBE. Topos Taschenbuch, Bd 28, kart., 128 S., DM 8,80. Verlag M. Grünewald-Mainz/Patmos-Verlag, Düsseldorf (3689).

Seit 10 Jahren ist Guardini tot. Wie sehr sein Denken und Können in der Nachkonzilszeit weiterlebt und wirkt, zeigen jene nach mehr als einem Dezennium noch (oder wieder) aktuellen Aufsätze aus dem Werk „Unterscheidung des Christlichen“. Gerade eine im Zustand der Neuinterpretation des Glaubensinhaltes, der Liturgie- und Strukturreform befindliche Kirche bedarf der Einsichten dieses Mannes, welcher einer der geistigen Väter des Konzils gewesen ist.

R. J. Kleiner OSB

Wolfgang Bartholomäus, KLEINE PREDIGTLEHRE. Reihe Rel. Pädagogik, Theorie und Praxis. 172 S., brosch., sFr/DM 16,80. Benziger Verlag Zürich-Einsiedeln-Köln (3657).

B. klärt zuerst die Problematik der Predigt heute ab, Sprachkrise und Komponenten der Kommunikation, Situation des Hörers. Soll Predigt eine Auslegung der Welt aus christlichem Glauben sein, dann muß die Sprachgestalt erfahrungs- und menschenbezogen, klar und aus Schweigen geboren sein. Praktische Hinweise folgen über Struktur und Vorbereitung der Predigt, die ein rhetorischer Prozeß mit dialogischer Ausrichtung sein soll. Elf Beispiele verdeutlichen, wie dies praktiziert wird. Es ist heilsam, sich an diesen Normen zu messen.

R. J. Kleiner OSB

John Jay Hughes, DER PRIESTERLICHE DIENST VI. Zur Frage der anglikanischen Weihen. 112 Seiten, kart. lam., DM 14,—. Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau (3648)

Bekanntlich hat 1896 Rom unter Papst Leo XIII. die Weihen der anglikanischen Kirche in einer besonders deutlichen Ausdrucksform für ungültig erklärt. Zweifellos war damals aus der Zeitbedingtheit und dem Drängen nach einer endgültigen Klarstellung eine römische Erklärung notwendig geworden. Daß diese nun so eindeutig und strikte negativ ausfallen mußte, lag nach der Auffassung des Autors in dem Umstand, daß das inzwischen vorliegende Quellenmaterial damals noch nicht benützt werden konnte. Der Verfasser bemüht sich nun, in einer möglichst sauberen Darlegung – wie wir meinen – hier eine positive Antwort, zugunsten der Gültigkeit und Anerkennung der anglikanischen Weihen zu geben. Er selbst ist ja aus der anglikanischen Kirche zur römisch-katholischen übergetreten. Daher auch sein heißer Wunsch, daß die anglikanischen Weihen von Rom anerkannt werden.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Gerhard Wehr, WEGE ZU RELIGIÖSER ERFAHRUNG. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung. 136 Seiten, Paperback, DM 22,—, Walter Verlag Olten und Freiburg in Br. (3700)

„In der vorliegenden Schrift wird der Versuch gemacht, tiefenpsychologische Erkenntnisse für das Bibelverständnis fruchtbar zu machen“ charakterisiert der Autor im ersten Satz sein Vorhaben. Und allen Befürchtungen zum Trotz – es wurde schon allzuviel Unfug von dieser Seite mit der Bibel getrieben –, muß man dem Autor nach der Lektüre des Buches bescheinigen: er geht sachkundig, vor allem aber behutsam vor. Was im Untertitel ausgedrückt ist „Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung“ wird durch den Inhalt eingelöst, es wird nicht die Bibel der Psychologie unterjocht.

Im ersten Teil untermauert der Autor sein Vorhaben theoretisch. Er stellt heraus, daß die Psychologie – er beschränkt sich auf die Analytische Psychologie C. G. Jungs – nicht nur für die seelsorgliche Praxis, sondern auch für die Theologie als Ausdeutung der Offenbarung durchaus einiges zu bieten hat. Er weist sehr deutlich auf die Beschränktheiten einer „nur“ philologisch-historisch-kritischen Interpretation der Bibel und vor allem auch auf die Einseitigkeit, ja man kann sagen: Überholtheit des Bultmannschen Entmythologisierungsprogramms hin – ohne daß er etwa sicher sehr berechtigte Fragestellungen, die diese Interpretationsweise hervorbringt, unterschlägt. Trotzdem, die Weltsicht, die Bultmann seiner existentialen Interpretation und seiner faktischen Eliminierung des Mythos aus der Bibel zugrundelegt, ist von den Erkenntnissen auf verschiedensten Wissensgebieten, ja der Naturwissenschaft selbst, überholt worden. Auch wenn Bultmann behauptet, er interpretiere den Mythos nur – kann man dies überhaupt so ohneweiteres? –, so zeigt sich doch, „daß der eine, durchaus wichtige Aspekt des Existenzbezuges absolut gesetzt wird, was einer Reduktion der Fülle urchristlicher Botschaft gleichkommt. Es wird christlich-spirituelle Substanz preisgegeben“.

Die Zuhilfenahme tiefenpsychologischer Erkenntnisse stellt keine Alternative zu den anderen Interpretationsmethoden dar, „es gilt die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, die auch die Bibel bezeugt, durch eine mehrdimensionale Exegese zu entsprechen“. Der Autor sieht seine Methode durchaus relativ und hält diese Relativität dankenswerterweise auch durch. Welche Tiefen eine solche Interpretation auszuloten vermag, zeigt Wehr im zweiten Teil des Buches anhand von Interpretationsbeispielen aus dem Johannesevangelium. Daß einer solchen Interpretation auch mannigfaltige Gefahren lauern, darauf sei noch verwiesen. Wehr entgeht ihnen durch Mäßigung.

Gidi Höllwerth

Aurelius Augustinus, DASS ICH RUHE FINDE IN DIR. Gedanken für jeden Tag. Ausgewählt von Marianne Ligendza (3741).

Charles de Foucauld, ER WILL UNSER HERZ. Gedanken für jeden Tag. Ausgewählt von Sr. M. Lucia OCD (3742).

Theresia v. Lisieux, AUF EINEM KLEINEN WEG. Gedanken für jeden Tag. Ausgewählt von Sr. M. Lucia OCD (3743).

Jedes Bändchen dieser Meditationsreihe hat 200 Seiten, Ln. DM 12,80. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer.

Die drei Bändchen sind eine köstliche Gabe. Die ausgewählten Gedanken – von einem wunderbaren Reichtum des Glaubens und der Liebe – sind geeignet, uns aus der Oberflächlichkeit des Alltags herauszureißen und in die Tiefe zu führen, wo wir erst wieder wir selber sind. Sie beanspruchen nicht viel Zeit, aber wenn wir sie täglich auf uns einwirken lassen, so werden sie, so kurz sie auch sind, unseren Glauben nähren und unser Tun aus dem Glauben wachsen lassen. Sehr geeignet als Geschenk!

Aloisia Sint

PAULUSKALENDER 1975: Wandkalender Fr 6,80, Block allein Fr. 6,—, Buchformat Fr. 5,60. Paulusverlag Freiburg/Schweiz (3708)

Der Pauluskalender ist ein Führer durch das Kirchenjahr, bietet die Gebetsmeinungen des Heiligen Vaters und bringt für jeden Tag des Jahres Texte zur Besinnung und geistlichen Lesung. Die ausgewählten Texte entstammen hauptsächlich der Feder von Autoren unseres Jahrhunderts. In der Auswahl finden die einzelnen Feste und Festzeiten des Kirchenjahres sowie die Sonntagsevangelien Berücksichtigung.

Der empfehlenswerte Kalender spricht sicherlich jeden an, der das Kirchenjahr bewußt mitleben und aus den Texten der heutigen Theologie Anregungen für sein Leben schöpfen will.

P. Rupert Schindlauer

LITURGISCHER WOCHENKALENDER 1974/75. Format 34 x 22,8. S 72,—, DM 11,70. Österreichisches Katholisches Bibelwerk (3730).

Der Liturgische Wochenkalender, der nach dem Generalkalender erstellt wurde, ist vor allem als Aushang gedacht. Zu den Angaben über die Möglichkeiten der Meßfeier sind auch die Perikopenstellen angeführt. Zudem bietet der Kalender Platz für Eintragungen.

P. Rupert Schindlauer

BERCKERS THEOLOGISCHER TASCHENKALENDER 1975. 240 Seiten, Plastik DM 5,—, Leder DM 9,20. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (3740).

Der Taschenkalendar bietet im ersten „liturgischen“ Teil ein großes Angebot von Texten, in denen besonders das Heilige Jahr Berücksichtigung findet: Grundgebete des Glaubens, Glaubensbekenntnisse unserer Zeit, neue Gebete für den Alltag, Fürbitten, brüderliche Hilfe bei Unfällen, zeitbezogene Worte der Hl. Schrift mit Meditationen, Regeln der Nachfolge Christi, Besinnung und Buße, die Feier der Gemeindemesse, Weltkirche und Kirche im deutschsprachigen Raum, Anschriften wichtiger Hilfswerke und Organisationen, Verzeichnis der Telefonseelsorgestellen u. a. m. Das Kalendarium bringt Angaben der Meßfeiern nach dem neuen Regionalkalender des deutschen Sprachgebietes, den ökumenischen Bibelleseplan des Matthäusjahres 1975, Wochensprüche und Namenstagstabelle und ein Notizanhang Wissenswertes aus vielen Gebieten ergänzen den empfehlenswerten Kalender.

P. Rupert Schindlauer

Winfried Blasig: PRAKTIKUM FÜR GOTTESDIENSTHELFER. 125 Seiten, DM 14,80. Verlag Josef Pfeiffer, München (3694).

Paul Nordhues: KLEINES FÜRBITTENBUCH. 152 Seiten, Plastikeinbd. DM 18,80. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn (3695).

Hrsg. Fr. Fichtl, G. Boos: BILDMEDITATIONSKALENDER. 79 Seiten, DM 9,—. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. (3699).

Hans-Albert Höntges: BILDER VOM MENSCHEN. Ein Meditationszyklus; 12 Doppelkarten mit Bild und Text in Geschenkschuber. DM 9,80. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz (3702).

Hrsg. P. Nordhues / A. Wagner: GESÄNGE ZUM BEGRÄBNIS. Publikationen zum Einheitsgesangbuch. EGB 12. 64 Seiten, Sn. DM 2,90, ab 30 Expl. DM 2,30. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz in Gemeinschaft mit Tyrolia-Verlag, Innsbruck (3703).

Günter Biemer: DIE BOTSCHAFT VON DER MENSCHWERDUNG. 24 Seiten, Sn. DM 2,80. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz (3704).

Hrsg. von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen: PASTORALE 2 – Handreichung für den pastoralen Dienst: Krankheit und Tod. 92 Seiten, kart. DM 7,80. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz (3705).

P. Antes / B. Uhde: AUFBRUCH ZUR RUHE. Topas-Taschenbücher, Bd. 27. 155 Seiten, DM 6,80. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz (3706).

Johann Hofmeier: SEIN REICH KOMME. Exegetisch-homiletische Arbeits-hilfen und ausgeführte Predigten zu allen Sonntagen des Matthäusjahres. 261 Seiten, kart. DM 28,—. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3711).

Leonhart Thomas: EUCHARISTIE – BUSSE – KRANKENSALBUNG. Bd. 6 der Reihe: Frage und Antwort. 88 Seiten, kart. S 35,—. Verlag St. Gabriel, Mödling (3714).

Leonhart Thomas: WAS HEISST SCHON „KIRCHE“? Bd. 7 der Reihe: Frage und Antwort. 80 Seiten, kart., S 35,—. Verlag St. Gabriel, Mödling (3715).

Stanislaus Marnsczyk: IN DULCI JUBILO. 100 Hirten- und Krippenlieder. 21. Aufl., 112 Seiten, kart. S 35,—. Verlag St. Gabriel, Mödling (3716).

Klaus Recker: GEBET IN SCHWERER KRANKHEIT. 48 Seiten, kart., Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (3719).

O. H. Pesch: KLEINES KATHOLISCHES GLAUBENSBUCH. 134 Seiten, kart., Matthias Grünewald-Verlag, Mainz (3728).

Rupert Berger: BUSSGOTTESDIENSTE. Anleitung und Modelle. Reihe: Pfeiffer Werkbücher Nr. 125. 192 Seiten, kart., DM 19,80. Verlag Josef Pfeiffer, München (3729).

Karl Schlemmer: BEREITUNG DES SONNTAGS. Lesejahr A. Besinnung – Anregungen – Vorschläge zur Gottesdienstfeier. 139 Seiten, Pappbd. S 152,80. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck (3731).

Maria Nels: GLAUB NUR, DER TAG WIRD GUT. Großdruckreihe „Sonne am Abend“. 32 Seiten, mit Zeichnungen im Text, DM 3,—. Verlag Ars sacra, München (3732).

Florian Eck: LIEBE WEIHNACHTSZEIT. Großdruckreihe „Sonne am Abend“. 32 Seiten, mit Zeichnungen im Text, DM 3,—. Verlag Ars sacra München (3733).

Peter Christian: HOFFNUNG HILF WEITER. Worte großer Menschen und Texte aus der Bibel. Kleine Bücherei. 32 Seiten, DM 1,20. Verlag Ars sacra, München (3734).

Hrsg. P. Nordhues / A. Wagner: GIB MIR EIN LIED. Gesänge aus unserer Zeit. Publikationen zum Einheitsgesangbuch. EGB 10. 168 Seiten, Effalin S 55,—. Morus-Verlag, Berlin und Fährmann-Verlag, Wien (3735).

BEITRÄGE	Heft	Seite
Pascha, Kompendium des Heils (Hagemeyer)	1	3
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (I). Die Ostervigil (Reckinger)	1	14
Versuche liturgischer Deutung, 10. Folge (Schnitzler)	1	20
Liturgische Spiritualität (Emminghaus)	1	22
Die pastoralen Schwerpunkte der neuen Begräbnisliturgie (Hollerweger)	1	34
Kind und Eucharistiefeier. Richtlinien der Kongregation für den Gottesdienst vom 1. November 1973 (Läpple)	2	49
Kommunionempfang und eucharistische Frömmigkeit. Zur Instruktion „Immensae caritatis“ vom 29. Jänner 1973 und zum Rituale-Faszikel „De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam“ vom 21. Juni 1973 (Hörner)	2	59
Anmerkungen zum priesterlichen Amt im theologischen und gesellschaftlichen Heute (Mödlhammer)	2	64
Bischof und Liturgie (Kleiner)	2	73
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (II). 2. Das Allerheiligenfest. A. Grundsätzliche Überlegungen (Reckinger)	2	75
Zum Gebrauch der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft in der Liturgie (Henig)	2	82
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (III). 2. Das Allerheiligenfest. B. Die liturgische Gestaltung (Reckinger)	3	97
Die rechte und vertiefte Marienverehrung. Gedanken zum Apostolischen Mahnschreiben „Marialis cultus“ vom 2. Februar 1974	3	106
Neuordnung der kirchlichen Buße. Zum Ordo Paenitentiae 1974 (Meyer)	3	112
Hochgebete – und kein Ende? (Schlemmer)	3	117
Der Meßritus im Alpen- und Voralpengebiet im 6. und 7. Jahrhundert (Gamber)	3	122
Der neue Ritus der Jungfrauenweihe (Prager)	3	129
Das Weihnachten unserer Kirche (Baumann)	4	146
Der Beitrag des Einheitsgesangbuches „Gotteslob“ (EGB) zur Marienverehrung (Nordhues)	4	151
Wortgottesdienst: Was heißt das? (Reckinger)	4	157
Hochgebet Synode 72 für die Kirche in der Schweiz (Baumgartner)	4	165
IV. Römische Bischofssynode und Liturgiereform (Kleiner)	4	171
Auctoritas – Magnanimitas. Zum 100. Geburtstag von Abt Ildefons Herwegen (Michels)	4	175

BERICHTE UND ANREGUNGEN

Tanz in der Liturgie (Heim)	1	43
Ein Hochgebet für Steinzeitmenschen (Heim)	1	44
Theologisches Ehrendoktorat der Universität Graz an Dr. Walter Lipphardt, Frankfurt a. M. (Harnoncourt)	2	91
Für einen „Ritus der ersten Begegnung des Kindes mit der Kirche“ (Heim)	2	92
Liturgie der Basisgemeinden in Lateinamerika (Kleiner)	3	136
Neues Meßbuch – neue kirchliche Dienste – Krankenpastoral (Hofer)	3	140
Keine Kommunionsspendung durch Laien in Ghana (Heim)	3	141
Ein Swahili-Volksmissale (Heim)	4	180
Die Bedeutung der Liturgie in den reformierten Kirchen (Heim)	4	181
Bemerkungen zu einer (keiner?) Schiffssegnung (Heim)	4	182

QUERSCHNITT

Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner)	1	42
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner)	2	89
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner)	3	138
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen (Kleiner)	4	179

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechungen	1	47
Buchbesprechungen	2	93
Buchbesprechungen	3	142
Buchbesprechungen	3	183

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge	1	46
Büchereingänge	2	95
Büchereingänge	3	144
Büchereingänge	4	188

HYMNEN

Pascha des Herrn. Troparium von Limoges. Übersetzt von Thomas Michels . . .	1	2
Am Geburtstag des Herrn. Trier 15. Jh. Übertragen von Thomas Michels . . .	4	145

AUTOREN

B a u m a n n, Dr. Johannes, Berchtesgaden		
Das Weihnachten unserer Kirche	4	146
B a u m g a r t n e r, Prof. Dr. Jakob, Fribourg		
Hochgebet Synode 72 für die Kirche in der Schweiz	4	165
E m m i n g h a u s, Univ.-Prof. DDr. Johannes, Klosterneuburg		
Liturgische Spiritualität	1	22
G a m b e r, Msgr. DDr. Klaus, Regensburg		
Der Meßritus im Alpen- und Voralpengebiet im 6. und 7. Jahrhundert . . .	3	122
H a g e m e y e r, Dr. Oda OSB, Abtei Hl. Kreuz, Herstelle		
Pascha, Kompendium des Heils	1	3
H a r n o n c o u r t, Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz		
Theologisches Ehrendoktorat der Universität Graz an Dr. Walter Lipphardt, Frankfurt a. M.	2	91
H e i m, Dr. Walter, Immensee		
Tanz in der Liturgie	1	43
Ein Hochgebet für Steinzeitmenschen	1	44
Für einen „Ritus der ersten Begegnung des Kindes mit der Kirche“	2	92
Keine Kommunionsspendung durch Laien in Ghana	3	141
Ein Swahili-Volksmissale	4	180
Die Bedeutung der Liturgie in der reformierten Kirche	4	181
Bemerkungen zu einer (keiner?) Schiffssegnung	4	182
H e n n i g, Dr. John, Basel		
Zum Gebrauch der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft in der Liturgie . .	2	82
H o f e r, Dr. Max, Solothurn		
Neues Meßbuch – neue kirchliche Dienste – Krankenpastoral	3	140
H o l b ö c k, Univ.-Prof. Dr. Ferdinand, Salzburg		
Die rechte und vertiefte Marienverehrung. Gedanken zum Apostolischen Mahn- schreiben „Marialis cultus“ vom 2. Februar 1974	3	106
H o l l e r w e g e r, Prof. Dr. Hans, Linz		
Die pastoralen Schwerpunkte der neuen Begräbnisliturgie	1	34
H ö r m e r, Regens Msgr. Dr. Alois, St. Pölten		
Kommunionempfang und eucharistische Frömmigkeit. Zur Instruktion „Im- mensae caritatis“ vom 29. Jänner 1973 und zum Rituale-Faszikel „De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam“ vom 21. Juni 1973	2	59

Kleiner, Prof. Dr. P. Rafael, Salzburg-Rom		
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	1	42
Bischof und Liturgie	2	73
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	2	89
Liturgie der Basisgemeinden in Lateinamerika	3	136
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	3	138
IV. Römische Bischofssynode und Liturgiereform	4	171
Zeitschriftenschau – Gegenwartsfragen	4	179
Läpple, Univ.-Prof. Dr. Alfred, Salzburg		
Kind und Eucharistiefeier. Richtlinien der Kongregation für den Gottesdienst vom 1. November 1973	2	49
Meyer, Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard, Innsbruck		
Neuordnung der kirchlichen Buße. Zum Ordo Paenitentiae 1974	3	112
Michels, Prof. Dr. P. Thomas, Salzburg		
Übersetzung: Pascha des Herrn. Troparium von Limoges, 10.–12. Jh.	1	2
Übersetzung: Am Geburtstag des Herrn. Trier 15. Jh.	4	145
Auctoritas – Magnanimitas. Zum 100. Geburtstag von Abt Ildefons Herwegen	4	175
Mödlhammer, Dr. Johann Werner, Salzburg		
Anmerkungen zum priesterlichen Amt im theologischen und gesellschaftlichen Heute	2	64
Nordhues, Weihbischof Dr. Paul, Paderborn		
Der Beitrag des Einheitsgesangbuches „Gotteslob“ (EGB) zur Marienver- ehrung	4	151
Prager, Sr. Dr. Mirjam OSB, Abtei St. Gabriel, Bertholdstein		
Der neue Ritus der Jungfrauenweihe	3	129
Reckinger, Dr. Franz, Köln		
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (I). 1. Die Ostervigil	1	14
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (II). 2. Das Allerheiligenfest A. Grundsätzliche Überlegungen	2	75
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (III). 2. Das Allerheiligenfest B. Die liturgische Gestaltung	3	97
Wortgottesdienst: was heißt das?	4	157
Schlemmer, Karl, Würzburg		
Hochgebete – und kein Ende?	3	117
Schnitzler, Prälat Dr. Theodor, Köln		
Versuche liturgischer Deutung. 10. Folge	1	20