

Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XII)

„Aufgefahren in den Himmel“: das problematische Fest

Dr. François Reckinger

Kaum ein Festgeheimnis bietet Predigern und Katecheten heute mehr Kopferbrechen als die Himmelfahrt des Herrn. Daß Gott räumlich nicht mehr „oben“ als „unten“ ist, ist in den letzten Jahrzehnten – erfreulicherweise – weitesten Kreisen deutlicher zum Bewußtsein gekommen. An sich stellt diese Einsicht jedoch keine Neuheit dar, sondern ergibt sich folgerichtig aus der Aussage jeglicher Grundkatechese, daß Gott allgegenwärtig ist. Eine räumliche Aufwärtsbewegung als solche hätte mithin für die menschliche Natur Jesu keinerlei „Verbesserung“ bedeutet.

Das visionäre Erlebnis

Dennoch sprechen Markus (16,19), Lukas (24,51; Apg 1,9) und Johannes (20,17) von einem „Hinaufgenommenwerden“, „Emporgehobenwerden“ oder „Hinauffahren“ in den Himmel, resp. zum Vater. Wie ist das zu verstehen? Auch damals gab es unter den Juden bereits die Überzeugung, daß Gott allgegenwärtig ist; siehe etwa Psalm 139 (138), 7–10:

„Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist,
wohin mich vor deinem Angesicht flüchten?
Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort;
bette ich mich in der Unterwelt, so bist du zugegen.
Nehme ich die Flügel des Morgenrots
und lasse mich nieder am äußersten Meer,
auch dort wird deine Hand mich ergreifen
und deine Rechte mich fassen.“

„Aufgenommen werden in den Himmel“ kann darum nichts anderes bedeuten als „aufgenommen werden in die Existenzweise und die Verborgenheit Gottes“; in jene Sphäre, von der Paulus spricht, wenn er sagt: „... euer neues Leben ist mit Christus verborgen in Gott“ (Kol 3,3); wobei der Unterschied zwischen Christus als dem Haupt und den in dieser Welt in seiner Gnade lebenden Gliedern (von denen der zitierte Text spricht) darin besteht, daß diese zunächst nur innerlich und in einer ihrem eigenen Bewußtsein gemeinhin verborgenen Weise von jener neuen Wirklichkeit erfaßt sind, er dagegen in seiner Erhöhung auch dem Leibe nach bereits in sie eingegangen ist. Statt diese Glaubenswahrheit mit dem Begriff der „Höhe“ zu illustrieren, könnte man ebensogut sagen, daß es sich um die letzte, jeder sinnlichen Wahrnehmung entzogene „Tiefe“ der Wirklichkeit handelt.

Daß man einen solchen Gedanken überhaupt an einer räumlichen Vorstellung „aufgehängt“ hat (und trotz aller legitimen Kritik aufzuhängen fortfährt), entspricht einem menschlichen Urbedürfnis, gemäß dem wir geistige Wirklichkeiten gar nicht anders zu denken vermögen als mittels materieller Aufhänger. Und daß man für Gott in allen Kulturen die Ansiedlung in der Höhe als Aufhänger gewählt hat, ist ebenso naheliegend: bedeutet die Position auf der Höhe doch Überblick, Sieg, Erfolg, Macht, Herrschaft – die Position „unten“ dagegen Unterlegenheit, Niederlage, Scheitern, Unterworfensein. Die menschliche Urfahrung, die diesem Symbolismus zugrundeliegt, ist die des *Ringkampfes*: wer in

ihm zuletzt oben ist, ist Sieger, wer unten liegt, hat verloren. Vielleicht hat zur Ausbildung der religiösen Vorstellungen von oben und unten auch die Tatsache beigetragen, daß für uns die Sonne oben ist und Pflanzen, die sich ihr entgegenstrecken, Leben und Entfaltung finden, solche dagegen, die im Schatten anderer unten bleiben, vegetieren und verkümmern.

Daß Jesus sich „nach oben“ bewegt hat, bedeutet demnach, daß er Sieger ist, daß er auf immer Leben, Macht und Erfolg hat; daß er die Herrschaft über die gesamte Schöpfung angetreten hat. Es bedeutet zugleich, daß er für die Menschen, die noch im „Unten“, d. h. im vorläufigen, leidvollen Dasein leben, auf der Ebene der äußeren, sinnlichen Erfahrung nicht mehr greifbar ist.

In welcher Weise kommt nun der Symbolismus des „Oben“ in der Himmelfahrtserzählung zur Anwendung? Manche meinen neuerdings: nur in literarischer Weise. D. h. in Klarschrift, die ersten Christen hätten diese Erzählung *erdacht*, um ihrer Überzeugung Ausdruck zu verleihen, daß Jesus in die Verborgenheit Gottes hinübergegangen sei. Das ist nicht unmöglich und kaum mit Sicherheit als falsch zu erweisen. Es widerspricht dem katholischen Glauben auch nicht anzunehmen, das Neue Testament enthalte neben geschichtlichen auch legendäre Erzählungen – vorausgesetzt, daß man auf diese Weise nicht etwa (wie es zur Zeit weithin geschieht) alle Wunder im eigentlichen Sinn des Wortes aus dem Leben Jesu und der Urkirche hinweginterpretieren will. Denn daß solche geschehen sind und daß Gott durch sie greifbar und nachprüfbar für Jesus Zeugnis abgelegt hat, ist eine der grundlegendsten Aussagen neutestamentlicher Verkündigung.

Dagegen: dieses oder jenes *einzelne* neutestamentliche Wunder aus besonderen, handfesten Gründen (historischer, und nicht philosophisch-grundsätzlicher Art) als ausnahmsweise legendär hinstellen, verstößt nicht gegen den Glauben. Ob eine solche Deutung in unserem Fall allerdings große Aussicht hat, der Wirklichkeit zu entsprechen, ist mehr als fraglich. Eine andere Annahme scheint bei weitem den Vorzug zu verdienen: daß Gott nämlich die Jünger bei der letzten Erscheinung des auferstandenen Herrn dessen Scheiden von ihnen *visionär* als ein Emporgehobenwerden *erleben* ließ, um ihnen dadurch – in Anpassung an ihre Vorstellungswelt – deutlich zu machen, daß Jesus als Mensch von nun an in die Verborgenheit Gottes aufgenommen sei.

Dies erscheint vor allem deshalb als naheliegend, weil es in der Kirche des 19. und 20. Jh.s eine ganze Reihe von Visionen gibt: denken wir nur an so bekannte Namen wie Don Bosco, Bernadette und die Kinder von Fatima. Abgesehen davon nun, ob es sich in diesen und zahlreichen anderen¹ in neuerer Zeit verzeichneten Fällen um echte (von Gott geschenkte) oder unechte (allein der menschli-

¹ K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen, Innsbruck 1952, 95–97, zählt drei von der Kirche anerkannte Marienerscheinungen unseres Jahrhunderts auf (Fatima, Banneux und Beauraing), daneben als Auswahl 27 Beispiele von nichtanerkannten angeblichen Marienerscheinungen zwischen 1930 und 1950, bei denen jedoch nur in dem einen oder anderen Fall Betrug als sicher oder wahrscheinlich anzunehmen sei; in allen anderen Fällen liegt mithin der Aussage der „Seher“ ein wahres inneres Erleben zugrunde; m. a. W.: ob die „Erscheinung“ von Gott kommt oder nicht, die Erzählung über sie ist mit Sicherheit nicht erdichtet, weder von einem einzelnen noch innerhalb einer „Gemeindefradition“.



2
Z A 4737

chen Phantasie entsprungene) Visionen handelt: auf jeden Fall sind die Erzählungen über sie bei den drei namentlich angeführten Beispielen und bei der Mehrzahl der übrigen von niemand erdacht, sondern einem wirklichen inneren Erleben entsprechend formuliert worden.

Die eben offengelassene Frage muß nach Möglichkeit von Fall zu Fall entschieden werden anhand der vom Evangelium dafür gebotenen und von der Kirche stets angewandten Kriterien: Übereinstimmung der Visionsinhalte mit der richtigen Glaubenslehre, positive Auswirkung auf das religiös-moralische Leben der Beteiligten, Bestätigung seitens Gottes durch nachprüfbare Wunder. Gelangt man aufgrund dieser Kriterien zur Überzeugung, daß es sich in einem bestimmten Fall um echte Visionen handelt, so muß man deren Grundaussage als Mitteilung Gottes ansehen, nicht aber jedwede Einzelheit in der Darstellungsweise. Letztere kann vielmehr der Vorstellungswelt der Seher angepaßt sein; so etwa, wenn die Kinder von Fatima die Hölle als Feuer sahen oder wenn Katharina Emmerich die Kommunion im Abendmahlssaal als Mundkommunion erlebt hat. Dies braucht man, wie gesagt, auch dann nicht als getreue Wiedergabe der Wirklichkeit zu betrachten, wenn man die genannten Visionen als echt ansieht. Ebenso wenig braucht man anzunehmen, Jesus sei physisch-räumlich emporgehoben worden, wenn man der Ansicht ist, daß die Jünger die „Himmelfahrt“ in einer von Gott geschenkten Vision geschaut haben.

Wenn es aber in unserer Zeit eine ganze Reihe von Visionen gibt und die Kirche eine gewisse Anzahl davon mit größter Wahrscheinlichkeit als von Gott kommend feststellt, dann wäre es erstaunlich, falls es ähnliches am Anfang des Christentums nicht gegeben hätte! Hat es jedoch auch damals Visionen gegeben, dann bleibt kaum noch Raum für die Annahme, die ersten Christen hätten diesbezüglich irgend etwas erdacht: denn verglichen mit den oben erwähnten vergleichbaren Vorgängen aus unserer Zeit nimmt sich die Anzahl der visionären Ereignisse im Leben Jesu und der Urkirche nach Darstellung der Evangelien und der Apostelgeschichte doch keineswegs übertrieben aus.

Die Bedeutung der Vision für die Jüngergemeinde

Nicht allein ausschlaggebend, aber andererseits auch nicht völlig belanglos für die Einschätzung ihres Stellenwertes ist der *Zeitpunkt* der Himmelfahrtsvision. Die Liturgie feiert sie seit Ende des 4. Jh.s am 40. Tag nach Ostern, entsprechend Apg. 1,3:

„Ihnen hat er sich nach seinem Leiden durch viele Beweise² als lebend vor Augen gestellt; vierzig Tage hindurch ist er ihnen erschienen und hat über das Reich Gottes gesprochen.“

² Warum die Einheitsübersetzung im Gegensatz zu vielen anderen Übersetzungen „tekmērio“ mit dem blässeren und unbestimmteren Ausdruck „Erweise“ (statt „Beweise“) wiedergibt, ist mir schleierhaft.

Wichtig ist nun nicht, ob es genau vierzig Tage waren oder ob Lukas – der einzige neutestamentliche Schriftsteller, der sich (und auch er nur im zweiten Band seines Doppelwerkes) bezüglich Ostererscheinungen und Geistsendung für Termine interessiert – der beliebten, heiligen Zahl wegen gerundet hat. Wichtig ist, daß die Himmelfahrtsvision die Reihe der Erscheinungen vor den Urzeugen *beschließt* und unmittelbar die besondere Geistmitteilung am Pfingsttag einleitet. Nicht als ob es später überhaupt keine Erscheinungen des erhöhten Herrn mehr gegeben hätte oder bis heute noch geben könnte. Lukas selbst berichtet von solchen, die Stephanus (Apg 7,55f.) und Paulus (Apg 9,3–9; vgl. 22,6–11 und 26,13–18) zuteil geworden sind, und letzterer setzt in 1 Kor 15,8 sein eigenes Erlebnis mit den Auferstehungserscheinungen vor den Urzeugen auf eine Stufe.

Davon ausgehend wird mitunter behauptet oder angedeutet, der Himmelfahrtsvision komme nicht die Bedeutung eines Abschlusses der Ostererscheinungen zu; und manchmal wird fortgefahren: es läßt sich dann für sie *überhaupt keine Bedeutung* namhaft machen, und darum ist sie als eine bloße Illustration der Überzeugung von der Erhöhung des Herrn anzusehen, die in der Kreuzigung und der Auferstehung bereits geschehen ist. Ein solcher Schluß scheint jedoch unberechtigt zu sein. Denn es ist auf jeden Fall sehr denkbar, daß die Erscheinung vor Paulus den Ostererscheinungen nur unter einem bestimmten *Aspekt* gleichgestellt werden kann, der den Genannten allerdings existentiell besonders interessierte, nämlich seine persönliche, unmittelbare Berufung zum Apostelamt durch den erhöhten Herrn; daß damit jedoch noch nicht unbedingt *jedweder Unterschied* zwischen der einen und der anderen Art von Erscheinung geleugnet sein muß; und daß infolgedessen in dieser Frage nicht unbedingt ein Widerspruch zwischen der Darstellung des Paulus und der seines Schülers Lukas angenommen werden muß.

Nach letzterem gibt es zwischen den Visionen des Stephanus und des Paulus einerseits und denen der Urzeugen andererseits zunächst den Unterschied, daß Jesus den beiden Erstgenannten „im Himmel“, resp. „vom Himmel her“, „zur Rechten Gottes“, resp. in göttlichem Lichtglanz erscheint, während derartige Angaben bei den „Beweis-Erscheinungen“ in den Tagen nach Ostern – bei Lukas wie bei den übrigen Evangelisten – nicht nur völlig fehlen, sondern Jesus dort *in unserer Welt* erscheint, mit einer Leibhaftigkeit, die ihn zunächst mit anderen, x-beliebigen Menschen verwechseln läßt. Darauf wird zurückzukommen sein.

Ein anderer Unterschied fällt auf und ist für uns leichter verständlich. In den Erscheinungen der vierzig Tage geht es darum, den Glauben der *Jüngergemeinde als solcher* (über ihre korporativ-symbolische Repräsentation in Maria, der ständig Glaubenden, hinaus) durch Beweise *erst einmal zu begründen*; bei Stephanus und Paulus dagegen – und später bei all denen, die möglicherweise im Lauf der Zeit eine Vision des erhöhten Herrn erlebt haben oder erleben werden – wird die *glaubende Gemeinde* als existent *vorausgesetzt*. Stephanus leidet als bereits fest glaubendes Glied dieser Gemeinde, Paulus wird gerade in seinem Visionserlebnis an sie verwiesen: „Saul, Saul, warum verfolgst du *mich*? . . . Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst“

(Apg 9,4.6). Hätten Stephanus und Paulus nicht geglaubt, so hätte dafür die Kirche nicht aufgehört, an den auferstandenen Herrn zu glauben und diesen ihren Glauben missionarisch zu verkündigen; hätten die Empfänger der Ostererscheinungen nicht geglaubt, so hätte es keine sichtbare Kirche (*kyriakē ekklēsia* = dem Herrn gehörige Gemeinde) gegeben. Diese ist vielmehr endgültig erst dadurch *entstanden*, daß die von Jesus in seinem irdischen Leben gesammelte Jüngergemeinde infolge der Beweis-Erscheinungen zum Glauben an Jesus als den Auferstandenen kam und sich im Gehorsam seinem Wort gegenüber der besonderen Geistmitteilung öffnete, die sie zum Zeugnisgeben und Verkündigen befähigen sollte. Die Himmelfahrtsvision hat mithin die Funktion, die Reihe der *kirchenbegründenden* Erscheinungen abzuschließen.

Gegen ein wenigstens approximatives Zutreffen des von Lukas genannten Termins der Himmelfahrt wird mitunter nicht nur die spätere „Auferstehungserscheinung“ vor Paulus, sondern auch die *frühere Geistmitteilung* bei Johannes ins Feld geführt. Am Abend des Ostersonntags, so erzählt dieser, habe Jesus die Jünger angehaucht und gesagt: „Empfangt den Heiligen Geist . . .“ (20,22). Das aber setze die *bereits erfolgte* „Himmelfahrt“ voraus; denn nach Joh 7,39 und 16,7 konnte der Geist erst verliehen werden, nachdem Jesus „verherrlicht“, resp. „fortgegangen“ war.

Dagegen ist mancherlei einzuwenden. Zunächst wird in dieser Überlegung die „Verherrlichung“ (die offenbar mit dem „Fortgehen“ identisch ist) ohne weiteres mit der „Himmelfahrt“ gleichgesetzt, obwohl sie in Wirklichkeit wohl viel *weiter* gefaßt ist und sich nach johanneischer Darstellung in wenigstens drei Etappen zu verwirklichen scheint: 1. Kreuzigung; 2. Auferstehung; 3. „Hinaufgehen zum Vater“.³ Dann aber ist es verständlich, daß Geistmitteilung bereits aus der ersten, oder aus der ersten und zweiten Stufe der „Verherrlichung“ erfolgen kann. Dies um so mehr, als ja auch die Geistmitteilung nicht ausschließlich in einem bestimmten wahrnehmbaren Ereignis angesiedelt und mit ihm gleichgesetzt werden darf.

Damit ist nun aber gerade nichts gegen die lukanische Datierung auf das jüdische Pfingstfest gesagt. Denn Lukas sagt nicht, daß die Geistmitteilung sich *ausschließlich* in dem Ereignis des Pfingsttages verwirklicht habe, vielmehr führt er selbst noch ein anderes, späteres Ereignis ähnlicher Art an: „Als sie gebetet hatten, bebte der Ort, an dem sie versammelt waren, und alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt, und sie verkündeten das Wort Gottes mit „Freimut“ (Apg 4,31). Dann aber bedeutet es nicht notwendigerweise einen Widerspruch zur lukanischen Darstellung, wenn nach Johannes in unmittelbarem Anschluß an Passion und Auferstehung bereits Geistmitteilung (auch hier nicht unbedingt als *die* Geistmitteilung schlechthin verstanden) geschieht.

Ja, man muß gerade aufgrund der Synoptiker wohl noch einen Schritt weitergehen. Wenn Jesus unmittelbar *vor* seinem Leiden bereits Eucharistie gefeiert und den Zwölf seinen Leib und sein Blut gereicht hat, dann kann das nicht ge-

³ Die Belegstellen für die Punkte 1 und 2 sollen später bei der Behandlung von Meßformularen mit den einschlägigen Johannestexten angeführt werden; zu Punkt 3 siehe Joh 20,17.

schehen sein, ohne ihnen auch, wenigstens anfanghaft, Anteil am Heiligen Geist zu geben. Wird doch insbesondere in der von der abendländischen Liturgie neuerdings aufgenommenen Epiklese-Tradition der orientalischen Kirchen die Rolle des Heiligen Geistes bei der Konsekration der Gaben – und damit auch der Mitfeiernden – nachdrücklichst hervorgehoben. Aber auch diese Einsicht muß der johanneischen Aussage nicht widersprechen, daß die Ausgießung des Geistes erst aus der „Verherrlichung“ Jesu erfolgen würde. Denn wenn letztere sich in entscheidender Weise in Kreuzigung, Tod und Auferstehung ereignen sollte und das Abendmahl dieses Geschehen in prophetisch-sakramentaler Weise vorausnahm (während die nachösterliche Eucharistiefeier es in gedächtnishaft-sakramentaler Weise begeht), dann konnte darin auch die messianische Geistmitteilung sakramental-anfanghaft vorausgenommen werden.

Was damit klargestellt sein sollte: Es gibt keinen durchschlagenden Grund gegen die Annahme einer besonderen und in besonderer Weise kirchenbegründenden Geistmitteilung am Pfingsttag, obwohl sich darin die aus Tod und Auferstehung fließende messianische Geistausgießung nicht erschöpfte. Es gibt ebenso wenig einen durchschlagenden Grund gegen die Annahme einer Himmelfahrtvision bei der letzten Ostererscheinung vor den Urzeugen und gegen den zeitlichen Ansatz dieses Ereignisses wenigstens approximativ zu dem von Lukas in der Apostelgeschichte genannten Termin: viel früher kann es nicht gewesen sein, da nach dem Zeugnis aller Evangelien die Urzeugen bei den Beweis-Erscheinungen zunächst zweifelten und sich erst nach und nach überzeugen ließen, also ein gewisser Zeitraum erforderlich war; viel später kann es nicht gewesen sein, da die Jüngergemeinde, als Paulus sie spätestens ein bis zwei Jahre nach dem Tode Jesu kennenlernte, die Auferstehung bereits einmütig, lautstark und mit erstaunlicher missionarischer Breitenwirkung verkündigte. Wie wenig andererseits das Fehlen einer solchen Zeitangabe bei den anderen Evangelisten beweist, wird deutlich zunächst aus der Tatsache, daß die biblischen Schriftsteller insgesamt, dort wo sie sich nicht aus besonderen Gründen für die chronologische Einordnung der Ereignisse interessieren, so schreiben, daß für neuzeitliche Leser an sich der Eindruck entstehen muß, als seien die von ihnen erzählten Begebenheiten unmittelbar aufeinandergefolgt, obwohl dies bei einer ganzen Reihe von Beispielen von der Sache her gar nicht der Fall sein kann.⁴ Noch klarer geht das gleiche aus der Tatsache hervor, daß Lukas selbst, der in der Apostelgeschichte den zeitlichen Abstand der vierzig Tage hervorhebt, in seinem Evangelium die Ereignisse so erzählt, daß man ohne Kenntnis damaliger literarischer Gepflogenheiten annehmen muß, die Himmelfahrt habe sich am späten Abend des Ostersonntags zugetragen.

Anhand des Gesagten läßt sich ziemlich klar die Bedeutung der Himmelfahrtvision für die Jüngergemeinde umreißen: mit ihr endet die Reihe der Beweis-Erscheinungen, die die Kirche als solche zum Glauben befähigen sollten. Spätere Erscheinungen des erhöhten Herrn verfolgen Detailzwecke: Stärkung zum Zeugnis im Sterben für Christus (Stephanus), Hinzufügung eines neuen

⁴ Vgl. dazu K. Bürgener, Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, Im Selbstverlag (DM 15,-; Pastor Karsten Bürgener, Am Sodenmatt 28, 2800 Bremen 66), ³1976, 30–32.

Gliedes und Apostels zur Kirche (Paulus); das Grundlegende aber ist mit der Himmelfahrtvision geschafft: die Kirche glaubt an die Auferstehung und an die Gottessohnschaft Jesu und wird diesen Glauben bis zum Ende der Weltzeit nicht mehr aufgeben. Damit ist die zweite Etappe der Kirchengründung vollendet, nachdem die erste darin bestanden hatte, daß Jesus in seinem irdischen Leben eine Jüngergemeinde überhaupt erst sammelte. Die Himmelfahrtvision leitet unmittelbar die dritte Etappe ein: besondere Ausgießung des Geistes zur Zeugnisgabe für den eben gewonnenen Auferstehungsglauben.

Die Aufforderung an die Jüngergemeinde, die im Ereignis der Himmelfahrtvision enthalten ist, kommt prägnant in den Worten der Engel zum Ausdruck, die das visionäre Geschehen interpretieren: „Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und schaut zum Himmel? Dieser Jesus, der von euch weg in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt hingehen sehen zum Himmel.“ Es war ein glücklicher Griff der römischen Liturgie, dieses Wort als Leitmotiv an den Anfang der Festmesse zu setzen. Zweierlei ist darin enthalten: a) Die Kirche ist beauftragt, die Wiederkunft Jesu zu erwarten und diese Erwartung, als Konsequenz ihres Auferstehungsglaubens, auch über lange Zeiträume hinweg und allem gegenteiligen Anschein zum Trotz aufrechtzuerhalten. b) Die damit gemeinte Haltung verwirklicht sich jedoch nicht in einem traumverlorenen und schwärmerischen „Zum-Himmel-schauen“, sondern im Gehorsam gegen Jesu Wort. Wenn die Jünger nicht stehenbleiben und weiter zum Himmel schauen sollen, dann bedeutet das, daß sie nun das tun sollen, was der Herr ihnen aufgetragen hat: in der heiligen Stadt (d. h. in einem tieferen Sinn: im „neuen Jerusalem“, in der Gemeinschaft der Kirche) zusammen sein und sich durch gemeinsames Gebet für die Gaben des Geistes öffnen, um dann in seiner Kraft in die Welt hinauszugehen und aller Kreatur den Auferstehungsglauben zu verkündigen.

Hat die „Himmelfahrt“ auch eine Bedeutung für Jesus selbst?

Seit einem der ersten Semester meines Theologiestudiums, da mir im Gespräch mit einem Freund die Nichträumlichkeit des „Himmels“ in ihren Konsequenzen klarer zum Bewußtsein kam, meinte ich die vorgenannte Frage verneinen zu müssen: die Himmelfahrt, so wollte es scheinen, machte nur für die Jüngergemeinde deutlich, was für Jesus in der Auferstehung bereits geschehen war, und setzte für sie den Schlußstrich unter die Beweis-Erscheinungen.

Ein Satz bei Johannes jedoch läßt sich mit dieser Auffassung schwerlich vereinbaren: das Wort des Auferstandenen an Maria Magdalena: „. . . *Ich bin noch nicht zu meinem Vater hinaufgegangen*. Geh aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater . . .“ (20,17). Hier scheint doch ein Unterschied ausgesagt zu sein zwischen dem Zustand Jesu nach der Auferstehung und seinem Zustand, nachdem er zum Vater gegangen sein wird.

Und dies unabhängig davon, wo man bei Johannes das „Hinaufgehen zum Vater“ zeitlich einordnen mag. Weil Maria das zitierte Wort den Jüngern übermitteln soll und diese dann am gleichen Abend die Erscheinung des Herrn erfah-

ren, nimmt man mitunter an, das was die Genannte anzukündigen hatte, müsse unterdessen erfolgt sein; sollte es noch ausstehen – so steht unausgesprochen hinter einem solchen Gedankengang – dann hätte Jesus es ja auch abends selbst den Jüngern ankündigen können. Demnach wäre nach Johannes, in entschiedenem Gegensatz zu Lukas, die Himmelfahrt – obwohl von der Auferstehung deutlich geschieden – dennoch bereits am Ostersonntag erfolgt und die im nachfolgenden Abschnitt (20, 19–29) berichteten Erscheinungen (vor den Jüngern ohne Tomas und acht Tage darauf mit Tomas) wären bereits Erscheinungen des im Himmel erhöhten Herrn gewesen.

Eine solche Deutung erscheint jedoch keineswegs als zwingend. Ganz abgesehen von der Frage, ob das Jesuswort an Maria Magdalena historisch ist oder eine literarische Ausdeutung der Situation darstellt: in beiden Fällen kann es auch dann einen Sinn haben, wenn die Himmelfahrt erst, wie bei Lukas, am Ende der Beweis-Erscheinungen erfolgen soll. Maria hätte die Jünger dann darauf vorzubereiten gehabt, daß der Herr im Auferstehungszustand, obwohl in dieser Welt – nach Maßgabe seines eigenen Willens – noch sichtbar und berührbar, dennoch nicht mehr in der gleichen Weise greifbar und verfügbar sei, wie die Menschen es füreinander im gegenwärtigen Leben sind und wie Jesus selbst es bis zu seinem Tod für seine Mitmenschen gewesen ist; und als Grund für diese Veränderung hätte sie auszurichten gehabt, daß Jesus „unterwegs zum Vater“ sei.

Zugunsten dieser zweiten Annahme spricht, daß auch die in Joh 20, 19–29 erzählten Erscheinungen vor den Jüngern ohne und mit Tomas eher dem Typus der „Beweis-Erscheinungen“ als dem der „Herrlichkeits-Erscheinungen“ zuzurechnen sind. Um dies zu begründen, möge der Unterschied zwischen beiden Arten noch etwas deutlicher ins Licht gestellt sein.⁵ Bei den Beweis-Erscheinungen (Lukas: Emmaus; die Jünger in Jerusalem; Johannes: Maria von Magdala; Johannes-Nachtrag: See Tiberias; Markus-Nachtrag: Andeutung im Emmaus-Resümee) *erkennen die Jünger Jesus zunächst nicht*, und er muß jeweils etwas sagen, ein Zeichen geben oder einen Beweis erbringen, damit sie zur Überzeugung kommen, daß er es ist oder gar (im Fall des Erscheinens bei verschlossenen Türen), daß er einen wahrhaftigen Leib hat; oder es muß ein Jünger den anderen darauf aufmerksam machen, daß der, den sie sehen, kein gewöhnlicher Mensch, sondern der auferstandene Herr ist. Dieser sieht mithin offensichtlich wie ein x-beliebiger Mensch aus. Zweifel bezüglich der göttlichen Herkunft des Erscheinenden bleibt bei den Empfängern der Vision durchaus möglich; und von diesem Gesichtspunkt aus könnte dann auch die im übrigen wenig aufschlußreiche, weil dürftig-knappe Erzählung Mt 28, 16–20 (Erscheinung auf dem Berg in Galiläa) hinzugezogen werden, wegen der Angabe: „Einige aber hatten Zweifel“.

Bei Stephanus und Paulus, von denen bereits gesprochen wurde, gibt es dergleichen dagegen nicht. Zwar fragt letzterer nach der Identität des Redenden, aber es kann bei beiden von Anfang an kein Zweifel bestehen, daß hier eine Vi-

⁵ Vgl. oben S. 3 f.

sion vom Himmel her, aus der Sphäre Gottes geschenkt wird: Jesus erscheint „zur Rechten Gottes“, resp. in göttlichem Lichtglanz: die Verwechslung mit einem Gärtner, einem Wanderer oder einem „Geist“ ist von vorneherein undenkbar. Genauso verhält es sich mit der in Offb 1, 10–20 erzählten Vision des erhöhten Herrn: Stimme wie eine Posaune, Augen wie flammendes Feuer, Aussehen wie die Sonne in ihrer Kraft . . . ; Wirkung auf den Seher: er fällt nieder wie tot (dies alles unabhängig davon, ob die hier erzählte Vision einem wirklichen Erlebnis entspricht oder eine bloße literarische Einkleidung theologischer Aussagen darstellt).

Nichts dergleichen findet sich in den eben als sicher zum Typus „Beweis-Erscheinung“ gehörig aufgezählten Ostererscheinungen. Nichts dergleichen findet sich ebenfalls bei den im Augenblick zur Diskussion stehenden Erscheinungen bei Joh 20, 19–29. Zwar geht hier nicht die Rede von einem Nichterkennen des Herrn; dennoch haben wir guten Grund, auch diese beiden Erscheinungen zu den Beweis-Erscheinungen zu zählen, weil auch hier, selbst im Erlebnis der Vision, mit der Möglichkeit des Zweifels gerechnet und die Aufforderung zur Überprüfung eines Beweises ausgesprochen wird: „Leg deinen Finger hierher und sieh meine Hände; nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig.“ Eine solche Aufforderung und Ermahnung paßt schlecht in den Zusammenhang einer Herrlichkeits-Erscheinung, wie sie Stephanus, Paulus und dem Seher der Apokalypse zugeschrieben wird.

Eine Bestätigung dieses Befundes liefert der Johannes-Nachtrag (Kap. 21). Ob er nun vom gleichen Verfasser stammt wie das übrige Werk oder von Mitarbeitern desselben: es wäre waghalsig zu behaupten, wir verstünden, was der Hauptverfasser mit den beiden Erscheinungen vor den Jüngern im Saal meinte, der oder die Verfasser des Nachtrags (die dem Hauptverfasser doch immerhin viel näherstanden als wir) hätten ihn dagegen völlig mißverstanden. Im Nachtrag aber heißt es, die Erscheinung am See Tiberias sei *nach* der Tomas-Erscheinung gewesen und bei der Erstgenannten hätten die Jünger den Herrn zunächst nicht erkannt, sondern ihn für irgendeinen am Ufer stehenden Menschen gehalten. Dann aber können auch die beiden Erscheinungen im Saal noch keine Herrlichkeits-Erscheinungen gewesen sein.

Mithin kann man sagen, daß die Evangelien im Einklang mit der Apostelgeschichte (1,3) die Auferstehungserscheinungen *einmütig* als *Beweis-Erscheinungen* schildern, ganz im *Gegensatz* zu dem, was man sich bald danach, spätestens aber zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte und der Apokalypse unter einer Erscheinung Christi vorstellte, wie die Herrlichkeits-Erscheinungen vor Stephanus, Paulus und Johannes in den genannten Quellen beweisen. Die einzige befriedigende Erklärung dafür ist, daß die Darstellungen der Evangelisten im wesentlichen auf authentische Aussagen der Urzeugen zurückgehen und daß diese Jesus wirklich nicht in sichtbarer Herrlichkeit, sondern in einer ihnen zwar fremden, aber dennoch normal-menschlichen Gestalt erlebt haben und von ihm erst anhand von Beweisen zur Erkenntnis seiner Identität und zum Glauben an ihn als den Herrn geführt wurden. Die Himmelfahrtsvision stellt dann aber den Schlußstrich unter diese Art von Erscheinungen dar: wenn Jesus von nun an erscheint, geschieht es in Herrlichkeit.

Wenn wir am Ende dieser Überlegungen nun erneut fragen, welche Veränderung für Jesus selbst die Himmelfahrt, da sie nicht räumlich verstanden werden kann, bedeutet haben mag, könnte man, ganz hypothetisch und mehr stammelnd als wissend, vielleicht folgende Antwort vorschlagen:

1. Bis zur Himmelfahrt hatte Jesus noch einen Auftrag des Vaters in dieser Welt zu erfüllen, nämlich die Jüngergemeinde zum Auferstehungsglauben zu führen und sie damit zur Kirche zu konstituieren; und zwar hatte er diesen Auftrag auszuführen mit den normalen Mitteln zwischenmenschlicher Kommunikation: Rede, Dialog, Beweis. Weil und insofern er dadurch in unsere raumzeitliche Welt engagiert blieb, brach die Herrlichkeit Gottes in seinem Leib noch nicht in vollendeter Weise durch.

2. Denn, sowenig wir auch von diesen Dingen verstehen mögen: es scheint sich aus den besprochenen Erfahrungen der neutestamentlichen Visionsempfänger zu ergeben, daß für den Auferstehungsleib *Grade* des Durchstrahlteins von Gott her, und dementsprechend *Grade* der Distanzierung von den Bedingungen irdischer Existenzweise möglich sind. Im ersten Grad, den wir unmittelbar im Anschluß an die Auferstehung feststellen, ist Jesus zwar grundsätzlich schon „verborgen in Gott“, hat aber noch als Auftrag, wiederholt zu erscheinen; bei diesen Erscheinungen ist er zwar den räumlichen Bedingungen irdischer Leiber entzogen (er kann bei verschlossenen Türen erscheinen und, ohne wegzugehen, den Augen der Zeugen entschwinden), bleibt aber hinsichtlich seines Aussehens und der Mittel zwischenmenschlicher Kommunikation an die im Diesseits unter Menschen üblichen Formen verwiesen. Im zweiten Grad, der mit der „Himmelfahrt“ eingetreten ist, hat diese Art des Inkontaktretens mit den Menschen ein Ende; sofern Jesus ihren Blicken nicht völlig entzogen bleibt, ist die Art seines Erscheinens von nun an so, daß Gottes Herrlichkeit darin unmittelbar deutlich wird.

3. Möglicherweise steht der Übergang des physischen Leibes Jesu von dem einen zum anderen Grad der Verherrlichung durch die „Himmelfahrt“ auch in einer vom göttlichen Willen her notwendigen Beziehung zur Verwirklichung seines geistlichen Leibes, der Kirche. Vielleicht konnte Jesus gar nicht in den endgültigen Zustand des Gottähnlichseins und des Entzogeneins dieser Welt gegenüber eingehen, solange die Kirche nicht als österlich glaubende Gemeinde konstituiert war.

Der spirituelle Gehalt des Himmelfahrtsfestes

• Mußten im vorhergehenden, entsprechend den durch das Festgeheimnis aufgeworfenen Fragen, eher exegetisch-dogmatische Fragen zur Sprache kommen, so seien anschließend doch noch einige Schwerpunkte genannt, an denen Meditation und danksagendes Beten aus Anlaß dieses Festes sich entzünden und sich orientieren könnten.

1. Das Fest feiert in erster Linie den *Triumph Christi* und stellt eine der bedeutsamsten Gelegenheiten dar, an denen die kultische Akklamation „Jesus ist der Herr!“ (1 Kor 12,3; vgl. Phil 2,11), die das Leben der Kirche (objektiv)

ständig bestimmt (und darum im subjektiven Bewußtsein der Kirchenglieder auch eine entsprechende Rolle spielen sollte), mit besonderer Inständigkeit und in besonderer Freude vollzogen wird. Dies entspricht der Notiz des Lukasevangeliums: „Dann kehrten sie *in großer Freude* nach Jerusalem zurück. Und sie verbrachten ihre ganze Zeit im Tempel, *um Gott zu preisen*“ (24, 52f.). Himmelfahrt hat darum nichts zu tun mit wehleidiger Abschiedsstimmung, wie eine spätmittelalterliche Fehlentwicklung, materialisiert im Auslöschen der Osterkerze nach dem Evangelium dieses Tages, es wahrhaben wollte.

2. Himmelfahrt bedeutet ja auch nicht Ende der Osterzeit, sondern einen neuen Höhepunkt innerhalb derselben, und darum ist es gut, daß infolge der Reform die Osterkerze bis zur Erfüllung der seligen fünfzig Tage im Pfingstfest weiterbrennt. Damit wird symbolhaft zum Ausdruck gebracht, daß Jesus durch das Geschehen der Himmelfahrtsvision in der tiefen, inneren Wirklichkeit nicht eigentlich von uns gegangen ist. Stellt doch das Entzogenwerden (Emporgehobenwerden) nicht den einzigen Aspekt dar, mit dem die Evangelien die Auferstehungserzählungen beschließen. Mattäus stellt stattdessen ans Ende seines Werkes die Zusicherung des Herrn: „Ich bin bei euch alle Tage, bis zur Vollendung der Welt“ – die in der Festmesse des Himmelfahrtstages als Hallelujavers dient. Und Johannes macht in seinen „Abschiedsreden“ (Kap. 13–16) deutlich, daß Jesus nach seiner Verherrlichung durch die Verleihung des Geistes den Jüngern in geheimnisvoller Weise näher ist als vorher in seinem irdischen Leben. Louis Ligier⁶ hat neuerdings darauf aufmerksam gemacht, daß die besondere Ausgießung des Geistes am Pfingstfest mit der Himmelfahrtsvision nicht nur insofern zusammenhängt, als sie unmittelbar vor derselben versprochen und kurze Zeit nachher verwirklicht wurde, sondern auch dadurch, daß Jesus sie im Verlauf der Vision zeichenhaft vollzogen hat, indem er nämlich die Hände, wirksam segnend, über die Jünger gebreitet hat (Lk 24,50f.): eine Geste, in der der genannte Autor vielleicht nicht zu Unrecht das Urbild und den Ausgangspunkt des apostolischen „Firmungs“-ritus erblickt.

3. Allerdings: das Himmelfahrtsfest macht wie kaum eine andere Feier des Jahreskreises deutlich, daß die Welt Gottes und unsere Welt noch nicht identisch sind (ansonsten Jesus uns ja auch im äußerlich-sichtbaren Bereich nicht entzogen worden wäre, indem er zum Vater ging). Darum schließt die Freude über den Triumph des Herrn einen gewissen Schmerz über unseren derzeitigen Zustand und eine tiefe Sehnsucht nach dem, was kommen soll, nicht aus, sondern verlangt in höchstem Maße danach. Aber es wird ersichtlich, daß zwischen Gott und unserer Welt unwiderruflich eine *Brücke* errichtet ist: einerseits wirkt Gottes Geist in der Welt, andererseits ist die menschliche Natur in der Person des Herrn in die Sphäre Gottes eingegangen. Entsprechend einer wohl für immer klassisch gewordenen Formulierung Leos d. G.⁷, die im Tagesgebet des neuen Meßbuchs aufgegriffen wurde, bedeutet ja die Himmelfahrt des Herrn „auch unsere Erhöhung, und den Leib zieht die Hoffnung dahin, wohin das

⁶ La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui (Théologie historique 23), Paris 1973, 225.

⁷ Sermo 73,4 (PL 54,396).

Haupt vorangegangen ist“. Mit einem glücklichen Griff gibt das deutsche Meßbuch „Christi Filii tui ascensio est *nostra* provectio“ wieder mit „in der Himmelfahrt deines Sohnes hast du den *Menschen* erhöht“.

4. Von daher könnte der Himmelfahrtstag zu einer Gelegenheit werden, die im Bewußtsein der heutigen Christen (noch immer, trotz der in dieser Hinsicht sicherlich berechtigten Kritik Luthers!) weitgehend verschollene und verschüttete Wahrheit zum Leben erstehen zu lassen, daß Jesus für immer unser *einzigster Mittler* beim Vater ist (was die von ihm völlig abhängige, untergeordnete Mittlerschaft der lebenden und verstorbenen Heiligen natürlich nicht ausschließt, sondern sich in ihr zuhöchst auswirkt). Mit seinem eigenen Blut ist Christus ein für allemal ins Heiligtum hineingegangen, hat die Himmel durchschritten und sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt; er lebt auf ewig, um für uns einzutreten. So sieht es der *Hebräerbrieff* (vgl. 9, 12; 4, 14; 10, 12 und passim), dessen ganzer Reichtum im Lauf der Zeit in die homiletische Ausdeutung des Festgeheimnisses einzubringen wäre. Allerdings gilt es dabei immer zu beachten, daß die Himmelfahrt lediglich zum Abschluß bringt, was die Kreuzigung eingeleitet und die Auferstehung in entscheidender Weise bereits verwirklicht hat.

5. Auf dieser Mittlerschaft des erhöhten Herrn gründet *das Gebet* „durch Christus“, das insbesondere in unserer römischen Liturgie ständig geübt wird, gerade darum aber vielleicht einen so hohen Grad an „Abnutzung“ erreicht hat, daß es von der Mehrzahl der Gemeindeglieder kaum noch wahrgenommen wird. Das Himmelfahrtsfest könnte eine Gelegenheit sein, diese grundlegende Dimension christlicher Existenz neu zu erschließen und zu vertiefen.

6. Weil die Glieder des Leibes Christi zwar berufen sind, ihrem Haupt in die Herrlichkeit beim Vater zu folgen, ihm aber noch nicht in vollendeter Weise gefolgt sind, hat Himmelfahrt trotz aller Freude auch mit *Erwartung* und *Sehnsucht* zu tun. Die Kirche begehrt die Schönheit ihres Bräutigams zu *schauen*, der sie bisher nur aufgrund des Hörens im Glauben gewiß ist. Von daher ihr innigstgefühlvoller Gesang im Eröffnungsvers vom 7. Sonntag der Osterzeit: „... Mein Herz denkt an dein Wort: ‚Sucht mein Angesicht!‘ Dein Angesicht, Herr, will ich suchen“ (Ps 27,8). Von daher ihr ständiges *Warten auf das Kommen des Herrn in Herrlichkeit*, das von der Himmelfahrtsvision – den deutenden Engeln – Worten, Apg 1,11, entsprechend – seinen Anfang nahm. Diese Haltung ist der Kirche *wesentlich* und wird von ihr *objektiv* zu allen Zeiten verwirklicht, war jedoch bis vor kurzem im subjektiven Bewußtsein der einzelnen Kirchenglieder – von wenigen Ausnahmen, wie etwa Therese von Lisieux, abgesehen – weitgehend „vergessen“ und hätte es auch heute bei vielen noch nötig, als entscheidendes Element christlicher Spiritualität erst wieder entdeckt zu werden. Auch dazu kann das Himmelfahrtsfest mit seinen Texten und der entsprechenden Verkündigung einen wirksamen Beitrag liefern. Zu verweisen wäre in dieser Beziehung insbesondere auf die Frage der Jünger, Apg 1,6: „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?“ Das Ansinnen, den genauen Termin zu erfahren – von Sektierern in allen Generationen neu aufgegriffen – muß selbstverständlich als unberechtigt zurückgewiesen werden. Aber das Verlangen und die Sehnsucht an sich, daß das Reich Gottes sich – in universaler Weise für das neue Israel, d. h. für die in der weltweiten Kirche vereinte, erlöste Menschheit – ver-

wirkliche, ist der Gemeinde Jesu von ihrem Ursprung her unverlierbar und unaufgebar eingestiftet. Außer dem kultischen Ruf „Jesus ist der Herr“, von dem bereits die Rede war, müßte darum, um das Mysterium des Himmelfahrtsfestes kurz und prägnant zusammenzufassen, jenes andere Gebetsmotiv erwähnt werden, mit dem das Neue Testament schließt und das über das religiöse Erleben der ersten christlichen Generationen hinaus für die Kirche aller Zeiten Gültigkeit behält: „Marána thá“ (1 Kor 16,22); „Komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20)⁸.

⁸ Vgl. die 2. Lesung am 7. Sonntag der Osterzeit im Jahr C.

Heute begehen und feiern wir mit Recht den Tag, an dem Christus unsere niedrige Natur über alle himmlischen Heerscharen, über alle Chöre und Engel und alle ihre erhabenen Mächte auf den Thron seines Vaters emporhob. Unser Festigung, unserer Förderung diene diese Aufeinanderfolge der Taten des Herrn. Es sollte sich die Wirksamkeit der göttlichen Gnade in noch wunderbarerem Lichte offenbaren, wenn dem Blick des Menschen entzogen wird, was notwendig Ehrfurcht erwecken muß, und trotzdem der Glaube nicht versagt, die Hoffnung nicht wankt und die Liebe nicht erkalte. Denn darin zeigt sich die Stärke großer Geister, darin die Erleuchtung gläubiger Seelen, daß sie bereitwillig für wahr halten, was sie nicht mit körperlichem Auge sehen, daß sie dorthin ihr Sehnen richten, wohin ihr Blick nicht zu dringen vermag. Wie könnte aber dieser fromme Sinn in unserem Herzen entstehen oder jemand Rechtfertigung durch den Glauben finden, wenn unser Heil nur auf dem beruhte, was sich unseren leiblichen Augen darbietet? Darum sprach auch der Herr zu jenem Manne [dem Apostel Thomas], der an der Auferstehung Christi zu zweifeln schien, wenn er nicht am Leibe Jesu selber die Wundmale seines Leidens durch Beschauen und Betasten als wahr befunden hätte: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt; selig sind, die nicht gesehen und doch geglaubt haben.“ [Joh 20,25 ff.] Damit wir dieser Seligkeit teilhaftig werden können, ist unser Herr Jesus Christus am vierzigsten Tage nach seiner Auferstehung vor den Augen seiner Jünger in den Himmel erhoben worden.

Darum wurden auch die heiligen Apostel, die angesichts des furchtbaren Leidens des Herrn in Verwirrung geraten waren und auch seine tatsächliche Auferstehung nicht ohne Vorbehalt vernommen hatten, obwohl sie doch durch so viele Wunder gestärkt und durch so viele Predigten belehrt worden waren, erst durch seine Himmelfahrt so in ihrem Glauben gefördert, daß für sie alles, was ihnen vorher Furcht eingeflößt hatte, nunmehr ein Grund zur Freude wurde. All ihre Blicke waren jetzt zu dem emporgerichtet, der als Gott zur Rechten des Vaters thront. Nicht mehr hinderte sie die Schranke ihres leiblichen Auges, den in ihrem Geiste zu schauen, der sich weder durch sein Herniedersteigen zur Erde vom Vater entfernt, noch durch seinen Aufstieg zum Himmel von seinen Jüngern getrennt hatte.

Aus diesem Grunde sprach der Herr nach seiner Auferstehung zu Maria Magdalena, welche die Kirche verkörpert, als sie auf ihn zueilte, um ihn zu berühren: „Taste mich nicht an; denn noch bin ich nicht aufgefahren zu meinem Vater!“ [Joh 20,17]. Das heißt: Ich will nicht, daß du zu mir im Fleische kommst, und auch nicht, daß du mich mit den Sinnen des Körpers erkennst. Zu Erhabenerem behalte ich dich vor, und Größeres bereite ich dir. Wenn ich zu meinem Vater aufgefahren bin, wird deine Berührung erst eine vollkommeneren und richtigere sein, da du dann fassen wirst, was du nicht betastest, und glauben, was du nicht siehst.

Aus: Leo der Große, Predigt 74,4–5

Stundengebet als Memoria

Prof. DDr. Theodor Schnitzler

14

Durch die Neuausgabe des Stundenbuches, das „neue Brevier“, hat das religiöse Phänomen des Stundengebetes wieder die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das ist wohlverdient. Denn das Stundengebet ist eine der ältesten kultischen Formen des Christentums, ja der Menschheit. Dem Christen und Menschen unserer Tage hilft aber nicht die Feststellung, daß hier eine alte Tradition vorliegt. Er möchte wissen, was hier beabsichtigt ist, möchte erkennen, was das überhaupt ist. Es geht um Wesen und Sinn.

Die leichtfertige Antwort neigt dazu, den Verdacht zu äußern: Hier geht es um „viel beten“, um eine quantifizierende Gebetsauffassung. Das wäre praktisch klarer Pharisäismus.

Die romantische Antwort erinnert etwa an die alte Sanduhr, die vielleicht dreier Stunden Lauf anzeigt. Ist das letzte Sandkörnchen hinabgeglitten, muß man das Gefäß umdrehen. Es beginnt ein neues Gleiten, das drei Stunden begleitet. So ist das Stundengebet ein Wendeakt, ein geistlicher Neubeginn, der durch eine neue Dreistundengruppe führt. Eine schöne, doch etwas mechanistische Antwort! Kann es denn beim Stundengebet um ein Anzeigen der Stunden gehen?

Die rechte Antwort sagt: *Das Stundengebet ist ein Gedenken*. Es läßt uns auf dem Weg durch die Zeit innehalten. Dabei werden wir inne – erinnern uns, was der Herr für uns getan hat. Diese Er-innerung erneuert und verlebendigt uns. Sie stärkt unsere Hoffnung. Sie läßt uns mutiger voranschreiten. Dieses Ge-denken ist, wie wir sehen werden, nicht nur Ge-danke, sondern ein Neuwerden des einstigen Ereignisses.

1. Das Stundengebet ist Gedächtnis. Das zeigt ein Blättern *im neuen Stundenbuch*. In jedem Morgenlob finden wir, bald da, bald dort, das Stichwort „Auferstehung“. Jede Laudes ist ein Osterlied, eine Ostermemorie, ein Auferstehungsgedächtnis. Der Aufgang der Sonne erinnert an die Auferstehung der Sonne des Heils – Christus. Um dieses Thema kreisen alle Psalmen und Verse und Aussagen der Morgenhore.

Bei der ersten Vesper entdecken wir das Thema „Schöpfung“. Die Lesehore spricht von der Wiederkunft. Die Terz singt im Hymnus täglich von der Herabkunft des Heiligen Geistes. Die Sext erwähnt die Arbeit im Weinberg des Herrn. Die Non erinnert an den Tod des Herrn, des Lammes, das uns durch sein Blut erkauft, und zugleich an die Kraft seines Namens, die sich beim Wunder des Petrus und Johannes an der Tempelpforte offenbart. In der Vesper klingt mit dem Magnificat das Lob der Menschwerdung auf.

An anderen Tagen sehen wir bei der Sext auf Petrus; er hat in Jaffa beim Gebet seine Vision von der Eingliederung der Heiden in die Kirche. Bei der Non ist heute die Rede von dem Engel, der dem Hauptmann Kornelius den Weg zur Taufe weist, morgen von den ausgebreiteten Armen des Gekreuzigten. Jeden Freitag gehen wir einen kleinen Kreuzweg, zur Terz über die Straße zur Kreuzigung, bei der Sext zum Kreuz, das in der Finsternis steht, bei der Non zur Begnadigung des Schächers. – Das ist nur eine Auswahl der im Text der Horen aufscheinenden Themen.

2. *Die frühchristliche Zeit* sah in den Stundengebetshoren diese und noch andere Themen. Der heilige Hippolyt, der die Schmach seiner Auflehnung gegen die Einheit der Kirche mit dem Martyrium sühnte, schrieb um 217: Die Gebetsthemen zur Terz sind die Annagelung an das Kreuz, zur Sext die Stunden, da Christus am Kreuz hing, zur Non der Tod am Kreuz und die Öffnung der Seite Jesu. In der Nacht soll man nach Hippolyt beten, weil die Kinder Israels den Herrn verleugnet haben, und weil der Bräutigam nach Mitternacht kommt. Das Morgenstundengebet ist für das Frühchristentum nicht nur der Auferstehung gewidmet, sondern auch dem glanzvollen Gottbekenntnis des Herrn vor dem Hohen Rat. – Die berühmte Pilgerin Egeria aus dem theodosianischen Kaiserhaus berichtet um 390 sorgfältig über das Gebetsleben der heiligen Stadt Jerusalem. Da überwältigt den Leser die tägliche Auferstehungsfeier der Laudes an Ort und Stelle der Anastasisbasilika. Ebenso großartig ist die Lichterprozession bei der täglichen Vesper.

Diese wenigen Beispiele genügen, um anzudeuten: die frühchristliche Kirche war in ihrem Stundengebet dem Gedächtnis des Heilswerkes Christi zugewandt. Nicht die Quantität des Gebetes, sondern seine Qualität trug die Horen des Tages. Die innere Thematik bildete den Eigenwert des Gebetes zu bestimmter Stunde. Thema aber war das Geschehnis im Leben des Herrn, das sich einmal zu der betreffenden Stunde ereignet hatte.

Das Stundengebet will also gedenken. Jede Hore ist eine Memoria Domini. Das deutet der heutige Text an. Das bestätigt die Geschichte.

3. Wenn jede Hore ein Herrengedächtnis umschließt, drängt sich der *Vergleich mit dem Jahr des Herrn* auf. Das Stundengebet projiziert die Thematik des Herrenjahres auf einen Tag. Wie im Jahr die einzelnen Feste aufeinanderfolgen und eine Serie von Gedächtnissen formen, so wird es im Tag von den Gedenkstunden des Lebens, des Leidens und der Herrlichkeit Christi getan. Der Stundengebetstag ist ein Herrenjahr im kleinen, ein Kirchenjahr in Tagesprojektion. Wie Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten im Jahr aufeinander folgen, so im Tag das Leidensgedenken, das Osterlob der Laudes, das Pfingsten der Terz, die Himmelfahrt der Sext, das Herz-Jesu-Lied der Non.

Dann drängt sich der *Vergleich mit der Gedächtnisfeier des Herrn in der heiligen Messe* auf. Die Messe ist das Gedächtnis Jesu Christi schlechthin. Sie ist das Gedächtnis, das Gegenwart Christi schafft und über alle gedankenmäßige Erinnerung hinauswächst in die Realpräsenz des Leibes und Blutes unseres Herrn und seines Opfers. Aber der Gedächtnischarakter der Messe ist so stark, daß er sich in den Tag hinein fortsetzt. Das Gebet an den Stunden wird geprägt aus der Gedächtnisfeier der Messe. Im Höhepunkt der Eucharistie sagt der Herr: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Die Gemeinde nimmt das Wort auf und erklärt: „Deinen Tod o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Der Priester schließt sich an mit der Anamnese: „Daher sind wir denn eingedenk des Todes und der Auferstehung deines Sohnes.“ Durch alle Strophen der großen Danksa-

gung der Messe geht die Melodie des Gedenkens und bricht immer neu hervor in dem Gotteslob der Stunden. Da wird das Stundengebet zu einem goldenen Ring, an dessen Mitte der glänzende Diamant der Eucharistie leuchtet.

Auch der *Vergleich mit der jährlichen Paschafeier* der Kirche bedeutet hier etwas. Das tägliche Stundengebet ist eine tägliche Osterfeier. Von der Einsetzung des Abendmahles und dem Ölbergleiden über das Gericht des Hohen Rates, über Geißelung und Dornenkrönung ging der Weg des Herrn nach Golgotha und in den Tod und durch den Tod in die Auferstehung. Genau diesen Passions- und Osterweg des Triduum Sacrum geht die Folge der Horen des Stundengebetes nach. Jede Vesper denkt an den Abendmahlssaal, jedes nächtliche Gebet an den Ölberg, jede Laudes an das Messiasbekenntnis, die Terz hält inne bei dem Gegeißelten und Dornengekrönten, die Sext geht mit auf den Kreuzweg, die Non steht unter dem Kreuz des sterbenden Herrn, die Vesper wird illustriert vom „Vesperbild“ der Mater dolorosa, die Komplet ist Grabeswache, die Laudes verkündet dann die Auferstehung. Jeder Tageslauf des Stundengebetes ist also eine Osterfeier. Er projiziert in das Gefüge der Horen die Bilder der Heiligen Drei Tage vom Leiden und der Auferstehung des Herrn. Da es täglich geschieht, entsteht ein immerwährendes Ostern.

4. Dazu gehört eine wichtige *Klarstellung*, die O. Nußbaum so vortrefflich ausgearbeitet hat. Alles christliche Gedächtnis ist zu messen an der Memoria der Großtaten Gottes für sein alttestamentliches Bundesvolk. *Das israelitische Gedächtnis* ist mehr als ein Nachdenken, mehr als ein Sich-erinnern. Es ist kein rein intellektueller Vorgang. Vielmehr erneuert Gott in den Feiern des Gedächtnisses das einst gewirkte Heil für das Jetzt. Das Gedächtnis schafft Gegenwart. Wer also im Stundengebet die immer neuen Gedächtnisfeiern des Heilswerkes Christi vollzieht und „tut zu seinem Gedächtnis“, der hat nicht nur ein frommes Lied zu Ehren der Stationen Christi komponiert. Er begegnet dem Auferstandenen. Er kommt dem Gekreuzigten nahe. Er erlebt den Herrn der Herrlichkeit. Diese Gegenwärtigkeit Christi kommt natürlich nicht der Realpräsenz seines Leibes und Blutes nahe, die alles Begreifen übersteigt. Dennoch ist es eine echte Nähe des Herrn und Begegnung mit ihm, die mehr ist als der rein gedankliche Vorgang. Hier geht ähnliches vor sich, wie Pius XII. in *Mediator Dei* von den Festgeheimnissen des Herrenjahres sagt: „Es ist Christus selbst, der in seiner Kirche weiter lebt. Er geht den Weg seines unendlichen Erbarmens . . . Geheimnisse, die dauernd gegenwärtig sind und wirken . . . sie dauern in uns (Nr. 163).

5. Vom Bereich des Personalen und Aszetischen her kann man sagen: Das Stundengebet führt uns einen *Weg der Nachfolge Christi*. Er läßt uns jeden Tag den Weg seines Lebens und Leidens nachschreiten. Durch das tägliche Vertrautwerden mit den Stationen des Weges Christi wachsen wir immer mehr in sein Denken und Wollen herein. Die Nachfolge Christi wird zur *Imitatio Christi*.

Vom heiligen Wenzel von Prag erzählt die Legende: In einem sehr kalten Winter ging der junge Herzog wie immer täglich zur Messe. Der alte Diener, der die Lampe vorantrug, klagte bitter. Seine kalten Füße schmerzten heftig. Da sagte Wenzel: Geh hinter mir her und tritt sorgfältig in meine tiefen Fußstapfen hinein. Der Diener tat es. Bei jedem Hineinstapfen in die Fußspuren des Heiligen fühlte er seine Füße erwärmt. Er kam mit warmen Füßen in der Kirche an.

Die Legende ist mehr als Legende. Sie wird zur Katechese über die Nachfolge Christi. Mit jeder Hore des Stundengebetes gehen wir den Spuren Jesu nach und erwärmen uns an ihnen mitten im Frost des Daseins.

„Ich suchte nach dem Herrn, und er erhörte mich“ [Ps 33,5] . . . Es heißt nicht: Ich suchte Gold vom Herrn, und er erhörte mich; ich suchte hohes Alter vom Herrn, und er erhörte mich; ich suchte dies und jenes vom Herrn, und er erhörte mich. Eines ist, etwas vom Herrn zu suchen; ein anderes ist, ihn, den Herrn, zu suchen. „Ich suchte“, hieß es, „nach dem Herrn, und er erhörte mich“ . . . Also wolle nicht etwas vom Herrn suchen außerhalb des Herrn, sondern den Herrn selbst suche, und er wird dich erhören. Noch während du redest, spricht er: „Siehe, da bin ich!“ Was ist das: „Siehe, da bin ich!“? Siehe, vor dir bin ich! Was willst du, was suchst du von mir? Was immer ich dir gebe: es ist geringer als ich. Mich selbst habe, mich habe zur Frucht, mich umfange! Noch kannst du es nicht ganz: dem Glauben nach rühre an mich, und du wirst mir anhängen. Und all deine Laster werde ich von dir nehmen, daß du mir ganz anhängst, wenn ich dies dein Sterbliches zur Unsterblichkeit umwandle, daß du meinen Engeln gleich seiest und immer mein Antlitz schauest und froh seiest. Und deine Freude wird niemand von dir wegnehmen, weil du nach dem Herrn suchtest und er dich erhörte.

Augustinus: Erklärung der Psalmen, zu Ps 33

Auf Ähnlichkeiten zwischen dem Hochgebet und dem Glaubensbekenntnis, zwischen Kanon und Credo haben die Liturgiker verschiedentlich hingewiesen.¹ Beiden Gebetsvollzügen ist nämlich gemeinsam, daß sie die Tatsachen der göttlichen Heilsordnung in lobpreisender Danksagung ins Wort heben. Die ältesten Texte des Hochgebetes unterscheiden sich nicht sehr stark von einem Glaubensbekenntnis. Gelegentlich verwendete man für letzteres die Bezeichnung „Eucharistie“, wie man umgekehrt der *Prex eucharistica* den Namen „Exhomologese“ (Bekenntnis im Sinne von „Benedeiung“) beilegte. Hier wie dort bildet das Werk der Erlösung das zentrale Thema des gedenkenden Tuns der Gemeinde. Nach der frühesten Überlieferung erscheint demnach die Eucharistie als eine spezielle Form des Glaubensbekenntnisses, wie ja überhaupt seit je die ganze Liturgie als der zwar nicht ausschließliche, aber dennoch hervorragende Ort galt, an dem die Christen ihren Glauben artikulieren.²

Diesem Sachverhalt trugen die französischen Bischöfe Rechnung, als sie an ihrer letzten Vollversammlung in Lourdes (Oktober 1978) aufgrund des vierten Hochgebetes einen Abriss des katholischen Glaubens für all jene veröffentlichten, die Christus in der Wahrheit nachfolgen wollen. Der Text trägt den Titel: „Il est grand le mystère de la foi. Prière et foi de l'Eglise catholique“ (Groß ist das Geheimnis des Glaubens. Gebet und Glaube der katholischen Kirche).³ Ihrer Verantwortung als Diener der Wahrheit bewußt, nehmen sie ihr Wächteramt in einer für die Kirche äußerst bewegten Zeit wahr; sie geben ihrer Sorge um den rechten Glauben in einer so originellen Weise Ausdruck, daß es sich lohnt, das Dokument kurz vorzustellen.

Niemand wird die Angebrachtheit, ja die Notwendigkeit einer „Glaubensproklamation“ bestreiten wollen, haben doch zahlreiche Christen Mühe, im Umbruch unserer Tage an der Botschaft des Evangeliums festzuhalten.⁴ Gewiß besitzen wir den Glauben nicht wie ein fixes Kapital, wir müssen ständig um ihn ringen, wir sind und bleiben Suchende. Trotzdem bedürfen wir einer soliden Basis, die, ein für allemal gesichert, nicht immer wieder in Frage ge-

¹ Siehe J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I 605f.; II 145–148 (Wien⁵1962).

² Vgl. G. Danneels – Th. Maertens, *La prière eucharistique. Formes anciennes et conception nouvelle du canon de la messe* (Paris 1967) 72–75; J. Baumgartner, *Neubesinnung auf das Credo in der Messe*, in: LJ 19 (1969) 91–112 (spez. 101–103). – Vgl. *La Maison – Dieu* Nr. 134 (1978): *La liturgie; confession de foi*.

³ Die „Proposition de foi des évêques de France“ (mit 111 von 114 Stimmen angenommen) ist erschienen in: *La Documentation Catholique* Nr. 1574 (17. Dezember 1978) 1062–1073. Ferner: *Fêtes et saisons* Nr. 332 (Februar 1979); darin schreibt Mgr. Roger Etchegaray, Präsident der französischen Bischofskonferenz: „Nous proposons aux chrétiens de France une sorte de méditation eucharistique de la foi limpide et fraîche dont pasteur et troupeau doivent s'abreuver sur les chemins escarpés de la vie. Voici notre témoignage commun qui nous fait relancer le grand cri d'allégresse des croyants: Il est grand le mystère de la foi!“ (S. 3). – Wir zitieren fortab nach der Ausgabe: *Les évêques de France, Il est grand le mystère de la foi. Prière et foi de l'Eglise catholique* (Editions du Centurion, Paris 1968, 75 Seiten) (abgekürzt: *Mystère de la foi*).

⁴ Vgl. auch das Glaubensbuch, das französische Bischöfe letztes Jahr herausgegeben haben: *Des évêques disent la foi de l'Eglise* (Les Editions du Cerf, Paris 1978, 468 S.).

stellt werden kann, sonst gefährden wir die Wirksamkeit des christlichen Zeugnisses.⁵ Von daher ist der Schritt der französischen Bischöfe zu begreifen, in aller Klarheit und mit Nachdruck die Grundlagen des christlichen Glaubens zu verkünden. Die Art, wie sie sich dieser schwierigen Aufgabe entledigen, ist beachtens- und nachahmenswert: Sie stützen sich auf einen liturgischen Text. Ohne theologischen Jargon, in einfacher, schöner und beschwingter Sprache sprechen sie das Geheimnis des Glaubens aus, ganz von der Bibel her denkend und der gesunden Tradition verpflichtet, aber offen gegenüber legitimen Entwicklungen im Verständnis der kirchlichen Lehre.

Was nun bei dieser Darlegung des katholischen Glaubens besonders auffällt, ist der Umstand, daß die Bischöfe das vierte Hochgebet aus dem Meßbuch Pauls VI. als Ausgangspunkt gewählt haben. Dadurch deuten sie indirekt die großen Qualitäten des offiziellen liturgischen Textes an. Der vierte Kanon weist in der Tat Vorzüge auf, die keinem anderen römischen Formular eignen: die durch und durch biblische Prägung, die heilsgeschichtliche Ausrichtung (mit der Gliederung Theologia-Oikonomia), die Geschlossenheit der Komposition, die Neuheit der Themen und Akzente in der westlichen Überlieferung, Themen, für die der heutige Christ ein Sensorium besitzt (z. B. die Philanthropie Gottes, die Würde des Menschen, die kosmische Dimension, die Betonung des Paschageheimnisses).⁶ Gerade die besondere Anlage und der reiche Gehalt mögen die französischen Bischöfe bewogen haben, für ihr „Credo“ die vierte Anaphore zu berücksichtigen.⁷

Die Verfasser rechtfertigen ihr Unternehmen wie folgt: „Die Kirche glaubt, wie sie betet. Jede Eucharistiefeier ist ein Glaubensbekenntnis. Die Regel des Gebetes stellt die Regel des Glaubens dar.“⁸ Wenn das in der jüngsten Vergangenheit vielbemühte Axiom „lex orandi lex credendi“ einmal voll ernstgenommen wurde, dann sicher in der eben erschienenen Glaubenserklärung des französischen Episkopats.⁹ Dieser begnügt sich nicht einfach damit, die eine oder andere Aussage des Formulars als Beweisstellen herauszugreifen, sondern er betrachtet die Liturgie, in diesem konkreten Fall das Hochgebet, als Glaubensnorm, die das christliche Mysterium in seiner Ganzheit aufscheinen läßt. Nicht zufällig ist es der *vierte* Kanon, den die Bischöfe beiziehen, um in einer gerafften Zusammenschau das Wesentliche unseres Glaubens darzulegen. Denn diese Anaphore lehnt sich, sowohl was den Aufbau wie die

⁵ J.-M. Domenach, *Ce que je crois* (Paris 1978) 32: „Toute foi exige quelques points stables, une certaine immobilité.“

⁶ Vgl. J. Gelineau, *La quatrième prière eucharistique*, in: *Anaphores nouvelles = Assemblées du Seigneur*, 2e série no 2 (Paris 1968) 35–53.

⁷ Im Vorwort zur Glaubenserklärung: „Nous rejoignons ainsi le mouvement profond et la structure traditionnelle de la foi, tels que les expriment le Symbole des apôtres et le Symbole de Nicée-Constantinople“ (Mystère de la foi 4).

⁸ *Mystère de la foi* 3.

⁹ Vgl. P. de Clerck, „Lex orandi, lex credendi“. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque, in: *Questions liturgiques* 59 (1978) 193–212.

Thematik betrifft, an östliche Vorbilder an, indem sie dankend und preisend das Geheimnis Gottes und sein Heilshandeln durch Jesus Christus im Heiligen Geist feiert. Sie entwirft den ganzen Plan der Erlösung, angefangen bei der Schöpfung bis zur Wiederkunft des Herrn; sie gedenkt der verschiedenen Etappen des Bundes und erwähnt all die Segnungen, die Gott den Menschen im Verlauf der Geschichte gewährt hat. Anhand des eucharistischen Formulars gelingt es den Verfassern einerseits, ihrer Glaubenserklärung einen poetischen Einschlag, besser eine ausgesprochen doxologische Note zu geben.¹⁰ Mit Recht schreibt Max Thurian, es handle sich um einen Text, „den man wie ein Gedicht, wie ein Gebet, wie eine Liturgie lese“.¹¹ Inspiriert am zentralen Vollzug der Kirche, der Eucharistie, vereint er harmonisch Bekenntnis des Glaubens, Kontemplation des Mysteriums, Danksagung und Rühmung. Theologie und Liturgie befruchten sich gegenseitig.¹² Mit ihrem Verfahren sahen sich die Bischöfe andererseits davon befreit, etwas ganz Neues schaffen zu müssen; sie falten ein vorgegebenes Gebet aus. „Damit wollen wir zeigen, daß wir den Glauben nicht zu erfinden haben“, bemerken sie im Vorwort. „Mit allen Gläubigen empfangen die Bischöfe ihn aus der Tradition, inmitten der Gemeinde, der sie vorstehen.“¹³ Es liege nicht in ihrer Absicht, das Hochgebet irgendwie zu ergänzen, sondern dessen Fülle auszuschöpfen, uns die Worte der betenden Kirche – entsprechend der Mentalität und Kultur der Menschen von heute – nahezubringen. Sie würden Wegmarken für jene setzen, die tiefer in den Glauben eindringen und in der Erkenntnis Jesu Christi voranschreiten möchten. Wenn sie den Glauben der Apostel neu zu sagen wagten, so bedeute das, daß wir uns alle ständig auf dem Weg befinden, und zwar zusammen mit unseren Brüdern, daß jeder einzelne und jede Gemeinde aufgerufen sind, das Ja zu Jesus, auf den sie sich endgültig eingelassen haben, je neu und und überzeugter zu sprechen.

Da wir hier nicht den ganzen Inhalt des Dokumentes ausbreiten wollen, sei wenigstens stichwortartig der Gedankengang der Bischöfe angedeutet. Im Anschluß an die Präfation und das Sanctus vertieft sich der Text in das Geheimnis Gottes. „Wie könnte es anders sein, als daß das erste, was wir Gott gemeinsam zu sagen haben, ein Wort der Dankbarkeit und des Staunens wäre!“¹⁴ An die Frage: „Wer ist denn unser Gott?“ reihen sich die Abschnitte: Gott ist der Vater, Gott der Einzige, Gott der Unbegreifliche, Gott geoffenbart in seinem Sohn, Gott die Liebe, Gott der Heilige, Gott der Schöpfer, Gott der Vater aller. Der Lobpreis, die *celebratio divina*, klingt aus in das

¹⁰ Insofern hebt sich das französische Dokument wohltuend ab vom Credo Pauls VI. von 1968.

¹¹ M. Thurian, *Les évêques de France proclament la foi*, in: *Doc. Cath.* Nr. 1755 (7. Januar 1979) 39–40.

¹² Vgl. C. Andronikoff, *Le sens des fêtes I (Le cycle fixe)* (Paris 1970) 13–63: Liturgie als vorzüglichster Weg der Gotteserkenntnis.

¹³ *Mystère de la foi* 3.

¹⁴ Ebd. 9.

Bekenntnis der universellen Bruderschaft aller Menschen („Tous frères“).¹⁵ Die Erläuterung der Heilsgeschichte (Oikonomia) – sie knüpft am Postsanctus an¹⁶ – beginnt mit der Schöpfung, die als eine „lebendige, ununterbrochene Beziehung zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer“ verstanden wird, von der her auch die menschliche Arbeit ihren Sinn und Wert bekommt.¹⁷ Darauf wenden sich die Ausführungen dem Thema Mensch zu (Der Mensch sich selbst ein Rätsel; Die Erbsünde; Der Bund mit Abraham, mit Israel).¹⁸ Der nächste Abschnitt („So sehr hast du die Welt geliebt . . . und das Leben neu geschaffen“) behandelt die Person Jesu Christi, seine Botschaft und sein Wesen, die Erlösung der Menschheit durch seinen Gehorsam bis in den Tod und die Auferstehung.¹⁹ Die Wandlungsepiklese („Damit wir nicht mehr uns selber leben . . . als Zeichen des ewigen Bundes“) leiht den Verfassern den Stoff, sich mit dem Pfingstereignis, dem Wirken des Pneumas in Kirche und Welt und mit den verschiedenen Geisteserfahrungen zu befassen.²⁰ Die Darlegungen zur Eucharistie und zu den Sakramenten folgen auf den Stiftungsbericht und die Anamnese („Da er die Seinen liebte . . . und der ganzen Welt Heil bringt“²¹), während die Kommunionepiklese und der erste Teil der Interzessionen („Sieh her auf die Opfergabe . . . die mit lauterem Herzen dich suchen“) der Besinnung auf die Wirklichkeit der Kirche dienen (die eine, heilige, katholische Kirche; die ökumenische Gemeinschaft; die apostolische Kirche; die Kirche der Heiligen; die Kirche als pilgerndes Volk).²² Die Ab- und Rundung findet die bischöfliche Glaubenserklärung mit dem Ausblick auf die Zukunft: Erwartung der Parusie, Gemeinschaft der Heiligen, Erfüllung aller Verheißungen und glückselige Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott („Wir empfehlen dir auch jene, die im Frieden Christi heimgegangen sind . . . alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit. Amen“).²³ Kurz und gut, das Dokument erörtert im heilsgeschichtlichen Horizont die großen Themen des christlichen Glaubens: Gott der Vater und Schöpfer; Gott Sohn, der Erlöser und Auferstandene; Gott der Heilige Geist, der in der Kirche und Welt Wirkende; die Eucharistie und die Sakramente; die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen und die Hoffnung auf die Vollendung. Bemerkenswert ist die eucha-

¹⁵ Edb. 9–17.

¹⁶ Abschnitt des Hochgebetes: „Wir preisen dich, heiliger Vater . . . und dir allein, deinem Schöpfer, dienen“.

¹⁷ Die Überschriften zu den einzelnen Abschnitten lauten: Die Schöpfung; Dem Schöpfer dienen – über die Schöpfung herrschen; Die unsichtbaren Geschöpfe (Mystère de la foi 18–23).

¹⁸ Hochgebet: „Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verlor . . . und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten“ (Mystère de la foi 24–29).

¹⁹ Mystère de la foi 30–42.

²⁰ Ebd. 43–49.

²¹ Ebd. 50–59.

²² Ebd. 60–68.

²³ Ebd. 69–75.

ristische Schau der Kirche als *Communio*; „in der eucharistischen Versammlung stellt die Kirche ihr inneres Wesen dar“.²⁴

Betrachten wir wenigstens einen Teil der Glaubenserklärung etwas näher, die Ausführungen zur Eucharistie. Wenn die Kirche sich zum eucharistischen Mahl versammelt, gehorcht sie dem Willen und Auftrag Christi. Dabei denkt sie der Zuwendungen und Wohltaten des Bundes, der im Brot symbolhaft in Erscheinung tritt. Dieses biblische Zeichen ist geladen mit Sinn. „Gabe Gottes, Frucht der menschlichen Arbeit und der Erde, verkörpert das Brot den Segen, der, seit Anfang ins Herz aller Dinge eingesenkt, durch den Menschen genützt werden soll, um Früchte hervorzubringen.“²⁵ Als „Brot der Großtaten unseres Gottes“ deutet es hin auf das Manna in der Wüste und die Stärkung des Elija auf seiner Wanderung zum Berg Horeb; es erinnert an das Mahl der Weisheit, an deren Tisch der Mensch lernt, von jenem Wort zu zehren, das aus dem Munde Gottes hervorgeht. Als lebendiges Brot des Auf-erstandenen gemahnt es uns an die Weisung des Herrn, wonach Glauben besagt, sich um die Erlangung der unvergänglichen Speise abzumühen. Das eucharistische Brot läßt uns etwas von der Ewigkeit verkosten, es gewährt einen Vorgeschmack des verborgenen Manna, das die Offenbarung denen als Lohn verheißt, die in den letzten Prüfungen treu ausharren.

Zum Opfercharakter der Eucharistie schreiben die Bischöfe (unter dem Titel „sacrifice pascal“):

„Wenn wir uns zu diesem liturgischen Mahl versammeln, kommen wir zu etwas anderem als zu einem bloßen Freundestreffen oder irgendeiner rituellen Begehung zusammen. Denn wir glauben in Freude und Dankbarkeit, daß dabei die österliche Hingabe Christi gegenwärtig und wirksam wird und uns im Hier und Heute erreicht. Dieses Opfer ist der Kirche geschenkt, damit sie es täglich als ihr eigenes Opfer darbringen kann, von einem Ende der Erde zum anderen. Gewiß feiern wir das brüderliche Beisammensein, doch vorab die reale Gegenwart dessen, der uns zu seinen Brüdern macht. Wir feiern das Leben, aber zuerst jenen, dessen Tod und Auferstehung unser Leben erneuern. Gläubig nahen wir uns der Eucharistie, um dem auferstandenen Herrn zu begegnen, der uns an seinen Tisch einlädt.“²⁶

Wer die im französischen Sprachraum viel verwendete Formel kennt: „*célébrer la vie*“ – in der Liturgie, so heißt es, würden wir „das Leben feiern“ –, der spürt sogleich, daß die Bischöfe den zweideutigen Ausdruck richtigstellen.²⁷ Für sie geht es darum, daß das Paschamysterium, das wir kultisch be-

²⁴ Ebd. 61.

²⁵ Ebd. 51.

²⁶ Ebd. 52f.

²⁷ Vgl. Lourdes 1973, *Assemblée plénière de l'Episcopat, Une Eglise qui célèbre et qui prie* (Paris 1974) 29–32; 40–41.

gehen und existentiell nachvollziehen, unserem Leben Sinn verleihe, einen Sinn, den der Mensch nicht aus sich selbst entdeckt, sondern aus der eucharistischen Begehung empfängt.

In einem weiteren Absatz kommt die „Realpräsenz“ zur Sprache.²⁸ Die unter dem Zeichen von Brot und Wein dauernd (also nicht bloß beim Genuß der Gaben) gegenwärtige Wirklichkeit, der für uns dahingegebene Leib und das für unsere Sünden vergossene Blut Christi, gründet in der Macht des Wortes Gottes und der belebenden Kraft des Heiligen Geistes. „In der Gedächtnisfeier (mémorial) seines Todes und seiner Auferstehung ist Christus da, wirklich lebendig und handelnd, auch wenn er für unsere Augen unsichtbar bleibt. Brot und Wein werden in den Leib und das Blut des Erlösers verwandelt.“ Wir selber werden in den umgewandelt, den wir empfangen, „er vergöttlicht uns und macht uns so zu ‚lebendigen Opfern‘ zur Ehre des Vaters, zugleich aber vereinigt er uns untereinander. ‚Wir viele sind ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot‘ (1 Kor 10,17).“ Mit Bestimmtheit bekundet unser Dokument die Wirklichkeit der Gegenwart des Herrn in den eucharistischen Gestalten, ohne daß es dieses Geheimnis jedoch näher zu erklären versucht.

Um seine Kirche zusammenzurufen und ihr sein Wort zu verkünden, um sie in ihrer Sendung zu bestärken und zu führen, ferner um den Vorsitz bei der Eucharistiefeier zu gewährleisten, erwähle Christus auch heute Menschen, „die mit dem apostolischen Dienstamt ausgestattet sind“, heißt es im Abschnitt über die eucharistische Vorsteherschaft.²⁹ Diese setze die Ordination voraus. Die für den Meßvollzug notwendige Anwesenheit eines Priesters bedeute, „daß Christus, der einzige Hirte seiner Kirche, unsichtbar dem Mahl vorsteht, in dem er sich als Speise darreicht“. Die Versammlung kann sich nicht aus eigener Machtbefugnis ihren Christus geben, sondern der Herr wird in ihrer Mitte gegenwärtig durch seinen Diener. Dieser verbürgt, da er im Namen Christi handelt, die Einheit der Gemeinden untereinander im Schoß der universellen Kirche, wie er auch die Versammelten mit dem missionarischen Auftrag in den Alltag entläßt: Sammlung um der Sendung willen. Die Eucharistie, das Sakrament der Einheit, verlangt von den Gemeinschaften, die das Pascha des Herrn feiern, die Überwindung ihrer Spaltungen. Damit die Welt sich der Botschaft öffnet, muß die Kirche den Menschen die Einheit im Glauben bezeugen und ihre Dienstbereitschaft unter Beweis stellen: im gemeinsamen Kampf gegen Lüge, Gewalt, Unterdrückung und Haß. Die paulinische Mahnung zu Unterscheidung und Selbstprüfung beim Empfang der heiligen Gaben meint nicht bloß das Anbeten des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, sondern sie schließt auch die Forderung mit ein, daß wir erkennen und sehen, wie Christus in jedem Glied seines

²⁸ *Mystère de la foi* 53f.

²⁹ *Ebd.* 54f.

mystischen Leibes arbeitet, leidet, hofft, kämpft, liebt und betet. Die Teilnahme an der Eucharistie verpflichtet uns, in das Erlösungswerk des Heilandes einzutreten. Das Ja und Amen, mit dem wir auf das Pascha des Herrn antworten, drängt danach, daß wir in der Welt und der Geschichte der Menschen Licht und Liebe verbreiten, daß wir selber jenen Dienst verrichten, den Jesus uns vorgelebt hat. „Miteinander lernen wir, das Amen auf den Willen des Vaters zu sprechen, damit die am Altar begonnene Sammlung sich auf alle Kinder Gottes ausweite und sie über die jetzigen Schranken zwischen Rassen und Klassen, über die kulturellen und religiösen Trennungen hinweg in die Versöhnung einbeziehe.“³⁰

Es erweist sich als ein Ding der Unmöglichkeit, in knappen Worten die Dichte und Fülle der Glaubenserklärung der französischen Bischöfe einzufangen zu wollen. Jedenfalls handelt es sich, was Max Thurian von Taizé bestätigt, um einen echt katholischen, das heißt ökumenischen Text, in dessen ersten Artikeln sich alle Christen wiedererkennen könnten.³¹ Bezüglich der Aussagen über die Eucharistie, die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen würden die Evangelischen wohl Vorbehalte anmelden. „Und dennoch“, so fährt Thurian weiter, „muß man die Tiefe und Ausgeglichenheit des katholischen Glaubens betonen, wie er hier seinen Niederschlag findet.“ Gewiß, reformierte Christen drücken sich in der Formulierung einzelner Lehren (Einzigkeit des Opfers Christi, Realpräsenz in der Eucharistie, Dienstant und Einheit der Kirche) etwas anders aus. „Ist die Zeit aber nicht endlich gekommen, daß man sich zur Einsicht durchringt: Die katholische Kirche hat bezüglich dieser wichtigen Themen die im Wort Gottes enthaltene Wahrheit mit der allergrößten Sorge bewahrt und sie in der Tradition ununterbrochen gelebt – eine für das Volk Gottes unentbehrliche Erfahrung.“ Nach Frère Thurian gibt es kein Hindernis mehr, daß alle Christen sich mit den Darlegungen der französischen Bischöfe über die Kirche und die Eucharistie einverstanden erklären – sofern sie willens seien, auf allzu einseitige Positionen zu verzichten und entschieden den Weg des gemeinsamen Glaubens und des gegenseitigen Vertrauens zu beschreiten.

Die neueste Glaubenserklärung des französischen Episkopats, die auf einem liturgischen Formular basiert, zeigt in überraschender Weise, wie fruchtbar es sein kann, gottesdienstliche Texte für die Verkündigung auszuwerten. Das Zweite Vatikanum ermunterte dazu, für das „ministerium praedicationis“ nicht nur aus der Heiligen Schrift, sondern auch aus der Liturgie zu schöpfen, ist diese doch „die Botschaft von den Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils“.³² Die französischen Bischöfe beabsichtigen mit ihrer Verlautbarung keineswegs, eine liturgiewissenschaftliche Kanonexege

³⁰ Ebd. 57.

³¹ M. Thurian, a.a.O.

³² Sacrosanctum Concilium Art. 35,2.

oder einen dogmatischen Glaubenstraktat zu bieten; es geht ihnen vielmehr darum, unsere Existenz vom Mysterium Christi her zu erhellen. In diesem Sinn stellt ihr Dokument eine einzigartige literarische Gattung dar, welche die gängigen Hochgebetskommentare an Tiefe und Gewicht übertrifft und zur Meditation, zur betenden Aneignung und zum lobpreisenden Bekenntnis einlädt.

Leider wird der Kanon IV viel zu wenig benützt und vor allem in den sonntäglichen gottesdienstlichen Versammlungen unseren Gemeinden kaum zu Gehör gebracht. Nach der Allgemeinen Einführung zum Meßbuch besteht jedoch kein Verbot, ihn dann und wann am Sonntag zu verwenden.³³ Offenbar schreckt seine Länge vom Gebrauch ab, was freilich kein hinreichender Grund sein dürfte, ihn zu meiden. Da er „eine Zusammenfassung der gesamten Heilsgeschichte“ enthält, wäre es wohl gerechtfertigt, vom Credo abzusehen, wenn der Priester ihn im Sonntagsgottesdienst rezitiert. Der Rubrikenhinweis, das vierte Hochgebet eigne sich besser „für Gemeinschaften, die bereits über eine tiefere Kenntnis der Heiligen Schrift verfügen“, ist dadurch zu entkräften, daß man das (sicher anspruchsvolle) Formular in einer Predigtreihe auch den gewöhnlichen Gläubigen erschließt. Dazu bietet das französische Dokument einen hervorragenden Leitfaden, der den „engen und harmonischen Zusammenhang“ mit dem Erlösungsmysterium und dadurch auch mit der eucharistischen Handlung garantiert.³⁴

³³ Siehe Nr. 323d; vgl. E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier* (Münster 1970) 440.

³⁴ „*Inter Oecumenici*“ Nr. 55; vgl. H. Rennings, *Die Instruktion vom 26. September 1964 zur Liturgiekonstitution* (Münster 1965) 129f.

Bewahre, Gott, ich bitte, unversehrt die Ehrfurcht meines Glaubens! Und bis zum Scheiden meines Geistes gib mir diese Bekundung meines Wissens, daß ich immer festhalte, was ich in der Glaubensregel bei meiner Wiedergeburt feierlich bekannte, als ich getauft wurde im Vater und Sohn und Heiligen Geist: dich, unsern Vater, und deinen Sohn zugleich mit dir anzubeten; des Heiligen Geistes würdig zu werden, der aus dir durch deinen Eingeborenen sein Dasein hat! Denn meines Glaubens ist mir vollgültiger Zeuge, der da sagt: „Vater, alles Meinige ist dein, und alles Deinige ist mein“ [Joh 17, 107], mein Herr Jesus Christus, der in dir und aus dir und bei dir immerdar als Gott bleibt, der gepriesen ist in der Ewigkeit. Amen.

Die neue Feier der Kranken- und Totenliturgie

– ein Angebot zur Verwirklichung christlicher Existenz¹ –
Dr. Karl Schlemmer

26

Während meiner Kaplansjahre in meiner Heimatstadt Nürnberg war es mir ein priesterliches und pastorales Bedürfnis und Anliegen, den mir zugewiesenen Kranken regelmäßig jeden Monat die Krankenkommunion zu bringen. In einem der Häuser, wo ich ein kranke Frau betreute, wohnte auf dem gleichen Stock ein alter Herr, der bedingt durch seine Krankheit die Wohnung nicht mehr verlassen konnte. Die Krankenschwester der Pfarrei, die ihn treu versorgte, sprach ihn immer wieder darauf an, ob denn nicht der Kaplan, der ja regelmäßig zur Frau nebenan die Krankenkommunion bringe, ihn auch einmal besuchen dürfe. Doch alles gute Zureden der Schwester hatte keinen Erfolg, der Mann sperrte sich gegen den Besuch des Priesters. Eines Tages überraschte mich ein Anruf aus dem Krankenhaus, das in unserer Pfarrei lag und für das wir zuständig waren, in dem mir die diensttuende Krankenschwester mitteilte, daß besagter Herr sehr schwer darniederliege und mit seinem Ableben in den nächsten Stunden gerechnet werden müsse. Es möge doch ein Geistlicher kommen, um ihm die Sterbesakramente zu spenden. Ich machte mich sogleich auf den Weg. Vor dem Krankenzimmer aber wurde ich von den Angehörigen inständig gebeten, um Gottes willen nicht zu dem Sterbenden hineinzugehen. Denn wenn ein Pfarrer bei ihm erscheint, dann weiß er mit Sicherheit, daß es mit ihm zu Ende geht, und das wolle man ihm ersparen. Ich solle dann kommen, wenn die Bewußtlosigkeit eingetreten sei, man werde mich dies zur gegebenen Zeit wissen lassen. Mit Engelszungen versuchte ich nun die Angehörigen zu überzeugen, daß ich es für absolut notwendig erachte, die Sterbesakramente ihrem Vater zu spenden, solange er noch bei Bewußtsein ist. Doch alles Reden half nichts, selbst nicht der Hinweis, ich würde nicht kommen, wenn sie mich nach eingetretener Agonie nochmals rufen lassen würden. Dies sagte ich auch der Krankenschwester, die mich vorher aus eigener Initiative verständigt hatte. Ich war nur wenige Stunden zuhause, da läutete das Telefon, und dieselbe Krankenschwester richtete an mich die dringende Bitte der Verwandtschaft des Todkranken, die Agonie sei eingetreten und ich möge unbedingt ans Sterbebett mit den Sakramenten kommen. Ich überlegte es mir lange, aber schließlich machte ich mich doch auf den Weg, jedoch ohne „Oleum infirmorum“ (Krankenöl). Im Sterbezimmer des Kranken wiederholte ich nochmals meine Argumente, warum ich mich jetzt nicht mehr in der Lage sehe, die „Letzte Ölung“ zu spenden; ich hielt es in dieser Situation für besser, den in Bewußtlosigkeit liegenden Sterbenden der Barmherzigkeit des gerechten Gottes durch eine ehrliches Gebet anzuempfehlen. Ich betete mit den Angehörigen das Vaterunser, gab den Segen, verweilte noch eine Weile in Stille vor dem Sterbebett und ging dann.

Gewiß ist die Zahl derer, die diese meine Haltung mißbilligen, nicht gering. Doch aus meinem pastoralen und theologischen Verständnis sowie aus meiner priesterlichen Einstellung heraus konnte ich die Spendung des Krankensakramentes nicht verantworten, zumal auch von Seiten des Empfängers

¹ Dieser Beitrag ist die ungekürzte Fassung einer Ringvorlesung an der Phil.-Theol. Hochschule Fulda, nunmehrige Päpstliche Fakultät, vom 16. 1. 1979, den ich meinen lieben Eltern in Nürnberg widmen möchte.

die notwendigen Voraussetzungen nicht gegeben waren. Und genau solch ein Fall zeigt kraß und anschaulich die unhaltbare Lage, in welche vor allem die Sterbesakramente im Laufe der letzten Jahrhunderte geraten waren. Eine Reform der theologischen Grundlegung und des praktischen Vollzugs gerade der Krankensalbung war also dringend geboten. Die erneuerte Liturgie dieses Sakramentes bietet in der Tat eine pastorale Chance, deren Relevanz zu recht verstandener christlicher Existenz noch gar nicht nach allen Seiten ausgelotet ist. Wir wollen dies anhand einiger wesentlicher Aspekte versuchen. Dabei bin ich mir voll bewußt, daß vieles nur bruchstückhaft geschehen kann. Vielleicht aber sind Hilfen und Anregungen zu weiterer Reflexion zu finden, und damit wären wichtige Schritte getan.

1. *Soziologische und theologische Überlegungen*

1.1 Alter, Krankheit und Tod in der heutigen Gesellschaft

Viele Menschen wollen nicht alt werden, ja sie haben Angst davor und können sich ihr eigenes Alter nicht vorstellen. Während sie in der Blüte ihres Lebens stehen, in der Betriebsamkeit des Alltags aufgehen, vergessen oder negieren sie bewußt das Alter, das gerade in unserer Zeit einen negativen Akzent erhalten hat. Das Jungsein, die Jugend steht in der allgemeinen Wertschätzung höher, obgleich das Alter eine ganz normale Erscheinung im Ablauf des Lebens darstellt. Das Altern des Menschen ist eine mit der Zeit fortschreitende irreversible strukturelle und funktionelle Vergreisung des Organismus als ein Ganzes.²

Somit ist klar ausgesagt, daß das Altern ein ganz normaler Prozeß ist, der nichts Krankhaftes an sich hat. Es sterben Zellen ab und erneuern sich nicht mehr. Man könnte dafür einen Vergleich anführen, der sicherlich hinkt, den ganzen Prozeß aber deutlicher werden läßt: das Altern gleicht der Ausleierung und Schadhaftheit einer Maschine. Nun kann man eine schadhafte Maschine durch Einsetzen von Austauschteilen schnell wieder funktionstüchtig machen. Beim alten Menschen jedoch kann man nichts austauschen, seine Funktionstüchtigkeit läßt sich lediglich auf andere Weise und für eine relative Zeit erhalten.

Dadurch gesellt sich zum Altern ein weiterer Angstfaktor, nämlich die Krankheit. Sie bedeutet immer ein Verhängnis, müssen doch zwangsläufig Verzicht und Entbehrungen geleistet werden. Wir müssen nun bei unseren Überlegungen des weiteren bedenken, daß Kranksein vor keinem Lebensalter halt macht. Es entwickelt sich vielmehr aus dem Leben und ist eigentlich verändertes, behindertes, bedrängtes und bedrohtes Leben; das gesunde Leben wird umgeändert, ja es ändert sich in seiner ganzen Fülle.³ In allen Bereichen wird das geordnete Zusammenspiel des Lebens erschüttert, der Kranke gerät

² Vgl. Arthur Jores: *Der Mensch und seine Krankheit*. Stuttgart 4/1970, 127.

³ Vgl. Richard Siebeck: *Krankheit und Tod in der Sicht des Arztes*, in: *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*. München 1959, Heft 7, 19-45.

zudem in eine Krisensituation; denn eine Vielfalt von Problemen stürzt auf ihn ein, was sich nicht gerade positiv für eine Besserung seines Zustandes auswirkt. Wenn auch eine Krankheit nur ein vorübergehender Zustand sein mag, und der Kranke nur kurzfristig „funktionsunfähig“ ist, so wird er schon an den Rand gedrückt und stellt eine Belastung für die Gesellschaft dar, von der er gewissermaßen während seiner Genesungszeit lebt ohne eine Gegenleistung zu bieten, die aber andererseits die Krankheit nicht mehr als eine Gabe und Aufgabe zu verstehen vermag.

Die Distanz zwischen Gesunden und Kranken ist in unserer Gesellschaft sehr groß. Selbst ein einfacher Schnupfen läßt uns in Distanz zum anderen gehen. Wer aktiv, jung und gesund ist, möchte nicht daran erinnert werden, daß auch er einmal in solch eine Situation geraten könnte. Denn Krankheit ist einfach eine Hemmung, eine Einengung des Lebens und bringt Gefahr, Not und Schmerz mit sich. Sie zeigt uns unsere Verfallenheit und kann Hinweis auf ein Ende sein. Der Volksmund drückt es treffend aus, wenn er sagt: „Selbst die beste Krankheit taugt nicht!“ Der Kranke hat in der heutigen Gesellschaft wenig Anspruch auf Mitleid, aber auf eine optimale Behandlung, damit er möglichst bald wieder funktionstüchtig und leistungsfähig wird. Leider wird im gesellschaftlichen Leben wenig beachtet, daß man über die vielen Sozialleistungen und Sozialmaßnahmen hinaus den Kranken und Alten mehr schuldig ist, was nicht durch materielle Anstrengungen zu ersetzen ist.

Der Tod ist ein weiteres Phänomen, das in unserer Gesellschaft ausgeklammert wird, weil man die größte Furcht davor hat. Vom Tod wird nicht gesprochen, auch wenn er unmittelbar vor der Tür steht; er wird abgedrängt, denn man hat kein Verhältnis mehr dazu. Früher war den Menschen der Tod näher und selbstverständlicher. Geburt, Krankheit und Tod wurden in der Familie erlebt. Die Menschen lebten direkt in der Konfrontation mit dem Tod, indem der Tote in seiner Wohnung aufgebahrt wurde, die Nachbarschaft persönlich zur Kondolenz kam und die Totenwache hielt. So wurde der Tod in die Gemeinschaft der Lebenden miteinbezogen. Der heutige Mensch dagegen stirbt seinen Tod vielfach im Verborgenen, oft ohne Beistand seiner Angehörigen, die es nicht mit ansehen können und wollen, abgeschirmt von den anderen, im kleinen kahlen Sterbezimmer des Krankenhauses. Mit dem Toten will man nichts mehr zu tun haben, ja man hat geradezu eine Scheu davor. Und so übergibt man alle Erledigungen dem Bestattungsinstitut.

Es ist eine bittere Tatsache, feststellen zu müssen, daß der Mensch keinen Blick mehr hat für seine Kreatürlichkeit, die er doch tagtäglich erfährt. Solange der Mensch lebt, stirbt er, das ist medizinisch nachweisbar, und solange er stirbt, lebt er, das versucht die Theologie zu erklären. Dem Menschen ist es eben auferlegt, das ganze Leben hindurch das Sterben zu leisten, damit es in jenem Augenblick, in welchem es sich zu einem einzigen Ereignis verdichtet, geleistet werden kann, um das Leben zu gewinnen.⁴

⁴ Vgl. Michael Schmaus: Krankheit und Tod als personaler Auftrag, in: Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern. München 1959, Heft 7, 63.

Ohne Zweifel läßt sich die Behauptung erhärten, daß wir in einem überperfekten Sozialsystem leben, in dem zwar modernste Methoden und Instrumente eingesetzt, aber das Wichtigste, der Mensch und seine personale Würde, weitgehend übersehen werden. Gerade deshalb sind das Altern, Krankwerden und Sterbenmüssen Erscheinungen, vor denen die Menschen Angst haben und die sie aus ihrem Blickwinkel verbannen wollen. In unserer Gesellschaft werden alte, schwache, kranke und zum Sterben darniederliegende Menschen isoliert und von der Außenwelt abgeschirmt, sie werden zu „Senioren“ gemacht, um auf diese Weise eindrucksvoller um die Gunst ihrer Kaufkraft werben zu können. Man stempelt sie zu Konsumobjekten ab, ansonsten aber will man wenig mit ihnen zu tun haben. In einer solchen Gesellschaft, in welcher die Jugend überbewertet wird und nur das junge, gesunde, leistungs- und produktionsfähige Leben zählt, in der also die Jugend zur Tugend erhöht und das ganze Leben nur in seinen Höhen gesehen wird, da ist es kein Wunder, wenn die meisten Menschen kein Gespür für Verantwortung zeigen und die Bereitschaft vermissen lassen, sich mit Alter, Krankheit und Tod auseinanderzusetzen. Dabei aber gehen sie an der Frage nach dem Sinn des Lebens unweigerlich vorbei. Diese wenig erfreulichen Überlegungen scheinen mir nicht unwesentlich zu sein für den rechten Vollzug der erneuerten Kranken- und Totenliturgie.

1.2 Sinn von Krankheit und Leid für den Christen

„Man brachte Kranke mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, und er heilte sie alle“ (Mt 4,24). Diesen Satz stellt Mattäus programmatisch an den Beginn seines Berichtes über das öffentliche Wirken Jesu. In den Evangelien wird Jesus dargestellt als Heil und Arzt der leidenden Menschheit. Das Elend einer heillosen Welt berührt ihn sehr. Und so wird Jesus bezeichnet als der Heiland, als Heilbringer, der die Kranken von ihrer Krankheit befreit und sie erlöst. Die Heilungen sind alles Zeichen dafür, daß Gott in Jesus Christus seine Herrschaft angetreten hat, daß sein Reich angebrochen ist. Seine Herrschaft ist eine Herrschaft der Wahrheit und der Liebe, die dem menschlichen Heil in seiner Gesamtheit dient. Jesus Christus ist der Heilbringer und die Fülle des Heils, die Seele und Leib, also den ganzen Menschen umfaßt. Gott als das Heil der Kranken hat in seinem Sohn und in dessen Machttaten gezeigt, daß er den Leidenden nicht fern ist. Auch Jesus wurde nicht verschont von Schmerzen und Leiden körperlicher und seelischer Art. Er hat seinen Leidensweg durchgestanden und der Menschheit dadurch den Blick geöffnet, daß das Leid und der Schmerz durchaus einen Sinn haben können. Und so sollte sich der kranke Christ immer mehr bewußt werden, daß er durch seine Krankheit und durch seine Leiden schließlich das ausfüllt, was am Leiden Christi für das Heil der Welt noch aussteht.⁵

Wer schon einmal ernsthaft krank war, weiß um die Situation der Niederlagenheit, der Schmerzen, der Verzweiflung, des Grübelns und der Hoffnung. In der Krankheit gerät der Mensch in eine Krise und lernt ganz

⁵ Vgl. Die Feier der Krankensakramente (Volksausgabe). Einsiedeln – Freiburg/Br. 1974, 13.

deutlich seine Grenzen, seine Bedrohtheit und seine Ohnmacht kennen. Der Kranke wird abrupt aus seinem Alltag, aus seinem Berufsleben und aus seiner vertrauten Umgebung herausgerissen und in eine ganz neue, oft sehr schmerzliche Lage hineinversetzt, in der er bestehen muß oder an der er zugrunde gehen kann. Wenn auch nur *ein* Organ krank oder geschädigt ist, leidet trotzdem – gerade bei einer schweren Erkrankung – immer der ganze Mensch, da die physischen Leiden sehr stark das psychische Befinden beeinflussen. Es stellen sich dann die quälenden und grübelnden Fragen ein: „Womit habe ich das verdient?“ – „Warum gerade ich?“ Je nach Veranlagung und Labilität des Kranken können solche Fragen in die Resignation oder Verzweiflung führen. Er hadert dann mit Gott und der Welt und sieht nur noch eine Sinnlosigkeit in seinem Dasein. Anderen Kranken wird es allerdings möglich, sich durchzuringen und ein Ja zu sagen zu ihrem Zustand. Sie setzen ihr Vertrauen nicht allein in die Ärzte, Pfleger, Medikamente und Apparaturen, auf die sie zweifelsfrei angewiesen sind, um eine Heilung zu erreichen, vielmehr geben sie sich auch in die Hand Gottes.

Die „Pastorale Einführung in die Krankensakramente“ macht des weiteren darauf aufmerksam, daß auch die Ärzte und alle, die im Dienst am kranken Menschen stehen, einen Auftrag Christi erfüllen, wenn sie versuchen, ihm körperliche und geistige Aufrichtung zu schenken.⁶ Deshalb geht es nicht an, die Krankheit allein unter dem Mantel frommer Ergebenheit zu verstecken.⁷ Es muß vielmehr alles Menschenmögliche getan werden, die Krankheiten zu überwinden. Wo aber der Dienst und die Kunst des Arztes versagen, wo wir an die Grenzen stoßen und uns unserer Kreatürlichkeit bewußt werden, dort bleibt uns nichts anderes aufgetragen, als uns dem Willen Gottes zu fügen. So sollten wir als Christen im Leid uns bewußt werden, daß wir letztlich unterwegs sind hin zu Gott, der allein Anfang und Ende unseres bewegten Daseins weiß und wirkt.⁸

Von daher gesehen, ist Krankheit immer eine Zeit der Bewährung, die dem Kranken die Gelegenheit verschafft, über sich und sein Leben nachzudenken. Krankheit ist aber weiterhin eine Zeit, in der es sich zeigt, ob der Mensch fähig ist, sein Leid zu tragen mit oder ohne Aussicht auf Besserung. Das Leid ist ja ein fester Bestand der Welt, und Krankheit ist einer der Leidfaktoren, mit denen sich der Mensch auseinandersetzen muß, an denen er wachsen und reifen kann. Leid ist immer etwas Persönliches und muß von jedem einzelnen erlitten und getragen werden. Ohne Zweifel ist es schwer, die Krankheit für eine längere oder kürzere Zeit zu bejahen oder die unheilbare Krankheit als einen bestimmenden Teil des noch ausstehenden Lebens zu akzeptieren. Aber gerade so kann die Krankheit auch eine Begegnung mit Gott als dem Schöpfer bewirken, der den Menschen anruft, sein Leben kritisch zu betrachten und zu prüfen, ob es in der Gott zugewandten Richtung verläuft oder ob es sich in

⁶ Vgl. Die Feier der Krankensakramente (Neuordnung) – Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den Bistümern des deutschen Sprachraumes. Einsiedeln – Freiburg/Br. 1974. (Pastorale Einführung Nr. 4.)

⁷ Vgl. Die Feier der Krankensakramente (Volksausgabe). 12.

⁸ Vgl. Karl Rahner: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 2/1971, 270.

die unheilvolle Richtung bewegt.⁹ Auf diese Weise wird Krankheit als Signal, als ein Appell Gottes an den Menschen verstanden, sein Leben und seine Verhaltensweise zu überprüfen und möglicherweise neu auszurichten. Deshalb kann jede Krankheit ernsthafteren Charakters Gelegenheit zur Umkehr, zum Umdenken bieten, damit „der sich an sie etwa anschließende Tod gelinge oder damit das an sie anschließende neue Leben eine Einübung auf den Tod werde“.¹⁰

Schmerz und Leid, die man in der Krankheit erfährt, haben also einen Aufforderungs- und Ansporncharakter. Wenn sie mit Hilfe der ärztlichen Kunst und der seelsorgerlichen Betreuung richtig erlebt, getragen und durchgestanden werden, eröffnet sich die Möglichkeit einer Wandlung zu einem neuen Menschen, der sich vom Krankenlager erhebt, oder aber auch zu einem neugewandelten Menschen in der Ewigkeit, denn den Tod können wir trotz jeglichen heilenden Bemühens nicht von uns fern halten. Weil aber im Tod Gott den Menschen guten Willens zur Vollgestalt des Lebens führt, deshalb ist jedes heilende Bemühen innerhalb der Geschichte ein Hinweis auf das Heilswirken des Schöpfergottes.¹¹ So vermag das Leiden für uns Christen in der Situation des Krankseins eine Hilfe zu sein, insofern wir einsehen können, daß es ein Weg zum absoluten Heil ist, ein Anruf Gottes, dem wir uns nicht entziehen sollten, wenn wir uns in unserem Mensch- und Christsein bewähren wollen.

2. *Das Sakrament der Krankensalbung*

2.1 Das Verständnis der Krankensalbung bei den Gläubigen.

Bereits vor dem Vaticanum II war man um eine neue Sicht des Sakramentes der Krankensalbung bemüht. Doch wurden diese Bemühungen stark behindert durch die jahrhundertelange Praxis und durch die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici. Das Rechtsbuch der Kirche hat für die Spendung der Krankensalbung Bedingungen festgelegt, die der Intention des Sakramentes eigentlich zuwiderlaufen, wenn z. B. im CIC can. 940 ausdrücklich „... in periculo mortis“ die Rede ist. Von daher ist es nicht verwunderlich, wenn sich bei den Gläubigen ähnliche Vorstellungen festsetzen konnten, die dann im Sprachgebrauch zu Ausdrücken führten wie „Letzte Ölung“ oder „versehen mit dem hl. Sterbesakrament.“

Obwohl die deutschen Bischöfe autoritativ im „Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands“ von 1955 (dem sog. „Grünen Katechismus“) die Bezeichnung „Letzte Ölung“ in Krankensalbung änderten, und dieser Begriff „Krankensalbung“ auch in die damals neu herausgegebenen Diözesangesangbücher übernommen wurde, konnte keine Bewußtseinsänderung herbeige-

⁹ Vgl. Michael Schmaus: Krankheit und Tod als personaler Auftrag. 84f.

¹⁰ Michael Schmaus: Krankheit und Tod als personaler Auftrag, 86.

¹¹ Vgl. Herbert Vorgrimler: Der Tod im Denken und Leben des Christen. Düsseldorf 1978, 81–88.

führt werden. Dies lag aber nicht wenig mit daran, daß die Gläubigen über die dahinterstehende Absicht kaum informiert wurden, was allerdings schlecht möglich war, da der gesamte Komplex „Letzte Ölung - Krankensalbung“ bis zum Vaticanum II auf eine gründliche theologische Klärung wartete.¹² Somit war die Begriffsänderung mehr formeller als informeller Art.

Auch in unserer Zeit kann man immer noch in den Traueranzeigen der Zeitungen von der „Letzten Ölung“ lesen. Bei vielen Gläubigen ist eben dieser Begriff tief verwurzelt. Und entsprechend gestalten sich ihre Reaktionen und Ängste im Krankheitsfall und bei Todesgefahr. Der Priester wird erst gerufen, wenn man den Kranken schon aufgegeben hat, wenn er bewußtlos oder gar bereits tot ist. Selbst Ärzte und Pflegepersonal teilen zum Teil diese verkehrte Meinung. Um den Kranken nicht zu erschrecken, aufzuregen oder seinen Zustand unnötig zu verschlimmern, halten die Angehörigen oft den Priester auf und verweigern ihm den Zutritt. So kommt es, daß ernsthaft kranke Menschen selten die Krankensalbung empfangen, sei es aus diesem falschen Verständnis heraus oder wegen allgemeinen Nichtpraktizierens im kirchlichen Leben. Zudem achten leider in den Großkliniken, wenn dort nicht gerade einige Ordensschwwestern tätig sind, nur wenige vom weltlichen Pflegepersonal auf eine ordentliche seelsorgerliche Betreuung der Schwerkranken. Dies geschieht nicht immer aus einer indifferenten religiösen Einstellung heraus, vielfach ist das Personal in diesen technisierten medizinischen Dienstleistungsgroßbetrieben in jeder Weise überfordert.

2.2 Die Entwicklung der Krankensalbung

Die Sorge um die Kranken ist von der Kirche schon immer wahrgenommen worden. Ihr Dienst am kranken Menschen, den sie als wirkendes Zeichen des heilschaffenden Herrn ausübt, gipfelt in der Feier der Krankensalbung.¹³ Die Krankensalbung ist eine Lebenshilfe und ein Heilszeichen, das die Kirche den Kranken spendet, die im Glauben sich der Nähe und des Beistandes Gottes sicher sein dürfen. Doch war gerade dieses Sakrament im Laufe der Jahrhunderte Mißverständnissen ausgesetzt und hat eine vielfältige Akzentuierung erfahren.

Es dürfte heute erwiesen sein, daß die Krankensalbung bis ins 7. und 8. Jahrhundert ohne besondere Form gespendet wurde. Sie gehörte einfach als Beitrag der Kirche zur häuslichen Krankenpflege.¹⁴ Das vom Bischof geweihte Öl wurde als heilende Stärkung in der Not der Krankheit verwendet. Gerade in der frühen Zeit legte man alles Gewicht auf das geweihte Öl. Die älteste liturgische Tradition hinsichtlich der Weihe des „*oleum infirmorum*“ findet sich bei Hippolyt von Rom um 215 in seiner „*Traditio apostolica*“ und beim ägyptischen Bischof Serapion von Thmuis im 4. Jahrhundert. Als Wir-

¹² Vgl. Adolf Knauber: Pastoraltheologie der Krankensalbung, in: Handbuch der Pastoraltheologie IV. Freiburg/Br. 1969, 163–165. – Emil Joseph Lengeling: Todesweihe oder Krankensalbung?, in: Liturgisches Jahrbuch, Jg. 21, Münster 1971, 193–213.

¹³ Vgl. Othmar Stary: Wir können dem Sterbenden helfen. Graz 1976, 60.

¹⁴ Vgl. Ingrid Jorissen – Hans Bernhard Meyer: Pastorale Hilfen in Krankheit und Alter. Innsbruck 1974, 49.

kung des Öls wird „Stärkung und Liebe, . . . Gesundheit und Vertreibung aller Krankheiten und Dämonen, . . . Gnade und Sündenvergebung, kurz Gesundheit und Integrität von Leib, Seele und Geist¹⁵“ erfleht. Im allgemeinen betonen die frühen Weihegebete mehr die Heilung des Leibes als die geistige Heilung der Seele, ansonsten aber hatte die Salbung mit Öl eine Heilung des ganzen Menschen zum Ziel. Die Väter legten besonderen Wert auf ein Weihegebet mit ausdrücklichem epikletischen Charakter. Sie sahen darin die eigentlich sakramentale, pneumatische Wirkung des Öles begründet. Diese Sicht besteht auch heute noch, da zur Gültigkeit des Sakramentes die Weihe des Öles durch den Bischof erforderlich ist. Weitere unmittelbare Zeugnisse für die Krankensalbung finden sich im Brief des Papstes Innozenz' I. (416), in den Predigten des hl. Caesarius von Arles († 542), in Äußerungen von Casiodor († nach 580), Eligius von Noyon († 660) und Beda Venerabilis († 735).¹⁶

In all diesen Quellen ist die Krankensalbung kein auf den Tod vorbereitender, sondern ein für die Kranken bestimmter Ritus. Die Salbung wird bei jeder Krankheit erteilt oder an sich selbst vollzogen. Krankheit wird hier im weitesten Sinn des Wortes verstanden, angefangen bei den Kopfschmerzen bis hin zu den psychisch Kranken und Krüppeln. Spender sind der Bischof, Priester, Laie und der Kranke selbst. Hinter dieser Handlung stand die Auffassung, daß der entscheidende Akt die Weihe des Krankenöls sei und nicht die Anwendung oder Austeilung des geweihten Öles. Das Öl wurde sowohl zur Salbung verwendet wie auch zum Genuß, heißt es doch im ursprünglichen Text des römischen Weihegebietes: „Es sei Schutz des Leibes für jeden, der sich damit salbt, es genießt und es berührt“. ¹⁷ Die Gläubigen gebrauchten das vom Bischof geweihte Öl für die Kranken in der Hoffnung auf ganzmenschliche Heilung, vorwiegend auf körperliche, sekundär auf seelisch-geistige Heilung, äußerst selten als Nachlaß der Sünden. Gerade deswegen durften die öffentlichen Sünder vor der Rekonziliation und der Lossprechung die Krankensalbung nicht empfangen.

Zu Beginn des Mittelalters um 840 wurde die Spendung durch Laien verboten, und der stärkere Einfluß des Jakobusbriefes bewirkte, daß die Krankensalbung nur noch vom Priester gespendet werden durfte. Eine Begrenzung auf Todkranke ist allerdings noch nicht bekannt. Doch entwickelte sich kurze Zeit später eine feste liturgische Ordnung für die Spendung des Sakramentes, und aus pastoralen Gründen verband man die Krankensalbung mit der noch äußerst strengen Kirchenbuße, zu der man bekanntlich nur einmal im Leben zugelassen wurde und die man deshalb sehr gern an das Lebensende hinaus-schob, auch wegen ihres Rigorismus. Somit wurde die Krankensalbung zu einer Ergänzung der Kirchenbuße und zur Vorbereitung auf den Tod. Ihr Empfang war verpflichtend und ein fester Bestandteil neben Buße und Viaticum. Die Hauptwirkung der Krankensalbung bestand jetzt in der Sündenver-

¹⁵ Johannes Betz: Krankensalbung, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band 2. München 1970. 506 f.

¹⁶ Vgl. dazu Manfred Propst – Klemens Richter (Hrsg.): Heilssorge für den Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakramentes. Freiburg/Br. 1975, 42.

¹⁷ Manfred Propst – Klemens Richter (Hrsg.): Heilssorge für den Kranken, 42.

gebung, und diese einseitige, spiritualistische Akzentverlagerung ist zugleich Ausdruck eines Wandels in der Spendepraxis, in der die Krankensalbung sich immer mehr zum ausgesprochenen Sterbesakrament entwickelte.¹⁸

Von dieser verengten Sichtweise her kam es auch zur Unwiederholbarkeit der Krankensalbung bei ein und derselben Krankheit. So verlor sie ihre Bedeutung als von Gott gewirkte Stärkung in der Krankheit und wurde Teil der Kirchenbuße als Vergebung der Sündenstrafen und Vorbereitung auf das letzte Gericht.¹⁹ Die Krankensalbung war nicht mehr Hilfe in der Krankheit, obwohl die Gebete im Kontrast dazu noch von Heilung der Krankheit sprachen, sondern wurde zum Sterbesakrament, sie wurde zur Absicherung gegenüber dem Gericht, vor das der Sterbende nach seinem Tod treten muß; „*extrema unctio*“, „*Letzte Ölung*“ sind dafür nun die richtigen Bezeichnungen, die im Hochmittelalter auftauchen.²⁰

Vom 11. Jahrhundert an wird die Krankensalbung auch als „*unctio solemnium infirmorum*“, als feierliche Ölung des Kranken bezeichnet. Zum erstenmal taucht dieser Begriff bei Petrus Damiani auf, der dadurch die absolute Eschatologisierung der Krankensalbung einleitet. Die Wirkung des Sakramentes wird immer mehr spiritualisiert, die leibliche Heilung verschwindet ganz. Die Salbung ist kein christliches Heilmittel gegen die Krankheit mehr, sondern eine unmittelbare Vorbereitung auf den Tod. Im 12. Jahrhundert begegnet man sogar der Meinung, die Krankensalbung sei „*in exitu*“, bei Todeseintritt, zu spenden. Das Konzil von Trient (1545–1563) versucht das einseitige Verständnis der Krankensalbung (als Todesweihe) zu revidieren und ihren ursprünglichen Sinn wiederherzustellen. Auf diesem Konzil wurde ein Text verabschiedet, der die Salbung generell für Kranke vorsieht, speziell noch für in Lebensgefahr Schwebende.²¹ Diese wohltuende Aussage hat sich eigentlich durch die folgenden Jahrhunderte positiv in der Krankenpastoral ausgewirkt und wurde eigens von Papst Benedikt XIV. (1740–1758) unterstrichen, bis dann am Beginn des 20. Jahrhunderts der Codex Iuris Canonici wieder in die alte Einseitigkeit zurückfiel. Der Canon 940 macht ausdrücklich die Todesnähe zum Kriterium für die Spendung der Krankensalbung, der Kranke müsse sich „*in periculo mortis*“ befinden. Diese Einstellung hat leider die Pastoral und das rechte Verständnis der Gemeinden in den letzten Jahrzehnten sehr beeinträchtigt und gab Anlaß zu neuerlichen Mißverständnissen.

2.3 Die Neuordnung der Krankensalbung

Auf dem Vaticanum II ist es zu einer neuen Sicht der Krankensalbung gekommen. Eigentlich ist es gar keine neue Sicht, sondern die ursprüngliche,

¹⁸ Vgl. Johannes Betz: Krankensalbung, 507.

¹⁹ Vgl. Othmar Stary: Wir können dem Sterbenden helfen, 51.

²⁰ Vgl. Adolf Adam: Sinn und Gestalt der Sakramente. Würzburg 1975, 120. – Über die Spendung der Krankensakramente im Spätmittelalter vgl. Karl Schlemmer: Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation (noch ungedruckte Dissertation). Würzburg 1977, 243–246.

²¹ Vgl. Othmar Stary: Wir können dem Sterbenden helfen, 45.

die schon in den ersten acht Jahrhunderten Gültigkeit besaß. Vor allem in der nachkonziliaren Reformarbeit verschwand die Bezeichnung „Letzte Ölung“, und die Bestimmung der Krankensalbung als Sakrament der Kranken setzte sich durch. In der Apostolischen Konstitution vom 30. November 1972 wird das neue, alte Verständnis dieses Sakramentes deutlich. Papst Paul VI. schreibt: „Das Sakrament der Krankensalbung wird jenen gespendet, deren Gesundheitszustand bedrohlich angegriffen ist . . . Das Sakrament kann wiederholt werden, wenn der Kranke nach empfangener Krankensalbung wieder zu Kräften gekommen ist und dann von neuem erkrankt oder wenn im längeren Verlauf der Krankheit der Zustand sich verschlimmert“.²²

Aus diesen Verlautbarungen und noch mehr in der Pastoralen Einführung und im Ritus selbst wird deutlich, daß die Krankensalbung wieder als Sakrament der Kranken und nicht der Sterbenden oder „Todeskandidaten“ verstanden und praktiziert wird. Weitere eindeutige Zeichen dafür sind die Spendung der Krankensalbung an alte Menschen, deren Kräfte stark nachlassen, an Kinder, soweit sie zum Vernunftgebrauch gekommen sind; in Rom sieht man dafür ungefähr die Erreichung des 7. Lebensjahres an. Des weiteren vermerkt die Ordnung der Krankensalbung, daß das Sakrament auch vor einer schweren, Gefahr mit sich bringenden Operation empfangen werden sollte.²³

Alle Sakramente sind und dienen der Begegnung mit Christus. Die neue Feier der Krankensalbung will ganz entschieden zu einer Begegnung mit Christus führen, damit Er wirklich in den Tagen der Heilskrise einer Krankheit zum Heil wird.²⁴ So kann auch die Pastorale Einführung zum Ausdruck bringen: „Dieses Sakrament gewährt dem Kranken die Gnade des Heiligen Geistes, durch die der ganze Mensch Hilfe zum Heil erfährt. Er wird gestützt im Vertrauen auf Gott und gestärkt gegenüber den Versuchungen des Bösen und der Angst vor dem Tod. So wird er instandgesetzt, das Übel der Krankheit tapfer zu ertragen, ja sogar dagegen anzukämpfen und die Gesundheit wieder zu erlangen, wenn dies seinem geistlichen Heil dienlich ist. Außerdem bringt das Sakrament die Vergebung der Sünden, sofern dies nötig ist, und stellt die Vollendung der christlichen Buße dar“.²⁵ Aus diesem Text geht klar hervor, daß die Wirkung der Krankensalbung nicht mehr nur in der Sündenvergebung zu sehen ist. Dies kann sehr wohl für die Praxis beider Sakramente von Vorteil sein.

2.4 Die Eingliederung der Krankensalbung in die Gesamtpastoral

Bezeichnend für eine Überwindung der isolierten Stellung der Krankensalbung ist die Überschrift des Abschnittes im neuen römischen Rituale, der sich mit der Feier dieses Sakramentes befaßt. Hieß es früher: „De sacramento ex-

²² Die Feier der Krankensakramente (Neuordnung), 14.

²³ Vgl. Die Feier der Krankensakramente (Neuordnung), 25–37. (Pastorale Einführung Nr. 10, 11, 17).

²⁴ Vgl. Adolf Knauber: Pastoraltheologie der Krankensalbung, 168.

²⁵ Die Feier der Krankensalbung (Neuordnung), 27. (Pastorale Einführung Nr. 6).

tremae unctionis“, so steht im neuen Rituale vom November 1972: „Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae“. Hier wird also nicht allein das Spenden des Sakramentes, sondern die gesamte Sorge für die Kranken zum Ausdruck gebracht. Die Krankensalbung muß ja in den Zusammenhang der Heilssorge am ganzen Menschen gestellt werden, was theologisch-anthropologische Überlegungen immer wieder bestätigen. Deshalb muß die Krankenseelsorge von einer gesunden Spiritualität getragen sein, die nicht alles ritualisiert oder gar exklusiv sakramentalisiert. Es kann ja bereits der priesterlich-menschliche Krankenbesuch ohne jede liturgische Handlung zu einer Christusbegegnung für den Kranken werden und den Empfang der Krankensalbung vorbereiten und einleiten, sofern der Priester nur ein Stück der Frohen Botschaft mit sich bringt und das Brot des Wortes bricht, das aus dem Mund Gottes kommt.²⁶ So könnte das Wort wieder zur helfenden Arznei werden. Denn das brüderliche, helfend-heilende Gespräch ist ebenso wichtig wie das sakramentale Geschehen; beides zusammen birgt in sich heilenden Charakter und führt zu einer Begegnung mit Christus.

Des weiteren ist ein solches Gespräch oftmals auch notwendig, um dem Kranken und seiner Familie das rechte Verständnis der Krankensalbung zu vermitteln, da diese noch weithin trotz der Neuordnung als eine Art „Todesweihe“ gesehen wird. Es muß dem Kranken klar sein, daß er kein medizinisches Wunder erwarten kann, sondern seine geistig-seelische Not gelindert und behoben wird. Und da der Mensch als ein „psychosomatisches Wesen“ zu betrachten ist, kann und wirkt sich auch oft die seelische Aufrichtung zu Gunsten der leiblichen aus. Der überzeugte, feste Glaube und das beharrliche Gebet des Kranken vermögen „Berge zu versetzen“ (vgl. Mt 21,21; Mk 11,23). Freilich können wir die Wirksamkeit des Krankensakramentes zur Förderung des Heilungsprozesses nicht erzwingen, dies liegt allein in Gottes Hand. Aber durch einen gläubigen Empfang des Sakramentes der Krankensalbung wird die heilende Nähe des Herrn auch am Krankenbett spürbar, der dem Menschen in all seinen Beschwerden und Gebrechen die unendlich tiefe Liebe des Vatersgottes erfahrbar machen will.²⁷

So gehören zur Vorbereitung auf den Empfang der Krankensalbung natürlich auch das gläubige Gebet und eine innere Umkehr, Absage an das Böse, da theologisch gesehen der Tod eine Folge der Sünde ist. Der Kranke muß hier vorsichtig herangeführt und dafür sensibel gemacht werden, zumal es sich dringend empfiehlt, vor der Krankensalbung die Gelegenheit zum Empfang des Bußsakramentes anzubieten.²⁸ Erst im Anschluß daran sollte bei gemeinschaftlicher Feier die Messe beginnen, in der nach dem Evangelium die Spendung der Krankensalbung erfolgt. Die Einzelspendung dagegen zu Hause oder in einem Krankenzimmer muß nicht immer mit einer Meßfeier verbunden sein, obgleich dies auch hier angebracht erscheint. In der Todesstunde jedoch soll *nach Möglichkeit* nicht mehr die Krankensalbung gespen-

²⁶ Vgl. Adolf Knauber: Pastoraltheologie der Krankensalbung, 176 f.

²⁷ Vgl. Adolf Adam: Sinn und Gestalt der Sakramente, 118f.

²⁸ Vgl. Anton Ziegenaus: Die Krankensalbung – das erneut umstrittene Sakrament, in: Klerusblatt Nr. 12/1978. München 1978, 279.

det werden, denn dies müßte bereits vorher geschehen sein; allerdings sollte man daraus keine Ideologie machen. Sinnvollerweise hat in der letzten Stunde das eigentliche Sterbesakrament seinen Platz, das Viaticum, die heilige Wegzehrung, die dem Sterbenden am Ende seiner irdischen Pilgerschaft die nötige Kraft mit auf den Weg in das österliche Leben geben soll. Die liturgische Ordnung für die Spendung der Buße, Krankensalbung und der Wegzehrung bei einem Kranken in unmittelbarer Todesgefahr, also der bekannte Versuch, findet sich im 4. Kapitel des Rituale „Die Feier der Krankensakramente.“²⁹

Durch die Neuordnung der Krankensalbung und der gesamten Krankenpastoral ist Seelsorgen und Gläubigen eine große Aufgabe gestellt. Die Bischöfe fordern in ihrem Einführungswort: „Von allen Gläubigen wird nun ein Umdenken zum ursprünglichen und umfassenderen Sinn dieses Sakramentes erwartet und gefordert.“³⁰ Sie erinnern ferner daran, wie durch eine erneuerte Verkündigung und durch die Einsatzfreudigkeit der Seelsorger ein entscheidender Wandel in der sakramentalen Praxis eingetreten ist, gerade was die Kommunionhäufigkeit betrifft. Deshalb sollte man erwarten dürfen, daß mit derselben Selbstverständlichkeit aus der bisherigen und oft gefürchteten „Letzten Ölung“ künftig die tröstende und heilende „Feier der Krankensalbung“ wird. Die Krankensalbung ist das eigentliche Sakrament für die Kranken und sollte ihnen stets willkommen sein, es ist das Sakrament, das zum normalen Alltag einer christlichen Gemeinde, eines Krankenhauses, eines Altenheimes gehört; denn auch die Kranken selbst gehören zum menschlichen Alltagsleben. So sollten wir alle, Gläubige, Seelsorger und Gemeinden eine wesentliche christliche Aufgabe darin erblicken, mitzuhelfen, daß sich in bezug auf die Krankensalbung ein neues vertieftes Glaubensbewußtsein und eine neue umfassendere öffentliche Meinung in der Kirche bildet.³¹ Dazu sollte keine Mühe für die notwendige Information der Gemeinden zu gering sein; Predigt, Katechese und Erwachsenenbildung bieten sich direkt an.

2. Teil folgt

²⁹ Vgl. Adolf Adam: Erneuerte Liturgie. Freiburg/Br. 2/1975, 182.

³⁰ Die Feier der Krankensalbung (Neuordnung), 20f.

³¹ Vgl. Die Feier der Krankensalbung (Neuordnung), 24.

Das ist der Gnade Gottes eigen: sie hat kein Ende und kennt keine Grenzen, sondern strebt immer höher, was bei menschlichen Dingen nicht der Fall ist. Wenn auch kein Mensch sie ihm entreißt, so doch ganz gewiß der Tod, wenn er einmal kommt. Bei den Dingen dagegen, die uns Gott gibt, ist es nicht so. Weder ein Mensch, noch die Zeit, noch die Umstände, selbst nicht der Teufel, auch nicht der Tod, wenn er kommt, kann sie uns nehmen; im Gegenteil, wenn wir sterben, dann halten wir sie erst recht fest und genießen sie immer mehr. Darum, wenn du an die zukünftigen Güter nicht recht glauben willst, denke an die gegenwärtigen, die du bereits empfangen hast, und glaube auch an jene! Deshalb sagt der Apostel: „Wir rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes“, damit du daraus ersiehst, was für eine Gesinnung der Gläubige haben müsse. Er muß sich sicher fühlen nicht allein des ihm bereits Gegebenen, sondern auch des Zukünftigen gerade so, als ob es ihm gegeben wäre. Man rühmt sich dessen, was man schon im Besitz hat. Weil nun die Hoffnung auf das Zukünftige so fest und bestimmt sein soll, wie wenn es sich um Gegebenes handelte, darum sagt er, daß wir uns des Zukünftigen rühmen; er nennt es „Herrlichkeit Gottes“. Wenn es zur Herrlichkeit Gottes beiträgt, dann kommt es gewiß, wenn nicht unseretwegen, so Gottes wegen. Doch was sage ich, fährt er fort, daß bloß die zukünftigen Güter des Rühmens wert seien? Sogar die gegenwärtigen Übel können Gegenstand des Rühmens sein und uns veranlassen, auf sie stolz zu sein. Darum fährt er fort: „Aber nicht allein dies, sondern wir rühmen uns auch der Trübsale.“

Erwäge, wie groß die zukünftigen Güter sein müssen, wenn wir sogar stolz sein dürfen auf das scheinbar Trübselige daran!

Aus: Johannes Chrysostomus, Kommentar zum Römerbrief 10,2

Erzbischof Karl Berg beging am 27. Dezember 1978 die Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres. Sein Geburtsort ist Radstadt (im Salzburgischen). Der Vater des Erzbischofs war dort Justizbeamter. Die Volksschule besuchte der Jubilar in seiner Vaterstadt. Sodann kam er als Sängerknabe nach Salzburg ins „Kapellhaus“, einer in die Salzburgische Vergangenheit zurückreichende Institution, deren Zöglinge (die „Kapellknaben“) besonders bei Festgottesdiensten und sonstigen feierlichen Anlässen zu singen hatten. Seine Gymnasialstudien besuchte und absolvierte er als externer Schüler am fürsterzbischöflichen Gymnasium Borromäum. In Rom kam er ans Germanikum und studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana Philosophie und Theologie und erwarb das philosophische und theologische Doktorat. Bezeichnend für seine Vorliebe für die heilige Liturgie hatte der junge Theologe seine Dissertation aus diesem umfangreichen Themenkreis gewählt. Sein erstes heiliges Meßopfer feierte er noch in der Ewigen Stadt. Dann ging's zurück in die Heimat nach Salzburg. Es folgte zunächst seelsorgliche Tätigkeit in verschiedenen Pfarren. Dann berief ihn Erzbischof Rohrer als Subregens ans Priesterseminar in Salzburg, dessen volle Leitung er nach dem 2. Weltkrieg zu übernehmen hatte. In seinen Tätigkeitsbereich kamen dann noch zusätzliche Aufgaben auf dem Gebiet der Caritas, des Missionswesens und dergleichen mehr. 1950 wurde er Mitglied des Metropolitankapitels und 1961 Kanzler des erzbischöflichen Ordinariates. Erzbischof Macheiner ernannte ihn dann zum Generalvikar der Erzdiözese Salzburg. Nach dessen plötzlichem Tod wurde Karl Berg am 26. Dezember 1972 zum Erzbischof von Salzburg gewählt.

Für seine Erzdiözese war und ist der Jubilar besonders um die Ausführung der Initiativen des II. Vaticanums bestrebt. Seine ausgesprochene Liebe aber gilt vor allem der heiligen Liturgie, ihrer Erneuerung und ihrem ehrfurchtsvollen Vollzug. Wohl eine ganz große Freude wird es ihm als Vorsitzenden der Österreichischen Liturgischen Kommission gewesen sein, als während des 1200jährigen Salzburger Domweihjubiläums der fast vollzählige erschienene Episkopat deutscher Zunge das neue Deutsche Missale am 23. September 1974 in Salzburg approbierte.

Seit Bestehen der Österreichischen Liturgischen Kommission ist Erzbischof Berg deren Mitglied und Berater und nun schon seit Jahren ihr Vorsitzender, dem vor allem auch die Kontaktsitzungen der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) am Herzen liegen. Dem Jubilar möchten wir alle ein herzliches „Ad multos annos“ zurufen!

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Die Anfänge der volksliturgischen Bewegung von Klosterneuburg

Maria Ferschl

Die Verfasserin, die die Anfänge der volksliturgischen Bewegung in Klosterneuburg aktiv miterlebte, hat uns diesen Beitrag zur Verfügung gestellt. Vieles, was in der Liturgiekonstitution und der folgenden liturgischen Erneuerung voll zum Durchbruch kam, hat hier bereits seinen Anfang genommen.

Da sich am 11. März d. Jahres der Todestag von Pius Parsch, dem Vorkämpfer der Liturgiereform, zum 25. Mal jährte, dürften die Ausführungen als lebendige Erinnerung von besonderem Interesse sein.

39

1. Eine Grenz-Situation

Aus dem Ersten Weltkrieg gibt es ein vergilbtes Lichtbild: Ein Feldlazarett in einem Höhlenraum unter der galizischen Erde. Verwundete Soldaten liegen da und schauen auf den Priester, der hier in äußerster Armseligkeit das eucharistische Opfer feiert inmitten seiner österreichischen Kameraden. Dieser Feldgeistliche war Dr. Pius Parsch, Augustiner-Chorherr von Klosterneuburg bei Wien. In erschreckender Deutlichkeit kam es ihm zum Bewußtsein: hier wird etwas vollzogen, was die Umstehenden kaum verstehn. Die Messe erschien vielen wie eine magische Handlung, geheimnisvoll und fremd, bei gutem Willen ehrfürchtig respektiert. Da konnte so ein Soldatenkurat wohl sagen: Mich erbarmt des Volkes. Während des langen Stellungskrieges in den Karpaten ersuchte er gelegentlich einen benachbarten Feldgeistlichen, die Messe für seine Soldaten zu halten, während er selber den Soldaten erklärte, was auf dem Altar geschah. Und er las ihnen die heiligen Texte, die er zuvor übersetzen mußte. Wohl war er seit etlichen Jahren in der Pfarrseelsorge seines Stiftes tätig gewesen, und es war in Aussicht gestellt, daß er nach dem Krieg an der theologischen Lehranstalt des Stiftes die Vorlesungen in Pastoraltheologie übernehmen sollte. Nun aber im Umgang mit den Frontsoldaten wurde es ihm klar, daß diese Männer mit der damals gängigen Meßfeier wenig anzufangen wußten; handelte es sich doch in der Regel um eine stille Messe oder bestenfalls um eine von Anfang bis zum Schluß durchgesungene Liedermesse. Als Feldkurat suchte er diesen Männern die Gestalt der Meßfeier so gut wie möglich aktiv mitvollziehend aufzuzeigen. Zudem erlaubte ihm der Stellungskrieg ein intensives Studium der Heiligen Schrift, und er trug sich schon damals mit dem Gedanken, das Wort Gottes in der Bibel dem Volk nahezubringen.

2. Kiew und die altslavische „Göttliche Liturgie“

Im Jahr 1918 wurde das Regiment aus den Karpaten nach Kiew versetzt. Ein Tor der Freude trotz aller Schrecken und Ängste des Krieges. Welch ein ungeheurer Gegensatz der dortigen „Göttlichen Liturgie“ zu den vielfach dürftigen Meßfeiern vorher! Nicht so sehr die Pracht der Kathedrale mit ihren neunzehn goldenen Türmen, nicht der museale Reichtum einer langen christlichen Geschichte, aber daß diese Feier hier wirkliche Liturgie war, leit-
to-ergon, Sache des Volkes! Daß dieses hungernde, frierende, verängstigte ukrainische Volk zwei Stunden lang und mehr stehend aushielt in ungebro-

chener Andacht, in geistlichem Entzücken, in tätiger Meßfeier, ja, daß sie jedes Wort verstanden, in der zwar veralteten, und doch so ehrwürdigen Volkssprache. Und wie man sich dabei Zeit ließ! Nicht daß der Priester nur so von der Sakristei an den Altar ging – da war ein feierlicher Einzug mit dem hoch erhobenen Evangelienbuch! Opfer des Wortes und Opfer von Weihrauch und von Brot und Wein. Und das Opfer des Gesanges! Des Gesanges von Chor und Volk! Die Soldaten, die mit dem Feldgeistlichen zur Kirche gingen, unwillkürlich verglichen sie den Gesang mit den Hochämtern ihrer Dorfkirchen, wo die Musik zuweilen geradezu profan klang. Hier in Kiew aber war das Heilige! Hier waren keine zünftigen Musikanten am Werk, hier waren die Cherubim und die Seraphim. Wie sehr haben wir uns doch auseinander entwickelt! Hier brauchte es keine Schelle, um erst auf die heilige Wandlung aufmerksam zu machen. Und es brauchte kein Kommuniondekret, weil der Westen es verlernt hat, was hier ein lange dauernder Vorgang ist: das eucharistische Opfermahl der Gläubigen. Auch die Kinder auf den Armen der Mütter empfangen mit dem Löffel das heilige Brot mit dem Tropfen Wein. – Von nun an mußte Pius Parsch eine Synthese suchen von Ost und West. Von eher privater Frömmigkeit und göttlicher Liturgie.

Und da war noch etwas, was dem westlichen Besucher gefiel: Nach der Meßfeier wurden unkonskrierte Brote – Eulogien – ausgeteilt, vor allem für die, die nicht kommuniziert hatten und für solche, die man daheim beschenken wollte; Übergang der Mysterienfeier in den profanen Bereich. Auch dies sollte sich später noch auswirken.

In Kiew lernte Pius Parsch den später berühmten Ethnologen P. Wilhelm Schmidt SVD von Sankt Gabriel bei Wien kennen. Sie bestärkten einander in dem Wunsche, es müsse etwas geschehn, daß das breite katholische Volk zu einem besseren Verständnis der Meßfeier hingeführt werde. Pius Parsch war bereit, für die Verbreitung von Meßtexten zu sorgen. Schon zum Osterfest 1919 wurden solche Heftchen an den Kirchtüren in Wien angeboten. Aber die Zeit war noch nicht reif. Der Klerus empfand diese Aktion als Einmischung, man wollte nichts Neues.

3. In Klosterneuburg entsteht eine Gemeinde bei Sankt Gertrud

Im Chorherrnstift Klosterneuburg übernahm Dr. Pius Parsch nun das Lehramt für Pastoraltheologie. Gleichzeitig war er Novizenmeister. Mit den Novizen hielt er Bibelstunden. An Hand der vier Evangelien wurde eine Synopse erarbeitet; sie taten es mit großer Freude. Viele Stunden brachte Pius Parsch im Beichtstuhl zu. Jahre später erzählte eine Frau, Dr. Parsch habe ihr im Beichtstuhl gesagt, sie solle in der Bibel lesen. Nach einiger Zeit bekannte sie ihm, sie käme mit den vier Evangelien nicht zurecht, immer wieder müsse man da von vorne anfangen; ob er ihr nicht ein Buch über das Leben Jesu geben könne. Er war in Verlegenheit. Da entschloß er sich, einige seiner Beichtkinder zu einer Bibelstunde einzuladen. Das war etwas Ungewöhnliches und fügte sich damals nicht in den Rahmen eines Chorherrenstiftes. Nun gab es aber außerhalb der Stadt Klosterneuburg an der alten Donaustraße ein

kleines Haus, in dem im 13. Jahrhundert eine Art Hospital für Pilger und Wanderer und alte Leute gewesen sein dürfte. An dieser Stelle stand nun ein sehr bescheidenes dörfliches Haus, mit zwei Stuben zu ebener Erde. Es gehört zu einer alten romanischen Kapelle, die der heiligen Gertrud geweiht ist; sie stammt aus dem 12. Jahrhundert und reicht in die Zeit des heiligen Leopold zurück, den Babenberger Markgrafen von Österreich. In der oberen Stadt von Klosterneuburg hatte er seine Pfalz, daneben hatte er die noch heute bestehende romanische Kirche erbaut, die am Michaelstag 1136, sechs Wochen vor seinem Tod, geweiht wurde. Leopold hatte die Augustiner-Chorherrn berufen und ihnen reiche Schenkungen vermacht. Im Bauernhaus bei Sankt Gertrud hielt Pius Parsch nun Bibelstunden. Er mußte es sich gefallen lassen, daß man ein solches Unternehmen zunächst als protestantisch ansah, und so blieb die Bibelgemeinde auf eine Bauernstube beschränkt. Eine spätere Frucht dieser Bibelstunden war ein dreibändiges Werk „Das Leben Jesu“ (1935) als Behelf für Bibelstunden.

Aus dieser Gemeinde einfacher Menschen kam nun der Wunsch nach einer Meßerklärung. So wurde die Bibelgemeinde auch eine Liturgiegemeinde. Am Fest Christi Himmelfahrt 1922 feierte Pius Parsch die erste, damals Chormesse genannte Meßfeier in der Kapelle von Sankt Gertrud. Alle Anwesenden waren dabei aktiv beteiligt. Für seine volksliturgischen Versuche hatte er einen verständigen Mitarbeiter gefunden in Vinzenz Goller, Professor an der Wiener Akademie für Kirchenmusik, der in Klosterneuburg wohnte. Professor Goller hat von da an Woche für Woche Singproben bei Sankt Gertrud gehalten. Bald auch hatte er sich eine Organistin gefunden und herangebildet und für die Kapelle wurde ein Harmonium angeschafft.

4. Die größere Gemeinde

Damals sind in Wien mehrere Strömungen zu einer großen geistlichen Bewegung zusammengelaufen. So begann Pater Kronseder SJ in der Jesuitenkirche am Hof mit seiner Predigtstätigkeit über liturgische Themen. Diese Sonntagabendpredigten zogen immer mehr Menschen an. Nach Kronseder kam Dr. Stonner. Mit dem griechischen Neuen Testament in der Hand erklärte er die Evangelien. Auch in den Jugendverbänden kamen damals Bibelstunden auf. Für die Sodalitäten der marianischen Studentenkongregation hielt P. Wilhelm Schmidt in einer Kapelle neben der Universitätskirche Missa recitata.

Um diese Zeit gab Pius Parsch die Meßtexte jeweils für einen Sonntag lateinisch und deutsch heraus und ließ sie seinen Freunden mit einer Einladung zum Besuch einer „Liturgischen Messe“ auf dem Leopoldsberg bei Wien zustellen. Wie groß war die Überraschung der Teilnehmer, als ihnen am Eingang Noten überreicht wurden: man durfte also mittun! Hier war für die meisten alles neu. Außer der Klosterneuburger Liturgiegemeinde waren auch Teilnehmer aus Wien gekommen. In den orthodoxen und unierten Ostkirchen von Wien hatte man gelegentlich schon eine Meßfeier dieser östlichen Liturgie miterlebt. Jetzt war es auf dem Leopoldsberg ähnlich wie dort. Der

Introitus geschah als wirklicher Einzug. Voran gingen die Sängerbuben mit ihren weißen Kleidern und den roten Schulterstreifen. Dann kam der Priester, in den erhobenen Händen hielt er das Evangelienbuch. Im Chor wurde die Introitus-Antiphon „Ihr Männer von Galiläa“ gesungen, dazwischen sangen die Sängerbuben – die „Scuola“ wie der Ladiner Professor Goller sie nannte – die Psalmverse. Als Ordinarium sang das Volk damals abwechselnd mit der Schola die lateinische Missa de Angelis. Die Orationen sprach ein Lektor in deutscher Sprache. Ein anderer Lektor trug die Lesung vor. Zum Graduale bestieg ein Sängerbub den Ambo, danach sangen alle das Alleluja. Nun betrat der Priester den Ambo, es folgten durch ihn Evangelium und Predigt. Ein wiederkehrender Gedanke war dabei das Geheimnis von dem wachsenden Leben der Gnade in uns. Credo wieder im gregorianischen Choral. Das Offertorium war ein wirklicher Opfergang. Wie in einem Reigen zogen wir hintereinander zum Altar, vor dem ein Gabentisch stand. Auf ihn wurde eine verpackte Opfergabe gelegt, meistens Lebensmittel; Geld wurde in der Regel nicht gespendet. Während des Opferganges wurde wieder ein Psalm mit Antiphon gesungen. Professor Goller hat die Antiphonen für jeden Sonntag durchkomponiert und so der Feier ein eigenes Gepräge gegeben. Die Opfergaben wurden dann für Zwecke der Caritas verwendet.

Zum Schluß der Meßfeier wurde die Terz gebetet, nachdem zuvor schon die Laudes gesungen worden war. Fand die Messe am späten Vormittag statt, dann wurde vorher die Terz gesungen und nachher die Sext.

Wie die Ukrainer nach ihrer Messe die Eulogien austeilten, so versammelte man sich in Klosterneuburg nachher zur Agape. Bei diesen Gelegenheiten wurden Freundschaften geschlossen, manche davon fürs ganze Leben. Die Agape war anfangs in der Bauernstube neben St. Gertrud. Als aber die Teilnehmerzahl immer mehr anwuchs, besonders auch durch Gläubige aus Wien, baute Pius Parsch ein „Heim“ neben der Kapelle. In diesem konnten auch die Bibelstunden, die Übungen im Gesang, auch Vorträge gehalten werden; Vorleseabende etwa mit dem Apostelspiel, dem Ackermann aus Böhmen und anderem.

Im Juni 1932 hatte Pius Parsch zwei Benediktiner aus Beuron eingeladen, sie sollten der Gemeinde von St. Gertrud eine Liturgie- und Choralwoche halten; es waren P. Damasus Zähringer – der spätere Erzabt von Beuron – und P. Richard Beron. Er begrüßte sie als Boten, die „lange vor St. Gertrud und Klosterneuburg die Liturgie gelebt und durch den Schott (seit 1883) ein liturgisches Apostolat ausgeübt“ hätten. P. Richard lehrte die Gemeinde nicht weniger als sechs Chormessen des gregorianischen Chorals, die von da an Sonntag für Sonntag wechselweise gesungen wurden.

Ein besonderes Erlebnis war die Osternacht, die wir damals schon als nächtliche Licht-, Tauf- und Festfeier verstanden. An einem Pfingstfest der folgenden Jahre hielt Bischof Ernst Seidel die Firmung für die Kinder der Gemeinde.

Unvergesslich ist uns das Fronleichnamfest. Wir hielten zunächst Station in der Kirche auf dem traditionsreichen Kahlenberg. In dem hier zum Gedächtnis an den Sieg über die Türken, vor allem durch die Mithilfe des Polenkönigs

Sobieski, aufgestellten Mutter-Gottes-Bildes von Czenstochau sahen wir eine Verbindung mit der „göttlichen“ Liturgie des Ostens. Nach der Terz in der Kahlenberger Kirche ging die Prozession zur Kirche des heiligen Leopold auf dem Leopoldsberg, begleitet mit Prozessionsliedern des Volkes, womit die Liturgie eine größere Volksnähe gewann.

Zu dieser Zeit ersuchte Pius Parsch die Mönche von Beuron, ihre Meßübersetzungen im Schott in seinen wöchentlich erscheinenden Meßtexten abdrucken zu dürfen, ein erster Versuch zur Einheitlichkeit, dem später noch das Meßantiphonar folgte.

5. Zurück zu den Quellen

Einmal fragten wir Pius Parsch, was das lange weiße Band eigentlich bedeutet, das ihm wie eine schmale Stola verknotet von den Schultern über die Brust herabfällt. Er nannte es ein Relikt des weißen Chorrockes, den die Augustiner-Chorherrn im Mittelalter trugen. Immer mehr begriffen wir, daß in unserer Liturgie vieles zum Relikt herabgesunken war. Darüber konnte die ganze Barockkunst nicht hinwegtäuschen. In den Klosterneuburger Zeitschriften des Pius Parsch „Lebe mit der Kirche“, „Bibel und Liturgie“ und „Liturgische Jugend“ wurde uns nun der Blick geschärft, für das, was Christus und die Kirche ursprünglich wollten und was im frühen Christentum geübt wurde. Es ging um Liturgische Bildung für uns. Viele Schriften wurden uns nun zugänglich gemacht. Nun konnten wir lesen und verstehen, wie etwa die Apostolischen Konstitutionen und die Didache gemeint waren. Wir freuten uns, wenn wir an alten Mosaikabbildungen etwas vom Opfergang der alten Kirche sahen, wie wir ihn auch wieder übten. Er war ja nicht untersagt, war er doch in vielen Dorfkirchen noch üblich, besonders bei Toten- und Gedächtnisgottesdiensten.

Einmal mußte Pius Parsch nach Rom gehn und dort seine Liturgischen Neuerungen erklären. Er kam als Gerechtfertigter zurück. Pius Parsch wußte genau, was er wollte, und sein streng kirchlicher Sinn bewahrte ihn vor gewagten Experimenten.

Der Liturgischen Bildung der Gemeinde von St. Gertrud diente jetzt auch das reiche Schrifttum von Pius Parsch. Sein eigentliches Werk war das Volksliturgische Apostolat, das er als Schriftsteller, Herausgeber und Verleger begründet hatte. Richtungsgebend für weite Kreise war auch seine Herausgabe der Heiligen Schrift, zu der er eine Reihe von Fachleuten gewann. Dann sein dreibändiges Werk „Jahr des Heils“, ein Laienrituale „Buch des Lebens“, eine Unzahl von Büchern und Kleinschriften zum religiösen Brauchtum, für den Adventskranz, zur Weihnachtsfeier, eine Volksliedsammlung, das mittelalterliche Klosterneuburger Osterspiel und andere Spiele, liturgische Lesespiele mit verteilten Rollen, Erntedank und vieles andere.

Manche der Gemeindemitglieder von St. Gertrud gingen damals nach Rom und Ravenna. Denn es zeigte sich, daß mit liturgischer Bildung auch ein neuer Stil gefunden wurde, daß eine neue Geschmacksrichtung entstand und

ein gewisser Spürsinn, der Wesentliches vom Unwesentlichen unterscheiden konnte. Eine Frau aus der Gemeinde eröffnete eine Werkstatt für liturgische Paramente, in der versucht wurde, die liturgischen Gewänder aus dem neuen Verständnis von ihrer Grundform heraus zu gestalten (z. B. Glockenkasel). All das war damals weithin Neuland, heute ist es in das Gesamt des kirchlichen Denkens und Fühlens eingegangen. Nicht zuletzt war ein wichtiges Instrument für all diese Bestrebungen die „Liturgia“, ein Unternehmen, das Pius Parsch in der Nähe des Stefansdomes in Wien begründet hatte, und in dem zeitgemäßes religiöses Schrifttum und Kunsthandwerk angeboten wurde.

7. Katholikentag in Wien 1933

Schon früh hatte Pius Parsch angefangen, seine Meßfeiern als Betsingmessen zu halten. Er hatte damit eine Feierform von wahrer Volkstümlichkeit gefunden. Eines der entscheidendsten Momente, der dieser Feierform zum Durchbruch verhalf, war die Meßfeier in Schönbrunn am 12. September 1933, die im Rahmen des Österreichischen Katholikentags zum 250. Gedächtnis des Sieges über die Türken gehalten wurde. Die Veranstalter entschieden sich, den Gottesdienst als Betsingmesse, wie sie von Pius Parsch und seiner Gemeinde gefeiert wurde, zu halten. Die Meßfeier wurde ein voller Erfolg. Die Meßgesänge wurden von einer Bläsergruppe mit Posaunen begleitet. Für die 200.000 Teilnehmer war es ein beeindruckendes Erlebnis, erstmals das Meßopfer in aktiver Teilnahme mit dem Erzbischof zu feiern. Gleich danach verordnete der Wiener Kardinal Innitzer, in jeder Kirche seiner Erzdiözese soll wenigstens einmal im Monat eine Betsingmesse gehalten werden.

Am 13. Januar verstarb in Salzburg

Professor Dr. P. Thomas Michels

Benediktiner von Maria Laach

„Er ging in Freude und Hoffnung Christus, dem wahren König, entgegen.“ So sah er sein Sterben und faßte seinen Heimgang selbst in diese Worte für seine Todesanzeige. Er wird den Lesern unserer Zeitschrift als Übersetzer patristischer und liturgischer Texte für die Hochfeste des liturgischen Jahres und Verfasser mancher Beiträge unvergeßlich bleiben. Eine ausführliche Würdigung seines Wirkens als Liturgiewissenschaftler bringen wir in einem der nächsten Hefte.

DAS VERBRÜDERUNGSBUCH VON ST. PETER IN SALZBURG: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift A 1 aus dem Archiv von St. Peter in Salzburg. Einführung: Karl Forstner. Geleit: Karl Friedrich Hermann. (Reihe: Codices Selecti, Vol. LI.). – Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1974. 2 S. Geleit, 2 S. Einleitung, 21 S. Paläographische Untersuchung und inhaltliche Untersuchung. öS. 2.500,- (4094).

Der Beginn dieses Verbrüderungsbuches reicht in die Zeit „Kaum acht Jahrzehnte nach dem hl. Rupert“ (13) und stellt ein „einzigartiges, ehrwürdiges Dokument der Salzburger Kirche“ (13) dar, „haben wir es doch hier mit dem ersten großen Zeugnis der Libri memoriales und mit dem ältesten uns erhaltenen bayerischen Original zu tun. Von außerordentlicher Bedeutung erweist sich unser Verbrüderungsbuch für die Paläographie. Es überliefert nämlich nicht nur ein reiches, zum Teil genauer fixierbares Schriftmaterial, sondern auch die früheste rein karolingische Minuskel im südost-deutschen Raum und damit einen entscheidenden Hinweis auf den vorarmonischen Salzburger Schriftstil.“ (13).

Besonders hervorhebenswert jedoch erscheint an diesem Werke die Dreiteilung, die von ihrer theologisch-frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutung her Prof. Karl Friedrich Hermann in seinem Geleitwort entsprechend würdigt. Für die erste, unter Bischof Virgil von Salzburg selbst noch angelegte Verbrüderung dieses Codex stellt er, im Gegensatz zu der 1004 erfolgten Neuordnung der Verbrüderung, fest: „Gewiß ist der Gedanke einer Hilfe für den im Kampf um seine Vollendung stehenden Menschen auch hier zu verspüren, es ist aber nicht dieser Gedanke, um den sich sozusagen als Zentrum alle Eintragungen ranken, es steht nicht der Mensch im Mittelpunkt, sondern Gott, um den sich hier der lebendige . . . Menschen-Kosmos lagert. Eindeutig ersichtlich wird dies, wenn Virgil mit Abel und den Vätern des alten Bundes beginnt, die Patriarchen und Propheten aufnimmt, die Apostel und Märtyrer des neuen Bundes anführt, die ordines der lebenden Bischöfe, Äbte, der weltlichen Regenten und auch deren aller verstorbene Vorgänger in diesen Kreis zählt. Es ist das ganze erlöste Menschengeschlecht, das im Hinblick auf die Erlösung durch Christus zusammengefaßt wird und das für diese erlösende Liebe Gottes danken und sie preisen soll. . . . letztlich ist diese Verbrüderung im Sinne Virgils eine triumphierende Gemeinschaft der bereits Erlösten, der noch im Fegefeuer Leidenden und der auf Erden Ringenden. Nirgends anderswo finden wir in unseren Breiten ein solch weltumspannendes geistiges Konzept.“ (11).

Zur Kennzeichnung des zweiten Teiles, der Neuordnung der Verbrüderung, stellt Hermann fest: „Weit entfernt von der Virgilschen Weltumspannung bleibt sie auf klösterlicher Ebene stehen. Jedweder Hinweis auf das Gotteslob als ein Hauptziel fehlt, die großen Männer und Heiligen des Alten und Neuen Bundes werden nicht mehr einbezogen, der Triumph fehlt, übrig bleibt nur der armselige Mensch, zu dessen Sicherung nun das Gebet und die Sühne der Verbrüdereten aufgerufen werden müssen. Gleichzeitig mußte sich aber auch der Umkreis dieser verbrüdereten Gemeinschaften verengen. Er erstreckte sich jetzt allein auf das bayerische Gebiet, dessen Rahmen einzig und allein vom römischen Kaiser (Otto I. bis Heinrich III.) und dem ungarischen König Stephan I. überschritten wird. Sonst beschränkt sich das Kloster auf die Aufnahme der bayerischen Bischöfe in Salzburg (mit dem karantanischen Chorbischöfen), Regensburg, Passau, Freising, Säben und Eichstätt und der salzburgischen und bayerischen Klöster. Eine Namensliste offensichtlich bayerischer Laien bildet den Abschluß. Noch aber werden, wie bei Virgil, alle Beteiligten namentlich angeführt.“ (12).

Den dritten Teil und Abschluß bildet die Gebetsverbindung aus dem 12. Jahrhundert. Sie umfaßte etwa 90 Klöster, darunter Cluny und Hirsau. Nun war es nicht

mehr möglich, alle Beteiligten beim Namen zu nennen, „jetzt mußte“, so sagt Hermann, „der Name der Gemeinschaft dafür bürgen, daß alle Gebets- und Opferverrichtungen auch dem einzelnen zugute kamen. Damit war der letzte Schritt getan, der diese Form der Konföderation von der großartigen Konzeption einer Verbrüderung entfernte, wie sie Abtbischof Virgil geschaffen hatte.“ (12).

Ekkart Sauser

Max Thurian, Frère de Taizé: DIE EINE EUCHARISTIE. Topos-TB Nr. 53. 88 Seiten, kart. DM 6,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (3925).

Ein sehr lesenswertes und damit auch überlegenswertes Buch. Dem Verfasser geht es als sein ganz großes Anliegen darum, daß jenen, die an die reale Präsenz Christi in der Eucharistie glauben, über die Grenzen der christlichen Kirchen hinweg, das eucharistische Brot gereicht werden dürfe. Der Autor ist übrigens in der Theologie der einzelnen christlichen Glaubensgemeinschaften wohlbewandert und seine Gründe für die Verwirklichung seines (Lebens-)Anliegens sind tief durchdacht. Er meint vor allem: Viele glauben tiefer an die Präsenz Christi in der heiligen Kommunion als jene, welche (für uns Katholiken gesehen) an die Kommunionbank treten. Dem dürfte man wohl schwerlich etwas entgegen können. Und nun des Verfassers ergreifender Appell: (In dieser Frage) möge das liturgische Gesetz zugunsten der Liebe zurücktreten.

Die Frage der Interkommunion wird vielleicht lange noch eine „Crux“ bleiben. Auch wir erhoffen ein Lösung, die freilich viel schwerer ist, als man anfangs dort und da geglaubt hat. Aber wir danken dem Autor, daß er uns Möglichkeiten „hiefür zunächst aufgezeigt hat“. Am meisten müßte man wohl davon betroffen sein, wenn Thurian schreibt, daß das „liturgische Gesetz zugunsten der Liebe zurücktreten“ müßte.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Paul Wess, ERSTKOMMUNION UND BEICHTE, Hinführung in der Pfarrgemeinde, 224 Seiten, kartoniert, S 220,-, DM 29,80, Styria-Verlag, Graz (4075).

Aus der Praxis entstanden, für die Praxis geschaffen. Paul Wess, der Herausgeber dieses Buches, selbst als Seelsorger tätig in der Pfarre Wien-Machstraße, legt hier ein bis ins Detail ausgearbeitetes und seit mehreren Jahren erprobtes Konzept einer verantwortungsvollen Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion und Beichte vor. In den parallel zu den Kinderstunden angebotenen Elterngesprächen können die Eltern wertvolle Hinweise zur Mitarbeit und zur eigenen Neubesinnung angeboten werden.

In einfachen, der Erlebniswelt des Kindes entnommenen Bildern und teils fortlaufenden Bildzyklen werden die Kinder in die großen Geheimnisse der beiden Sakramente eingeführt. Leider ist in diesem Buch auf die Bußerziehung in der 2. Schulstufe nur sehr knapp Bezug genommen, dafür aber ist die Vertiefung der Bußerziehung in der 4. Schulstufe um so ausführlicher dargelegt (2 Elterngespräche und 16 Kinderstunden). Aber auch hier können wertvolle Anregungen für die Hinführung zur Feier der Versöhnung bereits in der 2. Schulstufe entnommen werden.

Jedem, der mit der Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion betraut ist, wird hier ein reichhaltiges Angebot vorgelegt, das in der Art und Weise, wie es ausgearbeitet ist, auch verwirklicht werden kann, das aber auch in anderer pfarrlichen Situation den gegebenen Forderungen leicht angepaßt werden kann.

P. Winfried Bachler OSB

Gerd-Klaus Kaltenbrunner, DIE MACHT DER MEINUNGSMACHER. Die Freiheit, zu informieren und informiert zu werden. 192 Seiten, kart., DM 8,90 (im Abonnement DM 6,90). Verlag Herder Freiburg, Herderbücherei INITIATIVE Band 11 (4020).

Mittelpunkt des familiären Lebens, im Wohnzimmer, in der Stube, ist heute nicht mehr der Herrgottswinkel, sondern ein sehr weitverbreiteter Götze: das Fernsehgerät. Und was dieser Götze Abend für Abend von sich gibt, wird landauf, landab bedingungslos geglaubt. „Im Fernsehen hat man gezeigt . . .“; wer würde schon wagen, die Richtigkeit oder Ausgewogenheit der gebotenen Informationen anzuzweifeln?

Die Machtapparate der Meinungsmacher bereiten den Demokratien deutliches Unbehagen. In Österreich z. B. ist der ORF für Politiker aller Couleurs ein immer wieder gerne hervorgeholter Zankapfel.

Wer sich für das aktuelle Problem der Meinungsmonopole interessiert, dem sei dieses Herder-Taschenbuch empfohlen. Das Anführen der Themen gibt einen guten Überblick über die behandelten Gebiete: H. Boverter, Macht und Ohnmacht der Meinungsmacher – Sind die meisten Nachrichten falsch?; H. Walther, Majestät Fernsehen ohne demokratische Kontrolle; H. Jäde, Wem gehört die Rundfunkfreiheit?; D. Meichsner, Vorschläge zur Gesellschaftskritik – Wider fernsehspielerische Gewohnheiten; R. Zihlmann, In den Kulissen der Meinungswelt – Medienwelt und Isolation; C. Amery, Der Publizist als Exorzist.

Bemerkenswert der Schluß des Vorworts des Herausgebers Kaltenbrunner: „Kommunikation ist beides: res publica und res intima. Und alle Geschwindigkeit, mit der Minute für Minute Nachrichten um den Erdball gefunkt werden, ändert nichts daran, daß andere Dinge nach wie vor ihre Weile brauchen. Immer noch dauert es neun Monate, bis ein Kind geboren wird; immer noch dauert es seine Zeit, bis sich entwickelt, was in sich sinnvoll und schön ist: ein Kunstwerk, das Verständnis eines Gedichts, ein Gespräch, eine Freundschaft. Daran haben auch die Massenmedien nichts geändert, und es ist gut so.“

R. Rinnerthaler

GESCHICHTEN AUS DEM ALTEN TESTAMENT. Mit Bildern von *L. De Honna*. 20 Seiten, Glanzumschlag, DM 1.80, Verlag Ars Sacra Josef Müller, München (3933).

Das vorliegende Büchlein erzählt in leicht lesbarer Schrift und kurzen Texten Geschichten aus dem Alten Testament, wie die Erschaffung der Welt, die Sintflut, der Turmbau zu Babel, das Opfer Abrahams, der Durchzug durch das Rote Meer, die Tempelweihe, Daniel in der Löwengrube und Johannes der Täufer. Für Schüler der Grundschule, die mit den Geschichten aus dem Alten Testament schon vertraut sind, ist dieses Bilderbüchlein eine nette Wiederholung. Der Übergang zu den einzelnen Geschichten ist oft sehr groß. Also nur eine Wiederholung und nie eine Einführung in das Alte Testament für Kinder.

Walter Rinnerthaler

Martha Buck (Texte) / *Ferelith Eccles Williams* (Bilder), GOTT NIMMT MICH AN. Gedanken und Gebete zur Buße. 31 Seiten, kart., DM 2.80, Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart, (3978).

Die Texte in diesem Büchlein wollen helfen, Kinder in das Verzeihen und Vergeben einzüben. Dabei wird immer von der Situation des Kindes ausgegangen. Eine gute Begleitung für den Bußunterricht des Kindes.

Walter Rinnerthaler

Friedemann Fichtl/Gerhard Boos (Hrsg.), *BILDMEDITATIONSKALENDER*. 84 Seiten, 12 Bilder, kart. DM 9,-, Christophorus-Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau (3699).

Dieser Bildmeditationskalender führt auf einen neuen Weg zur Meditation. Er ist als Ergänzung zum Terminkalender gedacht und verbindet ein immerwährendes Kalendarium mit der Möglichkeit, innezuhalten, die Zeit nicht sinnlos verstreichen zu lassen, sondern sich dem Bedeutsamen zu öffnen, eine erfüllte Zeit zu erleben. Der Kalender enthält für jeden Monat eine Seite Kalendarium mit Festen und Gedenktagen, eine ganzseitige Abbildung, drei Seiten mit Texten und Anregungen für die Meditation, und eine Seite für Notizen. Die Themen der Bilder fordern zur Entscheidung auf. Die Bilder stammen von Barlach, Grieshaber, Habdank, Litzenburger, Manessier, Munch und aus alten Kirchen und Kathedralen. Verschiedene Autoren, die im Bereich der Bildmeditation seit Jahren Erfahrung haben, schrieben die Texte. Eine wertvolle Hilfe für Menschen, die die Tiefe suchen. Walter Rinnerthaler

Rudolf Stertenbrink/Hanne-Lore von Canitz, *PSYCHOLOGIE ALS GLAUBENSHILFE*. Thematische Gottesdienste. 96 Seiten, kart., DM 9,80, Verlag Pustet, Regensburg (3786).

Viele Menschen verstehen sich heutzutage selbst nicht, weil sie durch seelische Not in sich selbst verschlossen sind. Diesen fällt auch die Aufgeschlossenheit für den Glauben schwer. Das vorliegende Buch bemüht sich, den Glauben so weiterzugeben, daß er dem Mitmenschen neue Wege eröffnet.

Die Autorin, Diplom-Psychologin in Köln, versucht aus der ihr eigenen Erfahrung und Sachkenntnis in ihrem Fachbereich, dem Menschen den Weg zum Glauben zu ebnen, wobei der Theologe auf diese Sachinformation aufbaut und versucht die Botschaft des christlichen Glaubens zu formulieren. Dies geschieht in der äußeren Form von Gottesdiensten.

Die Bemühungen der Autoren gehen dahin, die Konflikte in der eigenen Seele bewußt zu machen und einen Weg der Überwindung zu finden. Denn die Hauptschwierigkeit des Glaubens liegt vielfach in der Psyche des einzelnen. Mangelnde Sinnerfahrung, Unmöglichkeit zu vertrauen, Beziehungslosigkeit zur Liebe versperren nicht nur den Weg zum Mitmenschen, sondern auch den Weg zu Gott. Diese Gottesdienstmodelle können auch zur privaten Besinnung dienen. Walter Rinnerthaler

Büchereingänge

Georg Langgärtner: *JESUS CHRISTUS IST DER HERR*. Gebete, Hymnen, Meditationen aus Liturgien des Ostens und des Westens. 224 Seiten, Paperback, DM 24,80, Don-Bosco-Verlag, München (4058).

Richard Egenter: *MITEINANDER UMGEHEN*. Pluralismus in der Kirche. Auftrag und Chance. 134 Seiten, Paperback, DM 12,80, Don-Bosco-Verlag, München (4059).

Elmar Gruber: *DER ROSENKRANZ*. Stationen des Glaubens. 61 Seiten, Paperback, DM 7,80, Don-Bosco-Verlag, München (4060).

Karl Ledergerber: *GEBURT DER MENSCHHEIT*. Ein neues Bewußtsein entwickelt sich. 224 Seiten, Paperback, DM 26,-, Verlag Josef Pfeiffer, München (4061).

Zusammengestellt von Sr. M. Lucia Ocd: *AM MORGEN - AM ABEND*. Gedanken und Gebete. 288 Seiten, flex. geb. S 148,—, DM 19,80, Styria Verlag, Graz (3913).

Otto Betz: EINE PRISE GLÜCK. Einladung zum Leben. 156 Seiten, kt. DM 14,80. Verlag Josef Pfeiffer, München (3919).

Lorenz Zettl, Hrsg.: FÜNF NACH FÜNF IN ST. MICHAEL. Hundertmal Gedanken nach dem Tag. 192 Seiten, Paperback, DM 18,80. Verlag Josef Pfeiffer, München (3920).

Karl Schlemmer: BEREITUNG DES SONNTAGS. Lesejahr C. Besinnung – Anregungen – Vorschläge zur Gottesdienstfeier. 168 Seiten, Format 20,5 × 19 cm Pappband, DM 26,— Echter-Verlag, Würzburg (3921).

Francisco Prieto Gil: DIE AUS- UND EINWANDERUNGSFREIHEIT als Menschenrecht. Reihe: Studien zur Geschichte der kath. Moralthologie. Bd. 22. 224 Seiten, kart. DM 42,— Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3922).

Manfred Probst: GOTTESDIENST IN GEIST UND WAHRHEIT. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Joh. Michael Sailers. Reihe: Studien zur Pastoralliturgie. Band 2. 328 Seiten, kart. DM 56,— Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3923).

Hermann Reifenberg: FUNDAMENTALLITURGIE. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug, Bd. I. Reihe: Schriften des Pius-Parsch-Institutes Nr. 3. 298 Seiten, kart., S 663,—, DM 95,—, sFr 92,40; Ln. S 780,—, DM 112,—, sFr 109,20, Österr. Kath. Klosterneuburg (4063).

Erich Kock: FRANZISKA SCHERVIER. ZEUGIN EINER DIENENDEN KIRCHE. Topas-Taschenbuch Nr. 52. 144 Seiten, kt. DM 7,80 (3917).

Margarete Schrader: WIR SUCHEN DICH, CHRISTUS. Zeitnahe Meditation. 76 Seiten, kt. DM 7,80 (3918).

J.S. Bach, bearbeitet von Josef Schabaßer: CHORSÄTZE ZUM „GOTTESLOB“ Nr. 221–240. Gemischter Chor a capella. Reihe: Geistliche Chormusik. Musikverlag Ludwig Doblinger, Wien–München (4086).

Maria Riebl u. a.: UNTERWEGS IM GLAUBEN. Neuer Glaubenskurs. Hrsg.: Fernkurs f. theol. Laienbildung, Wien. 292 Seiten, kart. lam. S 190,—, DM 28,—. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München (4087).

Ferdinand Holböck: GUTE UND BÖSE GEISTER. Ihre Existenz und ihre Wirksamkeit. 64 Seiten, brosch., S 18,—, DM 3,—. Veritas-Verlag, Linz–Wien–Passau (4088).

Michael Meyer: WO LEERE HÄNDE ZU FÜLLEN SIND. 44 Seiten, S 18,—, DM 3,—. Veritas-Verlag, Linz (4089).

Konrad Baumgartner: ERFAHRUNG MIT DEM BUSS-SAKRAMENT. Bd. 1: Bericht-Analysen-Probleme. 416 Seiten, kart. DM 22,—, Ln. DM 34,—. Erich Wewel-Verlag, München (4090).

Detlev Dormeyer: DIE BIBEL ANTWORTET. Einführung in die internationale Bibelauslegung. 152 Seiten, kart. DM 18,—. Verlag J. Pfeiffer, München (4091).

UB Tübingen

Pb.b.

Verlagspostamt 5020

Erscheinungsort Salzburg

Hilfen zur Feier der Osternacht

Dies ist die Nacht

Hilfen zur Feier
der Osternacht

Herausgegeben von
Rupert Berger und
Hans Hollerweger

F. Pustet

**Herausgegeben im Auftrag
der Liturgischen Kommission
der österreichischen
Diözesen**

Dies ist die Nacht

Hilfen zur Feier der Osternacht

Herausgegeben von Rupert Berger
und Hans Hollerweger

Reihe: Konkrete Liturgie

160 Seiten, kartoniert, DM 16,80.

Dieses Buch, das im Auftrag der Liturgischen Kommission der österreichischen Diözesen erarbeitet wurde, will durch grundlegende Beiträge zur Theologie der Osternacht, durch die homiletische Erschließung und die Hilfen für die Gestaltung dem Praktiker helfen, die Gläubigen in das Geheimnis der Osterfeier einzuführen. Es dient der theologisch-spirituellen Vertiefung und der praktischen Fei-
gestaltung in gleicher Weise. Ein wichtiges Anliegen ist es auch, das „Fest der Feste“ stärker in die Familie zu integrieren.

Zur Feier der Liturgie Der Wortgottesdienst der Sonn- und Feiertage

Lesejahr B

Liturgisch-kerygmatische Hilfen.

Herausgegeben von Otto Knoch, Gerd J. Maurer, Friedrich Schröger.

2. Auflage, 320 Seiten, Kunstleder, DM 46,--.

Werktagsmessen I

Der Wortgottesdienst der Meßfeier an den Wochentagen im Jahreskreis. Jahresreihe 1. Vorschläge, Modelle und Texte.

Herausgegeben von Bruno Kleinheyer, Helmut Büsse, Monika Bock.

3. Auflage, ca. 496 Seiten, Kunstleder, ca. DM 48,--; erscheint im Mai.

Werktagsmessen III

Der Wortgottesdienst der Meßfeier an den Wochentagen im Weihnachts- und Osterfestkreis.

2. Auflage, 272 Seiten, Kunstleder, DM 34,--.

Es hat sich bereits erwiesen, daß diese Werke für den Praktiker eine unschätzbare Hilfe zur Gestaltung der Liturgie bedeuten.

Predigtbände zum Lesejahr B

Michael Grünwald

**Ich glaube an Jesus,
den Messias**

Verkündigung im Regensburger Dom

2. Auflage, 248 Seiten, kartoniert, DM 26,--.

Johann Hofmeier

Leben aus dem Glauben

Exegetisch-homiletische Arbeitshilfen und ausgeführte Predigten zu allen Sonntagen des Markus-Jahres.

267 Seiten, kartoniert, DM 29,80.

Zwei Predigtbände, die die Botschaft des Evangeliums lebensnah verkünden, damit sie in unseren Tagen wirksam werden kann.

Ein besonderer Kreuzweg

Christina Grünberg – Raimund Schuster

Denn durch dein heiliges Kreuz

72 Seiten, 15 vierfarbige Hinterglaspbilder, kartoniert, DM 9,80.

Bewegende Texte aus dem Alten und Neuen Testament werden zusammen mit dem Hinterglaskreuzweg zu einer hervorragenden Vorlage für eine meditative Kreuzwegandacht.

VERLAG F. PUSTET · REGENSBURG

Auslieferung in Österreich: Veritas, Harrachstraße 5, 4010 Linz; Mayer & Comp., Dominikanerbastei 4, 1010 Wien 1 (für Niederösterreich, Wien, Burgenland und Steiermark)

HEILIGER DIENST

2
1979

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

33. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. Andreas Heinz, Trier „Der Engel des Herrn“ Erlösungsgedächtnis als Volksgebet	51
Prof. DDr. Theodor Schnitzler, Köln Das Stundengebet als Segen	59
Dr. François Reckinger, Luxemburg Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIII) „Mache doch jemand das ganze Volk zu Propheten!“ Zum 26. Sonntag im Jahr B	62
Dr. Karl Schlemmer, Würzburg Die neue Feier der Kranken- und Totenliturgie – ein Angebot zur Verwirklichung christlicher Existenz 2. Teil	70
Dr. P. Emmanuel von Severus OSB, Maria Laach Gloria Dei vivens homo P. Thomas Michels zum Gedächtnis	77
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Anregungen zur besonderen Akzentuierung des Festes Mariä Geburt	80
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Zur Feier von Kosmas und Damian am 26. September	88
Studiendirektor Hans Schlemmer, Regensburg Werte der Vergangenheit für die Kirche der Zukunft	91
Berichte	94
Buchbesprechungen	95
Büchereingänge	96

US 103

18. JUL 1979

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 32,-, DM 4,80, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 120,-, DM 18,-, sfr 20,- (zuzüglich Porto + Versandkosten).

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7158.890, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803 Schweiz: Postscheckkonto Zürich 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.

„Der Engel des Herrn“

Erlösungsgedächtnis als Volksgebet

Dr. Andreas Heinz

51

Zu den Formen der Frömmigkeit, die in der Gegenwart bedauerlicherweise immer mehr außer Gebrauch kommen, gehört das Gebet des „Engel des Herrn“. In weiten Gebieten des deutschen Sprachraums, vor allem unter der ländlichen Bevölkerung, gehörte der „Angelus“ beim Glockenzeichen am Morgen, Mittag und Abend einmal zum festen Bestand der täglich privat oder gemeinschaftlich in der Familie verrichteten Gebete. Noch 1947 wurde der „Engel des Herrn“ zum Gebet des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend erklärt.

Seitdem ist der Brauch stark zurückgegangen. Angesichts der unverkennbaren Schwunderscheinungen ist es erfreulich, daß das Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ nicht bloß auf den „Angelus“ hingewiesen hat, sondern im Abschnitt „Grundgebete“ gleich auf den ersten Seiten des Buches den vollen Text bietet.¹ Die zu Beginn der Fastenzeit 1979 in Kraft getretene, von der Deutschen Bischofskonferenz erlassene Bußordnung nennt unter den täglichen Gebeten, die dem einzelnen und den Familien zu neuerlicher Pflege empfohlen werden, auch den „Engel des Herrn“².

Wenn Empfehlungen dieser Art etwas ausrichten sollen und wenn es, wenigstens bei einem wenn auch zahlenmäßig im Vergleich zu früher kleiner gewordenen Kreis katholischer Familien bzw. einzelner Gläubigen, zu einer Neubelebung dieser Gebetsform kommen soll, muß Sinn und Zweck einer solchen Praxis deutlich bewußt gemacht werden. Der alleinige Hinweis auf die Tradition – und mag sich auch wie beim „Angelus“ mehrere Jahrhunderte alt sein³ – wird dem heutigen Christen als Begründung allein nicht genügen.

Gedächtnis der Menschwerdung

In seiner heutigen Gestalt präsentiert sich das Gebet zum Angelus-Läuten als Inkarnationsgedächtnis. Sein Grundbestandteil ist das dreimal wiederholte Ave Maria. Schon von seinem biblischen Ursprung her gehört der englische Gruß in den Kontext der Menschwerdung Christi. Er besteht ja in seinem Kern aus dem Grußwort des Engels Gabriel an Maria bei der Ankündigung der Geburt des Gottessohnes (Lk 1, 28) und dem Gruß der Elisabeth an die Mutter des Herrn bei der Begegnung der beiden hoffenden Frauen (Lk 1, 42). Diesem biblischen Doppelgruß hat die kirchliche Überlieferung die Namen MARIA und JESUS hinzugefügt.⁴ Hinzu kam ferner in nachreformatorischer

¹ Vgl. GL 2, 7

² Vgl. den Text in den Amtsblättern der deutschen Diözesen. Auch als Faltblatt zum Einlegen ins „Gotteslob“ erschienen.

³ Zur Geschichte des „Angelus“ immer noch grundlegend Th. Esser OP, Das Ave-Maria-Läuten und der „Engel des Herrn“ in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Hist. Jb 23 (1902) 22–51; 247–269; 775–825. Vgl. ferner H. Schauerte, Art. Angelus und Angelus-Läuten: Lexikon der Marienkunde, hrsg. von K. Algermissen – L. Böer – C. Feckes – J. Tyciak, Bd. I (Regensburg 1957) 217–221 (Literatur); Th. Schnitzler, Art. Angelusläuten: LThK I (Freiburg i. Br. 1957) 542 f.

⁴ Vgl. J. A. Jungmann, Art. Ave Maria: LThK I (Freiburg i. Br. 1957) 1141.

Zeit das abschließende Bittgebet. Nachdem der englische Gruß in dieser aus den biblischen Elementen (Lk 1, 28. 42) und der Bitte um die Fürsprache Mariae zusammengesetzten Gestalt in das 1568 von Papst Pius V. herausgegebene Römische Weltbrevier aufgenommen worden war, setzte sich diese Form des Ave Maria allmählich überall durch. Der Ave-Text erinnert also von seinem Wortlaut und seinem „Sitz im Leben“ her an die Begebenheiten der Verkündigung und der „Heimsuchung“ und damit an das Heilsmysterium der Inkarnation selbst.

Der schon im Ave Maria angeklungene Gedanke an die Menschwerdung wird verstärkt durch die dem dreimaligen „Gegrüßet seist du, Maria“ jeweils voraufgehenden Verse. Während der erste Vers „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft – und sie empfing vom Heiligen Geist“ inhaltlich sein biblisches Fundament in Lk 1, 26–35 hat, handelt es sich bei den beiden anderen „Ecce ancilla“ und „Verbum caro factum est“ um wörtliche Schriftzitate (Lk 1, 38; Joh 1, 14). Das dreimalige Ave Maria in Verbindung mit diesen Versen ist als Begleitgebet zum Angelus-Läuten erstmals in einem 1560 in Venedig gedruckten italienischen Katechismus nachzuweisen.⁵ Nachdem diese Form in dem 1571 von Pius V. neu herausgegebenen *Officium Parvum BMV* sanktioniert worden war, war ihr eine allgemeine Verbreitung sicher.

Der Brauch des Angelus-Betens wurde im deutschen Sprachgebiet maßgeblich durch das volkskatechetische Schrifttum des „Zweiten Apostels Deutschlands“, des hl. Petrus Canisius (†1597), gefördert. Der canisianische kleine Katechismus erwähnt allerdings erst ab der 10. Auflage (Konstanz 1594) das dreimalige Läuten am Tag.⁶ Früher und ausführlicher als im Katechismus geht P. Canisius SJ bereits in seinem Gebetbuch („Bettbuch – Liber precum“) auf den Brauch ein und bietet eine entsprechende Gebetsanleitung.⁷ Dabei zeigt sich, daß von ihm das ursprünglich nur mit dem Abendläuten verbundene Inkarnationsgedächtnis auch auf das offenbar damals vielerorts bereits übliche Morgenläuten ausgedehnt wird. Unter der Überschrift „Wie man zu Morgen vnd Abents betten soll/wann man zu dem Aue Maria leutet“ enthält das Gebetbuch des Canisius vier verschiedene Texte zur Auswahl, die sämtlich die Erinnerung an die Menschwerdung zum Inhalt haben.⁸ An erster Stelle findet sich der Text, der in der Folgezeit, in leicht abgewan-

⁵ Vgl. Esser (s. Anm. 3) 789–791. Nach der Anweisung dieses Katechismus wurden die Verse erst *nach* jedem der drei Ave gesprochen.

⁶ Vgl. S. Petri Canisii Catechismi Latini et Germanici (= Soc. Jesu selecti Scriptores I/2, ed. Frid. Streicher S. I.), Romae – Monachii Bav. 1936, 287 f. In der 10. und 11. Auflage (Freiburg 1596) des kleinen Katechismus finden sich bereits die Verse im heutigen Wortlaut vgl. ebda 288. Über den Einfluß des P. Canisius vgl. auch Esser (s. Anm. 3) 787–789.

⁷ Uns liegt eine „vermehrte und verbesserte“ Auflage vor, die 1586 in Dillingen bei Joh. Mayer gedruckt worden ist (Stadtbibl. Trier Aa I 106) und den Titel trägt: Bettbuch vnd Catechismus nach rechter Catholischer form vnd weyß. . . Durch Petrum Canisium der H. Schrifft Doctorem. . . ; zum Angelus-Gebet ebda fol 58–61.

⁸ Wie die von Esser veröffentlichten Texte zeigen (S. 778–785) hat Canisius seine Gebete den damals gängigen Gebetbüchern entnommen. Er bietet also eine Auslese aus den damals zum Angelus-Läuten gebräuchlichen, offenbar noch sehr verschiedenartigen Gebeten.

delter Form, sich durchsetzen und Allgemeingut werden sollte. Die Verse lauten:

„Der Engel Gottes bracht Marie die botschafft / vnd sie empfieng vom heiligen geist vnsern Heiland / Aue Maria.

Sihe / sprach Maria / ich bin ein Dienerin deß Herrn / mir geschehe nach deinem wort. Aue Maria.

Vnd das Wort ist Flaisch worden / vnd hat in vns gewonet. Selig ist der Leib / der dich Christe getragen hat / vnnd die Brüst die du gesogen hast / Aue Maria.“

Die nach heutigem Brauch als fester Bestandteil zum „Angelus“ gehörende Oration „Gratiam tuam“ kennen die von P. Canisius vorgeschlagenen Gebete zum morgendlichen und abendlichen Läuten nicht. Die Kollekte war allerdings im 16. Jahrhundert verschiedentlich beim „Angelus“ schon im Gebrauch.⁹ Canisius selbst schlägt als mögliches Abschlußgebet nach den drei Ave Maria den folgenden Text vor¹⁰:

„Herr Gott / dir sey lob vnnd ehr / daß du vnser Hayl inn höchster Liebe durch verkündigung deß Engels angefangen / vnnd durch dieselbige frucht Marie volent hast / Verleihe vns dein genad / Christlichen zu glauben / gerecht zu leben / vnn seliglich zu sterben. Durch denselben deinen Son. . .“.

Das Inkarnationsgedächtnis beim Mittagläuten setzte sich in Parallele zum Morgen- und Abendläuten im deutschen Sprachraum erst im Laufe des 17. Jahrhunderts durch.

Gedächtnis des ganzen Heilswerkes

In dem oben erwähnten Gebetbuch des Petrus Canisius findet sich noch die deutliche Spur einer älteren Deutung des dreimaligen Ave-Läutens, die das Morgen-, Mittag- und Abendläuten als Erinnerung an die drei wichtigsten Stationen des Heilsmysteriums in Christus auffaßte: als Gedächtnis an die Menschwerdung, den Kreuzestod und die Auferstehung des Herrn. Das Glockenzeichen am Mittag bringt Canisius noch in Verbindung mit der „Scheidung“ Christi. Als Mittagsgebet empfiehlt er deshalb das „Tenebrae“¹¹:

„Es seind finsternuß worden als die Juden den Herren Jesum gecreuziget hetten. Vnn vmb die neundte stund schryt der Herr Jesus mit lauter stimm: Mein Gott / mein Gott / warumb hast du mich verlassen: vnnd mit genaigtem Haupt gab er den Geist auff.

⁹ Canisius selbst bezeugt dies in seinem Werk „De Maria Virgine incomparabili“ (Ingolstadt 1577) lib 3, c. 3, pag. 245; vgl. Esser (s. Anm. 3) 788. In seinem für die Schüler des Dortmunder Gymnasiums bestimmten „Catechismus brevis et catholicus“ (vgl. unten Anm. 31) hat Jak. Schöpfer (†1554) als Gebet zum Abendläuten den Vers: „Ingressus Angelus ad Mariam, ait: Ave Maria. . .“; danach sofort die Oration „Gratiam tuam“.

¹⁰ So auch ab der 10. Auflage in den Katechismen; vgl. Anm. 6.

¹¹ Vgl. „Bettbuch“ (s. Anm. 7) fol. 60^v–61^r; auch in den Katechismen (s. Anm. 6).

Dethalben / O Herr Jesu Christe / betten wir dich an / vnnd loben dich.

Dann durch dein heilig Creutz / durch dein bitter leiden / vnnd vnschuldigs sterben / haß du vns vnn die gantze Welt erlöset.

Collect:

Herr Jhesu Christe / ich bitte dich flehenlich durch die bitterkeit deines heyligen leydens / so du vmb vnsere willen am Creutz hast gelitten / allermaist aber in der stund / da dein edle Seel von deinem heyligen Leib geschiden ist: Wöllest dich erbarmen vber mein arme seel / wann sie von meinem Leib wirt abschiden / auff daß dein Creutz vnnd Marter an mir vnnd andern Sündern nicht verloren werde / Amen.¹²

O Jesu dir leb ich: O Jesu dir sterb ich: O Jesu dein bin ich / tod vnd lebendig.“

In einem im 17. Jahrhundert weit verbreiteten, von einem Ordensmitbruder des Canisius verfaßten Volkskatechismus, der „Christlichen Zuchtschul“ des Luxemburger Jesuiten Nikolaus Cusanus¹³ († 1636) ist außer dem Mittagläuten – seine Einführung muß damals übrigens noch urgirt werden¹⁴ – als Erinnerung an den Kreuzestod Christi auch das morgendliche Läuten in seiner älteren Interpretation als Auferstehungsgedächtnis noch anzutreffen. Der Christ solle – so N. Cusanus SJ¹⁵ – beim Glockenzeichen am Morgen an die Auferstehung Christi und an die Erscheinung des Auferstandenen vor seiner Mutter denken. Am Mittag solle man sich Christus am Kreuz und seine unter dem Kreuz stehende Mutter vergegenwärtigen. Das Abendläuten erinnert an die Verkündigungsszene. Als mündliches Gebet sieht Cusanus jeweils ein Vater unser und ein Gegrüßet seist du, Maria vor.

In der Gebetsanleitung zum Angelus-Läuten, wie sie die „Christliche Zuchtschul“ bietet, ist das Bemühen spürbar, die ältere Deutung auf Verkündigung, Erlösertod und Auferstehung des Herrn mit der jüngeren, marianischen Interpretation zu harmonisieren. Neben die Kommemoration christologischer Glaubensgeheimnisse tritt stärker die marianische Komponente, die im Volksempfinden in Zukunft den Hauptakzent erhalten wird.

¹² Nach der im Mittelalter sehr beliebten Oration „DJC propter illam amaritudinem. . .“, die verschiedentlich im Rahmen der Adoratio Crucis liturgische Verwendung fand; vgl. etwa Missale Trev. 1608 (1610), 198.

¹³ Nik. Cusanus ist 1574 in Kues an der Mosel geboren und am 20. 4. 1636 in Luxemburg an der Pest gestorben. Aus Verehrung für seinen großen Landsmann, den Kardinal Nikolaus Cusanus, gab er seinen ursprünglichen Namen „Leyen“ auf und nannte sich gleich ihm nach dem gemeinsamen Heimatort Kues „Cusanus“. Die 1626 erstmals gedruckte „Christliche Zuchtschul“ (= CZ) erlebte bis 1737 an verschiedenen Orten insgesamt 15 Auflagen; vgl. de Backer-Sommervogel II 1745–1747; N. Kyll, Die „Christliche Zuchtschul“ des Nikolaus Cusanus SJ als volkskundliche Quelle des westrierischen Raumes: Rhein. Vierteljahresblätter 29 (1964) 223–274.

¹⁴ Vgl. CZ 2. Teil, 4. Kap., 2. Frage. Der Trierer Erzbischof Karl Kaspar von der Leyen (1652–1676) errichtete 1662 an der Kirche des unweit von Trier gelegenen Landstädtchens Wittlich eine Stiftung, die den Küster verpflichtete, fortan mittags um 12 Uhr zur Erinnerung an die Menschwerdung und an das Leiden Christi ein Glockenzeichen zu geben; vgl. J. J. Blatta Stata synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis, Bd. III (Trier 1844) 124.

¹⁵ Vgl. CZ wie Anm. 14.

Bemerkenswert ist, daß demgegenüber um die Wende des 17. Jahrhunderts in Deutschland auch noch die ganz dem Christusmysterium zugewandte Deutung des dreimaligen Glockenzeichens als Auferstehungs-, Kreuzes- und Inkarnationsgedächtnis weiterlebte. Ein zwischen 1582 und 1588 im mittelhessischen Raum entstandenes, handgeschriebenes Kartäusergebetbuch enthält dafür einen beachtenswerten, bisher unbekannt gebliebenen Beleg.¹⁶ Am Anfang der Hs, gleich auf der ersten Seite stößt der Leser auf ein deutsches Gebet, das nach der darüberschriebenen Rubrik zu sprechen ist „Wan man des morgens leutet zu gedechtnus der Aufferstehung Christi“. Es hat folgenden Wortlaut:

„O Her Jesu Christe du ewige son die alle ding lebend machet, renewet vnd erfrewet, der du an dem tage nach welchem alle menschen verlangen hatten / den Gott gemacht hat / vom tode auferstanden bist: Verleihe mir das ich vom Tod der Sunden auffwache, vnd wandere in einem neuen leben, auff das ich in der Aufferstehung am iungsten tage, wan du in vnserm fleisch erscheinen wirst, mit dir in der ewigen herlichkeit erscheinen möge. Der du mit Gott dem Vatter in einigkeit des H. Geistes lebst vnd regierest warer Gott zu ewigen vnd ewigen zeiten.

Ein etwa zusätzlich zu sprechendes Pater noster oder Ave Maria ist nicht erwähnt.

Der Text ist qualitativ von hohem Rang. Es dürfte sich um eine deutsche Fassung des in einem 1572 in Venedig gedruckten Jesuitengebetbuch überlieferten lateinischen Gebets zum Morgenläuten handeln, das mit den Worten beginnt: „Domine Jesu Christe, sol aeternae, cuncta vivificans, alens, exhilarans. . .“¹⁷. Beim Aufgang der Morgensonne erinnert sich der Beter an Christus, die aus dem Grab aufgestrahlte, ewige Sonne (vgl. Mal 4, 2). Der neue Tag weckt die Erinnerung an den Ostermorgen, den Tag, den der Herr gemacht hat (Ps 118, 24).¹⁸ Mit Wendungen, die der Liturgie von Ostern entnommen sind¹⁹, rühmt unser Gebet den Ostermorgen, an den jeder neu aufgehende Tag den Christen erinnern soll, als den langersehnten und gottgewirkten Tag des Heils.

Zum mittäglichen Glockenzeichen sieht unser Gebetbuch das „Tenebrae“ vor „in memoriam mortis Dominicae“²⁰. Der liturgische Text (es handelt sich

¹⁶ Stadtbibliothek Trier Hs 2363/2304. Der hymnologischen Forschung ist die Hs als die früheste, bisher bekannte Textquelle des Weihnachtsliedes „Es ist ein Ros entsprungen“ bekannt; vgl. R. Ewerhart, Eine unbekannte Textquelle zum Weihnachtslied „Es ist ein Ros entsprungen“: *KmJb* 41 (1957) 64–67.

¹⁷ Vgl. Esser (s. Anm. 3) 783 Anm. 1.

¹⁸ Vgl. hierzu meinem Beitrag: Der Tag, den der Herr gemacht hat. Gedanken zur Spiritualität des Sonntags: *ThGl* 68 (1978) 40–61, hier 42–45.

¹⁹ Ps 118 (117), 24 bildet den Auftakt des Graduale an Ostern. Es klingen Gedanken der Lesung 1 Kor 5, 8 an.

²⁰ Vgl. Hs 2363/2304, fol. 180.

um das 2. Responsorium in der 2. Nokturn der Karfreitagsmatutin²¹) erscheint jedoch in leicht adaptierter Fassung. Das beim Mittagläuten zu sprechende Gebet lautet in deutscher Übersetzung:

„Es ist finster geworden, *als Christus den Tod am Kreuz erlitt.*²² Und um die neunte Stunde rief er mit lauter Stimme: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Und er neigte sein Haupt und gab den Geist auf. Und siehe, es entstand ein großes Erdbeben, *weil die Erde den Tod des Gottessohnes nicht ertragen konnte.* Aus seiner geöffneten Seite aber flossen Blut und Wasser *zur Erlösung und zu unserem Heil.*²³

V. Christus ist gehorsam geworden bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz.

Lasset uns beten. Schau gnädig herab, o Gott, auf diese deine Familie, für die unser Herr Jesus Christus sich willig in die Hände der Sünder überliefert und die Marter des Kreuzes erduldet hat.²⁴

Würdig ist der Herr Jesus, das Lamm, das geschlachtet ward, der uns erlöst hat in seinem Blut, Macht zu empfangen und Gottheit und Weisheit und Kraft, Ehre und Ruhm und Lobpreis im Himmel und auf der Erde und auf dem Meer, weithin, von jedem Geschöpf, für ewige und ewige Zeiten.²⁵ Amen.“

Das Gebet zur Abendglocke kommemoriert der einhelligen Überlieferung entsprechend die Verkündigung des Herrn. Es ist, wie das Mittagsgebet, in unserem Kartäusergebetbuch in lateinischer Fassung geboten²⁶ und lautet in Übersetzung:

„Nimm auf, darum bitte ich, heilige Jungfrau und Mutter aus meinem Munde das Wort, das dir einst vom Himmel her, vom Engel, verkündigt worden ist: Begrüßet . . . und gebenedeit ist die Frucht deines

²¹ Vgl. R.-J. Hesbert, *Corpus Antiphonarium Officii*, Vol. IV Responsorium, Versus, Hymni et Varia (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Ser. maj. Fontes* 10), Romae 1970, Nr. 7760. Derselbe Autor hat dem traditionsreichen Stück eine eingehende Studie gewidmet: *Le problème de la transfixion du Christ dans les traditions: biblique, patristique, iconographique, liturgique et musicale*, Paris 1940. Bedauerlicherweise hat die jüngste Brevierreform das Responsorium im Karfreitagsoffizium nicht mehr berücksichtigt. Zur Stellung des „Tenebrae“ im Volksbrauch vgl. G. Schreiber, *Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes* (= *Wiss. Abh. der Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen* 11), Köln-Opladen 1959, 172 f.; 197; L. A. Veit-L. Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Barock*, Freiburg i. Br. 1956, 136.

²² Der „textus communis“ lautet: „dum crucifixissent Jesum Judaei“. Ob Schöpfer den anti-jüdischen Unterton beseitigen wollte, wenn er die Wendung ersetzte durch „dum Christus supplicium mortis pateretur in cruce“?

²³ In den vortridentinischen Diözesanliturgien Deutschlands lautete vielfach der Begleitspruch zum Eingießen von Wein und Wasser in den Kelch (wie heute noch in der Ambrosianischen Liturgie): „Sanguis exivit de latere DNJC. Et aqua in remissionem peccatorum.“ Vgl. z. B. für Köln F. J. Peters, *Beiträge zur Geschichte der kölnischen Meßliturgie* (= *Colonia Sacra* 2), Köln 1951, 84. Von diesem liturgischen Text dürfte der Zusatz Schöpfers inspiriert sein.

²⁴ Oration in den Metten des Karfreitags; im nachvatikanischen Brevier beibehalten.

²⁵ Vgl. Offbg 5,9.12–13.

²⁶ Hs 2363/2304, fol. 180^v–181.

Leibes Jesus Christus. Er, der dich Gnadenvolle geleitet hat, leite uns in seiner Güte, daß wir, auf dem Weg des Heils fortschreitend, in der ewigen Herrlichkeit die Krone empfangen. Lasset uns beten.

Gott, du hast gewollt, daß dein Wort auf des Engels Botschaft hin im Schoß der seligen Jungfrau Maria Fleisch annehme. Gib, daß wir, die wir sie als wahre Gottesmutter gläubig bekennen, durch ihre Fürsprache bei dir Hilfe finden. Durch denselben Christus unsern Herrn. Amen.“

Wie angesichts der bereits nachgewiesenen Parallele für das morgendliche Gebet anzunehmen ist, hat der Schreiber dieses Gebetbuchs die von ihm gebotenen Texte zum Angelus-Läuten nicht selbst erfunden. Er gibt bloß wieder, was ihm aus der eigenen Gebetspraxis vertraut ist oder was er einer Vorlage entnommen hat. Wir wissen, daß es sich bei dem Schreiber um einen gewissen Frater Conrad, Prokurator der Kartause in Mainz, gehandelt hat.²⁷ Auf der Suche nach der Quelle für seine Begleitgebete zum dreimaligen Glockenzeichen wird man deshalb in erster Linie an in Mainz verbreitete Gebetbuchdrucke denken. In der Tat findet sich das zum Abendläuten vorgesehene Gebet unserer Hs wörtlich im 1551 erstmals gedruckten Gebetbuch des Franziskaners Johann Wild (Ferus), der als Domprediger in Mainz gewirkt und dort 1554 verstorben ist.²⁸ Frater Conrad hat aber wahrscheinlich nicht direkt aus einer der zahlreichen Auflagen des „*Libellus precationum D. Joannis Feri*“ geschöpft, sondern den Text dem in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sehr verbreiteten „*Precationum piarum enchiridion. . .*“ des Niederländers Simon Verepäus entnommen.²⁹ Von dort hat er nämlich auch die charakteristische Fassung des Mittagsgebets „*Tenebrae*“³⁰, die sich so bei Wild nicht findet.

Verepäus hatte aus zeitgenössischen Gebetbuch- und Katechismusdrucken seine Sammlung zusammengestellt. Als Fundort für seinen *Tenebrae*-Text nennt er ein Gebetbuch von Jac. Scoeper. Es handelt sich bei dem genannten Autor um den bedeutenden, humanistisch gebildeten katholischen Theologen Jakob Schöpfer (†1554) der als Studentenseelsorger am Gymnasium in Dortmund tätig war.³¹ Die interessante Variante des *Tenebrae*-Gebets findet sich auch in Schöpfers „*Catechismus brevis et catholicus*“³². Die oben im Text durch Sperrdruck kenntlich gemachten Änderungen und Zusätze am traditionellen Text des Responsorius dürften also auf J. Schöpfer zurückgehen. Der weder bei Schöpfer noch bei Verepäus vorhandene doxologische

²⁷ Dies geht aus einer dechiffrierten Geheimschriftnotiz auf fol. 181 der Hs hervor.

²⁸ Vgl. E. Pax, Art. Wild: LThK X (Freiburg i. Br. 1965) 1123; P. Althaus, Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur, Hildesheim 1966 (Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1927) 80 f.; Esser (s. Anm. 3) 783.

²⁹ Vgl. Esser (s. Anm. 3) 782 f.

³⁰ Vgl. ebda 783.

³¹ Vgl. F. Grütters, Art. J. Schöpfer: LThK IX (Freiburg i. Br. 1964) 476 f.

³² Uns liegt eine in Köln gedruckte Ausgabe von 1570 vor, die im Besitz des ehemaligen Trierer Jesuitenkollegs war (Stadtbibliothek Trier F 5745).

Schlußteil („Dignus est agnus . . .“) scheint dagegen eine persönliche Hinzufügung des Mainzer Kartäusers zu sein.

Die hier erstmals veröffentlichten Angelus-Gebete aus einem Gebetbuch des ausgehenden 16. Jahrhunderts bezeugen eine damals im deutschen Sprachraum noch sehr lebendige Tradition, die das dreimalige Glockenzeichen als Erinnerung an das ganze Heilsmysterium, wie es sich in Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi manifestiert hat, versteht. Dieses umfassende, über das bloße Inkarnationsgedächtnis hinausgehende Verständnis des „Angelus“ klingt auch in der heute gebräuchlichen Form des „Engel des Herrn“ noch nach. Die Kollekte „Gratiam tuam“ nennt neben der Menschwerdung auch Leiden und Kreuz, sowie die glorreiche Auferstehung.

Schlußbemerkung

Wenn ein Gebet zum Volksgebet werden soll, muß es leicht vollziehbar sein. Der für die Herausbildung solcher Gebete charakteristische Drang zu möglichst großer Einfachheit hat dazu geführt, beim Angelus-Läuten am Morgen, Mittag und Abend stets denselben Text sprechen zu lassen. Dadurch ist es freilich zu einer gewissen Verengung des ursprünglich weiter gefächerten Inhalts des Angelus-Gebets gekommen. Auch dürfte das jeweils bedachte Heilsereignis erlebnismäßig tiefer erfahren worden sein, wenn in der Morgenfrühe das Geschehen des Ostermorgens kommemoriert wurde, am Mittag die zwölfte Stunde, als zur Zeit des Kreuzesleidens Christi Finsternis über die Erde kam, und beim Sinken des Tages das Kommen des Erlösers, das sich ereignete, „als sich die Welt zum Abend wandt (vergente mundi vespere)“, wie es in einem Adventshymnus heißt.³³

Trotz aller Sympathie für die ursprüngliche Form des Angelus-Betens wäre es pastoral unklug angesichts der augenblicklichen Krisen- und Schwunderscheinungen im Bereich volksfrommen Betens, neuen, an den früher praktizierten Mustern ausgerichteten Begleittexten zum Angelus-Läuten das Wort zu reden. Das pastorale Bemühen wird eher dahin gehen, das heute im Gebrauch befindliche Gebet im Sinne der umfassenden Kollekte seinem ganzen Inhalt nach als Kommemoration der „Beneficia incarnationis“ in ihrer Gesamtheit bewußt zu machen. Doch mag die Begegnung mit einer früheren, höchst sinnvollen Gebetsform zum Angelus-Läuten dem religiös Anspruchsvolleren Anregung sein, das differenzierte Gedächtnis der drei grundlegenden Heilsereignisse beim Morgen-, Mittag- und Abendläuten für sein persönliches Gebetsleben neu zu entdecken.

³³ Conditor alme siderum; Versperhymnus im Advent: LH I 113.

Das Phänomen des Stundengebets ist zu erhellen durch seinen Memoriencharakter. Es ist ein Kirchenjahr, das auf den Tag projiziert wird. Ein weiterer Deutungsversuch liegt in der Erkenntnis: Das Stundengebet ist eine Segenspendung über die Zeit.

1. Die segnende Kirche

In der Heiligungsgeschichte ist die Vision der Urheberin des Fronleichnamsfestes, der seligen Juliane von Corneliberg (Corneillon – Mont), bekannt: Sie sah das Herrenjahr als leuchtende Mondscheibe, – nur eine Lücke war in dem Glanz, weil ein Fest des heiligsten Sakramentes fehlte. Diese Vision kann als Vergleich und Ansatz der Überlegung dienen: Im Glanz der Segnungen der Kirche scheint eine erhebliche Lücke zu sein.

Die Kirche ist segnende Kirche. Eben erschien die deutsche Fassung des liturgischen Buches „Benediktionale – Segensbuch“. Es enthält die hieszulande im deutschen Sprachgebiet üblichen Segnungen. In der gesamten Weltkirche gibt es eine noch viel reichere Vielfalt von Benediktionen. – Die Kirche segnet die Menschen: Die Mutter, die ein Kind geboren hat, und auch den Vater, – das Kind, das in die Kirche gebracht wird, – den Schulneuling, – das kranke Kind und den Kranken überhaupt, – den Pilger und Reisenden, – den König, – den Toten. Die Kirche segnet den Lebensraum des Menschen: Das Haus, – das Gotteshaus, – die Werkstatt, – die Schule, – die Bibliothek, – den Acker, – die Weiden, – den Stall, – das Herdfeuer, – das Krankenhaus und die Apotheke. Die Kirche segnet die Apparate, die das Lebenswerk des Menschen fördern: Auto, Flugzeug, Schiff, Eisenbahn, Seismograph, das Bergsteigergerät, das Feuerlöschzeug. Die Kirche segnet die Tiere, die den Menschen umgeben: Die Herde, die Bienen, die Pferde. Die Kirche segnet die Aussaat und die Ernte, die Medizinen und die Kräuter. Das Inhaltsverzeichnis des Segensbuches der Liturgie mutet uns an wie ein Lexikon des menschlichen Lebens. Die Kirche gleicht einer Mutter, die liebevoll das gesamte Dasein der Kinder umgreift, um zu helfen, zu trösten, aufzurichten und zu stärken.

In diesen Listen der Segnungen der Kirche scheint völlig zu fehlen – die Dimension der Zeit. Gerade die Zeit ist segensbedürftig. Die Zeit wird verspielt. Sie wird vertan und vergeudet. Sie wird dem Bösen zugewandt. Wir haben keinen Sinn für die Zeit. Wir vergessen, daß die Zeit in Gottes Händen ruht. Wir machen die Zeit zur Qual für die anderen, indem wir sie warten lassen, vergessen. Wir behaupten: Ich habe keine Zeit! Wir sprechen von der kostbaren Zeit, die wir nicht in Anspruch nehmen wollen. In all diesen Redensarten wird sichtbar, daß die Zeit ein wertvoller Besitz des Menschen ist. Sie gehört zu seinem Lebensraum. Sie prägt und formt den Menschen. Ohne die Zeit fehlt uns ein Maß, an dem wir uns erkennen, messen, unseren Standort feststellen. Wie sagt die alte scholastische Definition: „Tempus est numerus motus secundum prius et posterius. – Die Zeit ist: die Zahl (Zählung, Versmaß, Maß) der Bewegung nach dem Früheren und Folgenden.“ Gegenüber dem Durcheinander ist die Zeit das Nacheinander. Gegenüber der

Unordnung ist die Zeit Ordnung und Gesetz. Gegenüber der Maßlosigkeit ist die Zeit das Maß der Dinge. Die Zeit beginnt, wenn das Chaos überwunden ist. Die Zeit geht mit der Schöpfung des Lichtes auf und wandelt die Wüste und Leere in Schöpferordnung. Darum bedarf die Zeit des Segens. Durch ihn wird sie in der Harmonie der Schöpfung erhalten. Durch den Segen behält die Zeit ihre unvergeudbare Kostbarkeit.

2. Die Bedeutung des Segens

Sogleich erhebt sich die Frage: Was heißt Segen? Das verraten schon die Worte. Das deutsche Wort Segen kommt vom lateinischen *signare* oder *signum*. Es bedeutet einkerben, Kerbe, zeichnen, Zeichen. Es besagt, daß in ein Holz, einen Baumstamm ein Zeichen eingekerbt worden ist. Dadurch wird ein Weg angezeigt oder ein Eigentümer angegeben oder ein Territorium eingegrenzt. Kerbe und Zeichen sind eine Aussage über einen Befund. Im religiösen christlichen Bereich handelt es sich bei diesem Zeichen allermeist um das Kreuz, das zugleich Namenszug Christi ist. Es spricht also von Christus als dem Besitzer, von einem christusgehörenden Bereich, von einem christuszustrebenden Weg. Das gesegnete Haus ist Eigentum Christi, die gesegneten Felder sind Christi Bereich. Gesegnete Zeit ist christusbezogene, christusgehörende Zeit.

Das liturgische Gebrauchswort in der lateinischen Sprache heißt *benedicere*, d. h. gut sprechen über etwas, besser: ein gutes Wort über etwas geben, das Gotteswort. Der Vorgang wird hier noch deutlicher gekennzeichnet. Das Wort, das gute Wort, das Wort vom Wort, das Fleisch geworden, das Wort zum Wort hin, das beim Vater ist, das Wort, in dem alles Licht und alles Leben sind, hüllt den Gegenstand ein. Dadurch wird er „benediziert“, gesegnet. Er gehört nun dem Göttlichen Wort.

3. Die Segnung der Zeit

Nach diesen Überlegungen vorab, kann die Frage da stehen: Dürfen wir nicht das Stundengebet als Benediktion der Zeit ansehen? Natürlich kann die Antwort nicht lauten: Weil im Benediktionale, dem Teil des Rituale, der sich mit den Segnungen befaßt, die Segnung der Zeit vergessen und verschleppt worden ist, besorgen wir nun eine Zeitsegnung an Hand des Stundengebetes. Nein, nein! Hier wird meditiert und nachgedacht: Gebet und Segen der Kirche gehen in alle Dimensionen des menschlichen Seins; das Benediktionale sorgt für Menschen, Räume und Sachen, die Liturgia Horarum besorgt die Zeit. Es ist nicht so, als wäre die Liturgia Horarum ein Teil des Benediktionale. Jedes Gebet ist Segen, Segensquell, darum auch das Stundengebet. Dennoch kann die Liturgia Horarum in ihrer Wirkkraft mit dem Benediktionale verglichen werden. Dann ergibt sich die Freude des Überblicks über die alles umgreifende, alles erfassende Segensfülle der Mutter Kirche.

Das Stundengebet ist Wortgottesdienst, Feier des Gotteswortes. Zur Verkündigung des Evangeliums gehörte einst die Schlußformel: „*Per evangelica dicta deleantur nostra delicta* – Durch die Lesung des Evangeliums möge

unsere Schuld getilgt werden.“ Diese Bitte kann man auch an das Ende jeder Wort-Gottes-Feier im Stundengebet stellen. Die läuternde Kraft des Gotteswortes kommt über die Stunde, der das Stundengebet gewidmet ist. Dadurch wird die Grundlage geschaffen, daß die Besitzergreifung der Stunde durch das Wort geschehen kann. Die Stunde wird gesegnet.

– Darf man bei solch heiligen Dingen ein klein wenig lachen? In der alten kaiserlichen Zeit gab es irgendwo einen Bischof, der von Beschwerden des Alters geplagt war, ohne daß er, wie es die heutige Ordnung Pauls VI. möglich macht, in den Genuß einer Entpflichtung kommen konnte. Da meinte der immer spottlustige Klerus von seinem Herrn: „Er segnet alles, nur nicht das Zeitliche!“ – Die Kirche segnet alles, auch die Zeit und die Stunden. –

Das Stundengebet erschließt sich als Segnung der Zeit. Die vergeudete, verdorbene, kranke Zeit wird in den Besitz Christi gegeben. Sie wird eingeschlossen in Jesu Wunden. Die Zeit wird von der Kraft des Wortes überströmt. Somit hat das Stundengebet den Charakter eines Geschehnisses. Es geht hier nicht nur um „vieles“ Beten, es geht nicht um eine Vermehrung von Gebetsworten. Vielmehr wird durch das Stundengebet eine Aufgabe erfüllt. Da ereignet sich etwas. Eine Veränderung wird geschaffen: Der gefährdete Zeitabschnitt wird zur Heilszeit. Die dunkle Stunde wird Licht. Die Zeit wird unter das Ewige gestellt, wird in Gottes Hand gelegt. Die freundliche eucharistische Übung des Beters wird zu einer Macht. „Da tut sich etwas!“ Das Stundengebet hat mit allem Gebet gemeinsam, daß hier nicht nur psalliert und unverbindlich meditiert wird. Hier werden Kämpfe entschieden, Unheil abgewandt, Friede bewirkt, Leben gestiftet. Das Stundengebet wird zur verantwortungsschweren Aktion: Die Zeit wird gesegnet.

Natürlich kann diese Segnung nicht als magischer Vorgang gelten. Die Kirche betet über die Zeit. Da ihr Gebet die Verheißung der Erhörung in sich trägt, wird die bittende Mutter Kirche von Gott erhört. Gott erbarmt sich der Zeit und nimmt sie in seine Hände.

4. Folgerungen für den Beter

Die Erkenntnis des Segenscharakters des Stundengebetes darf den Beter mit frohem Stolz erfüllen. Er hat, auch als Nichtgeweihter, eine Segensvollmacht. Er kann etwas bewirken, er kann eine Kraft ausüben: Er kann die Zeit segnen. Auch die schlichte Ordensschwester im Küchendienst, auch der Ordensbruder an der Pforte einer Anstalt, auch der freiwillige Beter der Liturgia Horarum sind segnende Hand der Kirche. Von ihnen geht eine Kraft aus. Ohne ihr Gebet würde etwas fehlen. Einer, der sich berechtigt entschuldigt weiß von seinem Stundengebetpensum, wird sich sagen: Der Kirche, der Menschheit, der Zeit darf nichts entgehen; ich habe eine Verantwortung, durch mein Stundengebet die Sorgen dieses Tages in Gottes Hände zu tragen. Die Horen sind nicht in erster Linie um meiner Erbauung willen mir aufgetragen. Sie dienen dem Aufbau des Gottesreiches.

Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIII)
 „Mache doch jemand das ganze Volk zu Propheten!“
 Zum 26. Sonntag im Jahr B

Dr. François Reckinger

Der gemeinsame Grundgedanke von Evangelium (Mk 9, 38–48) und entsprechender alttestamentlicher Lesung (Num 11, 25–29) ist es an diesem Sonntag, daß das Wirken des Geistes Gottes immer wieder die Grenzen sprengt, die Menschen ihm zu ziehen geneigt sind; Menschen vor allem, die vermeintlich oder in Wirklichkeit in besonderer Weise in seinem Dienst stehen, wie Josua, der Schüler und Nachfolger des Mose, und Johannes, einer der entscheidenden Jünger und Mitarbeiter Jesu.

Was da um Jesus herum geschehen ist und was er dazu gesagt hat, läßt sich auf keine der uns heute bekannten und aufgegebenen Situationen *unverändert* übertragen. Dennoch weist es mit einigen von ihnen eine gewisse *Ähnlichkeit* auf und läßt, im Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments betrachtet, eine Richtung erkennen, in der uns der Geist Jesu diese Situationen zu bestehen und die sich aus ihnen ergebenden Fragen zu entscheiden drängt.

Der außenstehende Exorzist und die getrennten Christen

Eine erste Anwendung, an die man unwillkürlich denkt, weil die Parallelstelle zum ersten Teil des heutigen Evangeliums (Lk 9, 49 f) in das Meßformular für die Einheit der Christen aufgenommen wurde: Gott schenkt Gnadengaben und Heilswirken *auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der einen katholischen Kirche*. Dies ist an sich wahr, und die Kirche hat es im Lauf der Zeit – beginnend mit der positiven Entscheidung der Frage der Gültigkeit der von Nichtkatholiken gespendeten Taufe am Ende der diesbezüglichen Auseinandersetzung im 3. Jh. – in zunehmendem Maße anerkannt, nicht zuletzt auch, weil sie im Kontakt mit Christen nichtkatholischer Konfession das Vorhandensein der „Früchte des Geistes“ (vgl. Gal 5, 22 f) in zahlreichen Fällen erfahren und festgestellt hat. So z. B. zählen zu den entschiedensten, ansprechendsten und m. E. zukunftssträchtigsten Äußerungen christlichen Glaubens und Lebens, mit denen ich in den vergangenen fünf Jahren in Berührung gekommen bin, ohne Zweifel an erster Stelle jene, die im Zusammenhang stehen mit dem CVJM („Christlicher Verein Junger Menschen“) – einer im Pietismus wurzelnden evangelischen Vereinigung – und mit der „charismatischen Erneuerung“, die sich zwar im katholischen Raum mit erstaunlicher Schnelligkeit ausgebreitet und heimisch gemacht hat, deren Ursprünge jedoch in der nichtkatholischen Pfingstbewegung in den USA liegen.

Diese zwei Beispiele mögen als lebendige Illustrationen zu der aufgeschlossenen und ausgewogenen Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils dienen: „Den Menschen. . . , die in solchen (von der katholischen Kirche getrennten) Gemeinschaften geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden – die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe. Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. . . (Diese Menschen sind) durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen. . . Hinzu kommt, daß einige, ja sogar

viele Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Hl. Geistes und sichtbare Elemente. . .¹

Dies alles ist wahr, und darüber mag es sinnvoll sein vom heutigen Evangelium *ausgehend* zu reden: Christen, die in der Richtung und in dem Geiste leben, denken und handeln, der aus dem Wort Jesu über den nicht zu seiner Gruppe gehörenden Exorzisten spricht, werden von selbst zu einer Haltung gegenüber den getrennten Brüdern und Schwestern gelangen, wie sie dem zitierten Konzilstext entspricht. Aber man sollte nicht so tun, als befaßte sich der hier zur Frage stehende Evangelientext direkt mit diesem Thema.

Und wenn man das Gesagte in dem angegebenen Sinn entfaltet, sollte man es nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß das Neue Testament in seiner Gesamtheit *auch den anderen Aspekt* der Frage sehr deutlich unterstreicht: Jesus betet um die Einheit all derer, die an ihn glauben (Joh 17, 20–26), und sagt von seiner Kirche – in der Einzahl –, daß er sie auf (den konkreten und sichtbaren) Petrus aufbauen wird (Mt 16, 18 f). Bezüglich jener aber, die bereits sichtbar zur einen Kirche des Neuen Bundes gehört haben und innerhalb derselben eine von der apostolischen Regel abweichende Lehre zu verbreiten beginnen, spricht das Neue Testament mit einer Härte, wie sie in heutigen kirchlichen Dokumenten kaum vorstellbar wäre: „Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht hat, dann nehmt ihn nicht in euer Haus auf, sondern verweigert ihm den Gruß; denn wer ihm den Gruß bietet, hat an seinen bösen Werken Anteil“ (2 Joh 10 f). Oder: „Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht, auch wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel es wären“ (Gal 1, 8).

Dabei ist zu beachten, daß die in dem zuletzt zitierten Text gemeinten judaisierenden Missionare selbstverständlich entweder von vorneherein gesagt haben, das von ihnen gebrachte Evangelium *sei kein „anderes“*, sondern stelle die richtige Deutung („Hermeneutik“) des authentischen dar; oder daß sie doch sehr bald zu dieser Behauptung übergegangen wären, sofern sich unter den Hörern im Namen des von Paulus empfangenen Evangeliums Widerstand geregt hätte. Was authentisches Evangelium, und was im Gegensatz dazu ein „anderes“ Evangelium ist, das entscheidet – es kann gar nicht anders sein – *Paulus selbst* kraft seiner apostolischen Autorität, die er in „Communio“ mit Petrus und den übrigen Trägern dieser Autorität ausübt (vgl. Gal 2, 2 f. 6. 9 f). Darum bietet das Neue Testament in seiner Gesamtheit ganz sicher auch eine solide Basis für einen zweiten Aspekt, den der oben angeführte *Konzilstext* in unmittelbarem Anschluß an die zitierte Stelle hervorhebt: „Dennoch erfreuen sich die von uns getrennten Brüder, sowohl als einzelne wie auch als Gemeinschaften und Kirchen betrachtet, nicht jener Einheit, die Jesus Christus all denen schenken wollte, die er zu einem Leibe und zur Einheit des Lebens wiedergeboren und lebendig gemacht hat, jener

¹ Dekret über den Ökumenismus, 3.

Einheit, die die Hl. Schrift und die verehrungswürdige Tradition der Kirche bekennt. Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben. Denn *einzig dem Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus steht*, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des Neuen Bundes anvertraut. . .“

„Von unter her“ in der Kirche *initiativ* werden

Weitaus direkter hat die Episode des außenstehenden Exorzisten mit einer *anderen* Situation innerhalb der Kirche zu tun. Er tut Gutes im Namen Jesu, ohne einer dissidenten Konfessionsgemeinschaft anzugehören; denn es ist anzunehmen, daß er fest im Judentum stand und mit der Jesusgruppe darin einigging, daß das Wirken Jesu dem entsprach, was „das Gesetz und die Propheten“ verkündigten und forderten. Das einzige, was ihm nach Meinung des Johannes fehlte, war die Zugehörigkeit zum *offiziellen Mitarbeiterkreis* des Herrn; und die erklärt Jesus als *nicht erforderlich für jedwedes Heilswirken* in seinem Namen.

Wem springt nicht in die Augen, was damit der Kirche für alle Zeiten gesagt sein soll! Es ist wichtig, daß es *Amtsträger* als Leitungsteam der Kirche gibt, und Jesus hat ihnen unverzichtbare Funktionen und Zuständigkeiten übertragen. Sie sollen alles leiten – aber nicht alles selbst tun, wie es seit der konstantinischen Wende bis in unsere Zeit hinein im Zuge des „Klerikalismus“, zeit- und gebietsweise in größerem oder geringerem Umfang, immer wieder geschehen ist. Die Amtsträger haben alles zu leiten, aber nicht jedwede religiöse Initiative muß von ihnen ausgehen; nicht jedwede religiöse Initiative braucht sich auch innerhalb der von ihnen bereits offiziell anerkannten Gruppierungen und Institutionen zu entfalten und sich in sie einzuordnen.

An sich ist dies eine Binsenwahrheit, die u. a. von Leo XIII.² gegenüber zum Absolutismus neigenden Staatsformen in Schutz genommen wurde: das Vereinigungsrecht, so betonte er, beruht auf dem *Naturrecht* und braucht den Menschen nicht erst durch den Staat zugebilligt zu werden. Ebenso, stellt er fest, gibt es innerhalb der *Kirche* Vereinigungen, von denen die einen durch die kirchliche Autorität, die anderen dagegen durch die *Gläubigen selbst* ins Leben gerufen wurden. Auch diese religiösen Vereinigungen, deren Überwachung und Leitung der Kirchenführung zusteht, werden vom Papst hinsichtlich ihres Rechtes zu existieren ausdrücklich auf das Naturrecht zurückgeführt, so daß dementsprechend die kirchliche Autorität niemals befugt sein kann, ihren Gliedern derartige Initiativen zu verbieten, es sei denn, es würden gegen die verbindliche Lehre und Disziplin der Kirche verstoßen.

Wie selbstverständlich eine solche Sicht der Dinge an und für sich sein müßte, beweist die Tatsache, daß nahezu alle *Orden* durch Initiativen „von unten“ entstanden sind. Aber wie sieht es in der Praxis vielfach aus? Wenn

² Enzyklika Rerum Novarum, 37–39.

einer sich mit anderen zusammentut, um intensiv religiös zu leben und zu wirken, wird ihm öfters auch von autorisierter Seite vorgeworfen, er handle nicht im Sinn der Kirche, weil er etwas „außerhalb der offiziellen Verbände“ tue. Als Gymnasiast ließ ich mir mein Vorhaben, in meiner Heimatgemeinde die „Legio Mariae“ zu gründen, durch den Hinweis eines Geistlichen vereiteln, der Bischof meiner Diözese habe diese Vereinigung noch nicht approbiert. Damals kannte ich die Enzyklika Leos XIII. noch nicht. Später, während meines Theologiestudiums, als ich sie wahrscheinlich bereits kannte, wurde mir dennoch eine Initiative in Richtung Entwicklungshilfe unmöglich gemacht, weil die diözesane „Caritas“ damals mit Erfolg einen Alleinvertretungsanspruch in allen Fragen der „Wohltätigkeit“ geltend machte.

Auch heute fehlt es nicht an Einschüchterungsversuchen in dieser Richtung, u. a. auch dann, wenn freie Gruppierungen entstehen, die das Evangelium und die Lehre der Kirche treuer verwirklichen wollen, als dies in manchen offiziellen Verbänden geschieht (um den Vergleich einmal ganz gelinde zu formulieren). „Den Geist auslöschen“ (1 Thess 5, 19), nannte Paulus eine solche Verhaltensweise. War es nicht auch ein „Auslöschen des Geistes“, wenn neue Ordensgemeinschaften zwar in freier Initiative entstanden, dann aber so schnell und so gründlich an die vorhandenen Schemata früherer Orden angepaßt wurden, daß von ihrer Neuheit kaum viel übrigblieb? Darum wäre es notwendig, die Lehre Leos XIII. in „Rerum Novarum“ anhand der zitierten Paulusstelle und gerade auch ausgehend vom Wort Jesu bezüglich des außenstehenden Exorzisten im Raum der Kirche in möglichst breitem Umfang bekannt und bewußt zu machen.

Prophetisch reden heute

„Den Geist nicht auszulöschen“, dazu mahnt in eindringlichster Weise auch die heutige alttestamentliche Lesung, wenn sie gerade dem Mose – dem höchsten Repräsentanten von Gesetz, Ordnung und Autorität – sogar den Wunsch in den Mund legt, das *gesamte Volk* möge den Geist empfangen und prophetisch reden. Von einem der klassischen Pfingsttexte, Joel 3, 1 f, her wissen wir, daß später die Erfüllung dieses Wunsches als ein Zeichen der messianischen Zeit angesehen wurde.

„So spricht Gott: Ich gieße meinen Geist aus über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben und eure jungen Männer Gesichte schauen. Auch über die Knechte und über die Mägde gieße ich in jenen Tagen meinen Geist aus.“

Die junge Kirche hat, wie wir wissen, die Erfüllung dieser Prophetie im Pfingstereignis erblickt (Apg 2, 17 f), und wir müssen ihr in dieser Deutung sicherlich folgen. Allerdings kann es wohl schwerlich in einem ausschließlichen Sinn gemeint sein, so daß mit dem einmaligen Erlebnis der Jüngergemeinde an jenem fünfzigsten Tag schon alles verwirklicht wäre, was das

Joel-Orakel erwarten ließ; vielmehr sollte dieses Geschehen den Anbruch der Endzeit bedeuten, in der die Glieder des messianischen Volkes zum prophetischen Reden berufen und befähigt werden. Der Grad und die Art der Verwirklichung dieser der Kirche von damals an grundsätzlich geschenkten (und vor allem in der Firmung objektiv weitertradierten) Gabe ist allerdings zeit- und gebietsweise sehr verschieden gewesen. Seit der Entwicklung zur Massenkirche im 4. Jh. ist der prophetische Charakter des Christseins weitgehend kaum noch erkenntlich gewesen, und wer in den nachfolgenden Jahrhunderten allzu betont davon sprach, wurde vielfach entweder nicht für voll genommen oder galt in den Augen seiner Mitchristen und kirchlichen Vorgesetzten leicht als gefährlicher Sektierer. Dennoch ist das Leben der allermeisten kanonisierten Heiligen der eklatante Beweis dafür, daß die Ausübung der Prophetengabe in der Kirche niemals völlig gefehlt hat.

Jedoch: mag die wirkliche Zahl der in dieser Weise begnadeten und in ihrem Lebensbereich aktiv gewordenen Christen auch um ein beträchtliches größer sein als die der faktisch erfolgten Kanonisationen, so erscheint dennoch der Kreis derer, die in der Kirche seit dem 4. Jh. prophetisch geredet haben, verglichen mit den Aussagen von Joel und der Apostelgeschichte, außerordentlich eng. Ein Zeichen *unserer* Zeit scheint es zu sein, daß wir uns dieser Gabe in erneuerter Weise bewußt werden; daß sich in unsern Ländern zwar weniger Menschen zum christlichen Glauben bekennen und bedeutend weniger religiös praktizieren als früher; daß jedoch unter denen, die es tun, ein weit aus höherer Prozentsatz als früher es für möglich und denkbar hält, selbst zur Ausübung der Prophetengabe berufen zu sein. Texte wie die heutige Numeri-Lesung sollten ein Anlaß sein, dieses Bewußtsein zu fördern und in die richtigen Bahnen zu lenken; ein Anlaß auch – im Anschluß an das Wort des Mose –, um die Weckung der Prophetengabe im Volke Gottes, bei Amtsträgern und Laien, mit Nachdruck zu *beten*.

Prophetengabe – das sollte dabei wohl bedacht und klargestellt werden – kommt nicht nur dann zur Auswirkung, wenn einer in einer religiösen Versammlung die Teilnehmer in der Person Gottes anredet, wie es in den meisten charismatischen Gebetskreisen laufend geschieht. Ausübung der Prophetengabe kann es auch sein, wenn ein Christ aus der Haltung intensiven Strebens nach dem Kontakt mit Gott und nach der Erfüllung seiner Gebote heraus einem Mitmenschen durch ein klärendes, ermutigendes, tröstendes und stärkendes Wort dazu verhilft, den Willen Gottes besser zu erkennen und konsequenter zu befolgen; wenn er versucht, ihm zu helfen, das Wort Gottes auf sein eigenes Leben anzuwenden und alle Situationen, in die er hineingestellt ist, im Licht desselben zu sehen und zu bestehen. Obwohl dies gegenüber Schwerkranken und Sterbenden noch nötiger ist als gegenüber anderen Menschen, wäre es dennoch verkehrt, in jedem Fall damit bis zum Lebensende zu warten; und sofern es für jemanden weder in gesunden Tagen noch auf dem Sterbebett geschehen ist, muß die Wahrhaftigkeit und der Nutzen von Gebeten und Riten, die dem Verstorbenen ins Jenseits nachgeschickt werden, zwar nicht von vornherein verneint, wohl aber, den Umständen entsprechend, von Fall zu Fall geprüft und hinterfragt werden.

Jedoch: in dieser Weise, „auf der Wellenlänge Gottes“, mit anderen Menschen reden kann im Normalfall nur der, der es in irgendeiner Weise *gelernt* hat. Wie sagte mir neulich ein Mitbruder in einem Gespräch über Seelsorge an Sterbenden: Wenn ich nicht Pfarrer wäre, wäre es mir von meiner Erziehung her psychologisch unmöglich, mit meinem Vater vor seinem Sterben über Beten, Bereuen der Sünden, Verzeihen, Bitte um Verzeihung, Wiedergutmachen von Unrecht und Nachholen unterlassener guter Taten zu reden. . .

Mithin: zu den normalen Voraussetzungen dafür, daß das Mose-Wort der heutigen Lesung sich bei einer nennenswerten Anzahl von Christen unserer Tage erfüllen kann; daß die in Taufe und Firmung einer ganzen Reihe von Christen objektiv sicher verliehene prophetische Begabung nicht gemeinhin brachliegen bleibt, daß vielmehr ihre effektive Ausübung in den Horizont des menschlich Denkbaren rückt, würde es gehören, daß den Gliedern unserer Gemeinden – in vielfältigen kleinen Gruppen, anders ist es kaum denkbar – die Möglichkeit geboten würde, sich in das Miteinanderreden über Gott und über das eigene Leben in seiner Beziehung zu ihm *einzuüben*. „Mache doch jemand das ganze Volk des Herrn zu Propheten. . .“, heißt es in der Lesung. Wir könnten diesen Wunsch aufgreifen und ihn in unserer Situation folgendermaßen verdeutlichen: „Gebe doch Gott, daß unsere Gemeinden bald durch kleine, intensive religiöse Gruppen durchstrukturiert seien; und daß immer mehr auch solche Gottesdienste gefeiert werden, in denen die Teilnehmer nicht *nur* das Wort Gottes verkündigen hören, sondern auch Gelegenheit und Anleitung bekommen, es einander anhand der biblischen Lesungen zu *sagen*.“ Daß ein derartiges Gespräch im Geiste Gottes zustandekommt, daß es zum Aufbau der Gemeinde in Glauben und Liebe dient und nicht in leeres Geschwätz und rechthaberisches Diskutieren ausartet, ist *Gnade* und kann es solche nur von Gott her *empfangen* werden. Um sie zu bitten, ist vor allem der Ort in den Fürbitten (im Anliegenkreis Kirche) und in der Eucharistiefeier, der „Quelle, aus der aller Segen strömt“ (Gabengebet des heutigen Meßformulars).

Einzelheiten zum Evangelium in Kürze

Vers 40: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns.“ – Bekanntlich steht Mt 12, 30 = Lk 11, 30 die umgekehrte, ja, man möchte sagen, gegenteilige Aussage. Dennoch läßt sich ein Widerspruch zwischen diesen beiden Jesusworten keinesfalls mit Sicherheit nachweisen. Alles kommt bei derartigen, sprichwortähnlichen Sätzen auf den *Kontext* an. Und dieser ist in dem uns beschäftigenden Abschnitt positiv: der zur Frage stehende Exorzist gehört zwar nicht zur Jesusgruppe, wirkt aber im Sinne Jesu gegen die Dämonen. In Mt 12, 30 par. dagegen handelt es sich um eine harte Auseinandersetzung mit den Pharisäern, die so weit gingen, daß sie die Machttaten Jesu – anhand derer sie ihn, wie er wiederholt äußerte, als von Gott gesandt hätten erkennen müssen – für Teufelswerk erklärten (wahrscheinlich ist dies die „Lästerung wider den Geist“ Gottes – vgl. Mt 12, 31 f –, der sich in den Machttaten kundgibt). In dieser Auseinandersetzung, sagt Jesus, kann man *nicht neutral*

bleiben. Es zu versuchen bedeutet schon, auf Seiten der Gegner und des Teufels stehen.

Vers 42 bis 48: Hier kommt auch innerhalb des heutigen Evangeliums der ganze *Ernst der Entscheidung* zwischen Gott und dem Teufel, zwischen Rettung und Verdammnis, in drastischer Weise zum Ausdruck. Wenn ich in einem umfangmäßig notwendigerweise begrenzten Kommentar auf diesen zweiten Teil der Perikope nicht näher eingehe, dann keineswegs, weil ich ihre ungeheure Bedeutung übersehen würde, sondern einerseits, weil die entsprechenden Verse in sich so massiv und so deutlich sind, daß sie kaum eines Kommentars bedürfen; und andererseits, weil dieser Aspekt in vielen anderen Meßformularen wiederkehrt und darum noch öfters Anlaß zu deutenden und anwendenden Überlegungen bietet, während das im vorhergehenden näher aufgeführte Motiv der Geistesgaben in ihrer fruchtbaren Spannung zu Amt und Institution in dieser Weise sonst innerhalb des Lektionars kaum noch irgendwo anzutreffen ist.

Wo Propheten und Lehrer die Rede von der ewigen Verdammnis, wie sie hier aufgezeichnet ist, minimisieren, beschönigen, aushöhlen, in Frage oder in Abrede stellen, da sollte man wissen, daß man sie als Falschpropheten und Falschlehrer zu betrachten hat und ihnen entgegentreten und entgegenzuwirken verpflichtet ist; wo Verkünder des Wortes diesen Aspekt der Jesusbotschaft aus Angst oder aus falscher Anpassung an die Welt verschweigen, können u. U. auch einfache Gemeindeglieder berufen sein, ihnen gegenüber, sei es im direkten persönlichen Kontakt, sei es über Institutionen wie Pfarrgemeinderat oder Predigtkreis, die *prophetische Aufgabe* der Mahnung, der brüderlichen Zurechtweisung und der Stärkung wahrzunehmen.

Auf alle aber, die in diesem oder in anderen Punkten den Gehalt der in der Schrift hinterlegten und in der Kirche tradierten Lehre Jesu aufweichen, hinwegdeuten und die Menschen so lehren, bezieht sich sicherlich mit in erster Linie das Beispiel, das Jesus anführt, um deutlich zu machen, welche Arten von Sünden die ewige Verdammnis nach sich ziehen: „Wer einen von diesen einfachen Gläubigen um seinen Glauben bringt, für den wäre es besser, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt und er ins Meer geworfen würde.“

Vers 41: Das Wort vom Becher frischen Wassers läßt vier wichtige Dinge erkennen:

1. Es ist Gottes nicht unwürdig, wenn Menschen das Gute tun und einander zum Guten aneifern im Hinblick auf den jenseitigen „Lohn“ – wie Superidealisten der Neuzeit es in völligem Gegensatz zum Neuen Testament immer wieder behaupten oder nahelegen. Klärend wäre lediglich hinzuzufügen, daß der „Lohn“ von seiten Gottes der Tat natürlich nicht von außen hinzugefügt wird (wie etwa die Bezahlung der Arbeit), sondern sich mit innerer Folgerichtigkeit aus der Tat ergibt, ja, in gewissem Sinn nichts anderes *ist* als die auf ewig im Menschen verbleibende gute Tat, die für ihn naturnotwendig eine

positive Beziehung zu Gott, der Quelle allen wahren Glückes, nach sich zieht.

2. Es wird an anderen Stellen des Neuen Testamentes zwar unzweideutig zum Ausdruck gebracht, daß es auch bereits „Lohn“ von seiten Gottes zur Folge hat, wenn einer einem Menschen, weil er ein *Mensch* ist, zu essen oder zu trinken gibt oder ihm auf andere Weise zu Hilfe kommt³; hier aber wird deutlich herausgestellt, daß es sittlich noch wertvoller ist, solches *bewußt Christus wegen* und im Hinblick auf ihn zu tun.

3. Die gute Tat an den *Repräsentanten und Bevollmächtigten* Jesu wird als besonderen Lohnes würdig empfohlen. Wenn es auch zutiefst zu verabscheuen ist, daß die „höhere Geistlichkeit“ dies in früheren Jahrhunderten mitunter schamlos ausgenutzt hat, um es sich auf Kosten der Armen gut ergehen zu lassen, so ist das kein Grund – dort, wo Amtsträger im Sinne Jesu zu leben sich bemühen –, heute die Botschaft zu verschweigen, die den Gläubigen das besondere Wohlwollen Gottes für den Fall verheißt, daß sie ihnen Gutes tun. Auch auf diesen Gedanken soll hier nicht weiter eingegangen werden, weil sich zu seiner näheren Erörterung an anderer Stelle Gelegenheit bieten wird.⁴

4. Daß die Taten eines Menschen sein Heil *bewirken* und nicht bloß anzeigen, wie es die Reformatoren wahrhaben wollten, und daß es dabei ein Mehr und ein Weniger gibt, geht aus Stellen wie dieser doch wohl mit Sicherheit hervor. Aus anderen Stellen des Neuen Testamentes wird allerdings deutlich, daß kein Mensch *von sich aus* einen Becher Wasser in der rechten Weise geben könnte, d. h. in der Weise, daß diese Tat ihn Gott näherzubringen vermöchte, sondern daß die Befähigung dazu ihm nur von Gott durch Jesus Christus geschenkt werden kann und daß in diesem Sinn alles Gnade ist. Diese Lehre klar auszusagen, zusammen mit jenen evangelischen Brüdern und Schwestern, die in diesem Punkt den Standpunkt der Reformatoren hinter sich gelassen haben, und in geduldigem Gespräch mit jenen, die weiter daran festhalten – auch das gehört m. E. heute zur Ausübung der Gnadengaben der Lehre und der Prophetie.

³ Vgl. bes. die Gerichtsrede, Mt 25, 31–46.

⁴ Vgl. bes. die Parallelstelle Mt 10, 42 und die entsprechend dazu ausgewählte alttestamentliche Perikope (2 Kön 4, 8–10.14–16 a) am 13. Sonntag im Jahreskreis A.

Die neue Feier der Kranken- und Totenliturgie

– ein Angebot zur Verwirklichung christlicher Existenz

2. Teil

Dr. Karl Schlemmer

3. Die Begräbnisfeier

3.1 Gestalt und Wandel des christlichen Begräbnisses³²

3.1.1 Das Zeugnis der Hl. Schrift

Nach dem Zeugnis der Hl. Schrift hat das Volk Gottes seine Toten stets mit besonderer Aufmerksamkeit umgeben.³³ Für die Menschen des AT gilt das Nichtbestattetwerden als Schande und Strafe (Jer 16,4ff). Selbst der Fremde und sogar der zum Tode Verurteilte sollen ein Begräbnis erhalten (Dtn 21,22f). Allerdings herrscht die Überzeugung vor, daß man im Tod von der Hand Gottes abgesondert ist (Ps 88,6), daß also jede Bindung an Gott aufgehoben wird. Die Unreinheit des Toten, des Grabes und aller, die mit dem Toten in Berührung kommen, zeigt, daß im Unterschied zur heidnischen Welt eine sakrale Gemeinschaft mit dem Toten abgelehnt wird. So gelingt es dem alttestamentlichen Menschen nicht, den Bereich des Todes positiv in sein Glaubensleben zu integrieren.

Diese Anschauung findet auch ihren Niederschlag in der Praxis. Dem Toten werden die Augen geschlossen (Gen 46,4; Tob 14,15), er wird aufgebahrt und unmittelbar danach wird die Totenklage angestimmt (Gen 23,2f; 50,3; Jer 9,16). Noch am Todestag wird der Leichnam ohne Sarg ins Grab gelegt, manchmal unter Verwendung von Spezereien und Salben. Leichenverbrennungen sind unüblich (1 Sam 31,12f), und die völlige Einäscherung ist nur als Strafe bekannt. Trotz des großen Wertes, der dem Begräbnis beigegeben wird, ist im Zusammenhang mit Bestattungen von gottesdienstlichen Handlungen oder auch nur Gebeten nicht die Rede. Es gibt nur eine Ausnahme in der Makkabäerzeit, wo das Opfer für die Gefallenen dargebracht und vom Wert des Gebetes für die Verstorbenen gesprochen wird (2 Makk 12,39ff).

Wir können sagen, daß Gleiches auch noch gilt für die Juden der neutestamentlichen Zeit. Zwar wird der Leichnam gewaschen (Apg 9,37) und mit wohlriechenden Kräutern in leinene Tücher gehüllt (Joh 19,40), ein Schweiß-tuch auf das Antlitz gedeckt (Joh 11,44; 20,7), und am Sterbetag (Apg 5,6) mit großem Gefolge zu Grabe geleitet (Lk 7,12), doch haben wir kein Zeugnis dafür, daß Gebete verrichtet werden. Die Sorge um den Verstorbenen aber spricht aus den Berichten über Bestattungen, die wir im NT haben, so z. B. bei Johannes dem Täufer (Mt 14,12), Jesus (Mt 27,57f), Stephanus (Apg 8,2), Jüngerin Tabita (Apg 9,36ff).

3.1.2 Das Begräbnis in der alten Kirche

Für das Begräbnis konnte die alte Kirche auf keinerlei gottesdienstliche Handlungen aus der neutestamentlichen Zeit zurückgreifen. Daher ist es ver-

³² Wertvolle Anregungen zu den folgenden Abschnitten gab eine Seminararbeit über die erneuerte Begräbnisliturgie von Richard B. Hüttinger, die im WS 1975/76 am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Würzburg angefertigt wurde.

³³ Vgl. Herbert Vorgrimler: Der Tod im Denken und Leben der Christen, 48–68. – Josef Andreas Jungmann: Der Gottesdienst der Kirche. Innsbruck 3/1962, 92–95.

ständig, daß für jene Jahrhunderte nicht von einem einheitlichen Ritual des Begräbnisses gesprochen werden kann, obgleich die Gemeinden die Bestattung der Gläubigen als eine selbstverständliche und wesentliche Pflicht erachteten.³⁴ So berichtet Eusebius für die Mitte des 3. Jahrhunderts von Märtyrern der christlichen Liebe gegenüber den Toten. In der Verfolgungszeit werden die Leiber der Märtyrer unter Gefahr für das eigene Leben bestattet. Und Kaiser Julian (†363) erwähnt in einem Brief, daß das Wachstum der Kirche neben anderem auch in der Sorge für die Toten begründet sei.

Eine liturgische Gestaltung des Begräbnisses bildet sich erst langsam heraus, doch ist die Bestattung bald Sache des Bischofs. Das älteste erhaltene Gebet zum Begräbnis stammt erst aus der Mitte des 4. Jahrhunderts und gehört zum Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis. Nach einem Lobpreis auf Gott folgen Fürbitten für den Entschlafenen, die österliche Ausrichtung haben, an die Vergebung der Sünden denken und die Trauer der Hinterbliebenen berücksichtigen. Wir sehen, daß die Fürbitte für den Verstorbenen bereits in alter Zeit vorhanden ist. Im Unterschied zu den Heiden, die ihre Toten oft nachts bestatten, findet das christliche Begräbnis am Tag statt. Schon im 4. Jahrhundert werden während des Leichenbegängnisses Psalmen und Hymnen gesungen. Für Johannes Chrysostomus (†407) ist dieser Gesang Ausdruck der Freude. Zudem wird Weihrauch verwendet, und Blumen auf dem Grab scheinen mancherorts üblich zu sein; Fackeln begleiten den Leichenzug. Auch die heidnischen Leichenmahle bei den Gräbern werden von den Christen fortgesetzt und umgedeutet. Das „refrigerium“, das christliche Totenmahl, ist im 3. Jahrhundert allgemein verbreitet und soll Vorgeschmack des himmlischen Freudenmahles, Ausdruck der Gemeinschaft mit dem Verstorbenen und Wohltat für die Armen sein. Diese Totenmahle werden nach und nach durch die Feier der Eucharistie bei den Gräbern, besonders an den Gedächtnistagen, ersetzt.

Seit dem 6./7. Jahrhundert ist die Meßfeier am Todes- oder Begräbnistag in der Gemeindekirche allgemein üblich, allerdings nicht in Anwesenheit des Leichnams. Für diese Zeit finden sich des weiteren eigene Orationen für den Verstorbenen, die in die Tagesmesse eingefügt werden können. Um 500 ist von Dionysius Areopagita ein Bericht über ein christliches Begräbnis überliefert, nach dem der Entschlafene unter Dankgesängen von seinen Verwandten zum Bischof gebracht wird. Dort werden die Schriftstellen über die Verheißung der Auferstehung gelesen, Psalmen gesungen sowie um die Vollendung in Christus gebetet. Bischof und Anwesende geben dem Toten den Friedenskuß, worauf die Bestattung erfolgt.

3.1.3 Die Ausgestaltung des Begräbnisses im Mittelalter

Während die römische Liturgie des frühen Mittelalters die österliche Freude betont und den eschatologischen Charakter des Begräbnisses herausstellt, kommt es etwa zur gleichen Zeit außerhalb Roms unter eindeutig frän-

³⁴ Zum Begräbnis in der alten Kirche vgl. Adolf Adam: Erneuerte Liturgie, 183f. – Joseph Lechner: Liturgik des römischen Ritus, Freiburg/Br. 6/1953, 94–97 und 333f.

kisch-germanischem Einfluß zu einem Bewußtsein, das im Tod den Eintritt in eine Zeit der Prüfung und Reinigung sieht. Der Bußcharakter tritt vor allem in der Begräbnismesse in den Vordergrund. So wird im 10. Jahrhundert die Absolution mit dem Wechselgesang „Libera“ eingeführt und der Sühnecharakter verstärkt.

Es kommt zu einem Wildwuchs von Totenmessen („Seelmessen“), die während des ganzen Jahres für die Verstorbenen aus der eben genannten Gesinnung dargebracht werden.³⁵ Der österliche Charakter der Begräbnisliturgie geht zwar, wenn auch im 13. Jahrhundert das Halleluia verschwindet, nicht ganz verloren, wird aber doch mehr und mehr zugedeckt durch Gebete und Texte, die einzig auf Verzeihung und Versöhnung ausgerichtet sind. Ein treffendes Beispiel dafür ist die um diese Zeit entstandene Sequenz „Dies irae“. Des weiteren kommt es zu einer maßlosen Erweiterung des Fürbittgebetes für die Verstorbenen. Die Sitte der schwarzen Gewänder wird eingeführt, setzt sich aber erst im 16. Jahrhundert völlig durch.

Mit dieser Ausuferung ist eine Entfaltung des Prunkes verbunden, vor allem auf dem Friedhof. Trauermusik, unnatürliche Ausstattung und Verweltlichung aller Art greifen um sich, so daß sich mancherorts die weltliche Behörde gezwungen sah, einzugreifen und zur Mäßigung aufzufordern.³⁶ Während aus ältester Zeit keine Leichenreden bekannt sind, scheinen sie für herausragende Persönlichkeiten zwar nicht beim Begräbnis selbst, aber an den Gedächtnistagen seit dem 4. Jahrhundert üblich zu werden. Auch im Mittelalter kennt die Totenmesse keine Predigt, Ausnahmen allerdings bestätigen die Regel.

3.1.4 Das Begräbnis in der nachtridentinischen Epoche

Von der römischen Ritenkongregation wird im Jahre 1614 das „Rituale Romanum“ herausgegeben. Was die Begräbnisriten betrifft, will das Rituale in die verwirrende Vielfalt eine einheitliche Ordnung bringen und bietet nun einen ausgearbeiteten Ritus an.³⁷ Das Begräbnis beginnt mit der Abholung der Leiche am Trauerhaus. Während der Überführung, die der Priester leitet und dazu auch Weihwasser verwendet, wird der Psalm 130 gebetet. Ist der Weg zur Kirche weiter, sind die Psalmen 51 sowie 120–134 vorgesehen. Der Sarg wird inmitten der Kirche aufgestellt. Nach Absolution, Asperision und Inzensierung des Verstorbenen erfolgt die Überführung auf den Friedhof, dort schließt sich das Benedictus an. Nach Kyrie und stillem Vaterunser folgen nochmals Besprengung mit dem Weihwasser, kurze Bitten und ein Schlußgebet.

³⁵ Über die Totenmessen bzw. „Seelmessen“ im Mittelalter vgl. Karl Schlemmer: Gottesdienst und Frömmigkeit, 288–293. – Einen weiteren Einblick in das Bestattungswesen des Mittelalters vermittelt: Hubert Mattausch: Das Beerdigungswesen der freien Reichsstadt Nürnberg (1219 bis 1806). Diss.-Druck München 1970, 8–48. – Joseph Lechner: Liturgik des römischen Ritus, 331–334.

³⁶ Vgl. Karl Schlemmer: Gottesdienst und Frömmigkeit, 168–170.

³⁷ Vgl. Joseph Lechner: Liturgik des römischen Ritus, 334–336. – Joseph Andreas Jungmann: Der Gottesdienst der Kirche, 94f.

Das *Rituale Romanum* konnte sich allerdings oft erst im 19. Jahrhundert in den deutschsprachigen Diözesen durchsetzen, so daß lange Zeit eigene Bräuche und Riten lebendig blieben. Doch war seit dem Jahr 1950 für die deutschen Diözesen das „Exsequiale“ in der „*Collectio Rituum*“ verbindlich. Dieser Bestattungsritus hatte allerdings große Schwächen. So fehlte fast jede Bezugnahme auf die konkrete Situation, alles war objektivistisch und ritualistisch vorgegeben. Die Gesänge wiesen eine starke Bezugnahme auf Engel und Heilige, Sündenangst und Gerichtsgedanken auf, die Gebete waren geprägt von den Bezeichnungen „ewiges Licht“, „Friede“ und „Ruhe“, die österliche Ausrichtung auf die Auferstehung Jesu fehlte völlig. Zudem mangelte es dem Ritus an einer festen Einbindung in die Einheit der gesamten Begräbnisfeier. So war es direkt eine Notwendigkeit, wenn die Liturgiekonstitution des Vaticanum II in Art. 81 den Auftrag gibt: „Der Ritus der Exsequien soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken und besser den Voraussetzungen und Überlieferungen der einzelnen Gebiete entsprechen, auch was die liturgische Farbe betrifft.“

3.2 Die erneuerte kirchliche Begräbnisfeier

3.2.1 Die Bemühungen um den Auftrag des Konzils

Der nachkonziliare Römische Liturgierat erarbeitete als ersten Schritt zur Verwirklichung des Konzilsauftrages bis 1966 einen Neuentwurf für das Erwachsenenbegräbnis. Dieser vorläufige römische Modellritus wurde im deutschen Sprachgebiet im Jahr 1967 in einigen ausgewählten Gemeinden erprobt. Die Erfahrungsberichte über dieses Experiment begrüßten u. a. den österlichen Charakter des neuen Ritus und seine reiche Auswahl an Schrifttexten und Gebeten. Doch wünschte man ebenso deutlich, daß bei der endgültigen deutschen Fassung auf wertvolles Eigengut im Sprachgebiet nicht verzichtet werden darf.

Die Gottesdienstkongregation veröffentlichte mit Datum vom 15. 8. 1969 den neuen „*Ordo Exsequiarum*“ des „*Rituale Romanum*“. Im Frühjahr 1970 gab das Liturgische Institut Salzburg eine deutsche Studienausgabe dieses Textes heraus.³⁸ Sie wurde in vielen Diözesen als Zwischenlösung eingeführt, wobei natürlich der Mangel einer Adaption besonders spürbar wurde. Die Kontaktsitzung der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachraumes gab Ende November 1970 in Zürich einer Subkommission den Auftrag, sobald als möglich den Entwurf eines adaptierten Ritus vorzulegen. Die Arbeitsgruppe, der Mitarbeiter aus dem gesamten Sprachgebiet angehörten, überraschte bereits Ostern 1971 mit einem ersten Arbeitsergebnis.³⁹

Die Arbeit der Subkommission orientierte sich an drei wichtigen Leitlinien:

- Der neue römische Begräbnisritus ist nur ein Modell, aus dem für die neuen Riten der einzelnen Länder ausgewählt werden soll. Deshalb sollen

³⁸ „Die Ordnung des Begräbnisses nach dem neuen *Rituale Romanum*“ – Deutsche Studienausgabe – Salzburg 1970.

³⁹ Das erste Arbeitsergebnis wurde vorgestellt von: Hans Hollerweger, Erneuerung der Begräbnisliturgie, in: *Gottesdienst* Nr. 17–18, Freiburg/Br. 1971, 129–139.

Elemente aus den Volksbräuchen überprüft und schon vorhandene Elemente der Eigenritualien, falls sie dem neuen Ritus standhalten, beibehalten werden.

- Im Gegensatz zu anderen Riten steht bei den Begräbnisbräuchen im deutschen Sprachgebiet eine vielfältige Tradition zur Verfügung. Dabei handelt es sich vor allem um die Riten am Grab: die Bestattungsformel, den Erdwurf, die Kreuzsteckung.
- Der neue Ritus muß an die sehr verschiedenen Situationen des Begräbnisses leicht anpaßbar sein. Daher sind eine größere Anzahl von Formen und ein reiches Angebot an Lesungen, Gebeten und Gesängen und damit ein relativ großer Entscheidungsspielraum für den Zelebranten gefordert.

Natürlich sah sich die Arbeitsgruppe auch mit verschiedenen Schwierigkeiten konfrontiert. Denn die Vielfalt der Begräbnisordnungen im deutschen Sprachgebiet, angereichert seit 1964 durch die Kremation und Urnenbestattung, ließ eine einheitliche Ordnung in Frage stellen. Weiterhin waren die Lokaltraditionen im Bereich des Begräbnisses besonders tief verwurzelt, und das Empfinden des Volkes kann kaum wo so leicht verletzt werden wie bei Änderungen im Begräbnisbrauch. Außerdem steht es vielfach, vor allem auf nichtkatholischen Friedhöfen, nicht im alleinigen Belieben des Seelsorgers, Änderungen vorzunehmen. In den Städten ist zudem die zeitliche Dauer eingeschränkt. Deshalb muß sich ein neuer Begräbnisritus weitgehend nach den Umständen richten und nicht umgekehrt.

3.2.2 Die Modelle und ihr theologischer Hintergrund

Das endgültige Arbeitsergebnis der Subkommission wurde am Pfingstfest 1972 von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes approbiert und am 4. Oktober 1972 durch die Gottesdienstkongregation in Rom konfirmiert.⁴⁰ Das neue Buch enthält mehrere Formen der Begräbnisfeier, insgesamt gibt es drei Grundformen für Erwachsene, eine Grundform für das Kinderbegräbnis und eine Grundform für die Urnenbeisetzung. Beim Begräbnis für Erwachsene sieht die Form I mit drei Stationen eine zeitliche Einheit der gesamten Feier vor. Sie liegt uns in drei Varianten vor, die auf kulturgeschichtliche oder geographische Ursachen zurückgehen. Doch gehört in jedem Fall die Feier der Eucharistie zum Ritus. Form II mit zwei Stationen ist wohl die am weitesten verbreitete; die Meßfeier ist nicht direkt mit dem Begräbnis verbunden. Die Begräbnisfeier mit einer Station bietet die Form III an; sie ist in unserem Bereich vor allem für die Feier im Krematorium vorgesehen. Das Begräbnis getaufter Kinder wird nach einer der Formen gehalten, die für das Begräbnis Erwachsener vorgesehen sind, jedoch mit eigenen Texten. Die Kinder im schulpflichtigen Alter erhalten im allgemeinen das Erwachsenenbegräbnis. Die Urnenbeisetzung erfolgt gewöhnlich ohne kirchliche Mitwirkung, wenn bereits zur Einäscherung eine liturgische Feier stattfand. Für diesen Fall ist der im Rituale angebotene Ritus vorgesehen.

⁴⁰ „Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“, Freiburg/Br. 1973.

Aus der erneuerten Begräbnisfeier spricht eine hoffnungsfrohe und befreiende, an der Hl. Schrift orientierte Theologie. In der Taufe ist der Mensch Glied am Leib Christi geworden, ist mit ihm gestorben und auferstanden, und soll deshalb auch mit dem Herrn hinüberschreiten in *das* Leben. Daher feiert die Kirche für die Verstorbenen das Paschamysterium und spricht Gebete und Fürbitten. Beim Begräbnis sollen die Anwesenden nicht nur den Glauben an die Auferstehung still in ihrem Herzen hegen, sondern diese Hoffnung auch in der gesamten Feier bekunden. So ist die Bestattungsfeier Verkündigung der Osterbotschaft, so tragisch mancher Todesfall auch sein mag. Aufgabe des Priesters ist es, die Hinterbliebenen in der Hoffnung auszurichten, ihren Glauben an das Ostergeheimnis zu stärken und das Mitgefühl der Gemeinschaft der Kirche in feiner und tröstender Weise auszudrücken. Die neuen Texte bieten dafür wertvolle Anregungen, da sie auch begrifflich so gefaßt sind, daß sie neben dem Trost den weiteren Blick des Glaubens zu öffnen vermögen in einer sich so vollkommen erscheinenden Welt und Gesellschaft.

3.2.3 Die pastoralen Möglichkeiten und Grenzen

Die Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland denken am ehesten „bei Trauerfällen“ an Gott. Das ist das Ergebnis der Repräsentativbefragung zur Synode vom Winter 1970/71.⁴¹ „Bei Trauerfällen“ denken an Gott 70 %, „während der Messe“ 65 %, „an Weihnachten“ 63 % und „bei familiären Festen“ 54 %. Selbst 50 % der Nie-Kirchgänger und 64 % der Selten-Kirchgänger kommt „bei Trauerfällen“ der Gedanke an Gott. Damit liegt der Tod als Motiv für die Ansprechbarkeit auf Gott bei weitem an der Spitze aller möglichen Ergebnisse. Das Thema „Tod“ ist auch von allen Themen das begehrteste, nicht allein bei alternden Menschen, sondern gerade auch bei jungen Menschen. Andere Umfragen bestätigen nur diese Ergebnisse.

Doch gibt es auch einen Trend, der die Frage des Todes ausklammern möchte; man umgeht ihn, weicht ihm aus, will ihn nicht wahrhaben. Man ist direkt „ohnmächtig“, wird man einmal näher damit konfrontiert. Und in diese Situation hinein verkündet die Kirche die Botschaft der Auferstehung und des Lebens, doch zunächst auch die Botschaft des Sterbens und des Todes.⁴²

Alle Überlegungen der Kirche um diese Frage des Todes, um ihr Bemühen und ihr Verkündigen haben zunächst versucht, diese konkrete Situation wahrzunehmen und sie in das ganze liturgische Tun einzubeziehen. Als Kirche in der Welt von heute werden wir die Grenzen unseres Tuns vor der Frage nach dem Geheimnis des Todes immer wieder erfahren, aber auch die

⁴¹ Vgl. Gerhard Schmidtchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft (Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland), Freiburg/Br. 2/1973. 218.

⁴² Die theologischen und praktischen Fragen um das Begräbnis fanden eine zeitnahe und tiefe Darstellung durch Peter Krusche: Das Begräbnis, in: Bastian – Emeis – Krusche – Lütcke: Taufe – Trauung und Begräbnis. München-Mainz 1978. 130–192.

neuen Möglichkeiten, die in diesem neuen Selbstverständnis der Begräbnisliturgie stecken. Es ist ein besonderer Dienst, der schwer sein wird, doch auch bewußt übernommen werden kann, wenn man sich der Aufgabe stellt und selbst erfahren hat, daß man das Begräbnis in der Gemeinschaft der Kirche sogar „feiern“ kann.

Schlußbemerkung

Es waren nicht Zweck und Aufgabe unserer Überlegungen, den genauen Verlauf der Riten bei der Krankensalbung und beim Begräbnis vorzustellen und zu erklären. Vielmehr mußte das Ganze der Erneuerung dieser liturgischen Feiern im Kontext der historischen, anthropologischen und theologischen Entwicklung bedacht und dargestellt werden, um auf diese Weise deren Sitz im Leben des Menschen und Christen aufzuzeigen. Der Begriff Liturgie setzt sich ja zusammen aus *λαός* (laos = das Volk) und *ἔργον* (ergon = das Werk); Liturgie ist also das Werk, der Dienst Gottes für sein Volk oder an seinem Volk; Liturgie ist aber auch das Werk des Volkes für seinen Gott, die Antwort des Volkes auf den Dienst Gottes an ihm. Beides gehört zusammen, beides garantiert unser Leben, unsere Existenz als Christen. Wir sollten die Überzeugung von dieser Glaubenswirklichkeit durch unser ganzes Leben mehr ausstrahlen lassen.

Nur, wenn wir zuvor sterben, gehen wir durch den Tod zur Unsterblichkeit ein. Das ewige Leben kann nicht nachfolgen, wenn es uns nicht zuerst beschieden ist, von hinnen zu gehen. Das ist kein Hingang für immer, sondern nur ein Übergang und ein Hinüberschreiten zur Ewigkeit, nachdem die zeitliche Laufbahn durchmessen ist. Wer sollte nicht dem Besseren zueilen? Wer sollte nicht wünschen, recht bald verwandelt und umgeformt zu werden nach Christi Gestalt und nach der Herrlichkeit der himmlischen Gnade, wie der Apostel Paulus verkündet: »Unser Wandel«, sagt er, »ist im Himmel, woher wir auch den Herrn erwarten, Jesus Christus, der den Leib unserer Niedrigkeit umformen wird, nachgestaltet dem Leibe seiner Herrlichkeit.« (Phil 3,20f.) Daß wir von solcher Beschaffenheit sein werden, verspricht auch Christus der Herr, wenn er den Vater für uns darum bittet, daß wir bei ihm sein und mit ihm in den ewigen Wohnungen und im himmlischen Reiche uns freuen dürfen, indem er sagt: »Vater, ich will, daß auch sie, die du mir gegeben hast, mit mir sind, wo ich bin, und die Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, bevor die Welt geschaffen ward.« (Joh 17,24) Wer zu Christi Sitz, wer zur Herrlichkeit des himmlischen Reiches gelangen soll, darf nicht trauern und klagen, sondern muß vielmehr auf Grund der Verheißung des Herrn und auf Grund seines Glaubens an die Wahrheit über diese seine Reise und Versetzung nur Freude zeigen.

Aus: Cyprian: Über die Unsterblichkeit

Am 13. Januar 1979 starb in Salzburg P. Thomas Michels, emeritierter Universitätsprofessor an der Universität dieser Stadt und Ehrenpräsident des von ihm 1962 mitbegründeten Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg. Sein Gehen zu Gott „in Freude und Hoffnung Christus entgegen“, wie er selbst sein Sterben bezeichnete, beschloß ein an Fügungen, Aufgaben und Leistungen ungewöhnlich reiches Leben.

Der Verstorbene wurde als Sohn rheinisch-westfälischer Eltern am 28. Oktober 1892 in Krefeld geboren. Nach dem frühen Tod seiner Mutter wurde er von seinem Großvater, dem Seidenwebermeister Peter Anton Michels erzogen, dem er bis zu seinem Lebensende tiefe Verehrung und Dankbarkeit bewahrte. Daß dieser schlichte Mann Mitbegründer der katholischen Arbeitervereine und der christlichen Gewerkschaften war, erfüllte den Gelehrten Michels zeitlebens mit Stolz. Er folgte aber ebenso dessen Mahnung an den Enkel Peter, Gott täglich für das Licht der Augen, das des Geistes und des Glaubens zu danken. Nach der Reifeprüfung am humanistischen Gymnasium trat der junge Mann in Maria Laach ein und legte dort 1912 seine erste Mönchsprofes ab. 1917 wurde er in Maria Laach zum Priester geweiht und setzte dann seine in Maria Laach, Rom und Beuron begonnenen philosophisch-theologischen Studien in einem umfangreichen Zweitstudium in Münster, Bonn und Breslau fort. 1925 promovierte er in Bonn mit einer Arbeit „Zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und Mittelalter“ bei Wilhelm Levison zum Dr. phil. und habilitierte sich 1929 in Salzburg für Liturgiewissenschaft, Patrologie und Religionsgeschichte. Abt Ildefons Herwegen hatte ihn 1928 dorthin gesandt, um durch ihn den Beitrag der Abtei Maria Laach zum 1926 eröffneten Kolleg der deutschsprachigen Benediktiner zu leisten. Seit 1931 beteiligte er sich ferner als Mitarbeiter von P. Alois Mager OSB (Beuron) am Aufbau der von der Salzburger Äbtekonferenz, der Görresgesellschaft und dem katholischen Akademikerverband getragenen Hochschulwochen, deren Direktorium er bis 1938 als Schriftführer angehörte und die er von 1950 bis 1971 als Obmann leitete. 1937 wurde er Mitglied der von den österreichischen Bischöfen bestellten Kommission zur Errichtung einer Europäischen Katholischen Universität. Diesen Arbeiten bereiteten jedoch die Märzereignisse des Jahres 1938 ein jähes Ende. P. Thomas, der den österreichischen Politikern E. Dollfuß und K. Schuschnigg eng verbunden war, der mit vielen aus dem Dritten Reich emigrierten Künstlern und Gelehrten Beziehungen pflegte, mußte aus Österreich fliehen und kam im Herbst 1938 über Italien und die Schweiz in die USA. Dort lehrte er bis 1947 an verschiedenen Hochschulen und war von 1942 an auch Oberer des in Keyport, New Jersey, von den in den USA lebenden Mönchen der Beuroner Kongregation aus Gerleve und Maria Laach begründeten St. Paul's Priory. 1947 nach Salzburg zurückgekehrt, übernahm er nach dem unverhofften Tode von P. Alois Mager OSB die Leitung der Salzburger Hochschulwochen, die er seit 1949 als Obmann des Salzburger Hochschulwerkes zu neuer Blüte und europäischer Bedeutung führte. Bereits 1949 wurde er a. o. Professor mit dem persönlichen Titel eines ordentlichen Pro-

fessors an der theologischen Fakultät, 1962 wirklicher ordentlicher Professor, 1967 Ehrensensator der wieder begründeten Universität Salzburg. 1962 wurde er Präsident des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften, dessen Gründung wesentlich seiner Initiative zu verdanken war. Er nahm diese Aufgabe bis 1977 wahr.

Es ist nicht leicht, unter der Fülle der Einfälle, der Initiativen und Anregungen, die von P. Thomas ausgingen, den gemeinsamen Nenner herauszufinden. Blättert man jedoch in seiner Bibliographie, wie sie uns die zu seinem 70. Geburtstag von H. Rahner und dem Schreiber dieser Zeilen herausgegebene Festschrift „Perennitas“ (1963) und die zum 80. Geburtstag erschienene „Sermenta“ (1972) bieten, so erkennt man, wie die Welt der Liturgie und der Kirchenväter von Anfang an tragendes Fundament seiner wissenschaftlichen Arbeit und seiner Spiritualität war. Schon vor Abschluß seiner Promotion hatte er in kleineren Arbeiten seit 1921 im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft mitgearbeitet, dessen Herausgeber O. Casel er sich besonders verbunden fühlte. Dabei zeigte P. Thomas sich als ein ebenso feinsinniger Anreger wie glücklicher Entdecker. Er spürte nicht nur Motive in der Poesie der frühen Kirche auf, wie H. Rahner z. B. von der Allegorie der Frühlingsnautik in der patristischen Literatur sagte, sondern er verfolgte auch deren Einfluß in den Elementen und Strukturen des Stundengebetes. In einer Zeit, in der das Gefühl für die Bedeutung der Zeiteinheiten von Tag, Woche, Jahr im gottesdienstlichen Leben nicht mehr selbstverständlich ist, scheint es notwendig, auf frühe Arbeiten von P. Thomas hinzuweisen. So schrieb er schon 1922 über „Tag und Nacht in den Ferialhymnen“, 1926 über „das Frühjahrssymbol in österlicher Liturgie, Rede und Dichtung“. Als 1927 seine Doktordissertation aus dem Jahre 1925 in Buchform erschien, legte er im gleichen Jahre die kommentierte Übertragung der österlichen Ansprachen des Zeno von Verona vor – eine Arbeit, die nicht allein die enge Lebensbeziehung der kirchlichen Liturgie zu den Vätern verdeutlichte, sondern auch wirksam dazu beitrug, den liturgischen Ausdruck des Paschale mysterium ins Bewußtsein zu rücken. Mit O. Casel hat Thomas Michels hier theologische Gedankenwege eingeschlagen, die seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr in der Theologie übersehen werden können und in der erneuerten Liturgie fruchtbar geworden sind. Gerade bei den Übertragungen von Vätertexten ging es P. Thomas keineswegs nur um trockene Wissenschaft. Die im gleichen Jahre von ihm gemeinsam mit A. Wintersig veröffentlichten „Begleittexte zum Offertorium aus dem Antiphonar der römischen Kirche“ unter dem Titel „Heilige Gabe“ sollte den in der Jugendbewegung wieder belebten Brauch des Opfergangs in der kirchlichen Überlieferung begründen und den Charakter des sogenannten Offertoriums wieder als Begleitgesang zur Gabenprozession ins Bewußtsein rücken. Dabei blieb die wissenschaftliche Arbeit im strengen Sinne keineswegs vernachlässigt, so wenn er sich der Untersuchung altkirchlicher Festtagssysteme, Herkunftsfragen liturgischer und patristischer Texte widmet wie 1923 und 1927. Bei der vielseitigen Vorbereitung, die P. Thomas für seine spätere Arbeit möglich war und den hervorragenden Lehrern, die er wählen konnte, ist es nicht verwunderlich, daß zu seinen liturgiewissenschaftlichen

und patrologischen Studien bald auch solche aus dem weiten Bereich des Mönchtums kamen. Wer heute die von ihm verfaßte Inschrift am Salzburger Festspielhaus liest, wird sogleich daran erinnert, daß Interpreten der Regula Benedicti ihm die Interpretation der Prologstelle „Attonitis auribus audiamus“ verdanken (1932). Vor allem während seines Exils in den USA stand ihm die Zeitschrift „Folia“ für die Bedeutungsgeschichte des liturgischen und monastischen Vokabulars zur Verfügung. Seit 1932 finden wir auch die Früchte archäologischer und kunstwissenschaftlicher Untersuchungen, z. B. über den Typ „Christus mit der Buchrolle“ (1932).

Das Übersetzen liturgischer und patristischer Texte blieb jedoch die geliebte Arbeit, der seine ganze Begeisterung und sein Fleiß bis in die letzten Lebenstage gehörte. Die Leser von „Heiliger Dienst“ werden sich erst damit abfinden müssen, daß sie zu den Hochfesten des liturgischen Jahres keine poetischen und deutenden Worte aus der Väterzeit mehr finden. Wie ernst P. Thomas diese Arbeit nahm, zeigen die vielen Blätter seines Nachlasses, in denen er stets neu ansetzte, verbesserte und feilte, bis sie die Gestalt erreichten, mit der er sich zufrieden geben wollte.

Darin und in vielen Anregungen, die er den ihm befreundeten Dichtern, Bildhauern, Malern, Komponisten, Dirigenten, Schauspielern und Sängern gab, die er in Salzburg zu Freunden gewann, erwies er sich selbst als Künstler: sein Blick ging in die Weite, er schien kaum Grenzen wahrzunehmen und hatte doch eine seltene Fähigkeit der Schau des Ganzen und der sich in Schönheit äußernden Ordnung. So unbeugsam er seine Ziele anstreben konnte und sie in neue Aktivitäten umsetzte, wenn sie nicht erreicht werden konnten, so blieb er doch in allem auch ein Seelsorger, den einfachen und schlichten Menschen Salzburgs ebenso zugetan und helfend wie der großen Zahl seiner Freunde in der europäischen Geisteswelt und in den Vereinigten Staaten.

Als Benediktiner, der in der Feier der Liturgie seinen Lebensinhalt sah, wußte P. Thomas ebenso wie als Gelehrter, daß das benediktinische Mönchtum im 1. Jahrtausend seines Bestehens alle Mittel und Möglichkeiten der Kultur für dieses Gotteslob einsetzte. Als Mönch unserer Zeit wußte er jedoch noch tiefer um die Notwendigkeit, allem künstlerischen und geistigen Schaffen des Menschen von der Verherrlichung Gottes her seinen Sinn zu geben, ja Kultur, Kunst und Wissenschaft in ihr zusammenzufassen. Er wußte zutiefst um die Kraft der christlichen Hoffnung. Sie war der Impuls seines Engagements für Europa, dem sein letztes Buch als Sammlung europäischer Laudationes von Politikern und Künstlern gewidmet war.

Auch „Heiliger Dienst“ kann dankbar von P. Thomas Michels sagen, was seinen Mitbrüdern, Freunden und Schülern nach seinem Heimgang bewußt wurde: Er war noch in der Hilflosigkeit des Sterbens ein Gebender. Er lebt jetzt, wie wir glauben, im Frieden Gottes und ist darin einer, der Gott verherrlicht, wie ein von ihm geliebtes Irenäuswort es ausdrückt:

Gloria Dei vivens homo.

Dr. P. Emmanuel von Severus OSB

Anregungen zur besonderen Akzentuierung des Festes Mariä Geburt

Prof. DDr. Ekkart Sauser, S. Hasche zugeeignet.

80

Eine deutliche Akzentuierung erfährt dieser Marienfesttag zunächst durch zwei Tatsachen: *Er gehört mit dem Hochfest am 15. August und am 1. Januar zu den ältesten Mariengedenktagen der Christen, sodann vereinigt er im Gedenken an Maria viele Christen des Westens und des Ostens, sodaß ihm, wie auch dem 15. August, die Eigenart eines Tages der Gemeinschaft der noch getrennten Christen im Hinblick auf Maria zukommt.* Gerade dies sollte der Gemeinde an jedem 8. September und in dessen sehr zu empfehlender Vorankündigung jedes Jahr von Neuem mit Freude, Interesse und Anteilnahme gesagt werden.

Beim aufmerksamen Durchlesen der Gebete, Lesungen, des Eröffnungsverses, des Zwischengesanges wie des Kommunionverses und schließlich der Präfation in der Vorbereitung der Liturgie zu diesem Tag fällt jedoch auf, daß das Gedenken und die Nennung der Geburt Mariens an diesem ihrem Geburtstag eigentlich gar nicht das Zentrum der ganzen Feier bildet.

Dies zeigt sich direkt auffallend an folgenden Beobachtungen: *In der 1., 2. Lesung wie im Evangelium ist nicht von Mariens Geburt die Rede.* Vielmehr weist die 1. Lesung aus Micha 5, 1–4a auf das Kommen des Retters hin, der seinem Volke Frieden bringen wird, während das Evangelium aus Matäus 1, 1–16. 18–23 den Stammbaum Jesu als theologische Aussage über Jesus bringt und dann im Hinweis auf Jesu Geburt die Gedanken von „Gott ist mit uns“ (1, 23) und „Er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen“ (1, 21) zum Tragen bringt. Die zur Auswahl angebotene 2. Lesung aus Römer 8, 28–30 spricht von dem seligen Geschick derer, „die ihn (d. h. Gott) lieben“, daß sie nämlich vorausbestimmt sind, „an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei“ (8, 29).

Alle drei Lesungen stellen also das Heilswerk Jesu, der aus der Jungfrau Maria geboren wurde, in den Mittelpunkt, wobei unsere Teilnahme daran von besonderer Bedeutung erscheint. Mit anderen Worten: Nicht Maria, sondern Jesus, nicht Mariens Geburt, sondern Jesu Geburt werden an erster Stelle an jedem 8. September verkündet und dies offenkundig nicht nur aus dem Grunde, weil uns eben keine Berichte aus der Schrift über Mariens Geburt überliefert sind. Dies hat doch sicher seine Gründe. – Aber gehen wir weiter in unserer Untersuchung der Texte.

Im ersten Teil des Tagesgebetes wird in sehr auffälliger Weise mit keinem Worte von der Geburt Mariens gesprochen. Vielmehr heißt es dort: „Die Geburt des Erlösers aus Maria war für uns der Anfang des Heiles“. Erst dann lesen wir unmittelbar anschließend: „Das Geburtsfest seiner allzeit jungfräulichen Mutter festige und mehre den Frieden auf Erden“. Unwillkürlich fragt man sich nach dem Gehalt dieser Aussage. Sie wirkt zunächst sehr selbständig, fast scheint es, als habe sie keinen Zusammenhang mit der unmittelbar davor stehenden Feststellung von der Geburt Jesu als „Anfang des Heiles“. Das Stichwort „Friede auf Erden“ verhilft jedoch zu einer Korrektur dieser eben geäußerten Vermutung, denn „Friede“ erinnert unweigerlich an den letzten Satz der 1. Lesung aus Micha: „Und er wird der Friede sein“ (5, 4a). Somit verliert der Satz „Das Geburtsfest seiner allzeit jungfräulichen Mutter festige und mehre den Frieden auf Erden“ seinen eigenständigen, nur mario-

logischen Charakter und läßt auch im *zweiten Teil des Tagesgebetes* Den ganz deutlich werden, *Der* auch im ersten Teil zusammen mit dem „Barmherzigen Gott“ tonangebend war, nämlich *Jesus Christus*. Wie dieser in seiner Geburt „Anfang des Heiles“ war, so erscheint er indirekt im Hinweis auf Mariens Geburt wiederum im Zusammenhang mit dem Heil, diesmal unter dem Namen „Friede“. Natürlich wird in dieser zweiten Aussage zunächst einmal Maria selbst und ihre Geburt aktiv in das Heilsgeschehen, in den Frieden hineinverwoben. *Theologisch sauber gedacht kann diese Aussage jedoch nur dann sein, wenn die Geburt Mariens als Voraussetzung für die Geburt Jesu ins Auge gefaßt wird und aus dieser Sicht her hat nun in der Tat ihre Geburt etwas mit Heil und Frieden zu tun, denn sie ist, wie gesagt, notwendige Voraussetzung für Heil und Frieden aus der Geburt ihres Sohnes Jesus.* – Also wiederum wie bei den Lesungen: *Nicht allein Maria, sondern Jesus mit ihr, ja Jesus als eigentliche Aussagemittel!* – Im Gabengebet ist nur von Jesu Geburt die Rede und zwar in ihrer heiligenden Wirkung zunächst für seine Mutter, dann auch für uns: „Seine Geburt hat die Jungfräulichkeit der Mutter nicht gemindert, sondern geheiligt. Durch seine Menschwerdung heilige auch uns“.

Das *Schlußgebet* erwähnt zwar die Geburt Jesu nicht, sondern spricht nur vom Geburtsfest der seligen Jungfrau Maria. Es scheint auf den ersten Blick auch so, daß hier zumindest die Aussage über Maria absolut dominiert, wenn es von ihr heißt: „Denn sie ist die Morgenröte des Heiles und das Zeichen der Hoffnung für die ganze Welt“.

Aber die Wahl gerade der Bilder und Worte „Morgenröte des Heiles“ und „Zeichen der Hoffnung für die ganze Welt“ lassen sehr rasch deutlich werden, daß auch hier nicht von „Dominanz“, „Alleinherrschaft“ Mariens die Rede sein kann: Die „Morgenröte“ und „das Zeichen der Hoffnung“ weisen darauf hin, daß das Eigentliche erst kommen wird und nicht mit der Geburt ihrer Person schon gekommen ist: Ihre Geburt ist die „Morgenröte“, der eigentliche Morgen in seiner Fülle und Leuchtkraft kommt erst – ihre Geburt ist „das Zeichen der Hoffnung“, das Erhoffte ist in ihrer Geburt noch nicht da! Anders ausgedrückt: *Ihre Geburt ist, weniger prosaisch-bildhaft ausgedrückt, die sichere und untrügliche Voraussetzung für die Geburt Jesu, in der der Morgen anbricht und die Hoffnung erfüllt ist.* Somit läßt sich die Deutung des Schlußgebets auf den eigentlichen Höhepunkt führen: *Direkt ist hier von der Geburt Mariens gesprochen, indirekt von der Geburt Christi – noch einfacher gesagt: Direkt geht hier die Rede von Maria, indirekt von Christus, wobei noch unbedingt zu beachten ist: Nicht die direkte Aussage ist der Mittelpunkt, sondern die indirekte, nicht Maria ist das Ziel, sondern Christus, denn wichtiger als die Morgenröte ist eben der Morgen, er ist gleichsam das Ziel der Morgenröte, und bedeutsamer als Hoffnung ist Erfüllung, ist doch die Erfüllung das Ziel aller Hoffnung. Auch hier also die gleiche Verteilung des Hauptakzentes: Jesus Christus in seiner Geburt!* – Beachten wir weiter Eröffnungsvers, Zwischengesang und Kommunionvers: Im *Eröffnungsvers* ist zwar gleich zu Beginn „das Geburtsfest der Jungfrau Maria“ genannt, aber als Grund, warum wir dieses „Voll Freude feiern“, ist nicht eigentlich ihre Geburt für sich angegeben, sondern die Tatsache: „Aus ihr ist hervorgegan-

gen die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, unser Gott“. – Im *Zwischengesang* wird Mariens Geburt überhaupt nicht erwähnt, sondern ihre Person ganz allgemein als „selig“ und „allen Lobes würdig“ hingestellt und dies mit der Begründung: „Denn aus dir ging hervor die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, unser Gott“. – Der *Kommunionvers* verbindet die Aussagen aus Jesaja 7, 14: „Seht, die Jungfrau wird einen Sohn gebären“ wie aus Matthäus 1, 21: „Er wird sein Volk von den Sünden erlösen“. Dadurch tritt Christus in seiner Geburt und in der damit beginnenden Erlösung „seines Volkes“ eindeutig in den Vordergrund. *Die Gesamtwertung dieser Gesänge ergibt dieselbe Aussage, die wir schon vorher getroffen haben: Nicht Maria, sondern Christus, bzw. Maria als notwendige Voraussetzung für das Heil aus Christus.* – Abschließend zu den Texten sei noch auf die *Präfation* eingegangen. Sehr bemerkenswert ist in ihren Aussagen die Tatsache, daß Mariens Geburt mit keinem Worte erwähnt wird, es sei denn, man würde auf Grund einer Zusammenschau mit den Aussagen des Schlußgebetes in der Formel „In ihr leuchtete auf die Morgenröte der Erlösung“ einen indirekten Hinweis auf ihre Geburt errahen. Entscheidend in der Präfation ist aber doch die Feststellung: „Du hast sie aus allen Menschen erwählt und gesegnet vor allen Frauen . . . sie hat uns Christus geboren, die Sonne der Gerechtigkeit“. Wiederum auch hier: *An ihrem Geburtsfest geht der Blick von ihr weg auf Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, auf seine Geburt aus ihr. Anders gesagt: Auf die indirekte Aussage ihrer Geburt – „In ihr leuchtete auf die Morgenröte der Erlösung“ – folgt die direkte über Jesu Geburt und damit ist der Höhepunkt der Präfation erreicht.*

Ziehen wir also ein erstes Fazit aus der Untersuchung der verschiedenen Texte für eine besondere Akzentuierung von Mariä Geburt, dann ergibt sich daraus die Erkenntnis: *Es ist zwar verschiedentlich von ihrer Geburt die Rede (Eröffnungsvers, Tagesgebet, Schlußgebet), wobei die Texte, die davon nicht künden, in der Überzahl sind. Es ist demgegenüber, mit Ausnahme des Schlußgebetes, in allen Texten von Christi Geburt die Rede. Damit wird von den Texten her in auffallender Weise Christus und seine Geburt in den eigentlichen Mittelpunkt gerückt. Mariens Geburt ist dagegen gleichsam in den Dienst der Geburt Christi gestellt. Damit ist Maria, selbst an ihrem Geburtstag, an die zweite Stelle gerückt und wenn wir diesen Tag weiter als festlichen Mariengedenktage begehen wollen, dann mit Recht nur unter dem Blickwinkel ihres Dienstes, ihrer Hinordnung seit dem Augenblick ihrer Geburt auf das Kommen des Erlösers für das Heil der Welt und damit natürlich auch für ihr Heil, für ihre Erlösung. Man könnte so dieses Fest auch ein Marienfest mit deutlicher Hinordnung auf die Menschwerdung Jesu Christi nennen, wobei diese Hinordnung nicht einfach auf dem Hintergrund ihrer Gottesmutter-schaft, sondern ihrer Geburt gesehen wird, denn in dieser ihrer Geburt wurde eine der Voraussetzungen für Christi Kommen und das Heil in und mit ihm geschaffen. Man könnte auch von ihrer Geburt und der damit gegebenen „Christusermöglichung“ sprechen.*

Der Gedanke von Mariens Geburt als Voraussetzung, Ermöglichung der Geburt, des Kommens Christi in diese Welt bietet aber die Ansatzmöglichkeit für eine weitere besondere Akzentuierung dieses Tages: *Der 8. Septem-*

ber könnte dann und wann einmal zum Besinnungstag werden für Voraussetzungen, Ermöglichungen verschiedenster Art für die „Geburt“, die „Ankunft“ Christi in unseren Tagen. – Anknüpfend nämlich an einen schon bei den Kirchenvätern sehr beliebten Gedanken von der ständigen „Geburt“ Gottes in Jesus aus den Herzen der Gläubigen¹ könnten so unsere Gedanken, Wünsche und guten Hoffnungen in Richtung auf die Geburt von Menschen auch in unserer Gegenwart, im Bereiche der Ortskirche, der wir angehören oder in der wir zur Zeit leben, gehen, damit diese zu einer Voraussetzung und neuartigen Ermöglichung der Geburt Christi jetzt und heute und in unserer Umgebung werde. Es ist nämlich total verkehrt etwa zu denken: Das Kommen Christi ist bereits geschehen oder es wird erst wieder geschehen am jüngsten Tage, dazwischen „spielt sich nichts ab“ – nein, *Kommen Christi geschah, wird geschehen und geschieht jetzt, heute und morgen und übermorgen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, daß Voraussetzungen dafür immer wieder geschaffen bzw. geschenkt werden müssen und die Grundvoraussetzungen sind sicher und ohne Zweifel die Menschen. Jede Geburt eines Menschen, der getauft wird und unter Umständen auch eines Nichtgetauften, ist eine neue Chance für „Christi Geburt“, kann in einer bestimmten Analogie zur Geburt Mariens als „Morgenröte des Heiles“, als „Zeichen der Hoffnung für die Welt“, als „Festigung und Mehrung des Friedens auf Erden „angesprochen werden, sodaß gewagt formuliert und in übertragenem Sinne gemeint, über manchem Geburtstag der Eröffnungsvers des Festes Mariä Geburt stehen könnte und sollte: „Voll Freude feiern wir das Geburtsfest . . . denn aus ihr (oder ihm) ist hervorgegangen die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, unser Gott“.*

Nun ist es aber dringend an der Zeit zu erklären, wie denn solche analoge Aussageweise zu verstehen sei. – Ganz allgemein läßt sich zunächst sicher sagen: Die Geburt eines Menschen setzt auf jeden Fall die Grundvoraussetzung dafür, daß nach einer bestimmten Zeit wieder Gutes auf dieser Welt, wenn auch in kleinstem Rahmen, geschehen kann und zwar grundsätzlich zu dem, was bereits an Gutem geschieht. *Überall dort nun, wo Gutes neu ankommt und in die Welt eintritt – und sei es auch im scheinbar sehr begrenzten und für die „große Welt“ doch recht unbedeutenden Bereich – ist die Voraussetzung geschaffen für die Geburt Christi.*

Mit anderen Worten: Die Geburt eines Menschen, in dem „von Natur aus“ Gutes im Keime angelegt ist, wobei die Gründe dafür nicht immer ganz deutlich zu erhellen sind, ja bei bestimmten Menschen in der Tat ein Geheimnis, ein unerklärbares Rätsel darstellen, wofür nicht selten das Wort von der „Vorherbestimmung“ oder vom „Glück“ gebraucht wird, eine solche Geburt zieht gleichsam wie von selbst „Geburt Christi“ nach sich, schon ehe dieser Mensch zum vollen Gebrauch seiner Vernunft gekommen ist und erst recht nachher, bei allem Ernstnehmen von Fehlern, die auch ein solcher Mensch haben kann und auch notwendig hat. *Bedenkt man dies, dann wird*

¹ Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen von H. Rahner: Die Gottesgeburt – die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: Symbole der Kirche – die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, S. 13–87.

das Geheimnis des 8. September nicht nur für einen Menschen, nämlich Maria, festlich zu begehen sein, es gilt dieses, in analoger Weise, auch für viele andere Menschen, deren Namen bekannt oder vielleicht sogar für immer unbekannt sein wird, die später einmal als Heilige und Große der Geschichte gelten werden oder als unbekannte Alltagsmenschen so still abtreten, wie sie einst aufgetreten sind. – Abschließend zu diesem Gedanken muß aber noch Folgendes bemerkt werden: Einleitend zu diesen letzten Überlegungen wurde festgestellt, daß die Geburt eines Menschen „auf jeden Fall“ Voraussetzung werden kann für einen Neueintritt des Guten in diese Welt und damit für „Christi Geburt“ im Heute. –

Im Verlaufe dieser Gedankenführung hieß es aber, daß dieses Geheimnis ihrer Geburt als Voraussetzung für „Christi Geburt“ für „viele andere Menschen“ Geltung bekommt. Hier scheint ein Widerspruch zu klaffen: Einerseits Geburt „auf jeden Fall“, andererseits Geburt „vieler anderer Menschen“, und nicht nur die Mariens! Dazu ist zu sagen: Es ist in der Tat so, daß die Geburt jedes Menschen, also „auf jeden Fall“, Ermöglichung von „Christi Geburt“ ist, denn in jedem Menschen ist auch Gutes grundgelegt, das dazu bestimmt ist und daraufhin naturgemäß tendiert, wiederum Gutes zu wecken und somit das Kommen Christi einzuleiten. – Es kommt nun aber nicht selten vor, daß dieses „Gute“ aus verschiedenen Gründen in seiner Entwicklung und naturhaften Tendenz behindert wird, ja sogar direkt verkommt. Geschieht solches, dann ist es vorbei mit Ermöglichung der „Geburt Christi“ und also ist „de facto“ und nicht „von Natur aus“ die Geburt nicht schlechthin aller Menschen Voraussetzung für „Christi Geburt“ und wir müssen zufrieden sein, wenn wir dies wenigstens bei „vielen“ feststellen können. – *Vor einem solchen Akzentuierungshintergrunde wird das Fest „Mariä Geburt“ zu einem Tag der Hoffnung und der Freude, weil eben das „Gute“ und die damit ermöglichte „Geburt Christi“ nicht nur auf wenige bestimmte Menschen oder bestimmte Zeiten beschränkt ist. Es ist wirklich eine erfreuliche Aufgabe für die geistlich-geistige Gestaltung dieses Tages, sich diese Entschränkung mutig vor Augen zu halten, zuweilen auch gegen alle Realität.*

All diese Überlegungen lassen ein Weiteres sehr eindringlich erkennen und mit diesem Feste und dessen besonderer Akzentuierung in einen Zusammenhang bringen. *Es handelt sich dabei um das ehrliche Bekenntnis: Gott ist nicht über den Wolken zu finden, er ist für diese unsere Zeit in unserer Welt zu finden, und zwar deshalb, weil er in der Geburt des Menschen immer in diese unsere Welt kommen will und, wie dargelegt, auch in vielen Geburten kommen kann. In vielen Geburten – und vorab in der Geburt Mariens – ist die grundsätzliche Voraussetzung dafür geschaffen, daß Gott „von oben“ „nach unten“ kommt und im „Unten“ verbleibt. So gesehen, gewinnt das mit viel Mißtrauen belastete Wort vom Horizontalismus, Anthropozentrismus und Hominismus einen ganz anderen Stellenwert. Horizontalismus bedeutet so nicht Abkehr von Gott, sondern Hinwendung zu diesem Gott, der im guten Menschen auf dieser Welt immer wieder die Möglichkeit erblickt und nicht ungenutzt vorbeigehen läßt, die Geburt seines Sohnes heute zu wirken.*

Gott steigt auch heute, wie einst bei Maria, aus der Vertikalen in die Horizontale unseres menschlichen, begrenzten Lebens und die Geburt des Menschen zu allen Zeiten ist die immer wieder erneuerte und Leben, sichtbares Leben gewordene Voraussetzung für diese Gesetzlichkeit vom Kommen Gottes ins Horizontale. Mit anderen Worten: Die Geburt Mariens – und analog die des Menschen überhaupt – hatte nicht darin ihren Sinn und ihre Zielrichtung, daß sich in ihr das Geschöpf immer mehr vom Boden der irdischen Welt in Richtung Himmel, „oben“, erhebe, bis diese Welt endlich ganz verlassen und nicht mehr zu sehen sei. Geburt Mariens wurde vielmehr die Voraussetzung für eine durchaus umgekehrte Bewegung, die im Verlassen des „Himmels“ und in der Beheimatung „auf Erden“ ihre Sinnfülle hat.

Zu allen Zeiten hat es die so fromm und theologisch richtig erscheinende Versuchung gegeben, hier die Bewegung umzukehren und simpel-naiv das Horizontale durch das Vertikale verdeckt oder offen, „gekonnt“ oder mit viel Kitsch, zaudernd-bescheiden oder in Formen vielfältiger Brutalität – und dies alles meist mit „bestem Wissen und Gewissen“ – zu ersetzen. Dieser Versuch hat sich über kurz oder lang immer bitter gerächt, zum Teil mit Folgeerscheinungen, die über Jahrzehnte oder noch länger nicht zu beseitigen sind.

Im Hinblick darauf legt sich als weitere Akzentuierung des 8. September die ernste Frage nahe, ob wir wohl unsere kleine oder große Welt ehrlich ernst nehmen und zwar ernst nehmen nicht getrennt von Gott, den wir im „Himmel“ thronen lassen, sondern in Gemeinschaft mit Gott, ob wir unser irdisches Leben in der Tat als den Wirkplatz Gottes zu akzeptieren bereit sind oder ob wir es doch irgendwie als Zumutung für uns und für Gott empfinden, daß die „Welt“ der „Himmel“ ist und glauben, daß wenn es schon so sein muß, doch wenigstens unsere schönen Kirchen eine Art Zufluchtsort für Gott inmitten dieser so „horizontalen Welt“ sein müßten, gleichsam als kleine „Entschädigung“ für diese Verdemütigung Gottes ins Horizontale hinein.

Mariä Geburt könnte zum Tag einer ehrlichen Erneuerung unseres Bekenntnisses zu dieser irdischen Welt als Ort der Geburt und Wirksamkeit Gottes werden, zu ihren Menschen in ihrer Geburt und in ihrem weiteren Leben als notwendig-glücklichen Ermöglichkeiten dafür, daß uns hier bereits immer wieder „die Sonne der Gerechtigkeit aufgeht“, nicht nur und nicht einmal an erster Stelle in unseren herrlichen Kathedralen mit ihren liturgischen Feiern, sondern in der Geburt als Voraussetzung und im konkreten Leben als Aktualisierung aller guten Menschen bzw. der Menschen, die die Gnade hatten und haben, im Grunde und im Gesamt ihrer Verfassung gut zu bleiben. Das Wertvollste und Wichtigste im Hinblick auf Gottes Geburt in unserer Mitte ist also der Mensch und darum beglückt uns seine Geburt, wie die Geburt Mariens, denn diese läßt uns jedes Mal neu und jedes Mal anders die nie absterbende Geburt Gottes zur Erlösung von unseren Sünden durch die Mitarbeit des Menschen-analog gesprochen-erahnen.

Eine solche Besinnung macht uns das Leben nicht leichter – im Gegenteil. Weil also Gottes Liebe zum Kommen in diese Welt auch bedingt und abhängig ist von unseren „Geburten“ und dem, was daraus wird, können wir, kann der Mensch diese „Geburt Gottes“ auch vereiteln, zumindest aber stark

behindern oder abschwächen, um hier in Bildern zu sprechen. Bekenntnis zum Horizontalismus bringt viel Arbeit und Verantwortung mit sich, weil es sich eben um die „Geburt Gottes“ dreht. Diese Arbeit setzt aber zugleich auch Maria in ein anderes Licht. Vielfach ist es doch so, daß gerade ihre Person, ihre Geburt, ihr Leben dazu gebraucht bzw. mißbraucht worden sind, die Welt hier minder zu bewerten und auf ihr als „Leiter“ zum Himmel emporzusteigen. Gerade ihre Geburt aber läßt uns im Zusammenhang des gerade deutlich Herausgestrichenen doch erkennen, daß hier ein Mensch sichtbar ins Leben gestellt worden ist, damit einst in ihm Gott in seinem Sohne gleichsam „die Füße auf die Erde bekomme“. Maria, die auf Grund verschiedener Verzeichnungen und Mißdeutungen zur Versuchung nach einem falsch verstandenen, Welt verneinenden Vertikalismus wurde, gewinnt in dieser Art von Besinnung ihre Bedeutung als Bestärkung unseres Glaubens dafür, daß hier auf dieser Welt Heil gewirkt wurde und wird – und nicht in einem fernen „Himmel“ – weil hier auf dieser Welt Jesus Christus aus Heiligem Geiste empfangen und geboren wurde, weil hier auf dieser Welt, eingrammt in ihr ureigenes Erdreich, das Kreuz stand, weil hier auf dieser Welt Jesu Auferweckung durch den Vater stattfand – und dies alles auch unter der Voraussetzung, daß hier auf dieser Welt die Mutter Jesu, Maria, geboren wurde. – Abschließend zu diesem Akzent sei als Zusatzlektüre sehr empfohlen der Artikel von W. J. Veldhuis: „Schau nicht nach oben – ein Versuch, Gott in der Welt zu finden“, erschienen in: Th. C. De Kruijf u. a.: „Zerbrochene Gottesbilder“, Freiburg–Basel–Wien 1969, S. 109–149.

Im Hinblick auf das Jesusinteresse der Gegenwart² sei noch eine weitere besondere Akzentuierung für den 8. September versucht.

Dieses Interesse am historischen Jesus von Nazaret, das in seiner Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, ist eine eindeutige Absage an den nur aus theologischen Lehrsätzen zusammengesetzten Jesus Christus, dem man auch den Namen „Konstruktionschristus“ geben könnte. Damit ist natürlich nichts gegen die Nützlichkeit und auch Notwendigkeit von Lehrsätzen und Dogmen bezüglich der Gestalt Jesu gesagt, aber es ist eindeutig zu wenig, wenn man nur theologische Aussagen über Jesus weiß. Es muß vielmehr mit wissenschaftlich verlässlicher Methode *der Weg zur Person Jesu* in ihrer Lebendigkeit und Spannung, in ihrer Offenheit und Begrenzung, in ihrer Sicherheit wie in ihrem bangen Hoffen auf den Vater und seine Führung wie Errettung gewiesen werden; den Weg zur Personmitte Jesu ersehen viele, besonders junge Menschen – den Weg zu den Ideen über Jesus überläßt man gerne den Theologen. Man möchte nämlich Jesus mit „Du“ ansprechen, dies ist aber nur möglich durch die Erfahrung seiner Person selbst. Dieses „Du-Sagen-Können“ zu Jesus bedeutet nicht nur Leben für den, der dieses „Du“ zu Jesus sagen kann, es bedeutet ebenso Leben für Jesus, denn die Ideen allein lassen auf die Dauer Jesus nicht als den unsichtbar in unserer Mitte Lebenden empfinden. Der evangelische Theologe Helmut Thielicke hat

² Vgl. zur ganzen Thematik mit Angabe der diesbezüglichen wichtigsten Lit.: E. Sauser: Mögliche Reaktionen auf das gegenwärtige Jesus-Christus-Interesse, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 87 (1978) 2, S. 152–155.

einmal in seinem kostbaren Büchlein: „Theologisches Denken und verunsicherter Glaube“³ zur Gefahr einer Verideologisierung Jesu die Worte gefunden: „Er (Jesus) ist gezeißelt und verwundet und in die Gefängnisse immer neuer Systeme, Philosophien und Ideologien gesperrt worden. Er wurde in Begriffsgräber versenkt und als Leichnam des Gedankens mit steinernen Platten bedeckt, damit er sich nicht regen und uns nicht mehr beunruhigen sollte. . . Keine Idee, kein menschlicher Gedanke hätte solche Pferdekuren überstanden. Nichts hätte solche Attentate, Amputationen, Kreuzigungen überstanden, ohne auf dem Friedhof der Geistesgeschichte zu enden und allenfalls den Historikern noch einiges Interesse abzugewinnen. Dies aber ist nun das Wunder: Aus allen diesen Begriffsgräbern ist Jesus Christus immer wieder auferstanden. In keinem dieser Gräber ist er geblieben. . . Neben dem leer gewordenen Grab aber fragen die Engel auch uns: Warum sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Eure Gräber haben ihn nicht halten können“⁴.

Finden nun diese Gedanken um Jesus als lebendige Person auch für uns heute einen Anknüpfungspunkt bei Mariä Geburt? Läßt sich dieses Fest zu einer Besinnung auch darauf ungezwungen gebrauchen? Ich glaube, man kann diese Fragen mit einem eindeutigen „Ja“ beantworten, und zwar aus folgender Überlegung: Geburt Mariens ist doch die existenziell-persönliche und nicht nur ideelle Voraussetzung für die Geburt Jesu, Mariä Geburt richtet sich nicht auf die Geburt der „Idee Jesus“, sondern ganz schlicht und einfach der „Person Jesus“. Mariä Geburt als historisches Geschehen weist auf Christi Geburt als historisches Geschehen und damit auf den historischen Jesus überhaupt. Im Zusammenhang dieser Akzentuierung könnte zum Beispiel am 8. September auch von der Person Jesu in der Homilie gesprochen werden. Damit schließt sich der Kreis unserer Überlegungen, die im ersten Abschnitt bereits zur Feststellung geführt haben, daß der eigentliche Mittelpunkt der Texte der Liturgie vom 8. September Christus und sein Kommen ist.

Zum Schluß sei aber noch ein Anliegen genannt, das in innigster Verbindung steht mit dem Bemühen um den historischen Jesus. Es müssen immer wieder Menschen geboren werden, die als Priester und Laien, als Theologen und „einfache“ Gläubige eine Sehnsucht haben nach diesem lebendigen Jesus mit seinen nicht nach allen Seiten hin geglätteten Konturen. Ihnen möge diese Sehnsucht erfüllt werden, zu diesem „Du“ Jesu vorzustößen, besser gesagt, dieses „Du“ zu erahnen, es zu erspüren. Daraus ergeben sich dann wiederum die verschiedensten Möglichkeiten, von diesem so gefundenen „Du“ anderen Menschen zu künden, sie auf diese Weise von der Idee zur Person Jesu zu führen. *Gelingt dies, dann hat Mariä Geburt nochmals ihren Sinn erfüllt bekommen, daß nämlich durch die Geburt von Jesus-empfindlichen Menschen die ständig neue Wiedergeburt der Person Jesu in Herz, Gemüt und Verstand möglichst vieler Menschen erfolge zur Verlebendigung der Menschen, zur Personalisierung der Christen und damit der Kirche auf die Person Jesu Christi hin.*

³ H. Thielicke: Theologisches Denken und verunsicherter Glaube – eine Hinführung zur „modernen“ Theologie (Herderbücherei, Bd. 506), Freiburg–Basel–Wien 1974.

⁴ H. Thielicke, a. a. O. S. 50f.

Die Gebete und Lesungen zu den einzelnen Gedenktagen und Festtagen der Heiligen im Neuen Meßbuch zeichnen sich, im Vergleich zu den entsprechenden Texten im Alten Meßbuch, dadurch aus, daß sie im Hinblick auf das Besondere im jeweiligen Heiligenleben neu geschaffen bzw. ausgewählt worden sind. In den alten Formulierungen war dies kaum der Fall, da war es vielmehr beinahe eine Ausnahme, wenn der Heilige profiliert und gleichsam nicht mit einem anderen vertauschbar vor das Ohr der mitfeiernden Gemeinde getreten ist. – Heute ist es, wie gesagt, umgekehrt.

Trotzdem, auch die wenigen traurigen Ausnahmen sind zu beklagen. Zu diesen Ausnahmen nun gehören die Texte der Feier von Kosmas und Damian. Mit keinem Wort ist in Tagesgebet, Gabengebet und Schlußgebet auf das Arzt-Sein dieser Heiligen eingegangen. „Nur“ die Tatsache ihres Martyriums kann als Zentralaussage gewertet werden – ich sage bewußt „gewertet“ werden, denn dies ist ja in Wahrheit aller Nennung im Hinblick auf das Opfer Christi wert – aber damit hätte der Hinweis auf ihre ärztliche Tätigkeit und zwar in Nachfolge Jesu als des Helfers der Kranken verbunden werden können, ja müssen. – Auch die Auswahl der Lesungen (Weish. 3,1–9); Mt 10, 28–33) erscheint ganz unter dem Gesichtspunkt des Martyriums erfolgt zu sein. Gerade im Hinblick auf Kosmas und Damian als heiligen Menschen, die Kranken in ihrer Not helfen wollten, wirkt die Auswahl der Stelle aus Matthäus, die betont von Sorglosigkeit spricht, fast aufreizend-unpassend! – Die Frage, die sich angesichts solcher Nichtbeachtung und der daraus sich ergebenden liturgischen Profillosigkeit dieses Tages stellt, ist nun die: Wie konnte solches geschehen? – Ich selbst kann als Beantwortung nur einen Grund angeben: Wahrscheinlich hat man in den Kreisen, da diese textlichen Formulierungen geschaffen worden sind, den Ärzteberuf von Kosmas und Damian allzu schnell der Volksfrömmigkeit überlassen. – Natürlich stimmt es, daß wir historisch gesichert keine Auskünfte geben können über das Leben dieser Heiligen. Dennoch: Ihre bis in die Antike zurückreichende, klar und unzweideutig nachweisbare Verehrung als Ärzte nimmt uns das Recht, davon einfach zu schweigen, ja macht es uns in etwa vielmehr zur Pflicht, diese Besonderheit ihrer Tätigkeit für die Liturgie der Gesamtkirche entsprechend in Rechnung zu stellen. – Was ist nun zu tun, wenn man einerseits die besprochenen Gebete als verpflichtend ansieht, andererseits aber sehr wohl dem vorgestellten Anliegen gerecht werden will?

Zunächst sollte es möglich sein, diesem Tag alljährlich das Gepräge eines Besinnungstages zu geben auf all das, was mit Krankheit, Krankendienst, ärztlicher Fürsorge, Wertung von Krankheit vom theologischen wie soziologischen Aspekt aus zusammenhängt, wobei die Gestalt Jesu als des Arztes und Helfers auf jeden Fall im Mittelpunkt stehen müßte. Nach dem früheren Heiligenkalender hätte dazu die Möglichkeit noch bestanden am 27. Juli, da der Tag des hl. Pantaleon, eines kaiserlichen Leibarztes und Märtyrers aus dem 4. Jahrhundert gefeiert wurde. Jetzt ist nur der 26. September der Tag, an dem heiliger Ärzte gedacht wird. Darum gilt hier sicher das Sprichwort: Man muß die Feste feiern, wann sie fallen. – Konkret könnte dies etwa so aussehen: Zu einer Abendmesse werden die christlichen Ärzte besonders

eingeladen und zwar ganz konsequent und kontinuierlich jedes Jahr von Neuem, bis sich im Laufe einer hoffentlich nicht allzu langen Zeit eine lebendige Tradition herausgebildet hat, die darin besteht, daß jeder christliche Arzt weiß: Der 26. September ist unser Tag und zwar vor allem in dem Sinne, daß unser Beruf eine besondere Form der Nachfolge des Kranke heilenden Jesus von Nazaret ist. – Vor allem in Sanatorien, die in geistlicher Trägerschaft stehen, könnte dann Kosmas und Damian auch den Kranken und dem Krankenpersonal bewußt gemacht werden, sei es, daß gerade für diesen Tag besonders zur Eucharistie eingeladen wird, sei es, daß sich die Schwestern als geistliche Schwestern bzw. als weltliche Schwestern, die getauft sind und daher um die Verpflichtung ihres christlichen Bekenntnisses wissen, die Mühe geben, die Kranken in geeigneter Form darauf aufmerksam zu machen. – Vor allem den im Krankendienst stehenden Menschen könnte darüber hinaus an diesem Tag auch ein Vortrag angeboten werden über die gepflegt christliche Sicht ihrer Arbeit und Aufgabe.

Innerhalb dieses besonders ausgezeichneten Rahmens gebührt nun der Feier der Eucharistie eine besondere Beachtung. – Wie bereits gesagt, kann leider an den Gebeten nichts geändert werden, wohl aber an den Lesungen. – Hier ein Vorschlag: Da es sich beim Krankendienst ja um einen Dienst im Namen Christi handelt, könnte die Lesung aus der Apostelgeschichte 3,1–10 genommen werden, die im Wort des Petrus gipfelt: „Silber und Gold habe ich nicht, was ich aber habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi von Nazaret steh auf und geh umher!“ (V. 6–7). In der Einleitung zu dieser Lesung sollte klar und unmißverständlich zum Ausdruck gebracht werden, daß nach unserem Glauben alle Heilkraft von Jesus Christus her kommt, indirekt vermittelt durch den Menschen und seine technisch-medizinischen Erfindungen. – Ein anderer Vorschlag wäre Römerbrief 12, 1: „So ermahne ich euch denn, Brüder, bei dem Erbarmen Gottes, daß ihr euren Leib darbringt als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als euren geistlichen Gottesdienst“. Ernst Käsemann sagt zu dieser Stelle: „Geistlich nennt der Apostel jenen Gottesdienst, der im Gegensatz zu allem Wesen dieser Welt eschatologisch in Kraft und Anspruch des neuen Äons geschieht, deshalb gewandelte Existenz voraussetzt und sich in unablässiger kritischer Unterscheidung des göttlichen vom irdischen Willen bewährt. Das meint auf keinen Fall bloß Innerlichkeit und sittliche Gesinnung. Denn das eschatologische Geschehen besteht gerade darin, daß Gott angefangen hat, die ihm gehörende Welt für sich zurückzugewinnen. Christliche Existenz verdiente nicht ihren Namen, wenn sie nicht davon zeugte. Geistlicher Gottesdienst verwirklicht eschatologisches Werk nur dann, wenn er, scheinbar höchst paradox, primär in der Hingabe unserer Leiber besteht und geschieht. Natürlich besagt das Hingabe des ganzen Menschen. Doch geht es beim paulinischen Begriff des Leibes nicht ausschließlich und vor allem um die Persönlichkeit des Menschen, sondern zum mindesten an den theologisch bedeutsamen Stellen um seine Fähigkeit zur Kommunikation und die Realität seiner Zugehörigkeit zu einer ihn qualifizierenden Welt. Gott beansprucht unsere Leiblichkeit, weil er die Welt nicht länger sich selber überläßt, und in unserem leiblichen Gehorsam

kommt zum Ausdruck, daß er in und mit uns die Welt, der wir angehören, zu seinem Dienst zurückgerufen hat.¹⁴ – Die Kernaussage von Käsemann ist die: Der Mensch ist nicht nur von seinem Inneren her, nicht nur in seinen innersten Gedanken dazu aufgerufen, die Welt zu Gott zurückzurufen. Mit seiner ganzen greifbar-leiblichen Erscheinung hat er die Welt Gott gegenüber in Dienst zu nehmen. Nun gehört zu dieser Leiblichkeit auch, zumindest bis zu einem bestimmten Grad, die Gesundheit. – Mit anderen Worten: Eine kranke Leiblichkeit kann die Welt nicht so in Dienst nehmen, wie eine gesunde Leiblichkeit. Damit ist keineswegs behauptet, der kranke Mensch könne nicht die Welt auch für Gott in Dienst nehmen. Auch er kann dies, aber eben nicht bzw. nicht so sehr über die hier angesprochene Leiblichkeit. Dies ist nicht immer ein Mangel. Es ist aber ebenso sehr in gar nicht so seltenen Beispielen ein Mangel, unter Umständen sogar ein großer, das heißt: Weil ihm die gesunde Leiblichkeit ganz oder bis zu einem Teil fehlt, kann er sich nicht, obwohl er es vielleicht sogar sehr wollte, so für Gott und das Gute entfalten. Besonders deutlich kann dies an Menschen, oft geradezu tragisch, erlebt werden, die einfach ihre in Mitleidenschaft gezogene Leiblichkeit nicht „verkräften“, darüber traurig, verdrossen, ja mürrisch werden und so nicht im gewünschten Maße befähigt sind, für Gott durch positive, freudige Arbeit die Welt zurückzugewinnen. – Von diesem Gesichtspunkt aus kann diese Schriftstelle mit guten Gründen auch für den Kosmas- und Damiantag verwendet werden, sie will dann auf dem Hintergrund der Deutung von Käsemann zum Ausdruck bringen, wie wichtig der gesunde bzw. der gesund gemachte Körper sein kann für den geistlichen Gottesdienst im Alltag. Ärztliche Kunst kann so auch als Hilfe angesehen werden für eine Ermöglichung des Dienstes des Menschen an der Welt für Gott. – Für das Evangelium möchte ich vorschlagen, die Stelle aus Markus, die die Heilung der Schwiegermutter des Petrus berichtet, nämlich Kap. 1,29–34. Vor allem die Verse 32–34 sind besonders zu beachten: „Am Abend nach Sonnenuntergang brachte man zu ihm alle Kranken und Besessenen. Die ganze Stadt war vor der Türe versammelt. Er machte viele gesund, die mit allerlei Krankheiten geplagt waren, und trieb viele Teufel aus und ließ sie nicht reden, weil sie ihn erkannten.“ – Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen sind nämlich nach Jesu Hinweis selbst (Mt 11,4–6) Zeichen für die Gegenwartigkeit der Gottesherrschaft, Zeichen für den Anspruch der eschatologischen Zeit. Der Dienst an den Kranken nun, ihre Heilungen, die nach unserem Glauben in der Kraft Jesu Christi geschehen, sind auch in etwa eschatologische Zeichen, nicht als Heilungen für sich, sondern in ihrer Verbindung mit Jesus selbst, der die durch ihn direkt gewirkten Heilungen auch so gedeutet hat.

Als Papst Pius XII. im Jahre 1955 mit einer Erneuerung der Liturgie der Osternacht begann, brachte ein Kenner des bayerischen Volkes, Abt Hugo Lang von St. Bonifaz in München (†1967), darüber nicht nur begeisterte Freude, sondern auch Bedauern und Skepsis zum Ausdruck. „Wird es gelingen, die Altbayern mit geheimnisvollen Sinnbildern ebenso zu beglücken wie mit höchst realistischen Schaubildern?“ Seine Sorge galt vor allem der Beibehaltung des Heiligen Grabes, seine Wehmut dem Verlust der altgewohnten Auferstehungsfeier, wo unter Prinzregent Luitpold in der Basilika St. Bonifaz 7000 Menschen „wie Mauern standen“.

Im Jahre 1969 bestätigten die Worte des Kölner Theologen Theodor Schnitzler die Mahnung des inzwischen verstorbenen Benediktiners. „Die österlichen Feiern bleiben insgesamt zu sehr im Gedanklichen stehen. Der hohe Flug der Ideen eines Exultet, einer Taufwasserweihe vermag das der unkomplizierten Herzlichkeit aufgeschlossene Kirchenvolk nicht mitzureißen.“

Ähnlich äußerte sich 1974 der Münchner Universitätsprofessor Walter Dürig: „Daß die im Laufe der Jahrhunderte einigermaßen durcheinandergeratene Feier der Osternacht reformiert werden mußte, wird niemand bestreiten. Es war jedoch falsch, daß man meinte, diese objektiv gesehen großartige Liturgie unterschiedslos allen Gemeinden aufzwingen zu müssen . . . Ähnliches gilt von dem Versuch einer Neugestaltung der Fronleichnamsfeier.“¹

Diese kritischen Texte wollen offenbar die liturgischen Bestimmungen unserer Zeit mit einer Brücke vergleichen. An ihren Pfeilern sammelt sich zwar unbrauchbar gewordenen Strandgut der Vergangenheit, durch ihre Pfeiler strömen aber auch Quellwasser, die das Gestade der Zukunft erreichen wollen. Dazu gehören vor allem die gemütsbildenden Werte klassischer und volkstümlicher Kunst und die vielgestaltige Welt des Brauchtums. Aus dieser sehr umfassenden Aussage seien zwei Themen genannt.

1. Liturgisches Gerät und Gewand sind keine Antiquitäten.

Nichts entfernt uns von der Umwelt mehr, als wenn man ihr die Dimension der Zeit, der Gegenwart die Vergangenheit nimmt. Unter diesem Aspekt sei an Artikel 126 der Liturgiekonstitution erinnert: „Sorgfältig sollen die Ordinarien darüber wachen, daß nicht etwa heiliges Gerät und Paramente oder kostbare Kunstwerke veräußert werden oder verkommen, sind sie doch Zierde des Hauses Gottes.“ So könnte vor allem in Barockkirchen, die das Bild unserer Heimat prägen, der festliche Gottesdienst auch aus Gründen der Stileinheit und der Pflege des Wertes der Schönheit öfters in Paramenten und mit sakralen Gefäßen des Barockzeitalters gefeiert werden. Auf diese Weise würde auch verhindert, daß sakrale Kunst der Vergangenheit nur für museale Zwecke benützt oder durch mangelnde Pflege beschädigt wird.

Warum sollen unsere Gläubigen bei der Einführung zur Meßfeier oder bei der Predigt nicht erfahren, wer vor 200 Jahren eine Kasel oder einen Kelch benützte oder stiftete? Was war der Anlaß zu dieser Stiftung (Dank für glück-

¹ W. Dürig, Das christliche Fest und seine Feier, EOS Verlag Erzabtei Ottilien 1974, 46f.

liche Geburt, Genesung nach langer Krankheit, Primizgeschenk der Eltern)? Die Sprache der Schatzkammern unserer Klöster und der Sakristeien unserer Kirchen gibt ihre Geheimnisse zwar nicht mühelos preis. Sie würde jedoch den Menschen von einer billigen Nostalgiewelle weg zu großen und kleinen Ereignissen der Vergangenheit seiner Kirche führen und auf diese Weise das Gestern mit dem Heute sinnvoll verbinden. Der Berliner Erzbischof Alfred Bengsch sagte bei der Konsekration der Gedenkkirche Maria Regina Martyrum in Berlin-Plötzensee (1963): „Wenn ich heute bei der heiligen Wandlung die Worte spreche: Und er nahm diesen kostbaren Kelch, dann wird mich dies bis ins Herz berühren. Denn der Kelch, den ich dort nehmen werde, ist der Kelch unseres Blutzeugen, des Pfarrers Alfons Wachsmann. Und ich werde, wenn ich diesen Kelch emporhebe, mit dem Blut des Herrn das Blut all derer vor das Angesicht Gottes bringen, die da gestorben sind. Und ich möchte gern, euere heilige Bereitschaft und die des ganzen Bistums mit diesem kostbaren Kelch vor das Angesicht Gottes heben . . .“²

2. Mehr Latein als früher möglich.

Bei der in letzter Zeit häufiger gestellten Frage nach öfterer Verwendung der lateinischen Sprache im Gottesdienst soll ein Urteil des Liturgiewissenschaftlers Josef Andreas Jungmann (†1975) nicht übersehen werden: „Von allen sachlichen Gründen, die man heute noch für den Gebrauch des Lateins in der Liturgie ins Feld führt, dürfte am meisten Gewicht die Feststellung haben, daß die Sprache im Gottesdienst nicht einfachhin dieselbe Funktion zu erfüllen hat wie im Umgang von Mensch zu Mensch; sie dient hier ja nicht nur der Verständigung untereinander, sondern dem Sprechen zu Gott. Darum in allen Religionen die Neigung, alte Formen beizubehalten, selbst wenn sie unverständlich geworden sind. Von Julian dem Apostaten, dem Erneuerer des römischen Heidentums, ist das Wort überliefert, das er an seine Tempelpriester richtete: Durch die Unveränderlichkeit der Form soll die Ewigkeit der Götter geehrt werden – wobei freilich zu ergänzen ist, daß eine lebendige, geistgetragene Religion auf ein gewisses Verständnis niemals verzichten kann. Es gibt also auch ein Beten bei dem die Worte nur von untergeordneter Bedeutung sind, bei dem sie dazu dienen, uns in der Nähe Gottes festzuhalten.“³

Wer dem Latein früherer Gottesdienste nachtrauert, möge bedenken, daß im Gottesdienst des neuen Meßbuches mehr Latein vom Altar aus gesprochen und gesungen werden kann (Hochgebete, Texte nach dem Paternoster) als dies früher möglich war. In der Pfarrei Herz Marien in Regensburg, in der ich als Pfarrangehöriger lebe, ist dies dank der guten Zusammenarbeit zwischen Stadtpfarrer und Chordirektor keine Seltenheit. Papst Paul VI. schenkte zu Ostern 1974 allen Bischöfen das Büchlein „Jubilare Deo“ mit la-

² Petrusblatt, Katholische Kirchenzeitung Bistum Berlin, 19. Jahrgang, Nr. 19 (12. 5. 1963).

³ Gebet und Gebetswort, in: Glaubensverkündung im Lichte der Frohbotschaft, Innsbruck 1963, 131ff.

teinischen Choralgesängen. Ist dieses Geschenk in den Diözesen bekannt geworden?

Gemütsbildende Werte der Vergangenheit sollen auch in Zukunft unsere Gottesdienste prägen. Sie wecken im Menschen eine Sehnsucht nach Unendlichkeit und ein Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis Gottes. Der Verstand allein reicht für die Feier der Liturgie nicht aus.⁴ Das spontane Urteil mancher Leute ist nicht von der Hand zu weisen: „Dieser Gottesdienst hat mich an meine Kindheit erinnert.“

⁴ „Der Rationalismus hat immer wieder versucht, die Tatbestände durch vorschnelle Anwendungen seiner handlichen Kategorien aufzuklären, aber er hat damit nichts weiter erreicht als Verfälschung und wachsende Entfremdung.“ (A. Kirchgässner, Die mächtigen Zeichen, Herder 1959, 13).

Zu den vornehmsten Betätigungen der schöpferischen Veranlagung des Menschen zählen mit gutem Recht die schönen Künste, insbesondere die religiöse Kunst und ihre höchste Form, die sakrale Kunst. Vom Wesen her sind sie ausgerichtet auf die unendliche Schönheit Gottes, die in menschlichen Werken irgendwie zum Ausdruck kommen soll, und sie sind um so mehr Gott, seinem Lob und seiner Herrlichkeit geweiht, als ihnen kein anderes Ziel gesetzt ist, als durch ihre Werke den Sinn der Menschen in heiliger Verehrung auf Gott zu wenden.

Darum war die lebenspendende Mutter Kirche immer eine Freundin der schönen Künste. Unablässig hat sie deren edlen Dienst gesucht und die Künstler unterwiesen, vor allem damit die Dinge, die zur heiligen Liturgie gehören, wahrhaft würdig seien, geziemend und schön: Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeiten. Die Kirche hat mit Recht immer auch eine Art Schiedsrichteramt ausgeübt; sie hat über die Werke der Künstler geurteilt und entschieden, welche dem Glauben, der Frömmigkeit und den ehrfurchtsvoll überlieferten Gesetzen entsprächen und als geeignet für den Dienst im Heiligtum anzusehen seien.

Mit besonderem Eifer war die Kirche darauf bedacht, daß das heilige Gerät würdig und schön zur Zierde der Liturgie diene; sie hat dabei die Wandlungen in Material, Form und Schmuck zugelassen, die der Fortschritt der Technik im Laufe der Zeit mit sich gebracht hat.

Aus: Vat. II, Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 122

Vor etwa 2 Jahren wartete ich in Andermatt auf die Abfahrt der Schöllenenbahn. Im benachbarten Abteil hatte eine Familie – Eltern und drei bis vier Kinder und Jugendliche – Platz genommen. Sie begannen zu singen. Das zweite oder dritte Lied stammte offensichtlich aus einer – mir zwar nicht bekannten – Singmesse mit rhythmischen Gesängen. Diesem ersten religiösen Lied schlossen sich weitere an, bis offenbar die ganze Messe durchgesungen war. Die Lieder wurden frisch und mit offensichtlicher Freude gesungen. Daran mußte ich mich erinnern, als ich kürzlich in einer frohen Runde mit 14–16jährigen Mittelschülern zusammensaß. Ohne jeglichen religiösen Zusammenhang begannen sie auf einmal mit einem rhythmischen Gesang auf den Text „Manchmal wissen wir Gottes Willen . . .“, der zu einer entsprechenden Liedreihe von Dr. Walther Wiesli, Immensee, gehört. Das Lied wurde offensichtlich mit großem Vergnügen gesungen und am Schluß der angeregten Runde nochmals wiederholt. Es ist dies ein Beispiel dafür, wie sich solche Lieder einsingen und einprägen können; ähnlich wie früher etwa Psalmenlieder, die noch im letzten Jahrhundert im Glarner Land in den Wirtschaften gesungen wurden. Wenn ich mich recht erinnerte, war es Ephrem der Syrer, der einmal sagte, das Christentum werde mehr durch Hymnen als durch Predigten verbreitet (wie wahrscheinlich auch die „Internationale“ und andere Kampflieder im Volk mehr Verbreitung des Kommunismus beigetragen haben als die Wortagitation).

W. Heim

Wie glücklich ist doch diese Kirche, in welche die Apostel die Fülle der Lehre mit ihrem Blut überströmen ließen, wo Petrus in der Weise des Leidens dem Herrn gleich gemacht, wo Paulus mit der Todesart Johannes' des Täufers gekrönt, wo der Apostel Johannes, nachdem er, in siedendes Öl getaucht, keinen Schaden gelitten hatte, auf eine Insel verbannt wurde. Nehmen wir Einsicht davon, was sie gelernt, was sie gelehrt, was sie zugleich auch mit den afrikanischen Kirchen bezeugt hat. Sie kennt nur den einen Gott und Herrn, den Schöpfer des Weltalls und Christus Jesus, den aus der Jungfrau Maria geborenen Sohn Gottes, welcher der Schöpfer ist und die Auferstehung des Fleisches. Das Gesetz und die Propheten setzt sie mit den Evangelien und den Briefen der Apostel in Verbindung: daraus schöpft sie ihren Glauben, sie besiegelt ihn mit Wasser (der Taufe), bekleidet ihn mit dem Heiligen Geist, nährt ihn durch die Eucharistie, ermahnt zum Martyrium und verweigert jedem die Aufnahme, der sich in Widerspruch mit dieser Lehre befindet.

Tertullian: Prozeßrede gegen die Häretiker

Reiner Musterbuch: Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Musterbuches aus Codex Vindobonensis 507 der österreichischen Nationalbibliothek. (Vol. LXIV u. Commentarium – verfaßt von Franz Unterkircher – der Reihe Codices Selecti). Graz 1979. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. (4123) – Die Klosterbibliothek des Zisterzienserklosters von Rein in der Steiermark beherbergte bis ins 16. Jahrhundert hinein einen Codex, 149 Blätter umfassend, von dem in vorliegender Ausgabe nur die ersten 13 Blätter mit Zeichnungen wiedergegeben werden, die für die Kunstgeschichte wie für die Geistesgeschichte von großer Bedeutung sind. Das ganze Buch, zwischen 1208 und 1213 geschaffen, „bedeutete eine umfassende Bildungsquelle. Denn es enthält eine Sammlung von Werken, die in das Studium der Philosophie, der Naturwissenschaften und der Theologie einführen. Außerdem enthielt diese theoretische Enzyklopädie auch noch Hilfsmittel für die Praxis des Schreibens und Illustrierens.“ (50). – Was die Zeichnungen auf den ersten 13 Blättern betrifft, so ist zunächst festzuhalten, daß es sich um hervorragende Zeugnisse der Zisterzienserkunst handelt, die ja nach den Anweisungen Bernhards möglichst einfach sein sollte. Daher kommt es auch, daß dieses Buch „engere Verwandtschaft mit der Buchkunst der Zisterzienser in Frankreich und England zeigt als mit der gleichzeitigen nicht zisterziensischen Buchkunst in Österreich und in Deutschland.“ (12). Inhaltlich umfassen diese Blätter 12 Szenenbilder aus dem täglichen Berufsleben, wobei unter anderem vom ikonographischen Standpunkt aus besonders erwähnenswert ist das Bild einer mittelalterlichen Schreibstube, „in der sehr früh neben den schreibenden Mönchen auch Maler beschäftigt waren, die nicht der Klostergemeinschaft angehörten, sondern sich nur vorübergehend im Kloster aufhielten. Der Maler auf unserem Bild scheint sich schon wieder hinauszusehnen, nach dem Mädchen, zu dessen Bild er sehnsüchtig aufschaut, während der Schreibermönch seine Augen fest auf sein Buch gesenkt hält.“ (22f.) – Weiter werden Tierbilder aus dem Physiologus gezeigt, die wiederum für die Symbolik um Christus, Kirche und Erlösung von Bedeutung sind. Schließlich sind noch die Alphabete, Blattstudien und Flechtwerkornamente für Bodenfliesen und Glasfenster zu erwähnen.

Ekkart Sauser

Bernard J. Tyrell: CHRISTO-THERAPIE. Selbsterfahrung und Heilung. 195 Seiten, kart. S 178,-, DM 24,80. Verlag Styria, Graz (4051).

Die Idee des Buches mag gut sein, der Titel ist vielversprechend. Dann aber beginnen die Enttäuschungen: Die Kirche ist statisch gesehen. Die Hilfe, die die Gemeinschaft der Gläubigen bieten kann, wird überhaupt nicht erwähnt. Besonders ungut fällt auf das sorglose „Umgehen“ mit Bibelworten. Sie sollen billigen Trost bieten, wenn die psychologische Methode versagt. Die Grenzen zwischen Psychologie und Theologie werden vermischt. Besonders zu kritisieren ist der oftmalige Wechsel von der psychologischen auf die theologische Ebene und umgekehrt.

Zwei Wissenschaften, die sicher fruchtbar zusammenarbeiten könnten, werden hier bemüht, um sich gegenseitig aus der Sackgasse zu ziehen. Das ist ein Mißbrauch! Geholfen ist dabei niemandem.

Dem Autor ist es keineswegs gelungen der sich eingangs gestellten Aufgabe gerecht zu werden. Es bleiben die Fragen: Was könnte mit diesem Buch sonst erreicht werden und für welchen Leserkreis soll es geschrieben sein?

Maximilian Frank

*** MICHAEL (1949–1976). Ein Rosenkranz. 5x10 Seiten, S 75,-, DM 11,-. Verlag Carinthia, Klagenfurt (4098).

Der Schmerz der Eltern über den allzufrühen Heimgang ihres Priestersohnes und ihr innerer Kampf um das Ja dazu werden in lyrischer Form zum Ausdruck gebracht.

Karl Werner: CHRISTUS NACHLEBEN. Meditationen. 160 Seiten, kart. S 128,-, DM 17,80. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln (4099).

J. Dirnbeck/M. Gutl: ICH WOLLTE SCHON IMMER MIT DIR REDEN. Meditationstexte. 158 Seiten, Balacron, S 118,-, DM 15,-. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln (4100).

APROPOS GOTT. Morgenbetrachtungen. Zusammengestellt von *Peter Karner*. 152 Seiten, kart., S 76,-, DM 12,50. Veritas-Verlag, Wien-Linz-Passau (4101).

Franz Kropfreiter: BETEN – EINE QUELLE DER KRAFT. Kleine Gebetssammlung. 92 Seiten, Plastikeinband, S 28,-, DM 4,50. Veritas-Verlag, Wien-Linz-Passau (4102).

CHORBLATT ZUM GOTTESLOB. 51 058 bis 51 083. Christophorusverlag, Herder, Freiburg i. Br. (4102 b).

N. Höslinger/Th. Maas-Ewerd: MIT SANFTER ZÄHIGKEIT. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. 336 Seiten, Ln., S. 282,-, DM 42,-, sfr 37,50. Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (4103).

N. Höslinger/J. L. Schultes (Hrsg.): FREUDE AM WORT. Überlegungen zur Bibel-pastoral. Festnummer der Zeitschrift Bibel und Liturgie (1979/1) zum 75. Geburtstag von Weihbischof Stöger. 96 Seiten, brosch., S 52,-. Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (4104).

Cesar Bresgen: HOCHGELOBT SEI FÜR UND FÜR. 30 Marienlieder. Mit einem Textbeitrag von Georg Stadler. 72 Seiten, kart., S 98,-, DM 13,80. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln (4105).

Jakob Baumgartner (Hrsg.): WIEDERENTDECKUNG DER VOLKSRELIGIÖSITÄT. 304 Seiten, kart., DM 38,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4106).

GESÄNGE ZUR BESTATTUNG. Gemeinsame Kirchenlieder und Gebete der deutschsprachigen Christenheit. Hrsg. v. d. „*Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut*“. 64 Seiten, Plastik, DM 3,80: ab 20 Expl. 3,50; ab 50 Expl. 3,20. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4107).

BETEN MIT DER KIRCHE. Hilfen zum neuen Stundenbuch. Hrsg. v. *Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz*. 128 Seiten, kart., DM 5,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4108).

DER WORTGOTTESDIENST DER SONN- UND FEIERTAGE. Lesejahr B. 2. Aufl. Hrsg. v. *Otto Knoch, Gerd Maurer, Friedrich Schröger*. 320 Seiten, Kunstleder, DM 46,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4109).

Hermann Reifenberg: MIT ALLEN SINNEN. Gottesdienst in der Vielfalt menschlicher Ausdrucksformen. 48 Seiten, 15 Abb., DM 4,80. St. Otto-Verlag, Bamberg (4110).

François Reckinger: KINDER TAUFEN – MIT BEDACHT. 407 Seiten, kart., DM 45,-. Salvator-Verlag Steinfeld, Kall (4111).

Walter Kern: JESUS – MITTE DER KIRCHE. 160 Seiten, Snolin, S 110,—, DM 16,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4112).

Hermann Zeller: VERTIEFTER GLAUBE. 160 Seiten, Snolin, S 110,—, DM 16,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4113).

Peter Karner: MORGENGEDANKEN. 160 Seiten, Snolin, S 110,—, DM 16,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4114).

Theodor Schnitzler: DIE HEILIGEN IM JAHR DES HERRN. Ihre Feste und Gedenktage. 456 Seiten, geb., DM 36,—. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4115).

Adolf Adam: DAS KIRCHENJAHR MITFEIERN. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgiereform. 272 Seiten, kart., DM 29,80. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4116).

Florian Eck: LIEBE ERINNERUNGEN. Großdruck-Reihe „Sonne am Abend“, 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 3,30. Ars-sacra-Verlag, München (4117).

Maria Nels: TAGE IM KRANKENHAUS. Großdruck-Reihe „Sonne am Abend“, 32 Seiten, Glanzumschlag, DM 3,30. Ars-sacra-Verlag, München (4118).

Hans Bissig: DAS CHURER RITUALE 1503–1927. Geschichte der Agende – Feier der Sakramente. LIV – 540 Seiten, 32 Abb., sfr 75,—. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz (4119).

Huub Oosterhuis: DEIN TROST IST NAH. Gebete in Stunden der Bedrängnis. 156 Seiten, Pb. S 98,—, DM 13,80. Verlag Herder, Wien (4080).

Kurt Wölfflin: DU HAST EINEN FREUND. Religiöse Geschichten für Kinder. 124 Seiten, Pb., S 98,—, DM 13,80. Verlag Herder, Wien (4082).

Johannes Gründel: DIE ZUKUNFT DER CHRISTLICHEN EHE. Erwartungen, Konflikte, Orientierungen. 174 Seiten, DM 18,80. Don Bosco-Verlag, München (4083).

J. Müller, V. Doering, I. Reisenbichler: GLAUBT AN DAS WORT. Predigten und Texte zu den Sakramenten und zum Christusgeheimnis für die Advents- und Fastenzeit. 216 Seiten, DM 24,80. Don Bosco Verlag, München (4084).

Satz: Josef Fr. Doppelbauer: KIRCHENLIEDSÄTZE:

Nr. 31: Herzliebster Jesus

Nr. 32: O Traurigkeit

Nr. 33: Aus hartem Weh

Nr. 34: Gott, heil'ger Schöpfer

Nr. 35: O Heiland, rei die Himmel auf

Nr. 36: Macht hoch die Tür

Nr. 37: Zu Betlehem geboren

Nr. 38: Nun freut euch, ihr Christen

Nr. 39: Es kam ein Engel hell und klar

Nr. 40: Maria, sei gegret

Musikverlag Ludwig Dobler, Wien-München (4085).

Alfons Schweiggert: DIE KINDHEIT JESU. Biblische Bilder-Werkmappe. 8 Farbtafeln mit 56 Bildern zum Ausschneiden, Textbeilage. DM 10,80. Verlag J. Pfeiffer, München (4092).

Ralph Sauer (Hrsg.): MIT KINDERN VERSÖHNUNG FEIERN. Relig.-päd.- und liturgische Anregungen. Pfeiffer-Werkbuch 143. 176 Seiten, kart. DM 24,-. Verlag J. Pfeiffer, München (4093).

Peter Planyavsky: GESÄNGE ZUM PALMSONNTAG. Chortext, 8 Seiten, geh. S 30,-, DM 4,50, sfr 4,20. Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (4095).

Peter Planyavsky: GESÄNGE ZUM GRÜNDONNERSTAG. Chortext. 8 Seiten, geh., S 30,-, DM 4,50, sfr 4,20. Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (4096).

Peter Planyavsky: GEMEINDETEXT FÜR PALMSONNTAG UND GRÜNDONNERSTAG. 2 Seiten, per 20 Expl. S 24,-, DM 3,60, sfr 3,30. Mengenrabatt bei 60 und 100 Stück. Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (4097).

Hermann Reifenberg: FUNDAMENTALLITURGIE. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug, Bd. I. Reihe: Schriften des Pius-Parsch-Institutes Nr. 3. 298 Seiten, kart. S 663,-, DM 95,-, sfr. 92,40; Ln. S 780,-, DM 112,-, sfr. 109,20. Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (4063).

Ignatius von Loyola: GEISTLICHE ÜBUNGEN und erläuternde Texte. Übersetzt und erläutert von Peter Knauer. 334 Seiten, Ln. S 220,-, DM 29,80. Styria Verlag, Graz-Wien-Köln (4120).

Werner Pohl: DER MINISTRANT. Was er ist und was alles zu seinem Dienst gehört. Unter Mitarbeit von Simon Dach; mit Zeichnungen von Willy Kretzer. 144 Seiten, geb. DM 14,80. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4121).

Hans-Bernhard Meyer (Hrsg.). Unter Mitarbeit von K. Egger, J. H. Emminghaus, Ph. Harnoncourt, P. Hofer, L. Lies, H. J. Limburg, J. E. Mayer, R. Schwarzenberger, A. Waller: ER BRACH DAS BROT. Eucharistiepredigten. 230 Seiten, kart. lam. S 198,-, DM 29,-. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck (4122).

Fritz Bauer/Karl Wagner: „DU KUNST DA DÖPFNER SEIN“. Anekdoten und heitere Erinnerungen um Kardinal Döpfner. 128 Seiten, lam. Pappband, 4-farbiger Umschlag, DM 14,80. Verlag J. Pfeiffer, München (4124).

Elmar Gruber: WEGE ZUR MITTE. Das Leben aus dem Glauben betrachten. 120 Seiten, lam. Pappband, 4-farbiger Umschlag, DM 14,80. Verlag J. Pfeiffer, München (4125).

UB Tübingen

P.b.b.
Verlagspostamt 5020
Erscheinungsort Salzburg



Mit der Reihe **Christliche Kunststätten Österreichs** hat sich der **Verlag St. Peter** die ehrenvolle Aufgabe gestellt, die bedeutendsten Klöster, Kirchen und Kapellen Österreichs in Form einer kurzgefaßten Beschreibung zu würdigen. Die Kirchenführer enthalten neben einem kultur- und kunstgeschichtlichen Überblick viele, meist ganzseitige Bilder. Format: 12 x 17 cm, Kunstdruckpapier. Interessenten, die die Herausgabe eines Kirchenführers planen, erhalten unverbindlich ein Angebot und Musterhefte zugesandt. Wenden Sie sich bitte an:

VERLAG ST. PETER, Postfach 113, 5010 Salzburg



HEILIGER DIENST

3
1979

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

33. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. François Reckinger, Luxemburg Ein Schatz und zugleich ein Kreuz: pastoralliturgische Überlegungen zu Weihnachten und Epiphanie (I) Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIV)	99
Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Anregung zur Feier des Festes von Stephanus, dem „ersten Märtyrer“	107
Dr. Karl Schlemmer, Würzburg Persönliche Spiritualität Ein Fortbildungstag für Gottesdiensthelfer	111
P. Bernhard Vošický O. Cist. Das neue lateinische Cistercienser-Stundenbuch	123
DDr. Klaus Gamber, Regensburg Eine frühe oberitalienische Epistelliste vermutlich aus Ravenna	129
Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Die Bachtung des Kirchenjahres – eine Aufgabe	138
Buchbesprechungen	142
Büchereingänge	145

14. DEZ. 1979

Ein wertvoller Begleiter durch das ganze Jahr

PAULUSKALENDER 1980

Buchform Fr. 6.80

Abreißblock allein Fr. 7.80

Wandkalender Fr. 9.-

„Von den Kalendern ist von der Qualität der Texte her der aus der Schweiz stammende Pauluskalender ohne Zweifel der wertvollste.“

CHRIST IN DER GEGENWART

PAULUSVERLAG FREIBURG/SCHWEIZ

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 32,-, DM 4,80, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 120,-, DM 18,-, sfr 20,- (zuzüglich Porto + Versandkosten).

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7158.890, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803 Schweiz: Postscheckkonto Zürich 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.

Ein Schatz und zugleich ein Kreuz: pastoralliturgische Überlegungen zu Weihnachten und Epiphanie (I)

Dr. François Reckinger

99

Daß das Weihnachtsfest einen Schatz und ein Erbe von höchstem Wert darstellt, wird wohl niemand leugnen, dem aufgegangen ist, welch unvergleichlichen Höhepunkt im Ablauf des liturgischen Jahres dieser Tag samt seinem Festkreis wenigstens in unserm Sprachbereich bedeutet und in welchem Ausmaß er religiöse Energien mobilisiert, die von keinem anderen kirchlichen Vorgang in der gleichen Weise angesprochen werden. Das Problematische daran, das das Fest zu einem seelsorglichen Kreuz werden läßt, ist nicht nur die bedenkliche Akzentverschiebung zu Ungunsten des Osterfestes, die sich relativ leicht korrigieren ließe, falls die Beziehung der großen Mehrheit der Christen zum Geburtsfest des Herrn an sich religiös intakt wäre; es liegt vielmehr darin, daß die Auffassung vom Weihnachtsgeschehen selbst mit Zweideutigkeiten behaftet ist, die sich aus der engen Verquickung dieses Festes mit den Bräuchen und Traditionen vieler, insbesondere der germanischen Völker seit dem Augenblick ergeben, da im Leben dieser Völker das Phänomen der Entchristlichung spürbar wird. Die fragwürdige Situation des Weihnachtsfestes ist darum keine isolierte Erscheinung, sondern eine besonders ins Auge stechende Gegebenheit, durch die die Diskrepanz zwischen der in den überlieferten Bräuchen affirmierten und von ihnen vorausgesetzten Christlichkeit bestimmter Völker und deren derzeitigen *realen* Christlichkeit in besonderer Weise deutlich wird. Das Problem des Weihnachtsfestes ist mithin nur ein Ausschnitt aus dem Gesamtproblem der Volkskirche, und es besteht naturgemäß überall dort, wo ein Volk aufgehört hat, als ganzes christlich glauben und leben zu wollen. Dies sollten wir als Hintergrund der folgenden Überlegungen ständig im Auge behalten.

Wenn wir uns nun den Ursprüngen des Weihnachtsfestes zuwenden, so geschieht es nicht, um der diesbezüglich geleisteten Forschungsarbeit neue Ergebnisse hinzuzufügen. Es hätte wohl aber auch wenig Sinn, die gewonnenen Erkenntnisse einfach zu wiederholen, da sie hinlänglich veröffentlicht sind und leicht nachgeschlagen werden können.¹ Wir wollen hier unmittelbar mit Überlegungen zu der Frage beginnen, welche Hilfen uns die Tatsachen der Geschichte an die Hand geben, um das heutige pastorale Problem des Festes zu bewältigen.

Lehren aus der Geschichte

1. Drei Jahrhunderte lang hat es Christen gegeben, die keine Feier des Geburtsfestes Christi kannten. In seinem von tiefgründigem Humor durchwirkten Roman „Der aufgeweckte Siebenschläfer“² läßt A. Seipolt die Hauptperson dem Sinn nach sagen: „Zu meiner Zeit (d. h. zur vorausgesetzten irdi-

¹ In geraffter Zusammenfassung zuletzt etwa bei A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung, Freiburg 1979, 102–104.

² Eine unverblünte Legende aus unseren Tagen, Würzburg 1962.

schen Lebenszeit der „heiligen Siebenschläfer“, d. h. im 3. Jh.) waren wir Christen, ohne Weihnachten zu feiern; heute (im 20. Jh.) dagegen feiern viele Weihnachten, ohne Christen zu sein.“

Diese sehr treffende Überlegung sollte in der Verkündigung nicht unerwähnt bleiben. Für sich allein genommen richtet sie wohl wenig aus, zusammen mit einer Reihe anderer Aussagen und pastoraler Verhaltensweisen ist sie infolge ihrer möglichen Schockwirkung jedoch dazu angetan, einen Beitrag zur Sanierung der mißlichen Lage des Festes zu leisten.

Der Hinweis darauf, daß es *niemals* Christen gegeben hat, die kein *Osterfest* feierten (wenigstens in der Form der wöchentlichen Feier der Auferstehung am Herrentag, sehr wahrscheinlich aber auch in der des jährlichen Paschageschehens³), kann mithelfen, zu einer richtigen Akzentsetzung hinzuführen und den wahren – relativen aber realen – Stellenwert des Weihnachtsfestes deutlicher in Erscheinung treten zu lassen.

2. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat die Datierung der Geburt Jesu auf den 25. Dezember etwas mit der Wintersonnenwende zu tun. Unklar bleibt, ob die Kirche das Fest absichtlich geschaffen hat, um das heidnische Sonnenwendfest („*natale solis invicti*“) zu verdrängen, wie es eine in den letzten Jahrzehnten weit verbreitete Theorie wahrhaben will, die man als die „pastoral-utilitaristische“ bezeichnen könnte. Möglich wäre es auch, daß die Christen mittels eigener Datenspekulationen, etwa von der Malachiasstelle 3,20 („Für euch aber . . . wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen“) oder von jüdischen Kultüberlieferungen (Tempelweihfest seit der Makkabäerzeit in der letzten Woche des Sonnenjahres) ausgehend, das Zusammenfallen der Geburt Jesu mit der Wintersonnenwende, das ihrer Verkündigung mit dem Frühjahrsäquinoktium, das der Geburt Johannes des Täufers mit der Sommer Sonnenwende und das ihrer Verkündigung mit dem Herbstäquinoktium „errechnet“ hätten – geraume Zeit, bevor eines dieser Ereignisse auch durch ein Fest gefeiert wurde; wobei offen bleiben müßte, für welches der vier *zuerst* ein Datum angesetzt worden wäre, so daß sich, von ihnen ausgehend, die übrigen drei mittels der Angaben des Lukas bestimmen ließen.⁴

3. Ob nun die Veränderung des heidnischen Sonnenwendfestes den eigentlichen Anlaß zur Einführung des Weihnachtsfestes geliefert hat oder nur eine Folge derselben war: auf jeden Fall besitzen wir in dem Fest ein Erbe und ein Zeugnis jener Zeit, in der das Christentum in einer Bewegung ungeheuren Aufschwungs in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens vorgedrungen ist und sie in seinem Sinn umgestaltet hat. Heutzutage wissen wir nur allzu gut, wie sehr diese Entwicklung in unserm Kulturkreis rückläufig ist. Nahezu in demselben Maße, wie das Christentum damals in der Gesellschaft an Terrain gewonnen hat, ist es zur Zeit dabei, dessen zu verlieren. Darum gilt es – so wie man damals den damaligen Gegebenheiten entsprechend richtig zu reagie-

³ Vgl. Heiliger Dienst 29 (3/1975) 115–117, resp. 28 (1/1974) 14 und 29 (1/1975) 1–3.

⁴ Zu dieser Hypothese vgl. H. Engberding, Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 25–43 (von Malachias ausgehend) und B. Reicke, Jahresfeier mit Judentum und Christentum der Antike, in: Theologische Quartalschrift 150 (1970) 321–334 (vom jüdischen Tempelweihfest ausgehend).

ren bemüht war und dies in vielen Fällen auch faktisch gelungen ist –, das gleiche in unseren Tagen anzustreben. Richtiges Reagieren wird, da heute die Gegebenheiten in die entgegengesetzte Richtung weisen, in vielfacher Hinsicht – wenigstens zunächst, d. h. bis, infolge u. a. einer inneren Erneuerung der Kirche durch Gesundschumpfung, eine Trendwende eingetreten ist – ebenfalls im umgekehrten Sinn verlaufen müssen. Konnte man es sich damals leisten, profane und heidnisch-religiöse Bräuche zu verchristlichen und eine Symbiose zwischen ihnen und den christlichen Kultmysterien anzustreben, so muß ein sachgerechtes Bemühen heute zweifellos dahingehen, den christlichen Gehalt der überkommenen Feste, in unserm Fall des Weihnachtsfestes, aus seiner Verkoppelung mit kaum noch christlichen und daher mißverständlich und hinderlich gewordenen gesellschaftlichen Begleiterscheinungen *herauszulösen*. Was dies im einzelnen besagen soll, müßte wohl von Gegend zu Gegend etwas verschieden konkretisiert werden – wobei es sicher *auch* Gebiete gibt, in denen die Entchristlichung weniger spürbar ist, in denen Volksbräuche um Weihnachten herum allgemein von echtem Glauben und echter Kirchlichkeit getragen sind und in denen demzufolge kein Grund zur Distanzierung von diesen Bräuchen besteht. Für die Mehrheit wenigstens der städtisch geprägten Gebiete des deutschen Sprachraumes sei jedoch einmal die Aussage eines jungen Ehepaares zur Diskussion gestellt: „Wir haben uns entschlossen, Weihnachten *nie mehr zu Hause* zu sein. Wir feiern es irgendwo sonst, religiös und in der Stille. Die zum größten Teil wenig religiöse Verwandtschaft mag ein andermal, etwa zu Neujahr kommen; die oberflächlichen Gespräche können wir zu diesem Termin weitaus leichter verkraften, und den Geschenkrummel sind wir los.“

Gewiß würden bei Verallgemeinerung dieser Haltung die Pfarreien zu Weihnachten ihrer engagiertesten Glieder beraubt, und die in touristisch weniger attraktiven Gegenden gelegenen könnten sich dafür nicht durch Heranziehen von regelmäßigen Feriengästen schadlos halten. Darum wäre zu überlegen, ob nicht die Pfarreien selbst auch ein Angebot echt religiösen gesellschaftlichen Zusammenseins wenigstens an einem der beiden Feiertage schaffen und ihre Glieder dazu anregen sollten, mit ihrer Verwandtschaft daran teilzunehmen; nach dem Motto: entweder, die Verwandten machen in dieser Weise mit unserer Gemeinde mit, oder sie müssen auf einen Besuch bei uns gerade an diesem Tag und zu dieser Stunde verzichten.

Selbstverständlich wäre es keineswegs im Sinn einer wohlverstandenen christlichen Weihnachtsfeier, wollte man auf die genannte Weise *alternde Eltern* oder *vereinsamte* Verwandte oder Bekannte loswerden und zum Alleinsein auch an den Festtagen verurteilen. Aber zwischen geisttötendem allgemeinem Verwandtenrummel und Ausschluß auch der Vereinsamten von der familiären Feier ließen sich doch wohl mehrere Arten vernünftiger mittlerer Lösungen finden. Übrigens sollten Veranstaltungen pfarrlichen Zusammenseins und Feierns, wie sie hier vorgeschlagen werden, die Einbeziehung der Alleinstehenden, auch abgesehen von jeder familiären Bindung, von vornherein gezielt mit ins Auge fassen.

4. Die *rasche Verbreitung*, die Weihnachten und Epiphanie sofort nach

ihrer Einführung im 4. Jahrhundert gefunden haben, ist sicher zu einem Teil auf die *anti-arianische Reaktion* zurückzuführen.⁵ Durch die in diesem Zusammenhang hervorgerufene Diskussion rückte die *Person* des Gottmenschen stärker in den Vordergrund des Interesses, und genau diesen Aspekt unterstreichen ja die beiden genannten Feste, während bei der Feier des Paschamysteriums der Akzent auf seinem *Werk* liegt. Daß beide Aspekte letztlich allerdings unzertrennlich sind, zeigt sich darin, daß auch die österliche Liturgie in einem *Seinsbekenntnis* gipfelt: „Jesus Christus ist der Herr“ (Phil 2,11), und daß andererseits das Weihnachtsfest sehr bald nach seiner Einführung „österliche“ Elemente an sich zog und nicht mehr bloß das Geschehen der Geburt des Herrn in Erinnerung rief, sondern dahin tendierte, das Erlösungsgeheimnis in seiner Totalität, vom Gesichtspunkt des „wunderbaren Austauschs der Naturen“ ausgehend, zu feiern.

Das Bekenntnis, daß Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, der „einzige Sohn vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“, „das Wort“, das „Gott war“ und „Fleisch geworden ist“⁶, bildet die *Grundlage* des Weihnachtsfestes, so wie es eingeführt und tradiert worden ist. Wo diese Überzeugung nicht mehr von der Gesamtheit der Feiernden geteilt und als Maßstab allen richtigen Denkens und Handelns anerkannt wird, ist jede Art von „Weihnachtsfeier“ in höchstem Grad zweideutig und bedenklich geworden. Einerlei, ob dies sich in populär-primitiver Weise äußert (Beispiel: bei Weihnachtsfeiern von früher einmal als christlich gegründeten Vereinen in Köln: „Die frommen Worte des Kaplans zu Beginn des Ganzen nehmen wir in Kauf, um uns das Lokal zu sichern. Aber was uns eigentlich interessiert, ist, daß wir bald zum Bier und zum Schnaps kommen“) oder ob die Aushöhlung des Glaubens in intellektuell klingender und intelligent scheinender Weise vorgetragen wird (Beispiel: „Die Glaubensformeln von Nizäa und Chalzedon sind für den modernen Menschen unverständliche Leerformeln geworden“) – wo in einer Gruppe von Menschen eine solche Auffassung vorherrscht, da sollten sich die Kirchenführung und ihre engagierten Mitarbeiter weigern, weiter mitzuspielen, und dadurch Veranstaltungen dieser Art die offiziell-kirchliche Legitimation, sich „Weihnachtsfeiern“ zu nennen, entziehen. Das dadurch ausgelöste Schockerlebnis könnte für viele zu einem heilsamen Anstoß werden, über ihr Verhältnis zur Person Jesu Christi nachzudenken. In dem Maße aber – und nur in dem Maße –, wie der bewußte Glaube an ihn als Sohn Gottes wächst und das Leben der Menschen prägt, kann auch ihr Verhältnis zum Weihnachtsfest gesunden. Zur Aufrechterhaltung eines Weihnachtsfestes aber, dessen Inhalt im wesentlichen nur aus Kindheitsnostalgie und säkularisiertem Verlangen nach „Frieden auf Erden“ bestünde, sollten Geistliche und engagiert glaubende Laien in keiner Weise die Hand reichen.

5. Der *rasche Austausch* des Weihnachts- und des Epiphaniestes zwischen Okzident und Orient im 4. Jahrhundert ist ein Vorgang von großer *ökumenischer Bedeutsamkeit* und lädt ein zur Öffnung gegenüber der Fülle der Tradition der einen Kirche, die sich in den verschiedenen Traditionen der Partiku-

⁵ Vgl. Adam, a. a. O. (oben Anm. 1) 104.

⁶ Joh 1, 14. 1; Evangelium der Tagesmesse.

larkirchen Ausdruck verschafft hat. Um das damit Gemeinte in den Blick zu bekommen, sind nun einige geschichtliche Einzelangaben vonnöten.

Als erste Bezeugung des Festes vom 25. *Dezember* gilt durchweg die Notiz des römischen Chronographen von 354, in jenem Teil seines Werkes, der aus dem Jahr 336 zu datieren scheint.⁷ Der Gegenstand des Gedächtnisses ist deutlich bestimmt: „... Geburt Christi in Betlehem in Juda“. Auch orientalische Zeugnisse aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts⁸ weisen auf das Abendland als Ursprungsgebiet des Festes hin; insbesondere läßt eine Predigt von Johannes Chrysostomus vom Jahr 386 erkennen, daß Antiochien sowohl das Fest als auch die Überzeugung, damit das *historische Datum* der Geburt des Herrn zu begehen, von *Rom* her übernommen hat.⁹

Das Fest vom 6. Januar hingegen ist eindeutig *orientalischen* Ursprungs. Wir finden es bei Klemens von Alexandrien im 3. Jahrhundert als Fest der *Gnostiker*, näherhin der Anhänger des Basilides bezeugt.¹⁰ Wenn demgegenüber koptische Zeugnisse des Mittelalters¹¹ seine Existenz im 2. Jahrhundert und selbst seinen apostolischen Ursprung behaupten, so könnte das daher rühren, daß sie Nachrichten über das gnostische Fest irrtümlich auf die Großkirche bezogen. Die erste sichere Bezeugung des Festes in der Kirche stammt vom heidnischen Historiker Ammianus Marcellinus¹²; er berichtet, daß der Kaiser Julian im Jahr 361 seine Abwendung vom Christentum noch verheimlichte und in Gallien das Fest mitgefeiert hat, „das die Christen im Januar begehen und das sie ‚Epiphania‘ nennen“.

Erste Bezeugung im Westen also – aber in den unmittelbar darauffolgenden Jahren finden sich eine Menge Belege im Orient, wohin auch die griechische Bezeichnung „Epiphanie“ oder „Theophanie“ verweist. Die spanische Kirche hat den Ausdruck mit „apparitio“ und „manifestatio“ übersetzt, während man ihn im übrigen Westen als Fremdwort übernommen, sich dafür jedoch bemüht hat, ihn immer wieder zu erklären. Dies ist insbesondere bei Augustinus der Fall, der im übrigen den Donatisten vorwirft, daß sie keine *Communio* mit den Kirchen des Orients pflegen und dies durch ihre Ablehnung des Epiphaniestes bekunden.¹³ All das, zusammen mit dem erwähnten Zeugnis des Klemens von Alexandrien, weist eindeutig auf den Orient als Ursprungsgebiet des Festes hin.

Im Gegensatz zum westlichen Weihnachtsfest bestand im Osten zunächst keine Einigkeit über den genauen Gegenstand des Festes vom 6. Januar. Unter der gleichen Vokabel „Epiphanie“ oder „Theophanie“ feierte man in Jerusalem die *Geburt* des Herrn, in Alexandrien seine *Taufe*, in Antiochien,

⁷ Liber Pontificalis I; Ausgabe L. Duchesne, Paris 21955, 11; zur Datierung vgl. B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*, Louvain 1932, 33.

⁸ Vgl. dazu B. Botte, a. a. O. (oben Anm. 7) 9–31.

⁹ PG 49, 351–362; hier bes. 353.

¹⁰ Stromata, I, 21 (PG 8, 888).

¹¹ Vgl. R. Coquin, *Les origines de l'Epiphanie en Egypte*, in: B. Botte / E. Méliä u. a., *Noël, Epiphanie, retour du Christ* (Lex Orandi 40), Paris 1967, 139–170; hier: 140–144.

¹² *Rerum gestarum*, XXI, 2, 5.

¹³ Sermo 202, 2 (PL 38, 1033); er sieht allerdings den Zusammenhang zwischen Epiphanie und Orient formell eher in der Herkunft der Magier als in dem des Festes aus dem Osten begründet.

Kleinasien und Konstantinopel zunächst Menschwerdung *und* Taufe, später, nach Übernahme des Weihnachtsfestes, nur noch die Taufe. Daneben finden sich geringfügige Spuren der Thematik der *Hochzeit von Kana*¹⁴, die im Orient sehr bald von der Taufe nahezu völlig verdrängt wurde, im Westen, vor allem in Gallien, dagegen fortgewirkt hat.

Die Art der Entstehung des Festes im Orient beweist allem Anschein nach, parallel zum Weihnachtsfest im Westen, die ungeheure Fähigkeit der damaligen Kirche, religiös-kulturelle Gegebenheiten ihrer Umwelt christlich zu deuten und mit christlichem Inhalt zu erfüllen. Zu der Frage, welche Gegebenheiten dies im einzelnen gewesen sein mögen, meint B. Botte, der 6. Januar sei nichts anderes als die nach einem vom Westen abweichenden Kalender berechnete Wintersonnenwende. Nach mehreren von ihm gesammelten Zeugnissen¹⁵ wurde dieses Datum von den Heiden besonders in Ägypten gefeiert, wobei ihre Riten um zwei Themen kreisten: *Licht* und *Wasser*. Dem *ersten* entsprechend hieß der Tag „auxiphôtos“ („Zunehmen des Lichtes“; deutlicher Hinweis auf die Sonnenwende) und wurde u. a. durch Festbeleuchtungen begangen; nach Übernahme des Festes durch die Christen wurde es in mehreren orientalischen Kirchen als „ta phôta“ („Fest der Lichter“; Hinweis auf die Festbeleuchtung) bezeichnet. Es war nicht schwer, die Lichtthematik mit dem biblischen Gedankengut vom „Licht der Welt“ in Verbindung zu bringen; ebenso legten sich zur Thematik des *Wassers* die Heilsereignisse der Taufe Jesu und der Hochzeit von Kana wie von selbst nahe. Erzählten sich doch die Heiden die phantastischsten Geschichten über wunderbare Eigenschaften, die dem Wasser der Quellen und Flüsse an diesem Tag geschenkt würden, insbesondere jene, sich in Wein zu verwandeln. Demgegenüber konnten nun die Christen darauf hinweisen, daß Jesus einmal in Wirklichkeit Wasser in Wein verwandelt hatte, um in diesem Zeichen deutlich zu machen, daß er die Existenz des Menschen verwandelt; und daß er sich ins Wasser des Jordan eintauchen ließ, um dem Wasser der Taufe heiligende und verwandelnde Kraft zu verleihen. Haben die heidnischen Legenden und Mythen demnach im 4. *Jahrhundert* einen Einfluß auf die *Auswahl der Perikopen* zum neu einzuführenden Fest ausgeübt, so wäre es völlig abwegig anzunehmen – wie es im Fahrwasser einer bestimmten „Exegese“ vielfach geschieht –, die entsprechenden Erzählungen der Evangelien hätten im 1. *Jh.* ihre *Entstehung* ebendiesen Legenden und Mythen zu verdanken gehabt.

Der *Austausch* der beiden Feste erfolgte außergewöhnlich rasch: im wesentlichen noch im 4. *Jh.*, die letzten Nachzügler schlossen sich im Verlauf der beiden folgenden Jahrhunderte an. Einzig die nichtkatholischen Armenier haben das Fest vom 25. Dezember nicht rezipiert: sie feiern Geburt, Anbetung der Magier und Taufe des Herrn zusammen am 6. Januar.¹⁶

¹⁴ Koptisch-arabisches Menologion, Gedächtnis am 8. Januar, dem „3. Tag der Epiphanie“ (Patrologia Orientalis 10, 196); Epiphanius von Salamis, Adversus Haereses, lib. II, tom. I, Haeresis LI, XXIX f (PG 41, 940 f); Pseudo-athanasianische Kanones (Ägypten, 4. *Jh.*): vgl. R. Coquin, a. a. O. (oben Anm. 11) 155, mit Anm. 14, S. 145.

¹⁵ A. a. O. (oben Anm. 7), 67–83.

¹⁶ Vgl. ebd. 30.

Der Austausch der Feste veranlaßte gebietsweise eine Fortentwicklung ihres Inhalts. Rom und Afrika übernahmen vom Orient wohl das Fest vom 6. Januar mit seiner Grundthematik „Epiphanie“, illustrierten dieselbe jedoch mit einer in der orientalischen Festtradition nicht wirksam gewordenen Evangelienperikope, nämlich der *Anbetung der Magier*. Vor der Übernahme des Epiphaniestes war dieses Motiv im abendländischen *Weihnachtsfest mit-enthalten*, wie eine Predigt des Optatus von Mileve vom Jahr 362 beweist.¹⁷ Ein Zeugnis für diesen während einiger Jahrzehnte gewesenen Zustand ist wohl auch das bis heute erhaltene Begleitfest der „Unschuldigen Kinder“ am 28. Dezember. Es ist anzunehmen, daß dieser Termin im Augenblick der Einführung des Begleitfestes der erste Tag nach Weihnachten war, der nicht durch wichtige Heiligengedächtnisse belegt war. Nach der Einführung des Epiphaniestes mit seinem westlichen Inhalt wäre das Gedächtnis der „Unschuldigen Kinder“ zweifellos an dieses angehängt worden, da sein eigener Inhalt ja den Besuch der Magier als bereits geschehen voraussetzt.

Nach dem Austausch der Feste vom 25. Dezember und dem 6. Januar stellte die Verkündigung die beiden gern in Gegensatz zueinander: an Weihnachten erscheint der Sohn Gottes in der Schwachheit unseres Fleisches, an Epiphanie enthüllt er sich in Herrlichkeit und ruft die Heiden zum Licht des Glaubens.

Rom versuchte lange Zeit, am 6. Januar die Magierthematik rein von jeder Beimischung anderer Motive zu erhalten¹⁸, während Norditalien, Gallien und Spanien zusätzlich dazu auch die beiden orientalischen Themen der Taufe Jesu und der Hochzeit zu Kana übernahmen und letzteres auch dann aufrechterhielten, als es im Orient nahezu wieder von der Bildfläche verschwunden war. Sie vollzogen dementsprechend die Synthese des „tribus miraculis ornatus dies“ (Magnificat-Antiphon der 2. Vesper im römischen Ritus), dem ein genialer Liturgie-Schöpfer in der Benedictus-Antiphon der Laudes einen unnachahmlichen Ausdruck verschafft hat:

„Hodie coelesti sponso
iuncta est Ecclesia,
quoniam in Jordane
lavit Christus eius crimina.
Currunt cum muneribus
magi ad regales nuptias
et ex aqua facto vino
laetantur convivae,
alleluia.“

Damit ist angedeutet, daß Rom im Endeffekt dann eben doch die beiden orientalischen Festinhalte übernommen hat; allerdings nur im Stundengebet des Festes sowie in der Messe des Oktavtages (Gedächtnis der Taufe Christi) und am zweiten auf das Fest folgenden Sonntag (Evangelium von der Hoch-

¹⁷ Hg. v. A. Wilmart, in: Revue des Sciences Religieuses 2 (1922) 282.

¹⁸ Vgl. etwa den 16. Brief Leos d. G., an die Bischöfe Siziliens: PL 54, 695–706; hier: 696: Gegenstand des Festes vom 6. Januar ist die Anbetung der Magier; 701: „... einige meinen, an diesem selben Tag habe Jesus die Taufe des hl. Johannes empfangen“.

zeit zu Kana), während die Messe vom 6. Januar immer ausschließlich der Magierthematik vorbehalten blieb.

Es ist bekannt, daß die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils – wohl im Hinblick auf die Kirchen des Orients – die Thematik der Taufe des Herrn aufgewertet hat, indem es das Gedächtnis vom 13. Januar zu einem eigenen Fest am ersten Sonntag nach dem 6. Januar erhob, während das Kana-Motiv nur mehr in einem der drei Lesejahre (dem Jahr C) am 2. Sonntag der Jahresreihe zum Tragen kommt, dafür in den beiden anderen Jahren aber am gleichen Sonntag andere – glücklich ausgewählte – „epiphanische“ Perikopen aus dem Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu eingesetzt sind.

In einer Zeit, in der wir von ganzem Herzen nach Wiederherstellung der vollen Communio mit den Kirchen des Ostens streben, muß der hohe Grad an Einheit, der im 4. Jh. den schnellen Austausch von Weihnachten und Epiphanie sowie die gegenseitige Befruchtung der Teilkirchen bei der Fortentwicklung der beiden Feste ermöglichte, für uns ein Leitbild darstellen. Die Pflege des orientalischen Erbes in unserm Winterfestkreis kann, zusammen mit anderen Faktoren, einen realen Beitrag auf dem langen Weg zur Wiederherstellung einer solchen Einheit bedeuten. Zugleich kann sie uns, insbesondere infolge der Betonung des epiphanischen Elementes helfen, die Fülle des Inkarnationsmysteriums in den Blick zu bekommen und uns von den späteren abendländischen Verengungen sowohl hinsichtlich des Weihnachts- als auch des Epiphaniefestes freizumachen.

(wird fortgesetzt)

Schon der hl. Ambrosius sagte: „Das ist der Glaube, daß Christus der Sohn Gottes ist, der Sohn des Vaters von Ewigkeit her, geboren aus Maria der Jungfrau.“

Diese erstaunliche Wahrheit, die die Christen sich immer vergegenwärtigen sollten und die viele Nichtchristen sich bemühen, nicht zu bemerken, ist der tiefe Sinn des Festes der Geburt Jesu, und er ist derart mit unserem Geschick verknüpft, daß er mit seinem wunderbaren Glanz jeden Bereich des Lebens überstrahlt. Alles sollte man so im Lichte des Mysteriums der Inkarnation betrachten und aufwerten. Es mag genügen, zu sagen, daß durch dieses Mysterium unsere Beziehungen zu Gott geordnet werden. Diese Beziehungen zwischen dem menschlichen Leben und der Gottheit, die Menschenherz und Menschengestalt mühsam nur zu erfassen versuchten, um sie zum Schnittpunkt allen philosophischen und moralischen Denkens zu machen, sind nun in der Geschichte wie im menschlichen Geist in lebendiger Konkretisierung in genaue Grenzen gestellt: Christus, Gott-Mensch, ist die religiöse Brücke zwischen Himmel und Erde. Und wenn alles, so kann man sagen, von der religiösen – der positiven oder negativen – Konzeption abhängt, die der Mensch sich vom Leben schafft, dann hängt für uns alles von Christus ab, von den Beziehungen, die wir mit Christus haben. Er ist der „neue Adam“, die neue Quelle des Lebens, der Notwendige. Er ist der Eckstein.

Anregung zur Feier des Festes von Stephanus, dem „ersten Märtyrer“.

Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck

107

Wohl sehr selten dürfte es unseren Gemeinden „aufdämmern“ oder ganz klar zum Bewußtsein kommen bzw. in Predigt und Einführung zur Eucharistie an diesem Tage vor Augen gestellt werden, daß das *Zusammen von weihnachtlichem Frieden und festlicher Erinnerung von Ermordung, Martyrium eine höchst paradoxe Sache ist*. Gerade die unmittelbare Folge dieses Märtyrertages auf die Geburt des göttlichen Kindes läßt diese aufreizende Gegensätzlichkeit nicht so recht zum Tragen kommen. – *Hier scheint mir nun eine erste, mögliche Anregung zur Belebung des Stephanstages nötig zu sein: Dieser Tag und sein blutiges Gedenken dürfen nicht vom Schein des Weihnachtsfestes verharmlost werden, dieser Tag darf nicht in seiner auch harten Eigenständigkeit um des lieben Friedens willen weihnachtlich unselbständig gemacht werden, es muß, auch mitten im noch mehr oder weniger brennenden Lichtermeer der Heiligen Nacht und des Christtages bekannt werden: Das Kommen des Erlösers hat auch neue Ansätze für Unfrieden, Feindschaft, Aggression, Mord und Totschlag gebracht – und dies nicht nur im Falle des Stephanus, sondern zunächst einmal im Falle Jesu, des Erlösers, selbst, der mithin im eigentlichsten Sinne als der erste Märtyrer des Neuen Bundes anzusprechen wäre*. Gerade das, was der historische Jesus nun, auch historisch gesehen, sicher und unzweideutig bringen wollte, nämlich den Frieden, die Befreiung des Menschen, die Überwindung aller Art von Aggression, wurde zu einem sehr wirkmächtigen Anstoß zu einer neuen Form von Aggression, die seither die Geschichte der Menschen bewegt hat, leider ein nicht zu übersehendes Stück von Welt- und Christen- wie Kirchengeschichte.

Wir sind es meist so gewohnt, das Faktum „Martyrium“ unter einem doch im Grunde als positiv anzusprechenden theologischen Blickwinkel zu sehen und es dann eben entsprechend festlich-freudig zu begehen. *Daß dem geschichtlichen Phänomen von „Martertod“ ein durchaus nicht zu übersehendes theologisches Positivum anhängt, soll und darf nicht ernstlich in Abrede gestellt werden*. Martertod ist ja schließlich eine sehr bedeutsame Form von Nachfolge des leidenden und sterbenden Jesus von Nazaret, er ist Ort und Zeit von Glaubensbekenntnis, so daß es im Schlußgebet dieses Tages heißt: „Im Sterben des heiligen Stephanus zeigst du uns das Beispiel eines unerschrockenen Glaubenszeugen. Wir bitten dich: Stärke unsere Bereitschaft, deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, standhaft zu bekennen“ und schließlich bietet er die Möglichkeit in ihrer extremsten Weise, das, was ebenfalls so einzigartig war in der Verhaltensweise Jesu und den frühen Anfängen seiner Bewegung und der daraus erwachsenden Kirche, nämlich selbst die Feinde zu lieben, in die Tat umzusetzen, worauf das Tagesgebet mit den Worten abhebt: „Gib, daß auch wir unsere Feinde lieben und so das Beispiel des heiligen Stephanus nachahmen, der sterbend für seine Verfolger gebetet hat.“

Es darf aber auch nicht verschwiegen werden – und zu Stephanus sollte die Rede auch darauf klar und unmißverständlich gebracht werden – daß diesem „Martertodphänomen“ auch ein ebenso nicht zu übersehendes theologisches Negativum anhängt und dies, wie bereits ins Auge gefaßt, deshalb, weil in der vielfältigen Geschichte von Leid, Widerstand, Mißverständnissen bis hin zum Tod eine ebenso vielfältige Geschichte von Aggressionen und Feindschaft

sich unweigerlich „abspielt“ und dieses Negativum durch die vorhin angeführten Positiva sicher nicht vollgültig wettgemacht werden kann. Dies will, ausführlicher und konkreter dargelegt, heißen: In dem Augenblick, da Arbeit im Sinne Jesu für den ganzheitlichen Anbruch des Gottesreiches in Kirche und Kirchen wie selbst in außerkirchlichen Bereichen und Gemeinschaften, Leben nach den einfach-ureentlichen Gesinnungen seiner Personmitte, seines Herzens, Widerstand und Bekämpfung, aus Gründen, die zunächst dahingestellt sein mögen, hervorrufen, wird Friedlosigkeit und Haß mit „ins Spiel gebracht“. Diese Friedlosigkeit und dieser Haß betreffen zunächst sicher die Menschen, die sich gegen Jesus und die in seinem Sinne Arbeitenden stellen. Daß diese zunächst davon betroffen werden, bringt für sie zunächst „automatisch“ eine Minderung der Werthaftigkeit ihrer Person, denn, wo Haß, Bekämpfung, Gegnerschaft – auch wenn es in vollster Überzeugung von der Richtigkeit solchen Tuns geschieht – im Menschen Platz greifen, da verliert der so Kämpfende und Hassende viel von der Kostbarkeit seines Lebens, seiner Persönlichkeit. – Weiter ist anzumerken, daß selbst der „Märtyrer“ in solchen Situationen nicht ganz „ungeschoren“ davonkommt. Dies will besagen: Auch im Märtyrer kann durch die vielen auch menschlich-psychologischen Belastungen der Auseinandersetzungen und der Leiden Friedlosigkeit, Gegnerschaft, Aggression usw. entstehen, was, objektiv und ganz unkonventionell gesprochen, in den Glanz des Zeugnisses manchen Schatten zu bringen vermag.

Angeichts der dargelegten Problematik wird eines sicher deutlich: *Martyrium bringt nicht nur Positives, sondern auch Negatives. Es ist daher sicher töricht und theologisch sogar direkt falsch, das Martyrium an sich als eine zu empfehlende, herbeizuwünschende Situation zu werten, wobei leider nicht selten noch die Vorstellung mitschwingt: In Märtyrerzeiten könnte die Kirche gesunden.* – Natürlich hat das Martyrium, wie gesagt, auch seine großen Positiva und darum feiern wir ja zurecht auch die Märtyrerfeste, aber, um es nochmals unmißverständlich herauszustellen, *Märtyrerzeiten bieten auch immer zugleich die fast notwendige Versuchung, zumindest für die „angreifende“ Seite, Feindschaft zu hegen und dies müßte eigentlich bei jeder Feier eines Märtyrerfestes bei aller Freude über den Bekennermut und die Standhaftigkeit und die Verbundenheit mit dem Leiden Jesu irgendwie echt traurig stimmen.* Diese aufkommende Traurigkeit verlangt nun in der Tat nach Lösung dieses Problems – und die Lösung bestünde eindeutig darin – und zwar gerade im Hinblick auf Jesu Urintention und das Festgeheimnis von Weihnachten – daß zumindest am Feste eines Märtyrers auch die Bitte an Gott in Jesus Christus gerichtet wird, *daß das Zeugnisgeben für Gottes Reich möglichst frei werden möge von Konflikt- und Kampfsituationen*, nicht, und dies sei ausdrücklich festgestellt, aus Mangel an Tapferkeit oder Opferbereitschaft oder fehlender Glaubensüberzeugung, sondern *aus Rücksicht auf die am Martyrium „Beteiligten“*, wobei Rücksicht voll und ganz bedeutet: *Vermeidung aller Situationen, die Feindschaft, Bedrohung des Lebens, Vernichtung des Menschen bedeuten können.* – Sicher ist bei solchem Bitten nicht zu übersehen, daß es offenbar nie ganz ohne Aggression bis hin zum „perfek-

ten“ Martyrium im Zusammentreffen von Botschaft Jesu und der „Welt“ gehen wird, aber dieser im Grunde nicht aus der Welt zu schaffende Zustand sollte nicht zu einer Martyriumsideologie, zu einer Martyriumsherrlichkeit umtheologisiert werden, die darin wurzelt, daß es eigentlich, trotz aller Negativa, doch so gut und notwendig sei. Hoffnung in Richtung: Es wäre doch besser und idealer, wenn es keine Martyrien mehr gäbe, und einsetzender Wille, diesen Zustand und so echte Veränderung zum noch Besseren herbeizuführen, hätten in einem solchen Denken keinen Platz. Und dennoch: *Diese Hoffnung und dieser Veränderungswille sollten regelrecht aufgebaut werden, auch in der Liturgie, auch in den Predigten und Homilien gerade der Märtyrertage.* – In diesem Zusammenhang könnte auch ganz konkret verwiesen werden auf tatsächliche Veränderungen in diesem Punkte in unserer Gegenwart und es sollte, wie dargelegt, dies als ein unbezweifelbarer Aufstieg vor der Gemeinde gegenüber den Zeiten gekennzeichnet werden, in denen das Martyrium noch häufiger gewesen zu sein scheint und in Wirklichkeit wohl auch war.

Der Stephanstag könnte auch Anlaß sein, auf die Lage der verfolgten Kirche und der verfolgten Kirchen näher einzugehen: Der Opfer dort zu gedenken, den Glaubensmut zu rühmen, aber im gleichen Atemzug es auch ernstlich zu bedauern, daß dies so sein „muß“. Sollte aber – und wären es auch nur ganz vereinzelte Beispiele – da oder dort ein Faktum oder auch nur eine irgendwie zu begründende Vermutung in Richtung auf eine Verbesserung der Verhältnisse genannt werden können, dürfte man dies unter gar keinen Umständen absichtlich verschweigen, weil eben das Gegenteil überwiege. – Nein: *Selbst ganz wenige Beispiele von Abbau von Aggression, Verminderung von Leiden und Martyrien sind wertvoller und dem Sinne Jesu näher, als eine ganze „Fülle“, die womöglich der Kirche Fernstehende noch zu imponieren vermag – so hoffen nämlich auch nicht ganz wenige – von Märtyrern mit ihrer Leidensgeschichte, denn: Liebe, Versuch, miteinander auszukommen, ja selbst ehrlich gemeintes diplomatisches Gleichgewicht sind kostbarer und auf die Dauer auch wirkmächtiger als die großartigsten Leistungen von Märtyrern, nicht, weil die Leidenssituationen von Märtyrern nichts mit Liebe zu tun hätten – ohne Liebe wären sie ja im Grunde gar nicht zu ertragen und durchzustehen – sondern deshalb, weil im Ereignis von Leiden, Verfolgung und gewaltsamem Tod, zumindest auf der Seite der „Verfolger“, nicht nur Liebe, sondern Haß und Feindschaft treten und dies setzt unweigerlich hinter solche Ereignisse ein großes Fragezeichen.*

Wir müssen hier für einen Augenblick noch auf eine Möglichkeit von Negativem im Hinblick auf Martyrien verweisen: Große Märtyrer können der Kirche auch zum Anlaß von Selbstruhm werden. Sicher – und so steht es ja auch in den Gebeten der Liturgie – ist die Kraft, die im Martyrium sich zeigt, Kraft Gottes und darum ist Gedenken der Märtyrer eigentlich Gedenken Gottes. – So ist es theologisch-theoretisch, aber wie sieht die Praxis aus? Auch von daher wäre es besser, die Martyrien würden abnehmen, damit so uns allen in der Kirche eine Gelegenheit weniger zur Hand ist, uns unser zu rühmen, selbst mit Hilfe von Leid und Tod.

Wir stellten am Anfang fest: Eigentlich ist Feier von Weihnacht und Feier eines Märtyrers ein Paradoxon. Eigentlich sollte es nicht sein, daß das Kommen Jesu und die Botschaft seiner Liebe und Menschenfreundlichkeit zum Anlaß von Haß und Feindschaft werden. Daß dies seit Anfang immer auch war, können wir leider nicht ungeschehen machen und wir dürfen es auch nicht verschweigen. Denn in diesem so schmerzlichen und nie und nimmer eigentlich sein sollenden Zusammen von Jesu Botschaft und Leiden wie Tod versuchten Menschen, die wir die Märtyrer nennen, Feindschaft nicht mit Feindschaft, Tod nicht mit Tod zu vergelten und dies ist nenneswert für immer und aller Achtung wert. – Aber um Jesu und der Durchsetzung seines eigentlichen Willens willen sollte jedes Märtyrerfest – und gerade das ehrwürdigste unter ihnen, das des hl. Stephanus – uns daran gemahnen, immer mehr in Jesu Kraft die Zeiten heraufzuführen, da selbst die Menschen, die Jesu Botschaft nicht annehmen wollen, nicht mit Haß und Feindschaft diese Ablehnung verbinden, denn jedesmal, wenn solches geschieht, wird die Intention Jesu grausam pervertiert, sie wird nämlich zum Anlaß neuer Feindschaft und wenn sie dazu Anlaß gibt bzw. dazu „verdammte“ erscheint, dann wäre es besser, sie wäre nicht ergangen – dies aber möge der Vater Jesu nicht zulassen.

Was in der Saat verborgen ist, zeigt sich in der Ähre; was im Keim verschlossen ist, wird in der Frucht offenbar. So finden wir manche, die wir in der gläubigen Gesinnung uns gleich erachteten, uns dennoch so ungleich im Bekenntnis des Glaubens. So offenbart die Ernte des Gerichtes, was das Samenkorn der Kirche noch verbirgt nach dem Worte des Herrn: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ (Matth 4,16) Viele Blüten versprechen viele Früchte. Aber wenn sie im Wehen der Winde geprüft sind, gedeihen nur sehr wenige zur Frucht. So erscheinen viele Gläubige in Christus, wenn die Kirche in Frieden lebt; wenn aber der Sturm der Verfolgung hereindringt, werden nur wenige in der Frucht des Martyriums erfunden.

Persönliche Spiritualität

Ein Fortbildungstag für Gottesdiensthelfer

Dr. Karl Schlemmer

111

Die Stellung unserer Gottesdiensthelfer erfordert eine gebührende Auffassung und Ausführung des Dienstes, den sie öffentlich im Gemeindegottesdienst oder im mehr privaten Rahmen einer Krankenkommunionfeier vollziehen. Darum gehören neben dem verantwortbaren Vollzug dazu wesentlich eine spirituelle Haltung.¹ Dies bedingt ungeheure Sorgfalt in Auswahl, Schulung und Betreuung. Allerdings sollten die Anforderungen an die Gottesdiensthelfer nur so hoch sein, wie ihre Dienste es verlangen, aber nicht unnötig hochgeschraubt werden, um kein elitäres Bewußtsein hochzuzüchten. Gerade das persönliche Leben jedoch müßte sich an der Botschaft Jesu orientieren und durch eine gesunde natürliche Spiritualität Ausstrahlungskraft besitzen. Diese Erfordernisse sowie persönliche Begegnungen und Aussprachen mit den Helfern im liturgischen Dienst veranlaßten in der Diözese Würzburg die Verantwortlichen für diesen Kreis, im Arbeitsjahr 1979/80 die Fortbildungstage für die Gottesdiensthelfer im gesamten Bistum der Thematik „Persönliche Spiritualität“ zu widmen.²

Der Fortbildungstag – es kann durchaus auch ein Wochenende sein³ – ist aufgeteilt in drei Arbeitseinheiten:

1. Das Gebet
2. Meditation
3. Spiritualität und Messe.

Für die Referenten wurden zu diesen Themenkreisen Arbeitspapiere entwickelt, die nun näher vorgestellt werden sollen.

Erste Arbeitseinheit: DAS GEBET⁴

1. Allgemeines über das Gebet

1.1 Vom Wesen des christlichen Gebetes

1.11 Der Mensch – auf Gott hin angelegt

Es gehört zu den Wesenseigenschaften des Menschen, daß er auf Gott hin angelegt ist. Denn als Mensch sind wir Geschöpfe und Ebenbilder Gottes. Unsere Menschlichkeit, aber auch unsere Menschenwürde, sind uns geschenkt, wir sind Partner Gottes in Freiheit. Beten heißt demnach, diese Urordnung anzuerkennen.

1.12 Beten, ein Dialog

Beten ist seinem Wesen nach ein Dialog zwischen Gott und uns Menschen. Beten setzt daher ein Wissen umeinander, das Ein-ander-Schätzen, die Liebe voraus. Da sich Gott in der Bibel als Person geoffenbart hat, ist Beten ein Akt der Begegnung, ein Hinhören und Sprechen, ein Anreden und Antworten.

¹ Vgl. Hermann Reifenberg, Fundamentalliturgie – Band 1, Klosterneuburg 1978, S. 266f.

² Vgl. die Thematik „Wort Gottes und Wortgottesdienst“ im Arbeitsjahr 1978/79 – vorgestellt in „Heiliger Dienst“ Heft 4/1978, Salzburg 1978, S. 157–163.

³ Seit neuestem bietet sich als äußerst vorteilhaft an: Freitag spätnachmittags bis Samstag nachmittags. Dadurch bleibt ein wesentlicher Teil des Wochenendes dem Familienleben erhalten.

⁴ Das Konzept für die Arbeitseinheit „Das Gebet“ erarbeitete Alfred Herdegen OCD, Würzburg.

1.13 Christliches Beten

Christliches Beten ist wesentlich mehr als ein Stillewerden, ein Sich-Ver-senken, ein Innwerden der eigenen Tiefenperson. Durch Jesus Christus hat sich Gott geoffenbart als liebender Vater. Beten ist daher frei von falscher Furcht, egoistischem Fordern, von Heuchelei, von Berechnung, von Sklavendienst. Unser Beten zu Gott ist ein Beten durch Jesus Christus, unseren Bruder. Durch die Mitteilung des Geistes Gottes an alle, die an Christus glauben, ist christliches Beten ein vom Geist Gottes ermöglichtes und getragenes Geschehen (Röm 8,15; Gal 4,6). Man hat das Beten das Atemholen der Seele genannt; dann können wir nach Paulus den Hl. Geist den Atem unseres Gebetes nennen.

1.2 Von der Lebendigkeit des Gebetes

1.21 Wesenszüge des Gebetes

Seinem Wesen nach kann man Gebet bestimmen als Anruf Gottes, als Ehrung Gottes, als Erhebung der Seele zu Gott, als Verweilen in Gottes Gegenwart. Wir sollen aus der Erfahrung unseres Lebens zu Gott gehen und mit ihm sprechen.

1.22 Formen des Gebetes

Diesen Wesenszügen entsprechen verschiedene Formen des Gebetes. Die Anbetung Gottes steht über allen anderen Gebetsformen: dem Lobpreis, dem Dank und dem Bittgebet. Wenn auch das Bittgebet an letzter Stelle genannt wird, so ehrt auch es Gott, weil Gott als der gute Vater ernst genommen wird. Jedes echte Bittgebet führt wieder zum Lob und Dank Gottes. Das Bittgebet setzt unbedingtes Vertrauen in Gottes Treue und Liebe voraus und die Bereitschaft, Gottes Willen anzuerkennen. Nur auf diese Weise kommt es zu einer Begegnung des betenden Menschen mit dem sich in Liebe öffnenden Gott. Beten, wie Jesus gebetet hat, heißt: im großen Vertrauen in allen wichtigen Anliegen zu unserem guten Vater gehen, ihm ganz einfach sagen, was uns bewegt, sich voll Vertrauen in Gottes Hand geben in der Gewißheit, daß Gott uns erhören wird, wie es für uns gut ist.

1.3 Voraussetzungen für ein gutes Gebet

Gebet braucht Stille, man muß sich auch Zeit nehmen. Auf einer Spruchkarte ist zu lesen: „Nur der Willensschwache hat keine Zeit; der Willensstarke nimmt sich Zeit.“ 10 Minuten für Gott sind nur 0,7% des Tages! Vorausgesetzt wird auch kindliches Vertrauen und daraus ergibt sich dann ein persönliches Sprechen zu Gott.

1.4 Schwierigkeiten

Hilfreich ist das Wissen, daß jeder, der gut beten möchte, auch gut betet trotz aller Zerstreuung. So gibt es eigentlich kein „unandächtiges“ Gebet. Dieser Hinweis ist sehr wichtig, hilfreich und tröstlich. Nach

Röm 8,26 ist jeder Versuch eines Gebetes wirklich Gebet. – Regelmäßiges Gebet ist nicht zu übersehen. Wer nicht gelernt hat, regelmäßig zu beten, kann es kaum in der Not. Treue im Gebet zu Zeiten der Dürre hilft in ungeahnter Weise. Fehlhaltungen beim Beten sind:

Das Ich-bezogene, eigensüchtige Beten, das Gott zum Handlanger unseres Betens macht;

Beten in Rache- oder Vergeltungsgedanken gegen andere;

unsere Wünsche bei Gott durchzudrücken suchen. Darum gilt:

Die größte Not beim Beten haben nicht wir mit Gott, sondern Gott mit uns, daß wir ihn erhören, auf seinen Willen hören. Wir sollten durch das Gebet frei werden von unseren persönlichen Belangen und offen für die Sorgen um das Reich Gottes. Als Modell vergleiche man das „Vater unser“. Echtes Beten führt zur Hingabe an den Willen Gottes.

2. *Persönliches Gebet – Gemeinschaftsgebet*

2.1 Notwendigkeit des ganz persönlichen Gebetes

Erst das persönliche Beten, frei, ohne jede Formel, bringt uns die persönliche Erfahrung Gottes als Vater, der uns liebt, dem wir vertrauen dürfen. Liebe braucht kein Gedicht, keine große Rede, nur ein liebendes Wort. Wer versucht, persönlich zu beten, in dem schwinden Angst und Scham, es wachsen Vertrauen und Freude, die „Früchte des Geistes“ (Gal 5,22).

2.2 Formen des persönlichen Betens

Die Tagesweihe am Morgen; die „gute Meinung“.

Die tägliche Schriftlesung.

Der Rosenkranz.

Das neue Stundenbuch.

Das Gebet bei den verschiedenen frohen und weniger schönen Erfahrungen und Erlebnissen während des Tages.

2.3 Gemeinschaftliches Beten

„Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mit ihnen“ (Mt 18,20) bezeugt den Vorrang des gemeinsamen Betens gegenüber dem persönlichen Gebet. Menschsein heißt Mitmensch sein. Christsein bedarf der glaubenden Gemeinde. „Wenn es nur Gott und eine Summe von einzelnen gäbe, wäre das Christentum nicht nötig.“⁵

2.4 Möglichkeiten des gemeinsamen Betens

Mitvollzug der kirchlichen Liturgie als Bewußtwerden unserer Gliedfunktion am Leibe Christi; hier eignet sich vor allem das Stundengebet im Familien- und Freundeskreis. Das Gebet in der Familie sollte vor al-

⁵ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 2/1972, S. 199.

lem das Beten mit den Kindern berücksichtigen. Denn das Erlebnis des Betens ist die erste Schule des Gebetes. Kindern müßte besonders gezeigt werden, daß sie vor Gott alles sagen dürfen, daß sie sich aussprechen dürfen, „so wie ihnen der Schnabel gewachsen ist“.

Bei der äußeren Gestaltung dieser Arbeitseinheit sollte man durchaus Angebote der Medien mit einbeziehen. Die AV-Medienstellen der verschiedenen Bistümer bieten dazu folgende Tonbilder an: „Ich kann nicht beten“; „Trotzdem – ich bete“; „Und schufen ihn nach ihrem Bild“; „Der tanzende Prophet“. In Ton und Bild wird hier von den verschiedensten Aspekten in lebendiger Weise aufgezeigt, was zuvor mehr theoretisch aufbereitet wurde.

Zweite Arbeitseinheit: MEDITATION⁶

1. Vorbemerkungen

Der Ruf nach Meditation ergeht in unserer Zeit laut und eindringlich. Die Verzweckung aller Bereiche unseres Lebens, der Leistungsdruck und das übersteigerte Karrieredenken als Folge der hochentwickelten Technik und der alles beherrschenden Rationalität verlangen nach Ausgleich. Das Pendel will nun in die Gegenrichtung ausschlagen. Das verdrängte und vernachlässigte Irrationale und Emotionale fordert sein Recht.

Von allen Seiten werden Angebote gemacht, um den Menschen heute Erfahrungen mit dem Irrationalen und Emotionalen zu ermöglichen: Kommunen zum Ausleben der Emotionalität, Jugendsekten, naturverbundenes Leben und einfacher Lebensstil, Yoga, Zen und andere östliche Meditationspraktiken. Es hat auch ein neues Suchen und Entdecken in der christlichen und kirchlichen Tradition eingesetzt: Die Werke von Meister Eckehard, Seuse und Tauler, von Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz stehen hoch im Kurs; die charismatische Erneuerungsbewegung verbreitet sich; kontemplative Klöster haben viele Gäste und Interessenten, andere Klöster und Abteien bieten die Kurse „Kloster auf Zeit“ an, die sehr gefragt sind.

Meditation ist ein Sammelbegriff geworden für das Bedürfnis vieler Menschen heute, gesünder, echter zu leben und Sinn für ihr Leben zu finden. Meditation bewirkt Verinnerlichung und Verwandlung. Meditation will zu den inneren Kräften des Herzens und der Seele führen, sie freilegen und fruchtbar machen. Meditation führt zur tieferen Erkenntnis des eigenen inneren Lebens. Meditation hilft, Gott im eigenen Leben zu erkennen.

Das Üben der Meditation ist nicht problemlos und nicht ungefährlich, da es ein Weg in die Tiefenschichten unseres Inneren ist. In unseren Tiefenschichten ist jedoch nicht nur Licht, sondern auch Schatten. Der aufbrechende Schatten und die dunklen Seiten unserer Seele können unser Bewußtsein überschwemmen. Yoga, Zen und andere Versenkungspraktiken kommen unserem Bedürfnis nach Ausgleich und Überwindung des Nur-Rationalen

⁶ Für die Arbeitseinheit „Meditation“ erstellte das Konzept Clemens Brenner OSB, Würzburg.

sehr entgegen; sie können aber bei uns westlichen Menschen große Verwirrung und schweren Schaden anrichten.

Christliche Meditation hat zwei Richtungen: Sie führt zur Ruhe, zum Schweigen, zur Innerlichkeit und sie macht begegnungsfähiger; sie führt zur Begegnung mit den Menschen und mit Gott.

Meditation wird uns helfen, uns in allen Dimensionen zu entdecken. Das gilt besonders auch für unser Glaubensleben. Wenn wir die Hl. Schrift und die Glaubenssätze nur rational und spekulativ angehen, werden wir von ihnen nicht geprägt und verwandelt. Durch die Glaubenserfahrung in Meditation und Gebet wird unser Glaube lebendig und erstarrt nicht zur Ideologie.

Da christliche Meditation auf das Du der Begegnung zielt, letztlich auf die Du-Begegnung mit Gott, besteht auch kein eigentlicher Unterschied im letzten zwischen Gebet und Meditation.

2. Möglichkeiten der Verwirklichung

Erste Übung: Meditation des Wortes Gottes

Im Wort Gottes begegnen wir Christus. In Christus ist das „Wort Fleisch geworden“ (Jo 1,14;). Vom Wort Gottes können wir leben: „Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort aus dem Munde Gottes“ (Mt 4,4).

Wie können wir umgehen mit dem Wort Gottes, damit es uns nährt und verwandelt?

Wir könnten auf Maria, die Mutter der Glaubenden schauen. „Maria bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen.“ (Lk 2,19). Was machte Maria mit dem Wort Gottes? Das griechische Wort heißt *συνβάλλειν* wörtlich: zusammenwerfen. Die Übersetzung bereitet einige Schwierigkeiten. Es geht um ein Erwägen, Wiegen, Wiederholen, Vertiefen und Bewahren, damit das Wort Gottes den Menschen in der Tiefe der Seele treffen und prägen kann, so wie Maria.

Ein Grundbegriff für den Umgang mit dem Wort Gottes, der Hl. Schrift im frühen Mönchtum war das griechische Wort *μελετᾶν* lateinisch: *meditari*. Geübt wurde das von den Mönchen so, daß sie Texte der Hl. Schrift auswendig lernten und immer wieder auswendig aufsagten. Dadurch konnten sie auch bei der allgemein verbreiteten Handarbeit meditieren. Aber vor allem erweist sich dieses „Kauen“ und „Wiederkauen“ des Wortes Gottes als ein geistlicher Vorgang, ein inneres Aufnehmen und Verkosten des Wortes Gottes in der Tiefe der Seele und des Herzens.

Die Mönche prägten dafür den Ausdruck „*Ruminatio*“, d. h. wörtlich „Wiederkauen“. Sie setzten es gleich mit *Meditatio*. „Man denkt unwillkürlich an das friedliche, endlose Kauen vor sich hindösender Kühe, die sich irgendwo im Schatten eines Baumes gelagert haben. Das Bild mag derb erscheinen, aber es sagt, was es muß. Es weist Ruhe, Gelassenheit, völliges Beisein, geduldige Aneignung.“ „Denn was geht hier vor sich? Ich lausche dem Wort Gottes, im öffentlichen Wortgottesdienst oder während einer privaten Lektüre, und werde plötzlich von einem bestimmten Wort gepackt. Mein

Herz wird buchstäblich verwundet, durchbohrt – wörtlich: *compunctus* – durch dieses Wort. Und ich lasse es nicht mehr los. Bei ihm werde ich halten, verweilen, Wache halten. Ich ergreife es, wiederhole es langsam in der Stille meines Herzens, ich wiege es in meinem Innenraum, ich kaue es wieder, lasse mich von ihm ganz durchtränken. Es geht, im buchstäblichen Sinn des Wortes, um eine Spülung des Herzens.“⁷

Martin Luther kennt diese Meditationsmethode für das Wort Gottes auch: „Am Abend mußt du auf jeden Fall eine Stelle aus der Hl. Schrift im Gedächtnis mit dir zu Bett nehmen, womit du, wiederkäuend wie ein Tier, sanft einschlafen magst; es soll aber nicht viel sein, eher ganz wenig, aber gut durchdacht und verstanden; und wenn du am Morgen aufstehst, sollst du es wie eine Hinterlassenschaft von gestern finden.“⁸

Man könnte das Wort oder den Satz der Hl. Schrift zum „Wiederkauen“ aus den Tageslesungen der Liturgie entnehmen.

Eine andere Möglichkeit: Zeit für private Schriftlesung einräumen.

Eine dritte Möglichkeit: Eine gemeinsame Bibellesung halten. Bei größerer Teilnehmerzahl sollten sich Gruppen bilden von ungefähr 12 Personen. Der Leiter bereitet einen Text vor. Reihum liest jeder Teilnehmer einen Vers. Danach kann jeder etwas zu seinem Vers sagen. Bei Unklarheiten darf er fragen. Der Leiter und alle können darauf helfend antworten. Den Vers, der den einzelnen am meisten angesprochen hat oder ihn getroffen hat, den lernt er auswendig und kaut ihn weiter während des ganzen Kurses. Gegen Schluß des Kurses sollte noch einmal darüber gesprochen werden.

Zweite Übung: Wir sind Tempel des Hl. Geistes

Kardinal Mercier gab seinen Priestern folgenden Rat: „Wenn es euch gelingt, täglich fünf Minuten eurer Einbildungskraft Schweigen zu gebieten, eure Augen zu schließen, so wie eure Ohren vor allem Lärm der Welt, um in euch einzugehen und dann im Heiligtum eures getauften Leibes, der Tempel des Heiligen Geistes ist, zu diesem göttlichen Geist sprechen:

Heiliger Geist, ich bete dich an, erleuchte mich, führe mich, stärke mich, tröste mich, sage mir, was ich tun soll, gib mir deine Befehle. Ich verspreche dir, mich allem zu unterwerfen, was du von mir verlangst, alles anzunehmen, was mit deiner Zulassung mir widerfahren wird. Laß mich nur deinen Willen erkennen. Amen.

Wenn ihr dies befolgt, wird euer Leben glücklich und getröst verlaufen, selbst inmitten von Leiden und Schmerzen; denn stets wird die Gnade im Verhältnis zur Prüfung stehen und euch Kraft verleihen, sie zu tragen.“

Diese Übung ließe sich leicht für eine gemeinsame Meditation verwenden. Der Übungsleiter gibt Anweisung, daß sich alle gut und ruhig hinsetzen und ungezwungen und doch tief atmen. Dann gibt er langsam und unaufdringlich die Anweisung, die Einbildungskraft zum Schweigen zu bringen, Stück um Stück; die einzelnen Sinne zur Ruhe kommen zu lassen. Dann sind die ein-

⁷ André Louf, In uns betet der Geist, Einsiedeln 1972, S. 62.

⁸ Luther-Lexikon, hrsg. von Kurt Aland, Berlin 1962, Erg. Bd. III, S. 357.

zelen ganz bei sich und kommen zum Beten, zur Begegnung und zum Gespräch mit dem ihnen innewohnenden Heiligen Geist.

Dritte Übung: Bildmeditation

Sehr geeignet dazu ist u. a. das bekannte Bildmotiv „Christus und Johannes“, auch „Johannesminne“ genannt, zum Meditieren und zum Ruhen im Gebet anzuregen.

Das Dia ist in den Medienzentralen der Diözesen erhältlich. Man kann den Teilnehmern – jedem einzelnen – auch ein Andachtsbildchen davon in die Hand geben (Beuroner Kunstverlag 1501). Dazu sollte der Leiter – möglichst frei – seine eigenen Gedanken laut vortragen.

1. Schritt: Das Typische des Bildes ablesen

Links im Bild sitzt eine hohe und aufrechte Gestalt, der Ältere von den beiden. Er ruht in sich, ist stark, sicher, fest. Zugleich zeigt er sich feinführend, zart, teilnehmend. Er ruht in sich und wendet sich doch ganz dem anderen zu.

Etwas tiefer sitzt neben ihm der Jüngere. Er darf seinen Kopf an die Brust des Älteren legen. Er ruht an seinem Herzen. Der Ältere gewährt es ihm. Er hält des Jüngeren rechte Hand in der seinen: er nimmt ihn an. Liebevoll legt er die Linke um die Schulter des Jüngeren: er nimmt ihn in seinen besonderen Schutz. Einer läßt den anderen bei sich einkehren und gibt ihm Geborgenheit. Das Ausstrahlen von Ruhe und Gelassenheit, Stärke und Zartheit, alles läßt ein: Komm und ruhe bei mir aus. Ich bin für dich da. Ich nehme dich an so wie du bist. Bei mir darfst du schwach sein.

Und der Jüngere spürt: Bei ihm ist Sicherheit und Frieden; bei ihm bin ich geborgen. Bei ihm darf ich sein wie ich bin. Hier brauche ich keine gute Figur zu machen, hier muß ich keine von mir erwartete Rolle spielen. Er nimmt mich auf, und ich überlasse mich ihm.

2. Schritt: Jesus im Bild erkennen

Wir erkennen Jesus im Bild. Er läßt Johannes, den Jünger, den er besonders liebte, an seinem Herzen ruhen.

Es ist eines der ältesten Herz-Jesu-Bilder.

Das Bild erklärt auf seine Weise, was der Herr im Evangelium sagt: „Kommt alle zu mir, die ihr geplagt und beladen seid. Ich werde euch ausruhen lassen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und selbstlos, und ihr werdet in eurem Herzen Ruhe finden“; (Mt 11,28–30).

3. Schritt: Uns selbst mit dem Bild identifizieren

Wo ist mein Platz in diesem Bild?

Darf ich auch schwach sein?

Gibt es jemand, bei dem ich ausruhen kann, wenn ich mit Mühsal beladen bin?

- Ist da jemand, der mich aufnimmt, annimmt, mich birgt und schützt?
 Habe ich einen solchen Freund?
 Wie ist mein Verhältnis zu Jesus Christus?
 Habe ich seine Einladung schon verspürt? Wann und wo erging sie an mich? Durfte ich bei ihm ausruhen?
 Kommt mir nicht in bestimmten Situationen auch der andere Platz zu, der Platz des Stärkeren, Älteren?
 Habe ich nicht deshalb Stärkung und Geborgenheit erfahren, um anderen Stärkung und Geborgenheit zu schenken?
 Bin ich nicht dafür gestärkt worden, um anderen die Last mitzutragen? Hat mich die Erfahrung von Geborgenheit nicht gerade dafür bereitet und geöffnet, um andere aufzunehmen und ausruhen zu lassen?
 Man kann die Gruppe in Stille mit diesen Anregungen lassen, man kann aber auch eine ruhige Musik ablaufen lassen und eventuell nach einer Weile das Gebet anführen:
 „Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens . . .“ (GL Nr. 29,6). Noch besser wäre allerdings ein freiformuliertes Gebet.

Dritte Arbeitseinheit: SPIRITUALITÄT UND MESSE

Die Reform der Liturgie, die durch das Vatikanum II veranlaßt wurde, hatte als ein wesentliches Ziel die „actuosa participatio populi“. Eine lebendige und glaubhafte Mitfeier der Liturgie, vor allem aber der Messe, ist ohne eine persönliche geistliche Einstellung, also ohne Spiritualität, nicht möglich. Wer die Liturgie mitfeiert, muß auch spirituell miterleben, was hier vollzogen wird. Auf Jesu Wort versammelt sich die Gemeinde derer, die sich Christen nennen und auf Seinen Tod und Seine Auferstehung hin getauft sind, zur Feier dieses Geheimnisses. Im Auftrag Jesu und zu Seinem Gedächtnis feiert die Gemeinde der Glaubenden die Eucharistie und erlebt durch die Präsenz des Heiligen Geistes die Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen.

Doch jegliche Gemeinschaft im Glauben geschieht nicht automatisch. So erfolgt auch aus dem Empfang der Eucharistie⁹ sowie der übrigen Sakramente keine „zauberhafte“ Verwandlung oder Bekehrung, wenn nicht der einzelne Mensch mittut, wenn er sich nicht um den Geist bemüht, wenn er keine Spiritualität entwickelt. „Nichts ist es also mit dem naiven Vertrauen, durch die Liturgie und die Sakramente würden Schäden automatisch repariert, würden Tugenden von selber sprossen. Vielmehr ist der Empfänger ganz und gar beteiligt an dem Prozeß dieses erhofften Werdens und mitverantwortlich.“¹⁰

Die Meßfeier stellt die Hochform christlichen Gottesdienstes dar. Gerade sie soll in höchstem Maß auch dazu beitragen, „daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen We-

⁹ Paulus nennt in 1 Kor 10,3 das eucharistische Brot eine „geistliche Speise“.

¹⁰ Alfons Kirchgässner, Gottes Geist in der Liturgie, Aschaffenburg 1964, S. 10.

sens der wahren Kirche wird.“¹¹ Somit bedarf es für eine engagierte, innerliche und glaubhafte Mitfeier der Eucharistie einer lebendigen und tiefen Spiritualität. Wie Messe und Spiritualität sich konkretisieren lassen können, sollen zehn stichwortartige Überlegungen aufzeigen und zum Weiter-Überdenken anregen¹²:

1. Die Messe ist keine Messe

Die Messe als merkantile oder industrielle Größenordnung (Leipziger Messe, Nürnberger Spielwarenmesse) ist ein aus der Art geschlagener Nachfahre der heiligen Messe. Letztlich ging sie aus einem Kirchmeßmarkt hervor. Die heilige Messe ist aber doch eine Messe. Sie bietet die endlose und uferlose Güte Gottes an, die den eingeborenen Sohn dahingibt. Sie ist ein heiliger Austausch zwischen den ewigen und irdischen Gütern. Sie ist das Gnadengeschenk, das uns aus Alter und Verhärtung der Schuld frei macht, „bis ER wiederkommt“.

2. Die Messe ist keine Pflichtübung

Pflichtübung, Punktesystem, Leistungsschau, Quantitätsbewertung ist die Messe nicht. Sie verlangt vom Mitfeiernden das Gegenteil der Pflichtübung: Stillwerden in Gott, Öffnung für das Jenseitige, Leerwerden von sich selbst, Verzicht auf das Ich. Dann wird sie zur Erfahrung des Übermächtigwerdens vom Geist, von Gottes unfäßbarer Liebe.

3. Die Messe ist ein Fest

Fest ist das Gegenteil von Alltag. Fest bedeutet Freiheit vom Geknechtetsein durch unentrinnbare, ungeliebte, bedrängende Arbeit. Fest bedeutet Emporgehobenwerden zu höheren Werten aus Langeweile und Nichtigkeiten. Fest bedeutet Freude nach Tränen und Trauer, bedeutet Singen nach Stummheit und Klagen, bedeutet Gemeinsamkeit nach der Einsamkeit. In diesem Sinn ist die heilige Messe ein Fest: sie versetzt uns in Freiheit, Freude, Erhebung, Lied und Gemeinschaft, sie gibt uns – Ewigkeit.

4. Die Messe ist eine Versammlung

Die Messe ist eine Versammlung zu einem Bündnispakt: Gott gibt Christus – wir geben uns in Christus. Es geht also nicht um magische oder theatralische Vorgänge, nicht um Pflichtübungen, sondern ganz einfach um die Versammlung der Glaubenden, die sich Gott zuwendet und mit ihm eins wird. Dabei dürfen wir nicht vergessen: die Messe ist Versammlung unter dem Kreuz.

5. Die Messe ist ein Gedächtnis

Wer zur Messe geht, nimmt teil an einer Gedenkfeier, wo er den Bedach-

¹¹ Johannes H. Emminghaus, Liturgische Spiritualität, in: Heiliger Dienst Heft 1/1974, Salzburg 1974, S. 22.

¹² Diese zehn Überlegungen wurden zum Großteil formuliert und ergänzt anhand der Vorbesinnung in: Theodor Schnitzler, Was die Messe bedeutet, Freiburg/Br. 1976, S. 16–41.

ten persönlich trifft. Dieser lebt und herrscht und ergreift selber unter den Seinen das Wort und bereitet den Tisch. Auf diese Weise wird der Tod des Herrn verkündet und seine Auferstehung gepriesen. Leib und Blut des Herrn sind gegenwärtig und machen uns fähig, in die Freiheit zu gehen.

6. Die Messe ist ein Spiel

Die Messe ist kein Theater, keine Bühnenvorstellung, in der, wenn auch interessierte, aber doch passive, stumme Zuschauer sitzen. Dennoch ist die Messe ein Spiel: hier spielen die Kinder Gottes vor Gott. Unbeschwert, ohne Arbeitsziele, ohne Erwerbszweck singen und spielen wir vor dem Herrn. Dieses Spiel will Freude stiften, einfach Freude, die sich im Spiel verströmt. Deshalb ist dieses Spiel nicht schreierisch und paradeartig, nicht fabriziert und organisiert, sondern still und verinnerlicht. Trotzdem oder gerade deshalb spürt man die ungeheure Spannung, von der es erfüllt ist. Das ist ein Hin und Her, ein Auf und Ab, ein Zueinanderkommen und Einswerden, wie es das dramatischste Spiel kaum hat. Die Messe ist wahrhaftig kein Konglomerat ritueller Vorschriften, sondern eine gewaltige Bewegung zwischen Himmel und Erde, ein Spiel ohne Grenzen von Zeit und Raum.

7. Die Messe ist Opfer

Das einmalige Opfer Jesu Christi ist vergangen und hat das große Werk der Erlösung bewirkt. Es ist nicht wiederholbar und bedarf keiner Erneuerung, weil alles in ihm erneuert wurde. Doch lebt weiter die Opferliebe, der Opferwille und die Opferhingabe Jesu an uns. Wenn ER zu uns kommt, dann kommt in ihm und mit ihm diese Opferliebe, dann wird gegenwärtig Sein Opfer, das immerwährende Liebe zu uns ist. In diesem Sinn ist die Messe ein wahres Opfer (oblatio). –

Doch ist die Messe auch in einem anderen Sinn ein Opfer, insofern sie den Opfervollzug der Kirche, der versammelten Gemeinde, des einzelnen mitfeiernden Christen in sich trägt (immolatio). Wir sind ohne unser Zutun erlöst. Uns kommt es zu, ein Ja zu sagen zu dem, was der Herr für uns geopfert hat. Und dies geschieht in der Messe. In ihr geben wir uns in Christi einmalige Opfertat hinein und lassen davon unser Leben als ständig neuen Opfervollzug geformt sein. In der Messe geht es letztlich um das Herz: das Herz, das nur auf Hingabe an unser Heil bedacht war und ist – unser Herz, das sich öffnet in Hingabe an den Herrn.

8. Die Messe ist Mahl

Die Wurzeln der Mahlgestalt liegen im Abendmahl, das Jesus in Erwartung seines Todes und auch des kommenden Reiches mit seinen Jüngern gefeiert hat. Der Herr deutet Brot und Wein auf seine Opferhingabe an den Vater und schenkt seinen Freunden Anteil an seinem Leib und Blut. So begründet er einen neuen Bund, indem er für alle Zeiten die Gestalten von Brot und Wein als Zeichen seiner Gegenwart schenkt. Dieses sakramentale Gegen-

wart Christi findet ihren tiefsten Ausdruck im Mahl, das die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und mit Christus immer neu erfahrbar macht. Die Messe ist also nicht bloße Fortsetzung des Abendmahles, sondern – wie der baldige Wegfall des profanen Mahles bei der Feier der Christen zeigt – eine auf Jesu Einsetzungsworte zurückgehende Mahlfeier. Der Empfang der eucharistischen Speise ist das Ziel der Meßfeier, denn Gott selbst nährt sein Volk. Immer wieder lädt uns der Herr zu diesem österlichen Mahl ein. An uns liegt es, daß wir uns dafür stets bereiten, damit uns Gottes Liebe umfasse: „Ich habe euch Freunde genannt“. So gestärkt gehen wir an unseren Auftrag in der Welt.

9. Die Messe ist Missa

Wir gehen nicht in die Messe, um ein Stückchen Himmel zu erhaschen, nicht um in einem Fest auszuruhen, sondern um für die Missa gestärkt zu werden, damit es wieder gelinge, alles in Christus zu erneuern. Die Messe ist ja nicht Ende und Verweilen. Sie ist Weg, ein flüchtiges Sichniederlassen am Weg und dann wieder Aufbruch: „Iß und trink, denn du hast noch einen weiten Weg“. So ist das eucharistische Mahl wesentlich Bereitung und Zurüstung, vor allem aber auch Energiequelle für die Sendung, die uns durch die Welt ziehen läßt, um sie nicht nur zu durchwandern, sondern zum Reich Gottes gestalten zu helfen.

10. Die Messe ist die Mitte

Eucharistische Frömmigkeit, die sich am Ewigen Licht orientiert, darf nicht geringgeschätzt werden. Sie kann ein Weg zu wahrer Heiligkeit sein, weil von jedem Punkt der christlichen Offenbarung ein Weg zur Vollendung in der Liebe führt. Aber sie bekommt nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtbild der christlichen Offenbarung in den Blick. Sie verweilt auch vorwiegend bei einem bleibenden Zustand, eben der Nähe des Herrn, und beachtet weniger die Dynamik, die dem Sakrament eigen ist. Die Messe aber ist die Mitte und nach allen Seiten offen. Sie ist die Zusammenfassung aller großen Geheimnisse des Glaubens und die Fortsetzung der Heilsgeschichte (siehe Hochgebet IV). Die Mitfeier der Messe müßte darum die Schule sein, in der wir lernen wie Christus zu denken, in der wir die Saiten des Herzens, die durch den Kampf des Lebens immer wieder gelockert und verstimmt werden, wieder auf den Ton zu stimmen versuchen, der christlichem Denken entspricht. Dann gelingt die Einheit mit Christus und untereinander, die vor allem die Einheit des Gottesgeistes ist, in der wir berufen sind, die große Mitte aller Existenz zu bezeugen.

Schlußbemerkung

Liturgie und Spiritualität lassen sich nicht trennen. Denn in beiden will der Geist Gottes anwesend sein und für den Menschen wirken. In gelebter Spiritualität – innerhalb wie außerhalb der Liturgie – bemüht sich einerseits der

Christ um eine lebendige Beziehung zu Gott, andererseits schenkt Gott dem Menschen in seinem Heiligen Geist Kraft, um den Weg in die Welt und zu den Menschen und dadurch letztlich den Weg zu ihm gehen zu können. Der geistlich lebende Christ beginnt also zu ahnen, daß es einen Gottesdienst und eine Gottesbegegnung gibt, die im innerweltlichen Tun, im Neugestalten großer oder kleiner Verhältnisse bestehen.¹³ So braucht echte christliche Spiritualität den Blick auf Gott und Mensch, sowie auf Liturgie und Welt. Und die Liturgie bedarf des Weltdienstes, der Öffnung zur Welt, um nicht zu frommen und gefühlvollem Zeitvertreib zu degenerieren.¹⁴ Jede Verengung und Vereinseitigung würde dem Willen des Herrn zuwiderlaufen.

¹³ Vgl. Josef Sudbrack, Spiritualität, in: Lexikon der Pastoraltheologie V, Freiburg-Basel-Wien 1972, S. 536.

¹⁴ Vgl. Johannes H. Emminghaus, Liturgische Spiritualität, S. 22.

Die Religion der Natur ist ein bloßer unfertiger Anfang und bedarf einer Ergänzung – sie kann nur eine Ergänzung haben, und eben diese Ergänzung ist das Christentum. Die natürliche Religion ist gegründet auf das Bewußtsein der Sünde; sie erkennt die Krankheit, aber sie kann nach dem Heilmittel nur ausschauen, sie kann es nicht finden. Dieses Heilmittel, sowohl für die Schuld wie für die sittliche Ohnmacht, findet sich in der zentralen Lehre der Offenbarung, dem Mittleramt Christi. Das erklärt, warum die Römische Macht und die Masse von Religionen, die sie umfaßte, ihm nicht standhalten konnten; das ist das Geheimnis seiner andauernden Energie und seines nie erschlaffenden Märtyrertums; das erklärt, warum es noch heute in so geheimnisvoller Weise mächtig ist, trotz der neuen und schrecklichen Gegner, die seinen Pfad umlagern. Es führt mit sich jene Gabe, die eine tiefe Wunde der menschlichen Natur zu schließen und zu heilen, eine Gabe, die mehr für seinen Erfolg arbeitet als eine ganze Enzyklopädie wissenschaftlicher Erkenntnis und eine ganze Bibliothek von Kontroversen; und darum muß es dauern, solange die menschliche Natur dauert.

Ich kann nicht zugeben, daß es eine bloß historische Religion sei. Gewiß hat es seine Grundlage in vergangenen und glorreichen Erinnerungen, aber seine Macht ist in der Gegenwart. Bis zum heutigen Tag rufen seine Riten und Bräuche fortwährend die aktive Dazwischenkunft jener Allmacht herbei, mit der die Religion vor langer Zeit begann. Zuerst und zuhächst steht die heilige Messe, in der Er, welcher einst an dem Kreuz für uns starb, durch Seine buchstäbliche Gegenwart in ihr, jenes eine selbe Opfer zurückbringt und fortsetzt, das nicht wiederholt werden kann. Demnächst kommt das wirkliche Eintreten von Ihm selbst, Seele und Leib und Göttlichkeit, in die Seele und den Leib jedes Anbetenden. Schließlich Sein persönliches Wohnen in unseren Kirchen, das den irdischen Dienst zu einem Vorgeschmack des Himmels erhebt.

P. Bernhard Vošický O. Cist.

Es klingt fast unglaublich, daß in der Zeit, in der ein neues deutsches Stundenbuch in allen Buchhandlungen erhältlich ist, auch ein neues lateinisches Stundenbuch für Cistercienser erscheint. Die monastischen Kommunitäten, „die die betende Kirche in besonderer Weise darstellen sollen“², „und ein Beispiel der Kirche, die mit einheitlicher Stimme und ohne Unterlaß den Herrn lobt, darstellen sollen“ sahen sich genötigt, in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils, eine erneuerte monastische Stundenliturgie zu erarbeiten.³

So begann auch in der Cistercienserabtei Heiligenkreuz bei Wien (Niederösterreich) im Jahre 1973 die Bemühung um eine Neuausgabe eines Monastischen Stundenbuches für den Cistercienserorden. Die erste Anregung dazu gab, der am 20. September 1978 verstorbene Abt Karl Braunstorfer von Heiligenkreuz, der als Abt Präses der Österreichischen Cistercienser-Kongregation auch an den Sitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils teilnehmen durfte. Auf seine Initiative hin wurde 1973 zunächst eine hauseigene Liturgische Kommission gegründet. Abt Karl Braunstorfer, der damals auch an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz das Lehrfach Liturgiewissenschaft dozierte, übernahm den Vorsitz der genannten Kommission. Seine Mitarbeiter waren: P. Prior Gerhard Hradil, P. Robert Beigl (jetzt Stift Rein, Steiermark) und P. Bernhard Vošický.

Im Jahre 1974 kam es dann zur Erstellung einer Psalmenordnung, genauer gesagt, zu einer Verteilung der 150 Psalmen auf zwei Wochen. Diese Arbeit besorgte, in Anlehnung an die Psalmenordnung der Regel des hl. Benedikt, der Cistercienser P. Dr. Guido Gibert-Tarruell (Poblet – Rom), der an der Kongregation für den Gottesdienst in Rom arbeitet und als Professor am Päpstlichen Liturgischen Institut St. Anselm, Rom, tätig ist. Dieses Zwei-Wochen-Psalterium wurde vom Generalkapitel des Cistercienserordens im Jahre 1974 bestätigt⁴, das in Casamari vom 17. bis zum 27. September tagte.

¹ *Liturgia Horarum Ordinis Cisterciensis*, Officium divinum ad normam Institutionis de Liturgia Horarum pro monasteriis Ordinis Cisterciensis, a Congregatione pro Cultu Divino die 27 Novembris 1974 approbatae, dispositum – Editio Abbatiae ad S. Crucem Ord. Cist. in Austria Typis SVD St. Gabriel, Mödling 1978 – Kurztitel: *Liturgia Horarum Ordinis Cisterciensis*, Editio San-crucensis (= LH O. Cist.)

² *Institutio Generalis pro Liturgia Horarum*, n. 24.

³ SC 83–101; PC 109; Brief Pauls VI. an die Höheren Oberen der zum Chorgebet verpflichteten Klerikergemeinschaften über die Feier des Offiziums, *Sacrificium laudis: Notitiae* 2 (1966) 252–255, übersetzt in *Erbe und Auftrag* 42 (1966) 508–510.

⁴ Die *Praenotanda ad Directorium divini Officii Ordinis Cisterciensis auctoritate Capituli generalis de mandato Abbatis Generalis et Synodi Ordinis editum*, Typis monasterii Populeti 1976, Nr. 73, S. 36f beinhalten 5 bzw. 4 Psalterschemata:

1. gemäß der Regula Benedicti mit der Prim.
2. gemäß der Regula Benedicti ohne die Prim.
3. Schema I, das den gesamten Psalter auf eine Woche verteilt.
4. Schema II, das den Psalter in numerischer Reihenfolge (psalterium currens) auf zwei Wochen verteilt.
5. Schema III, das den Psalter ohne Rücksicht auf numerische Reihenfolge auf zwei Wochen verteilt.

Am 27. 11. 1974 erfolgte die Approbation durch die römische Kongregation für den Gottesdienst.

Das in der Abtei Heiligenkreuz bei Wien erarbeitete neue, lateinische Cistercienser-Stundenbuch entstand nun nicht bloß in Anlehnung an die „Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum“, sondern auch in Anlehnung an den „Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae“⁵, an dem auch der genannte P. Dr. Guido Gibert-Tarruell mitarbeitete. Das Grundscheema der Regel des hl. Benedikt wurde, was den Aufbau der einzelnen Horen betrifft, mit Ausnahme der Prim beibehalten. Die Preces (Fürbitten) für Laudes und Vesper, aber auch die Kurzlesungen und Gebete (Orationes) stammen größtenteils aus dem Schatz der römischen „Liturgia Horarum“. Die Vigillesungen (Hora lectionis – Lesehore) wurden allerdings nicht aufgenommen, da heute für diese fast überall die Übersetzungen in die jeweilige Landessprache benützt werden.

Textmäßig sind die Kurzlesungen, die Psalmen, und auch die Cantica des AT und des NT bereits der Neo-Vulgata entnommen. Es werden alle 150 Psalmen verwendet. Die „Fluchpsalmen“, bzw. Texte mit Fluchcharakter sind in Kursivschrift gedruckt. So kann der einzelne Beter oder die betende Mönchsgemeinschaft selbst die Entscheidung treffen, ob sie diese Psalmen benützen oder nicht. Jeder Psalm hat eine eigene Antiphon, nur die Kompletpsalmen (4, 90 und 133) werden unter einer einzigen Antiphon zusammengefaßt. Die Antiphonen wurden aus der Cistercienser Tradition bzw. der Benediktiner Tradition entnommen, da die römische „Liturgia Horarum“ viele neue Texte enthält, für die keine entsprechenden Chormelodien vorhanden sind (entsprechende Kompositionen sind da noch ausständig). Die Antiphonen zum Magnificat der I. und II. Sonntagsvesper und zum Benedictus der Sonntagslaudes entsprechen ganz der neuen Leseordnung für die Sonntage (Lesejahre A, B und C).

Die Hymnen wurden teilweise der römischen „Liturgia Horarum“ (A. Lentini) oder der Cistercienser Tradition entnommen. Der dritte Nokturn für die Sonn- und Festtage bewahrt seine Struktur, entsprechend der Regel des hl. Benedikt. Um eine Wiederholung der Evangelienlesung an ein und dem-

6. Schema IV, das eine Adaptation des Vierwochenpsalters der röm. Liturgia Horarum für einen zweiwöchentlichen monastischen Cursus darstellt (Notitiae 8, 1972, 257).

Die Schemata I–III können wiederum nach verschiedenen Ausarbeitungen der Feier zugrunde gelegt werden (als Quellen werden genannt: N. Füglistner, Abt E. Heufelder, G. Gibert oder Trappisten).

Außerdem bleibt gemäß der zu diesen Verteilungen gemachten Anmerkung das Recht eines jeden Cistercienserklosters bestehen, einer anderen Psalmenordnung zu folgen (Beschlüsse des Generalkapitels 1969 über die Liturgie).

⁵ Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae, hrsg. vom Sekretariat des Abtprimas des O.S.B., Badia Primaziale Sant'Anselmo, Roma.

Th. A. SCHNITKER, Der Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae und seine Bedeutung für die Liturgiewissenschaft, Liturgisches Jahrbuch 28 (1978) 45–56.

Notitiae 13 (1977) 157f – Prot. n. CD 1415/76.

H. ASHWORTH, The Renewal of the Benedictine Office, Notitiae 13 (1977) 192–196.

selben Tag zu vermeiden, wurden im Anschluß an die dritte Nokturn eigene Evangelientexte gemäß der römischen „Liturgia Horarum“ zusammengestellt.

Zur Fertigstellung des neuen, lateinischen Cistercienser-Stundenbuches kam dann noch die wertvolle Mithilfe von Abt Dr. Bernhard Kaul O.Cist. (Abtei Hauterive bei Fribourg, Schweiz), dem Präses der Liturgischen Kommission des Ordens und die Mitarbeit von P. Alberich Altermatt O.Cist. (Hauterive) hinzu. Ihm ist die Fertigstellung des Hymnariums und des Antiphonariums zu verdanken. Die Indices fertigte dankenswerterweise Dr. Ferdinand Haas an.

Für den Offset-Druck des Antiphonariums, Hymnariums, Psalteriums und Ordinariums, mit den entsprechenden Choralnoten, konnten noch einige Kleriker und Novizen der Abtei Heiligenkreuz und der Phil.-Theol. Hochschule herangezogen werden.

Abt Dipl.-Ing. Franz Gaumannmüller von Heiligenkreuz stellte 1975 die notwendigen Geldmittel für die Drucklegung zur Verfügung, die aus Spenden von großzügigen Wohltätern des Klosters rekrutieren.

Im Jahre 1978 konnte die Missionsdruckerei St. Gabriel S.V.D., in Mödling bei Wien, mit der Drucklegung beginnen. 1979 konnte der erste Band erscheinen, der 1813 Seiten umfaßt. Die äußere Aufmachung entspricht in etwa der römischen „Liturgia Horarum“, was Papier, Textverteilung und Rot-Schwarz-Druck betrifft.

Mit dem Aschermittwoch 1979 (28. Februar) begann offiziell die Verwendung des neuen lateinischen Cistercienser-Stundenbuches beim Chorgebet der Abtei Heiligenkreuz. Kurz darauf begann auch Stift Rein bei Graz, Steiermark, mit diesem neuen monastischen Stundenbuch.

Die Liturgische Kommission des Cistercienserordens (Commissio Liturgica O.Cist.), die vom 3. bis 4. Dezember 1978 in der Schweizer Abtei Hauterive tagte, bestätigte die Initiative des österreichischen Cistercienserklosters Heiligenkreuz und belobigte die Erstellung eines monastischen Stundenbuches in lateinischer Sprache. Es dürfte von allen Abteien des Ordens übernommen werden, sofern sie sich dazu bereiterklärten.

Das erneuerte Offizium hat vor allem die Einheit und Harmonie zwischen der Liturgie und den übrigen Elementen des Ordenslebens im Auge.⁶ Struktur und Formen der Liturgie führen dem Alltag des Klosters Kraft und Leben zu. Das erneuerte Offizium steht dem heutigen Empfinden des Menschen nicht fremd gegenüber, sondern schenkt und ermöglicht der Feier den notwendigen und fruchtbaren Bezug zum Leben. So kann die Liturgie der Cistercienserklöster wie ein hellbrennendes Licht auf die ganze Lokalkirche ausstrahlen.⁷ Die liturgischen Feiern laden die Gläubigen zur aktiven Teilnahme

⁶ Erklärung des Generalkapitels über die wesentlichen Elemente des heutigen Zisterzienserlebens (1968/69) Nr. 62.

Im Druck erschienen: Heiligenkreuz 1971, Vlg. NÖ Pressehaus, St. Pölten.

⁷ Erklärung . . . Nr. 64

cf. Perfectae caritatis 18.

ein und stellen für das gesamte christliche Volk eine überreiche Quelle des religiösen Lebens dar.⁸

Durch ein Reskript der „Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino“ (Rom) wurde für einen Zeitraum von fünf Jahren dem gesamten Cistercienserorden der Gebrauch des neuen lateinischen Cistercienser-Stundenbuchs gestattet (Prot. CD 965/79 vom 3. September 1979).

INHALTSVERZEICHNIS:

Institutio generalis de Liturgia Horarum

Calendarium Ordinis Cisterciensis

Proprium de Tempore

Tempus Adventus

Tempus Nativitatis

Tempus Quadragesimae

Tempus Paschale

Sollemnitates SS. Trinitatis, Corporis et Sanguinis Christi,

SS. Cordis Jesu

Dominicae per annum

Evangelia per annum

Ordinarium

Psalterium

Hebdomada I

Hebdomada II

Completorium

Proprium de Sanctis

Communia

Dedicationis ecclesiae

Beatae Mariae Virginis

Apostolorum

Martyrum

Pastorum

Doctorum ecclesiae

Virginum

Sanctorum virorum

Sanctarum mulierum

Religiosorum

Sanctorum monachorum et monialium

Officium defunctorum

Benedictiones

Intercessionones breviores (ad Laudes matutinas et ad Vesperas)

Index psalmorum cum titulis in Psalterio Ordinis Cist. traditis

Indices.

⁸ Die Chormelodien entsprechen weitgehend der alten cisterciensischen Choraltradition: S. MAROSSZÉKI, Les origines du chant cistercien, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 8 (1952) 1–179.

L. LEKAI–A. SCHNEIDER, Geschichte und Wirken der weißen Mönche – Der Orden der Cistercienser, Köln 1958, 188–196 (Liturgie der Cistercienser).

PSALTERIUM

PER DUAS HEBDOMADAS DISTRIBUTUM
(P. Guido GIBERT-TARRUELL)

HEBDOMADA I

	Dominica	Feria 2	Feria 3	Feria 4	Feria 5	Feria 6	Sabbato
Invitatorium	94	94	94	94	94	94	94
I Noct.	1	9	7	77	51	53	101
	2	9	74	77	52	54	101
	3	9	81	77	48	55	108
II Noct.	103	10	36	77	25	68	106
	103	13	36	77	70	68	106
	103	49	36	77	70	68	106
III Noct. 3 CVT. (= Cantica vet. Testamenti)							
Laudes	92	96	41	66	100	84	107
	62	5	42	63	87	50	142
	CVT.	CVT.	CVT.	CVT.	CVT.	CVT.	CVT.
	150	28	32	64	145	116	146
Tertia	119	119	119	119	119	119	119
	120	120	120	120	120	120	120
	121	121	121	121	121	121	121
Sexta	117	18b.	24	118,1	118,4	21	118,7
	117	16	24	118,2	118,5	21	118,8
	117	16	24	118,3	118,6	21	118,9
Nona	122	122	122	122	122	122	122
	123	123	123	123	123	123	123
	124	124	124	124	124	124	124
Vesperae	109	118,14	129	71	33	114	140
	110	85	40	71	33	115	141
	112	85	136	60	31	61	137
	CNT.	CNT.	CNT.	CNT.	CNT.	CNT.	CNT.
Completorium	4	4	4	4	4	4	4
	90	90	90	90	90	90	90
	133	133	133	133	133	133	133

HEBDOMADA II

	Dominica	Feria 2	Feria 3	Feria 4	Feria 5	Feria 6	Sabbato
Invitatorium	94	94	94	94	94	94	94
I Noct.	19	57 52	17	67	88	6	105
	20	58	17	67	88	11	105
	44	93	17	67	88	37	105
II Noct.	22	104	78	53	38	34	73
	23	104	76	43	39	34	73
	27	104	69	86	39	102	59
III Noct. 3 CVT.							
Laudes	46	98	18 a.	80	8	75	91
	29	35	56	83	89	50	79
	CVT.	CVT.	CVT.	CVT.	CVT.	CVT.	CVT.
	148	95	134	97	147	99	149
Tertia	125	125	125	125	125	125	125
	126	126	126	126	126	126	126
	127	127	127	127	127	127	127
Sexta	135	118,10	72	118,13	118,17	30	118,20
	135	118,11	72	118,15	118,18	30	118,21
	135	118,12	72	118,16	118,19	30	118,22
Nona	128	128	128	128	128	128	128
	130	130	130	130	130	130	130
	132	132	132	132	132	132	132
Vesperae	109	12	131	26	138	111	15
	113	47	143	26	138	144	65
	113	14	143	139	45	144	65
	CNT.	CNT.	CNT.	CNT.	CNT.	CNT.	CNT.
Completorium	4	4	4	4	4	4	4
	90	90	90	90	90	90	90
	133	133	133	133	133	133	133

Dem Cod. Reg. lat. 9 in der Vatikanischen Bibliothek (mit den Paulus-Briefen) ist eine Liste paulinischer Lesungen vorgeheftet, die gegen Ende des 7. Jahrhunderts in Oberitalien geschrieben ist.¹ Es lassen sich in ihr Hinweise finden, die für eine Entstehung in der Metropole Ravenna sprechen. Allem Anschein nach hat sogar bereits Petrus Chrysologus († um 450) eine solche Liste im Gottesdienst benützt, wenn auch in den nachfolgenden Zeiten für bestimmte Tage, vor allem Heiligenfeste, in diese weiteren Perikopen eingefügt worden sind.²

Die Verhältnisse in Ravenna – damals Hauptstadt des Abendlandes und Sitz des Kaisers – waren im 5. Jahrhundert den heutigen in vieler Hinsicht recht ähnlich. Das Ende des weströmischen Reiches war nahe. Die Schrecken der Völkerwanderung brachten in weite Teile des Reiches Zerstörung und Unsicherheit. Allein in der Lagunenstadt Ravenna konnten die Menschen ein gewisses Gefühl der Sicherheit haben. Die geistige und wirtschaftliche Entwicklung der Stadt hatte ihren Höhepunkt erreicht, nachdem der Kaiser seine bisherige Residenz Mailand verlassen und Ravenna dafür ausgewählt hatte. Petrus Chrysologus war nicht nur Bischof der Stadt, sondern auch ein glänzender Hofprediger. Manche seiner Sermonen hat er nachweisbar in Gegenwart der Kaiserin Galla Placidia und ihrer Söhne gehalten.

Das Heidentum hatte immer noch ziemlichen Einfluß im öffentlichen Leben; den Christen drohte aufgrund des Wohlstandes der Abfall von der geistigen Höhe der Frühkirche. Ein Völkergemisch aus Juden, Griechen, Syrern und anderen Nationen wogte in der Stadt und ihrem Hafen. Dazu kam noch eine starke Besatzung, die zum Schutz des Kaisers in den Mauern weilte.

Ravenna war eine Weltstadt mit allen Licht- und Schattenseiten, mit Reichtum und Elend, mit Frömmigkeit und Laster, mit Kultur und Verkommenheit. In Sermo 95 spricht Petrus Chrysologus von ihr als „umfegt von den Mauern des Unglaubens, geschützt von den Türmen des Stolzes, durchschnitten von den Gassen der Bosheit, übertüncht mit trügerischem Gleiß, gepflastert mit Wucherkiesel“.

Im folgenden betrachten wir die einzelnen Leseabschnitte und sondern dabei die jüngeren Bestandteile aus. Zuerst wird jeweils der betreffende Text der Epistelliste geboten, genau wie er sich in der Handschrift findet, die nur den Perikopenbeginn, nicht aber deren Umfang angibt. In Klammern wird dabei die deutsche Bezeichnung des betreffenden Tages angegeben.

1. (Vigil von Weihnachten) – Röm 8,3b–11 (bzw. 23)

In uigilia natalis domini. Ad Romanos. Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati)

Entscheidend für die Wahl dieser Perikope, die sich in keinem sonstigen Liturgiebuch nachweisen läßt, waren die Worte zu Beginn: „Gott sandte

¹ Edition der Liste nach Thomasius (1691), G. Morin (1903) und H. Quentin (1911) von A. Dold (= Texte und Arbeiten Heft 35, Beuron 1944).

² Vgl. K. Gamber, Eine alt-ravennatische Epistelliste aus der Zeit des hl. Petrus Chrysologus, in: Liturgisches Jahrbuch 8 (1958) 73–96. Die sekundären Teile der Liste lassen wir aus.

seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches. . .“ Diese Lesung steht in Beziehung zum Evangelium von der Verkündigung durch den Erzengel Gabriel (Lk 1, 26–38), das in Ravenna nach Ausweis der Sermonen 140–151 des Chrysologus an der Vigil von Weihnachten vorgelesen wurde. Dabei entspricht dem „mittens“ der Epistel, das „missus“ im Evangelium. Am Weihnachtstag selbst war, nach den Sermonen zu schließen, das Evangelium Mt 1, 18–25 üblich, das mit den Worten begann: „Mit der Geburt Christi verhielt es sich so . . . (Christi generatio sic erat).“³

2. (Fest der Geburt des Herrn) – Gal 4,1–7 (bzw. 9)

In natalem domini ad missam. Ad Galatas. Dico autem quamdiu heres

Unsere Lesung, die auch als Randnotiz innerhalb unserer Apostolus-Handschrift Cod. Regin. lat. 9 angegeben ist, wird in der römischen Liturgie an der Vigil von Epiphanie gebraucht. Sie spricht von der Berufung zur Gotteskindschaft und Gotteserkenntnis (4,9).

3. (Fest des hl. Stephanus) – 2 Tim 3,16–4,8

In sancti Stefani. Ad Timotheum II. Omnis creatura diuinitus

Die gleiche Lesung im ambrosianischen Meßbuch. In ihr wird gesprochen von der Pflicht der Verkündigung des Wortes „ob gelegen oder ungelegen“, von den Irrlehrern, die auftreten werden (Arianer in Ravenna!) und in Anspielung an den Namen des Heiligen (Stephanus = Krone) von der „Krone der Gerechtigkeit“, die für den treuen Kämpfer Gottes bereit liegt.

4. (Fest der Unschuldigen Kinder) – 1 Kor 3,1–3 (bzw. 17)

Innocentorum. Ad Corinthios I. Fratres non potui uobis loqui

Die Lesung, die auch als Randnotiz in unserer Apostolus-Handschrift erscheint, begegnet uns sonst nirgends. Sie wurde gewählt wegen der Stelle: „Wie Kindern in Christus gab ich euch Milch zu trinken, keine feste Speise, denn ihr wart dazu noch nicht fähig.“

5. (Fest des hl. Jakobus) – Gal. 2,9b–10 (bzw. 21)

In sancti Iacobi. Ad Gala(tas). Fratres Petrus et Iacobus et Iohannis

Auch diese Lesung ist sonst nirgends bezeugt. Wir würden es heute wohl nicht mehr wagen, einen solchen Abschnitt als Epistel für ein Heiligenfest auszuwählen, da hier die Apostel Petrus und Paulus (wie auch Jakobus) in keiner Weise in brüderlicher Einigkeit erscheinen, sondern mitten im Kampf um eines der Hauptprobleme der Urkirche: verpflichtet das mosaische Gesetz auch weiterhin die Christen? Doch erscheinen die harten Worte weitgehend

³ Vgl. K. Gamber, Die Orationen des Rotulus von Ravenna, in: Archiv für Liturgiewissenschaft V, 2 (1958) 354–361.

durch den ersten Satz gemildert, wo von Petrus, Jakobus und Johannes als den „Säulen“ der Kirche die Rede ist (2,9).

6. (Fest des hl. Johannes d. Ev.) – Röm. 10,8b–15

In sancti Iohannis euang(elistae). Ad romanos. Fratres hoc est uerbum fidei

Die gleiche Lesung auch im ambrosianischen Meßbuch. Auf den Tagesheiligen beziehen sich die letzten Verse: „Wie lieblich sind die Füße derer, die das Evangelium verkünden.“

7. (Neujahrstag) – 1 Kor 8,4–11 oder 8,4–9,21

In Kal(endas) Ianuarias. Ad Corinthios I. Fratres de escis quae idolis immolantur

Dieser Abschnitt begegnet uns für diesen Tag auch in beneventanischen und oberitalienischen Quellen.⁴ In seiner Predigt zum Neujahrstag (Sermo 155), die in Beziehung zur Perikope steht, in der vor dem Götzendienst gewarnt wird, berichtet Petrus Chrysologus vom ausgelassenen Treiben der Heiden, die am Neujahrstag große Umzüge mit den Götterbildern veranstalten und meint: „Wer zu scherzen sich einläßt mit dem Teufel, wird sich nicht freuen können mit Christus.“

8. (Vigil von Epiphanie) – 2 Kor 4,6–18

In uigiliis epiphaniae. Ad Corinthios II. Fratres deus qui dixit de tenebris lumen

Die Perikope, die auch in beneventanischen Quellen nachweisbar ist, wurde hauptsächlich wegen des ersten Satzes ausgewählt: „Gott der befahl, daß aus der Finsternis Licht aufleuchte, hat auch in unseren Herzen ein Licht entzündet, um aufleuchten zu lassen den Glanz Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi“ (4,6). Epiphanie, das „Fest der Lichter“, wie es im Orient genannt wird, hat als Festgeheimnis das Offenbarwerden der Gottheit in der Person Jesu. In Sermo 157 meint Chrysologus: „Mit Recht wird daher die gegenwärtige Feier ‚Epiphanie‘ genannt; in ihr ist die Gottheit aufgeleuchtet (illuxit).“

9. (Epiphanie) – Tit 2,11–15 oder 2,11–3,6

In Epiphania. Ad Titum. Fratres apparuit gratia dei et saluatoris

Diese Lesung findet sich am gleichen Tag in Zeugen aus Gallien, Spanien und Italien (im römischen Meßbuch an Weihnachten).

10. (Beginn der Fastenzeit) – 2 Kor 6,2–10 (bzw. 15)

In caput quadrag(esimae). Ad Corinthios II. Fratres ecce nunc tempus acceptabile

⁴ Nähere Angaben darüber jeweils in der oben genannten Edition von Dold.

Die Perikope ist für diesen Termin Gemeingut. Auf sie spielt Petrus Chrysologus in Sermo 166 an, wo er vom vierzigstägigen Fasten spricht, das „morgen“ beginnt.

11. (2. Sonntag in der Fastenzeit) – 1 Tim 1,15–17
In quadragesima Dom(inica) II. Ad Timotheum I. Fratres humano sermo et omni

Die Epistel war wahrscheinlich nur kurz: „Christus Jesus kam in die Welt, um die Sünder zu erretten. . .“; sie ist sonst nirgends bezeugt.

12. (3. Sonntag in der Fastenzeit) – Gal 6,7–10 (bzw. 14)
In Dom(inica) III. Ad Galatas. Fratres nolite errare deus autem

Im ersten Teil der sonst nicht nachweisbaren Epistel spricht Paulus von der Pflicht „Gutes zu tun“, besonders gegenüber den Glaubensgenossen (6,9f).

13. (4. Sonntag in der Fastenzeit) – 1 Kor 1,26–31 (bzw. 2,16)
In Dominica IIII. Ad Cor(inthios) I. Fratres uidete uocationem uestra(m)

Eine so beginnende Lesung ist ebenfalls sonst für die Fastenzeit nicht bezeugt. Sie spricht von der Berufung durch Gott: „Was vor der Welt töricht ist, das hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen“ (1,27).

14. (5. Sonntag in der Fastenzeit) – Röm 13,11–14
In domi(nica) V. Ad Romanos. Fratres abiciamus opera tenebrarum

Unsere Perikope: „Laßt uns ablegen die Werke der Finsternis. . .“ ist in anderen Liturgiebüchern für diesen Tag nicht nachweisbar. Im Missale Romanum begegnet sie uns als Epistel am 1. Adventssonntag.

Für den 6. Fastensonntag, an dem die Übergabe des Symbolums an die Taufkandidaten stattfand (Traditio symboli), ist keine Lesung verzeichnet.

15. (Gründonnerstag) – 1 Kor 11,23–29
In cena domini. Ad Cor(inthios) I. Fratres ego accepi a domino

Auffällig ist, daß diese Epistel, die Gemeingut der Kirche ist, erst mit 11,23 (Ich habe vom Herrn empfangen. . .) beginnt.

16. (Vigil von Ostern) – 1 Kor 10,1–4 (bzw. 13)
In uigiliis Paschae. Ad Corinthios I. Fratres nolo uos ignorare quod pat (res)

Unsere Lesung findet sich mit dem Vermerk „in nocte sancta sero“ nur noch in einer Liste aus Capua. Im ersten Teil wird von den Vorbildern der

Taufe und Eucharistie gesprochen (mit Bezug auf die Täuflinge, die in der Osternacht diese Sakramente empfangen haben), im zweiten Teil vor dem Rückfall in das alte Sündenleben gewarnt.

17. (Ostersonntag) – 1 Kor 5,6b–8

In sollemnitate pasche. Ad Corinthios I. Fratres nescitis quia modicum fermentum

Der Beginn dieser sich in den meisten Liturgiebüchern findenden Epistel ebenso im Bobbio-Missale. Petrus Chrysologus spielt in Sermo 73, den er an der „paschalis hodierna sollemnitas“ gehalten hat, auf diese Perikope an.

18. (Ostermontag) – Röm 6,3–4 (bzw. 11)

Secunda feria in Pascha. Ad Romanos. Fratres quicumque baptizati sumus

Unsere Lesung: „Wir alle, die wir auf Christus getauft sind. . .“ ist in einer Liste aus Capua und im ambrosianischen Ritus bezeugt. Diese und die folgenden Lesungen beziehen sich alle auf die Täuflinge.

19. (Osterdienstag) – Gal 3,27–29 (bzw. 4,7)

Tertia feria in albas. Ad Galatas. Fratres quicumque enim in Christo

Die Worte der Epistel (sonst nicht nachweisbar): „Da gilt nicht mehr Jude und Grieche, Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr eins in Christus“ sind damals in Ravenna von besonderer Aktualität gewesen und zwar wegen der sozialen (Sklaven) und der völkischen Verhältnisse (Völkergemisch in der Residenz- und Hafenstadt).

20. (Ostermittwoch) – Eph 2,4–10

Quarta feria in albas. Ad Efesios. Fratres deus qui diues est in misericordia

Unsere Lesung ist nur noch in der Capua-Liste bezeugt; sie ist ein Loblied auf die Gnadenerwählung Gottes („ . . . durch die Gnade seid ihr zum Heil gekommen“).

21. (Osterdonnerstag) – Eph 4,23–32 (bzw. 5,8)

Quinta feria in albas. Ad Efesios. Fratres renouamini spiritus mentis

Die singuläre Epistel wurde wegen Vers 30 gewählt: „Betrübt nicht den Heiligen Geist, mit dem ihr besiegelt wurdet zum Tag der Erlösung.“

22. (Osterfreitag) – 1 Thess 1,2–10

Sexta feria in albas. Ad Tesalonicenses I. Fratres gratias agimus deo semper

Auch diese Lesung ist sonst nicht bezeugt. Sie spricht von den Neubekehrten, die „bei aller Drangsal doch in der Freude des Heiligen Geistes das Wort aufgenommen haben“ (1,6)

23. (Ostersamstag) – 2 Tim 2,4–13

Sabbato in albas. Ad Timotheum II. Fratres nemo militans deo obligat se

Wiederum fehlt eine sonstige Bezeugung dieses Abschnittes. Wer von Christus „angeworben ist“ (2,4), darf nicht mehr in den Alltagsgeschäften aufgehen.

24. (Weißer Sonntag) – Phil 4,4–8

Dominica post albas depositas. Ad Filipenses. Fratres gaudete in domino semp(er)

Unsere Lesung: „Freuet euch allezeit im Herrn . . . denn der Herr ist nahe!“ findet sich als Osterlesung im Orient; sonst ist sie für den Weißen Sonntag nicht nachweisbar. Die Nähe der Wiederkunft Christi muß das Leben der Neuchristen beherrschen.

25. (3. Sonntag nach Ostern?) – Röm 6,12–23

Tertia feria (wohl versehentlich statt: dominica) post pascha. Ad Romanos. Fratres non regnet peccatu(m)

Es handelt sich um die Fortsetzung der Ostermontaglesung („Es herrsche also nicht mehr die Sünde in eurem sterblichen Leibe. . .“) und könnte daher auch für den Osterdienstag bestimmt gewesen sein.

26. (Festtag zwischen Ostern und Pfingsten) – 1 Tim 2,1–7

In medianem die(m) fest(um). Ad Timotheum I. Fratres obsecro itaque primu(m)

Diese Epistel ist für einen Liturgietag bestimmt, der in den ambrosianischen Meßbüchern die Bezeichnung „In mediantie die festo“ trägt und zwischen dem 3. und 4. Sonntag nach Ostern liegt. Sie findet sich sonst nicht mehr und handelt vom Gebet für alle Menschen zu dem einen Gott und zum Mittler (mediator!) Jesus Christus. Als Evangelien-Perikope ist Joh 7,14ff. anzunehmen (Iam die festo mediantie . . .), worüber Chrysologus eine Predigt (Sermo 85) gehalten hat.

27. (Christi Himmelfahrt) – Eph 4,1–12

In ascensionem domini. Ad Efesios. Fratres obsecro itaque uos ego uinctus

Eine entsprechende Lesung ist lediglich in einer syrischen Handschrift für diesen Tag vermerkt. Sie wurde wegen 4,8 („Ascendens in altum. . .“) ausgewählt.

28. (Vigil von Pfingsten) – 1 Kor 2,10–16

In uigiliis pentecosten. Ad Corinthios I. Fratres nobis reuelauit deus per spiritum suum

Unsere Perikope auch im ambrosianischen Meßbuch: „Gott hat sich uns geoffenbart durch seinen Geist. . .“

29. (Pfingsten) – 1 Kor 12,1–11

In pentecosten. Ad Corinthios I. Fratres nolo uos ignorare scitis quoniam gentes

Die Epistel, die von den Gnadengaben des Heiligen Geistes handelt, findet sich ähnlich in ambrosianischen und mozarabischen Liturgiebüchern, jedoch mit „Fratres de spiritualibus nolo vos ignorare“ beginnend.

30. (Weihetag der Salvator-Kirche) – 1 Kor 3,16–23

In dedicatione Saluat(oris). Ad Corinthios I. Fratres nescitis quia templum dei es(tis)

Unser Lesungs-Abschnitt ist in abendländischen Liturgiebüchern häufig bezeugt, jedoch bereits mit Vers 15 beginnend. Es handelt sich vermutlich um den Weihetag der durch Bischof Ursus am 13. April 385 (oder 396) eingeweihten Kathedrale von Ravenna, die den Titel „Anastasis“ (Auferstehung) getragen hat und später „Basilica Ursiana“ genannt wurde.

31. (Vigil von Johannes d. T.) – Gal 4,12–14 (bzw. 19)

In uigilia sancti Ioh(annis) bab(tistae). Ad Galatas. Fratres obsecro uos nihil me lesistis

Diese singuläre Lesung hat kaum Beziehung zum Vorläufer Christi, außer man bezieht die Worte „wie einen Engel Gottes“ (4,14) auf ihn (auf morgenländischen Ikonen wird Johannes d. T. bekanntlich wie ein Engel mit Flügeln dargestellt). Sie kann direkt mit der Erwählung des Petrus Chrysologus zum Bischof von Ravenna zusammenhängen, worüber Agnellus in seiner Geschichte der ravennatischen Bischöfe (*Liber pontificalis*) berichtet und bei dem es am Schluß heißt: „Von diesem Tage an begannen alle ihn wie einen Engel Gottes zu verehren.“⁵

32. (Geburt des hl. Johannes d. T.) – Eph 2,11–22

In natale ipsius. Ad Efesios. Fratres memores estote uos gentes

Die singuläre Lesung, die wie die vorausgehende nur noch als Randnotiz in unserer Apostolus-Handschrift erscheint, hat ebenfalls wenig Beziehung zum Tagesheiligen. Sie wurde vermutlich wegen Vers 20 gewählt: „Ihr seid aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten“ (Johannes nach Mt 11,11 der größte unter den Propheten).

⁵ Vgl. K. Gamber, Eine alt-revannatische Epistelliste 91.

33. (Peter und Paul) – 2 Kor 11,19–12,9
 In sanctorum Petri et Pauli. Ad Corinthios II. Fratres libenter suffer(tis) insipientes

Die Epistel kommt auch im ambrosianischen Meßbuch, jedoch in erweiterter Umgrenzung (11,16–12,9) vor; sie berichtet nur vom Völkerapostel.

34. (Fest des hl. Apollinaris) – 2 Tim 3,10–4,8
 In sancti Apollinaris. Ad Timotheum II. Fili adsecutus es doctrinam

Die Epistel zum Fest dieses ravnatischen Heiligen ist sonst nirgends bezeugt. Petrus Chrysologus spielt in Sermo 128 deutlich auf sie an: „Selig der so seinen Lauf vollendet, seinen Glauben bewahrt hat. . .“ (vgl. 2 Tim 4,7).

35. (Fest des hl. Laurentius) – 2 Kor 9,6–10 (bzw. 15)
 In sancti Laurenti. Ad Corinthios II. Fratres hoc dico quia qui parciter

Unsere Perikope auch im römischen und ambrosianischen Meßbuch, wenn auch in etwas anderer Umgrenzung.

36. (Enthauptung des hl. Johannes) – ohne Lesungsangabe
 In sancti Iohannis decoll(atione)

Daß das Fest in Ravenna gefeiert wurde, beweisen die Sermonen 173 und 174 des Petrus Chrysologus.

37. (Fest des hl. Cyprian) – 1 Kor 9,24–10,13
 In sancti Cipriani. Ad Corinthios I. Fratres scitis quia qui in stadio suo

Auf die sonst nicht nachweisbare Lesung bezieht sich wohl Sermo 129 des Petrus Chrysologus, wo von „de tentationibus ad quietem“ (vgl. 1 Kor 10,13) „ad coronam et gloriam“ (9,25) die Rede ist. Auch der darin vorkommende Hinweis auf die Mahlzeiten und reich gedeckten Tafeln an diesem Tag kann in Beziehung zu 10,7 stehen: „Werdet nicht Götzendiener wie einige von ihnen, wie geschrieben steht: Das Volk setzte sich um zu essen und zu trinken, und sie standen auf um zu tanzen“.

38. (Fest des hl. Andreas) – Hebr 10,32–38
 In sancti Andreae. Ad Ebre(os). Fratres rememoramini

Die Epistel ist für diesen Tag nur hier bezeugt. Vielleicht bestehen Beziehungen zu Sermo 133 des Chrysologus, wo von „laboribus, opprobriis, itineribus, contumeliis, uigiliis . . .“ (vgl. Hebr 10,33) gesprochen wird.

Epistelangaben für die Sonntage „per annum“ fehlen, was für ein hohes Alter der Leseliste spricht. Diese selbst ist ein gutes Beispiel für eine zeitnahe

Auswahl der Perikopen, darauf abgestimmt, von den Gläubigen auch wirklich verstanden und aufgenommen zu werden. Die Lesungen sollten damals Trost spenden in der Unsicherheit der Völkerwanderungszeit, warnen vor dem Aufgehen in der Welt, warnen vor Irrlehrern und dem Heidentum, und sie sollten vor allem die Heilswahrheiten verkünden: die Erlösung durch Jesus Christus, die Berufung zur ewigen Herrlichkeit.

Es ist ungemein nützlich, die Heilige Schrift zu lesen. Das macht die Seele weise, das richtet den Geist himmelwärts, das bewegt den Menschen zur Dankbarkeit, das ertötet das Verlangen nach irdischen Dingen, das läßt unseren Sinn immer im Jenseits weilen, das bringt uns so weit, daß wir alles nur im Hinblick auf den Lohn tun, den wir vom Herrn erwarten, und daß wir bereitwillig die Mühsal auf uns nehmen, die das Streben nach Tugend verlangt. Aus der Heiligen Schrift ersehen wir, wie schnell oft Gottes Vorsehung hilft, wie mannhaft die Gerechten sind, wie gut der Herr ist und wie groß sein Lohn. Dadurch werden edle Seelen zum Eifer und zur Nachahmung der Frömmigkeit ange-regt, damit sie nicht schlafen, wo es gilt, um die Tugend zu kämpfen, und damit sie auf die Verheißungen Gottes vertrauen, noch bevor sie in Erfüllung gehen.

Darum bitte ich: lesen wir doch mit großem Eifer in der Heiligen Schrift! Dann werden wir sie auch erst richtig verstehen, wenn wir uns häufig mit ihrem Inhalt befassen. Wer mit Eifer und mit großer Liebe an die göttliche Offenbarung herantritt, kann unmöglich im Stich gelassen werden. Stünde auch kein menschlicher Lehrer zur Verfügung, so würde der Herr selbst in unsere Herzen herabsteigen und unseren Geist erleuchten, den Verstand erhellen, das Verborgene offenbar machen und selbst unser Lehrer werden für das, was wir nicht verstehen, vorausgesetzt, daß wir bereit sind zu tun, was wir können.

Bei der Schaffung des Deutschen Meßbuches in den vergangenen Jahren hat man sich redlich Mühe gemacht, den Festen und Gedenktagen der Heiligen gerecht zu werden. Man hat nicht einfach übernommen, sondern zum größten Teil sehr gut ausgewählt. Man hat versucht, Frauen und Männer, die der engeren oder weiteren Heimat entstammen, mehr als im alten Meßbuch zu berücksichtigen. Die Liturgiker haben versucht, die oft sehr allgemeinen und ständig sich wiederholenden Gebetstexte zu den Heiligentagen zu erneuern im Sinne einer Konkretisierung. Das heißt: In den Gebeten sollte etwas aus dem Leben des oder der Heiligen ganz konkret angesprochen sein. Damit sollte es der mitfeiernden Gemeinde leichter möglich sein, in einen lebendigen Bezug zu diesem Heiligen zu treten und das zu üben, was immer wieder in den Gebeten zu finden ist; Nachfolge des Heiligen und in dieser Nachfolge Begegnung mit Christus.

Bei dieser erwähnten Erneuerung legte man größten Wert auf das Bestreben, das Kirchenjahr durch Heiligengedenken nicht zu überlasten. Eine Form, diesem Bestreben Ausdruck zu verleihen, ist die Aufgliederung der Heiligengedenken in solche mit verpflichtendem und nicht verpflichtendem Charakter. Es wäre jedoch total verkehrt, diese Einteilung in dem Sinne zu verstehen, als ob mehr oder weniger oder gar ausschließlich nur die verpflichtenden Gedenken zu begehen seien, während die nicht verpflichtenden Tage im Grunde dann eigentlich nur im Meßbuche stehen, damit sie aus besonderen Anlässen dann und wann einmal Beachtung finden. Die Intention des Meßbuches ist vielmehr die, auf jeden Fall, wenn irgendwie möglich, die verpflichtenden Tage mit der Gemeinde zu begehen, während die nicht verpflichtenden im Durchschnitt ebenfalls in der Eucharistie zum Tragen kommen sollten. Wenn also keine Gründe und seelsorglichen Erfordernisse – etwa eine „thematische“ Messe aus einem bestimmten Anlaß bzw. mit einer bestimmten Gruppe von Gläubigen – dagegen sprechen, sollten auch diese Tage, wie es im Meßbuch steht, zur Geltung kommen. Wird dieses Anliegen in dieser Art und Weise mit einer gewissen Flexibilität beachtet, dann kann von einer Beachtung des Kirchenjahres im Sinne der Kirche gesprochen werden – ist dies aber nicht in dieser Form der Fall, dann wird ein Teil und zwar ein wesentlicher Teil des Kirchenjahres übergangen, selbst dann, wenn dieses Übergehen „nur“ die nicht verpflichtenden Gedenken betrifft, die aber grundsätzlich und ständig.

Meine Erfahrung in der Feier der Eucharistie mit verschiedenen Gemeinden in verschiedenen Ländern hat mich im Laufe der letzten Zeit belehrt, daß in der Tat nicht selten diese eben genannte teilweise Übergehung des Kirchenjahres praktiziert wird. Man stößt auf diesen Sachverhalt meist durch Reaktion der Gläubigen, wenn durchgehend der Heiligen bei der Messe gedacht wird. Die Gemeinde empfindet dies oft als nicht mehr gewohnt, früheren Zeiten zugehörig und jedenfalls im Normalfall von ihren eigenen Priestern nicht mehr geübt. Da es sich beim Wochentagsgottesdienst durchwegs um eine Liturgie mit älteren Gemeindemitgliedern handelt, kommt es überhaupt noch zu einer solchen Reaktion – junge Menschen würden dies vielleicht überhaupt nicht mehr merken. – Bemerkenswert ist dabei, daß diese Reaktion

zwar den Charakter der Überraschung, aber eigentlich nie der peinlich berührten Verwunderung oder gar Ablehnung trägt. Etwas einfach formuliert: Man macht „den Leuten“ irgendwie eine Freude, wenn die Heiligen während der Messe in der einen oder anderen Art vorkommen. Die Gläubigen fühlen sich offenkundig in einer Eucharistiefeier, in der sie an den Heiligen durch Gebete, Lieder und Lebenshinweise erinnert werden, besonders beheimatet, zu Hause, vielleicht etwas überspitzt ausgedrückt: „angeheimelt“.

Angesichts solcher Beobachtungen und Erfahrungen stellen sich nun verschiedene Fragen, die zu beantworten sind, damit aus der Diagnose heraus eine gewisse „Heilung“ des Kirchenjahres erfolge. Zentral sind sicher zwei Fragen: Warum übergehen nicht wenige Priester zum einem Teil das Kirchenjahr? Warum begrüßen es die Gläubigen, wenn dementsgegen das ganze Kirchenjahr im Großen und Ganzen gefeiert wird? – Der Hauptgrund bei den Priestern liegt sicher in einer weithin verbreiteten Beziehungslosigkeit zu den Heiligen, eine Beziehungslosigkeit, die wiederum ihre verschiedenen Gründe zu haben scheint. Unter ihnen möchte ich zwei besonders herausheben: Es ist dies zunächst ein ganz einfacher Mangel an Wissen über das wirkliche Leben dieser Menschen. Es fehlt bei vielen Seelsorgern an einem „Zuhause“ in den Heiligenviten und auch in den Heiligenlegenden. Das diesbezügliche Wissen umfaßt nämlich nicht nur historisch gesicherte Lebensdaten, sondern ebenso sehr legendäre Berichte, die im Bilde der Legende oft ganz wesentliche Wahrheitsaussagen machen. Die Folge solchen Mangels ist naturgegeben, daß einem diese Heiligen „nichts sagen“, sodaß man dann auch selbst nicht in der Lage ist, von ihnen anderen etwas Substantielles mitzuteilen. Sodann hat natürlich das Phänomen des „Heiligen“ und der „Heiligkeit“ etwas an sich, das dem doch etwas verbreiteten, oberflächlich-liberal geprägten theologischen Denken absolut nicht entspricht. Die Heiligen erinnern an ganz bewußtes Ringen nach einem Leben im Sinne Jesu Christi. Dieses Bemühen weiß um die Existenz des Guten, aber auch um die Existenz des Bösen; das Ernstnehmen der Grenzen gerade in diesem Punkte spielt in ihrem Leben eine nicht zu unterschätzende Rolle; alles Verharmlosen auch der Gefährlichkeit des Lebens und seiner Aktivitäten ist ihnen, so verschieden sie auch sonst sein mögen, völlig fremd. Ihre Stellung zur Kirche und in der Kirche ist eindeutig, das heißt, es gibt zwar Heilige, die auch, zumindest zeitweise, in der Kirche durch die Kirche gelitten haben, es gibt aber sicher keinen Heiligen, der je die Liebe zur Kirche einer ausschließlichen Liebe zu Christus allein geopfert hätte – Heiligsein und Die-Kirche-Lieben ist wohl für alle Zeiten eine unzertrennliche Einheit, wenn dies auch nicht Anfechtung der Liebe für immer ausgeschlossen hat und ausschließt. Mit anderen Worten: Die Heiligen kennen in ihrem Leben keine grundsätzliche und anhaltende Identitätskrise in ihrem Stehen zur kirchlichen Gemeinschaft. Auch ist nicht zu vergessen, daß ihn ihrem Leben ein gewisses Leistungsstreben für die anderen und für sich festzustellen ist, das nicht nur die Hände auftut, um von Gott zu empfangen, sondern auch selbst die Hand an den Pflug legt, um Gott und den Menschen zu geben, wenn auch immer durch und in der Gnade Jesu Christi. All dies und noch mehr, das sicher auch theologisch verzerrt werden kann und selbst

im Leben mancher Heiligen nicht unbedingt immer das richtige Maß an sich hatte, macht manchen Priester unbewußt und uneingestanden „kopfscheu“ vor einer kontinuierlichen Betreuung dieser Menschen vor den Menschen im Laufe eines ganzen Jahres. – Warum aber nun haben die meisten unserer Gemeindemitglieder eine instinktiv gute Beziehung zu den Heiligen und freuen sich sogar, wenn es, dem Meßbuch folgend, zu einer Messe mit Heiligengedenken kommt? Ich wage zu behaupten: Die Gründe für deren Verbundenheit und Vorliebe sind dieselben wie die, aus denen heraus nicht wenige Priester diese Verbundenheit eben nicht haben und so zu einer Verkürzung des Kirchenjahres beitragen. Viele Gläubige empfinden das ganz bewußte Ringen um das Gute, die deutliche Scheidung von Gut und Böse, das Ernstnehmen der Macht Satans, das Leben mit der Kirche, das Bemühen um die Vermeidung bzw. baldmöglichste Beseitigung jeder Identitätskrise im Verhältnis zur Kirche, den Wunsch, das Gute auch konkret zu erleben, um sich daran zu erfreuen und es auch nachahmen zu können als durchaus gut und dem christlichen Glauben in der Kirche vollauf entsprechend und sie finden nun, daß dieses Anliegen voll und ganz in der Welt der Heiligen und in ihrer Verehrung zur Geltung kommen kann. So glaube ich, daß man diesem „Sensus Ecclesiae“ bei vielen Gemeindemitgliedern verantwortlich Rechnung tragen sollte in einer, wo es notwendig geworden ist, treueren Beachtung der Heiligengedenktage. Diese Beachtung ist nicht schon dann voll und sinnvoll erfüllt, wenn einfach, soweit möglich, die Heiligenmesse „genommen“ wird. Es ist wohl wichtig, daß die Seelsorger an Hand von guten Einführungen in das Leben der Heiligen daran gehen, entsprechende Lücken aus der Zeit ihrer Ausbildung zu füllen. Dies bedeutet, daß sie versuchen, betrachtend sich immer wieder mit den Heiligen auseinanderzusetzen, sich deren Leben ganz persönlich anzueignen, und zwar in dem Sinne, daß Gedanken und Haltungen der Heiligen auch ihr Leben, bei aller persönlichen Variation, zu beeinflussen beginnen. Wenn sich Priester dieser Arbeit unterziehen, dann werden sie fähig werden, ja es wird sie manchmal sogar direkt dazu „drängen“, nicht nur den Heiligkeitag nicht ungenannt und unbeachtet „passieren“ zu lassen, sondern an diesem Tag in einer Kurzansprache diesen Heiligen lebendig mitten in die Gemeinde hereinzuholen, daß er gleichsam unsichtbar bei der Eucharistie dabei sei. Dies muß nicht immer so sein, aber des öfteren. Dies bedeutet nicht und sollte auch nicht bedeuten, daß in der Kurzansprache nur vom Heiligen die Rede ist. Vielmehr wäre im Durchschnitt darauf zu achten, daß die Ansprache bei einem erwähnenswerten Konkretum des Lebens des Heiligen einsetzt und dann, wenn möglich, in Verbindung mit den Lesungen des Tages von der Bibel her der Gemeinde Glaubens- und Lebensverkündigung bietet. Es könnte auch der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, daß bei den Lesungen begonnen wird und das Konkretum des Heiligenlebens den Abschluß bildet. Auf jeden Fall aber müßte vermieden werden, daß eine Heiligenpredigt zu einer Geschichtsstunde über den Heiligen „ausartet“. Die Verbindung von Heiligengedenken und Schriftwort, in engerem oder weiterem Sinne, ist unerläßlich.

Unter diesen Voraussetzungen ist aber die Beachtung der Heiligen nicht

nur eine Aufgabe im Hinblick auf den Glauben der älteren Menschen, die aus einer „anderen Zeit“ kommen. Wenn die Heiligen mit dem Worte Gottes in Zusammenhang gebracht werden, wenn deren Leben im Lebensbereich der Schrift gesehen wird, dann ist ihr Gedenken für alle Gemeindemitglieder von Belang, und zwar für alle Zeiten. Ein ständiges Übergehen der Heiligen kommt über kurz oder lang einer Entkonkretisierung und Abstrahierung des Kirchenjahres gleich, es fördert unbemerkt eine Entgeschichtlichung des Heiles und der Kirche, es entläßt Sichtbarkeit und Greifbarkeit des Heiles ins Nebulose, wo sich niemand auskennt und wo man sich nirgends festhalten kann. Zwar ist vor Fixierung und Vergegenständlichung des Heiles zu warnen. Aber der Heilige ist ja auch nicht „das Heilige“ er ist „nur“ der Mensch, und zwar der ganz konkrete – der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft – an dem das Heil als Gabe Gottes zu wirken beginnt, sodaß Spuren zurückbleiben. Diese Spuren kann man sehen, an sie kann man sich als an einem Weg zu Gott in Jesus Christus halten. Den Weg muß man sich aber immer wieder deutlich machen – und damit ist der Blick ins Leben der Heiligen auch bei der Feier der Eucharistie gewiesen, und zwar als lebensnotwendiges Tun gewiesen. Deshalb, weil dies lebensnotwendig ist, ist ja auch das Meßbuch, selbst nach einer starken Reduzierung, noch voll von Heiligen – nicht, weil man sie eben doch nicht „los“ geworden ist, etwa aus geschichtlichen Gründen oder aus der Rücksicht der Pietät, sondern weil man ihr Gedenken braucht, für die Aufrechterhaltung des Glaubens an die Wirklichkeit und Erfahrbarkeit des Heiles bei wirklichen und der Erfahrung fähigen Gliedern der Gemeinde. – Die Beachtung des ganzen Kirchenjahres in Form der Beachtung aller Heiligen ist so keine freie Möglichkeit je nach Lust und Laune, sondern eine Aufgabe für den Glauben der Gemeinde und ihrer Priester.¹

Vgl. zur ganzen Frage auch: E. Sauser: Heilige und Engel im Kirchenjahr – Besinnungen und Anregungen zu Meßbuch und Gotteslos. Regensburg 1979, S. 11–19, 42–47.

Konrad Baumgartner: ERFAHRUNGEN MIT DEM BUSSAKRAMENT. Band 1: Berichte – Analysen – Probleme. 416 Seiten. Kart. DM 22,-, Ln. DM 34,-. Verlag Erich Wewel München, 1978 (4090).

Die reichhaltigen Veröffentlichungen, die das Thema Buße und Bußsakrament in dogmatischer, dogmengeschichtlicher, liturgischer und pastoraltheologischer Sicht bearbeiten, bedurften der Ergänzung durch die „vox humana“, die Stimme der Gläubigen als Empfänger dieses Sakramentes. Die Studie berichtet und analysiert die Antworten ernst zu nehmender Christen von Gottesdienst- bzw. Kerngemeinden, die von 1974 bis 1977 in verschiedenen Stadt- und Landpfarreien über ihre Erfahrungen mit dem Bußsakrament befragt wurden. 14 Fragen wurden gestellt, einige betreffen auch bereits zurückliegende Lebensabschnitte. Die Antworten sind nach Altersstufen geordnet und mit Berufsangabe wiedergegeben.

Die Analyse der ersten Frage: „Was hat Sie zum Empfang veranlaßt?“ ergibt, daß die Gruppe der jungen Erwachsenen unter dem Eindruck der schulischen und gemeindlichen Eingewöhnung eine geringe Eigenmotivation zum Empfang des Bußsakraments zeigt, die 33- bis 45jährigen notieren neben der Erziehung durch das Elternhaus auch ihren eigenständigen Wunsch zur Sündenvergebung, während eine weitere Altersstufe „Selbsterziehung“, „Gewissensbisse“ und „Kommunionempfang“ stärker in den Vordergrund rückt. Allein aus den Antworten und dem Vergleich dieser einen Frage kann der Seelsorger für seine praktische Arbeit manche Orientierungen finden.

Aus den Aussagen wird deutlich: Wer die Erfahrungen der Gläubigen ernst nimmt als „Glaubenssinn der Kirche“ und für die Seelsorge mitbedenkt, gewinnt ein besseres Verständnis für die Lebensprobleme der Christen. Für die pastorale Ausbildung der Priester ergeben sich viele Impulse zur Erneuerung und Vertiefung der Erfahrungen mit dem Bußsakrament.

P. M. Bernhard Vošicky O.Cist.

Klaus Gamber, LITURGIE UND KIRCHENBAU. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit. Reihe: Studia Patristica, Fasc. 6. Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg (3890).

Der Verfasser veröffentlicht hier eine Reihe von gesammelten Aufsätzen, die früher bereits einzeln dort und da erschienen sind, aber nun meist in erweiterter Form vorgelegt werden. Gleich im ersten Beitrag „Die Hinwendung nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert“ ist es ihm ganz besonders darum zu tun, nachzuweisen, daß der Priester bei der Zelebration der Messe nicht dem Volke zugewendet stand. Die übrigen Abschnitte des Buches, z. B. „Die Meßliturgie in Nordafrika“, „Die Liturgie der Goten“ und „Die gallikanische Meßfeier“ bieten recht interessante Einblicke in diese alten Liturgien.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

François Reckinger: KINDER TAUFEN – MIT BEDACHT. 407 Seiten, kart. DM 45,-. Salvator-Verlag, Steinfeld (4111).

Der Autor legt hier eine sehr umfangreiche Darstellung der Diskussion um die Kindertaufe vor, wie sich dieser Fragenkreis im katholischen Raum seit dem 2. Weltkrieg in der katholischen Literatur Deutschlands und Frankreichs darstellt. Daß es sich dabei um eminent wichtige Fragen handelt, ist heute jedermann klar. Zunächst einmal erhebt sich das Problem, das schon seit längerem Theologen – und damit natürlich auch so manche aktive Seelsorger – beschäftigt: Ist es theologisch vertretbar, Säuglinge zu taufen, da diese sich doch dem Taufgeschehen nur rein passiv bzw. ohne Bewußtwerdung des sakramentalen Vorgangs, also ohne jeglichen Willen, die Taufe zu empfangen, verhalten können. Reckinger verweist hier mit Recht auf die eindeutige Tradition der Kirche. Eine andere Frage gerade in heutiger Zeit ist die: Wie steht es mit der

Gewähr, daß die Kindeseltern ihr Kleines auch dann im christlichen Geist erziehen werden? Eine Frage, die jeden Taufspender ernsthaft berühren muß. Hier tritt der Autor entschieden für eine Selektion ein. Also zunächst für Aufschub der Taufe, wenn die Kindeseltern auf (pastoral kluge) Befragung hin die erforderlichen Voraussetzungen nicht erbringen können. In jenen Fällen aber, wo die Eltern schon durch ihre dem katholischen Glauben widersprechende Lebenshaltung erkennen lassen, daß das Kind keine christliche Erziehung zu erwarten hat, wäre in der Tat die Taufspendung keineswegs zu rechtfertigen. – Wann sollen Kinder getauft werden? Dazu sagt der Verfasser: „Kinder sollten wohl ab etwa acht ins einfache Katechumenat eintreten können . . . , jedoch würde es sich empfehlen, mit ihrer Taufe bis gegen sechzehn zu warten (so daß die Aufnahme unter die „competentes“ mit circa vierzehn erfolgen könnte)“. Wie grundsätzlich bei einer Erwachsenentaufe gefordert, plädiert der Verfasser bereits für die Kinder das Katechumenat. – Alles in allem: man muß die umfangreiche Arbeit des Autors schätzen und anerkennen. Er weicht keinem Problem, keiner Stellungnahme und sachlicher Kritik der verschiedenen Positionen aus und setzt sich mit den einzelnen Meinungen ehrlich und sachlich auseinander.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Theodor Schnitzler, DIE HEILIGEN IM JAHR DES HERRN. Ihre Feste und Gedenktage. 456 Seiten, geb. DM 36,-. Verlag Herder, Freiburg (4115).

Dieses Buch widmet der Verfasser Walter Nigg, dem Anwalt der Heiligenverehrung unserer Zeit, dessen Bemühungen bereits sichtbare Früchte getragen haben. Hatte man doch gerade auch im katholischen Raum aus allzu rationalistischem Denken heraus die Verehrung der „Freunde Gottes“ in den Hintergrund gedrängt. Schnitzlers Sprache weist sich auch in diesem Buch als sehr lebendig und farbig aus und die Gestalten, die er dem Leser vor Augen führt sind so plastisch und lebenswahr geschildert, daß die Lektüre als solche schon eine wahre Freude bedeutet. Dabei hat sich der Autor sehr wohl um die geschichtlichen Daten der einzelnen Heiligen umgesehen und trennt sehr genau zwischen Geschichte und Legende. Aber er mißt gerade auch der Legende, die man früher so häufig abgetan hat, eine besondere Bedeutung bei. Diese charakterisiert die Art und den Charakter der einzelnen Heiligengestalten oft viel besser und farbig, als es eine nüchterne, nur geschichtlich verfaßte Darstellung zu tun vermöchte. Im Anhang findet der Leser auch einzelne Tafeln beigegeben: so die Alterstafel der Heiligen, ein Verzeichnis der zerstörten Gräber und eine Zeittafel, angefangen von Augustus bis zum Zweiten Weltkrieg. Für dieses Werk, dem eine große Verbreitung zu wünschen ist, dürfen wir dem verdienstvollen Autor aufrichtigen Dank sagen.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Hans Steffens: FÜRBITTEN UND TEXTE ZUR MESSFEIER. Erweiterte Auflage: Band I: Sonntage und Herrenfeste im Lesejahr A. 294 Seiten, Plastikeinband DM 28,- (4006). – Band IV, Teil 1: Die Wochentage von Advent bis Pfingsten. 431 Seiten, Plastikeinband DM 36,- (4007). – Band IV, Teil 2: Die Wochentage von Pfingsten bis Advent. 432 Seiten, Plastikeinband DM 36,- (4008). Bonifacius-Druckerei, Paderborn.

Im Vorwort zu den einzelnen Bänden vermittelt der Verfasser Hinweise, die dem Benützer des Buches helfen, die vorliegenden Entwürfe und Anregungen richtig zu verwenden. Die ganze Meßfeier ist unter ein besonderes Leitwort, unter einen Leitgedanken gestellt, dem dann der Teilnehmer an der Eucharistie recht gut folgen und den er in den Alltag mitnehmen kann. Der Priestergruß ist für die Sonntage in drei Textfassungen wiedergegeben. Die Einführung und das Schuldbekenntnis sind sehr konkret und für den Menschen von heute sehr ausdrucksstark. Das Kyrie ist an sich, wie

Vf. bemerkt, ein Gruß an den Kyrios, ist aber mit dem Bekenntnis unserer Schuld unmittelbar verbunden. Lebensnah sind auch die Fürbitten gestaltet. Sie haben die „für“-Form, dadurch soll diese am besten den heute so häufigen und oft abstoßenden „moralisierenden Tonfall“ verhindern. Eine reiche und glückliche Abwechslung stellt die Einleitung zum Vaterunser dar. Der Kommunionruf ist eschatologisch geprägt. „Alle Kommunionen unseres Lebens blieben nichts, wenn sie nicht im Hochzeitsmahl des Lammes vollendet würden“ (aus dem Vorwort zum Fürbittbuch für die Sonn- und Feiertage). Schließlich bietet eine große Möglichkeit an Variationen der Entlassungsruf. Er zielt immer hin auf das praktische Leben des Christen im Alltag, in welchem sich die Früchte des gemeinsamen Opfermahles verwirklichen sollen.

Man darf sich über das Werk des Verfassers herzlich und dankbar freuen. Es bedeutet eine echte Hilfe für den Priester, besonders aber für den Seelsorger, damit er den Vollzug der Eucharistiefeier möglichst lebendig und eindrucksvoll gestalten kann. Dem Verlag ist für die Ausstattung der Bände ebenfalls zu danken.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Balthasar Fischer / Emil J. Lengeling / Richard Schaeffler / Friedrich Schulz / Hans-Rudolf Müller-Schwefe. KULT DER SÄKULARISIERTEN WELT. 128 Seiten, kart. DM 12,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3787).

Eine Frage, die uns Älteren bereits vor mehr als vierzig Jahren in die Ohren gesungen wurde: Ist der Mensch von heute überhaupt noch kultfähig? Sie hat seither an Dringlichkeit keineswegs verloren. Vorliegendes Buch mit seinen Beiträgen aus dem evangelischen bzw. katholischen Kreis ist keineswegs etwa als *Streitschrift für Sinn und Berechtigung des Kultes* gedacht oder geschrieben. Es legt seine Gedanken und fruchtbaren, positiven Erörterungen einfach dar. Der erste Beitrag von Schaeffler befaßt sich mit dem Phänomen des Kultes überhaupt und geht am Schluß auf die religiösen und theologischen Probleme ein, die sich aus dem gestellten Thema notwendig ergeben. Lengeling betitelt seinen Aufsatz mit „Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens“. Es ist überaus lesenswert, wie sich der Begriff „Liturgie“ seit den letzten Jahrzehnten entwickelt hat: angefangen von dem Begriff Liturgie als Lehre (oder Darstellung) der Rubriken bis zur Enzyklika Pius XII. und zuletzt bis zum Verständnis von Liturgie als dem Grundvollzug christlichen Lebens überhaupt. Fischer schreibt dann in seinem Artikel „Zehn Jahre danach“ über den Status der Liturgiereform im genannten Zeitraum und ist einer der „Mitschuldigen“ an dieser großen Erneuerung. Als Mann, der ebenso wie Lengeling kein trockener Schreibtisch-Gelehrter ist, mahnt er immer wieder hin zum Wesentlichen, weist auf Mängel und Fehler hin, die durch Übertreibungen und Verformungen der Liturgiefeier nicht selten zu beklagen sind. Dankbar dürfen wir besonders auch den Autoren aus dem evangelischen Bereich sein: so Friedrich Schulz und Hans-Rudolf Müller-Schwefe, für ihre Ausführungen zu den Themen „Gottesdienst in evangelischer Sicht“ bzw. „Pastorale Perspektiven für den christlichen Kult“.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Elmar Gruber: KINDER FRAGEN NACH GOTT. 73 Seiten, kart. DM 9,80. Don Bosco-Verlag, München (4126).

Norbert Scholl: DAMIT GLAUBEN LEICHTER WIRD. Einstiegshilfen für den heutigen Menschen. 67 Seiten, kart. DM 10,80. Don Bosco-Verlag, München (4127).

Werner Schaub: HERR, SIND WIR NOCH ZU RETTEN? 125 Seiten, Plastik, DM 12,80. Don Bosco-Verlag, München (4128).

Joseph Gelineau: DIE LITURGIE VON MORGEN. 120 Seiten, kart., DM 13,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4129).

Karl Erwin Schiller (Hrsg.) (Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“): STERBEN – UND WAS DANN? 172 Seiten, kart., S 87,–, DM 15,80. Veritas-Verlag, Linz (4130).

PAULUSKALENDER 1980. Buchformat sfr. 6,80, Abreißblock allein sfr. 7,80, Wandkalender sfr. 9,–. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz (4149).

Reihe: „Feiern christlicher Feste“:

Jakob Baumgartner: DAS KIRCHENJAHR. Kleine Einführung. 48 Seiten (4131).

Edwin Gweder: ADVENT. 61 Seiten (4132).

Benedict Beeli: WEIHNACHTEN. 48 Seiten (4133).

Josef Bommer: FASTENZEIT. 48 Seiten (4134).

Vinzenz Stebler: OSTERZEIT. 47 Seiten (4135).

Stephan Leimsgruber: MARIA IM KIRCHENJAHR. 47 Seiten (4136).

Jedes Heft brosch., S 39,–. Verlag St. Gabriel/Mödling und Kanisius-Verlag/Freiburg, Schweiz.

Reihe: „Missionare, die Geschichte machten“:

Sepp Hollweck: BRINGT DEN FREMDEN TEUFEL UM. Josef Freinademetz. 1852–1908. 139 Seiten (4137).

Adalbert L. Balling: ER WAR FÜR NÄGEL MIT KÖPFEN. Franz Pfanner 1825–1909. 144 Seiten (4138).

Ernst Stürmer: VORSTOSS ZUM DRACHENTHRON. Matteo Ricci. 1552–1610. 143 Seiten (4139).

Kart., je S 98,–. Verlag St. Gabriel, Mödling und Steyler Verlag St. Augustin.

Reihe: „Eichstätter Hochschulreden“:

Nr. 4: *Philipp Kaiser*: IST DER MARXISMUS NOTWENDIG ATHEISTISCH? 19 Seiten (4141).

Nr. 6: *Konrad Baumgartner*: DER WANDEL DES PRIESTERBILDES ZWISCHEN DEM KONZIL VON TRIENT UND DEM II. VATIKANISCHEN KONZIL. 21 Seiten (4142).

Nr. 10: *Wolfhart Pannenberg*: DIE AUFERSTEHUNG JESU UND DIE ZUKUNFT DES MENSCHEN. 18 Seiten (4143).

Nr. 12: *Bernhard Schleißeheimer*: SEIN UND SOLLEN: ZUR FRAGE DER THEORETISCHEN BEGRÜNDBARKEIT PRAKTISCHER NORMEN. 17 Seiten (4144).

Nr. 13: *Hubert Müller*: DAS GESETZ IN DER KIRCHE „ZWISCHEN AMTLICHEM ANSPRUCH UND KONKRETEM VOLLZUG“. 26 Seiten (4145).

Nr. 14: *Dieter St. Peters*: BIOLOGISCHE EINSICHT UND ETHISCHE ENTSCHEIDUNG. 28 Seiten (4146).

Nr. 15: *Joseph Ratzinger*: ZUM BEGRIFF DES SAKRAMENTES. 20 Seiten (4147).

Nr. 16: *Reinhard Hübner*: DER GOTT DER KIRCHENVÄTER UND DER GOTT DER BIBEL. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums. 32 Seiten.

Verlag Minerva, München (4148).

Aus dem Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz:

Heribert Mühlen (Hrsg.): ERFAHRUNGEN MIT DEM HL. GEIST. Zeugnisse und Berichte. Topos TB Bd. 90. 181 Seiten, kart. DM 5,80. (4153)

Klaus Recker: HEUTE NACH DEM EVANGELIUM LEBEN. Gehorsam, Jungfräulichkeit, Armut. Topos TB Bd. 91. 88 Seiten, kart. DM 5,80. (4151).

Michaëlle: BETEN MIT KÖRPER, SEELE UND GEIST. Übungen aus dem Hatha Yoga. 156 Seiten mit Abb., kart. DM 22,-. (4152).

Bardo Weiß: WEG INS LEBEN. Meditationen über Bilder und Symbole aus dem Johannes-Evangelium. 117 Seiten, kart. DM 12,80. (4154).

GEBURT CHRISTI. Geschenkausgabe, 24 Seiten mit Bildern. DM 3,90. (4155).

J. M. R. Tillard: FREI SEIN IN GOTT. Zur Praxis des Ordenslebens. 136 Seiten, kart. DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien (4150).

Winfried Glade: CHRIST IM ADVENT. Meditationen zu den Eucharistiefeiern der Werktage im Advent. Pustets kleine Predigtreihe. 100 Seiten, kart. DM 11,50. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4156).

O. Knoch, G. Maurer, H. Reifenberg, Hrsg.: DER WORTGOTTESDIENST BEI BESONDEREN ANLÄSSEN. Liturgisch-kerygmatische Hilfen. 352 Seiten, Kunstleder DM 48,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4157).

BEURONER KUNSTKALENDER 1980

480 – St. Benedikt – 1980, Kunst aus seinem Geist.

Im Hinblick auf das Jubiläumsjahr 1980 steht der neue Kunstkalender unter dem Signum St. Benedikts, um so seine Gestalt im Spiegel europäischen Kunstschaffens sichtbar zu machen. Die von uns ausgewählten Bilder (Buchmalerei, Bauplastik, Fresken) führen zu den berühmten Stätten des mittelalterlichen Mönchtums: Monte Cassino, Reichenau, St. Gallen, Rom, Kremsmünster u. a.

Hochformat 30x48 cm, kunsthistorische Erläuterungen von P. Paulus Gordan OSB, DM 21,50.

GLÜCKWUNSCHKARTEN KUNSTKARTEN

Ein vielfältiges Sortiment an Kunst- und Glückwunschkarten steht zur Verfügung: exzellente Reproduktionen von Werken Alter Meister, Buchmalereien, Ikonen und zeitgenössischen Kunstwerken.

Gern schicken wir ihnen Prospekte und Musterkarten zu.



BEURONER KUNSTVERLAG
D-7792 BEURON, POSTFACH 302

Werner E. Pradel

Kirche ohne Kirchenbeitrag

Mittel und Methoden kirchlicher Finanzierung.

Dokumentation aus 75 Ländern.

Broschiert ca. 176 Seiten, ca. S 148,—.

Wie kommt die Kirche in den verschiedenen Ländern zu ihrem Geld? Durch Beiträge, Steuern, staatliche Zuschüsse, Erlöse aus Besitzungen?

Gerd Hamburger

Glaube hinter Gittern

Dokumente der Verfolgung

Broschiert. 334 Seiten, ca. S 240,—.

Zusammenstellung von Dokumenten, die Menschenrechtsverletzungen und Christenverfolgungen der Gegenwart authentisch bezeugen. Einige dieser Texte sind bereits als „klassisch“ in die Literatur eingegangen.

Catherine de Hueck-Doherty

Poustinia

Eine christliche Spiritualität des Ostens für den Westen

Broschiert. 192 Seiten, S 125,—.

Dieses Buch enthält die Darstellung der Anwendung einer in Rußland erprobten christlichen Spiritualitätsform im Westen.

Ernst Christoph Suttner /

Anton Wollenek

Moderne Ikonen

Pappband, ca. 74 Seiten. Text 16 Seiten
4farbige Abbildungen, ca. S 350,—.

Wolleneks „Moderne Ikonen“ sind von tiefer Symbolik. Dazu verfaßte der Wiener Ostkirchenkundler E. Ch. Suttner erklärende und meditative Texte.

VERLAG HEROLD · WIEN – MÜNCHEN

13 Tübingen

Pb.b.

Verlagspostamt 5020

Erscheinungsort Salzburg



Eine umfassende Einführung in das Kirchenjahr

272 Seiten, kartoniert, 29,80 DM
Bestell-Nummer 18648

„In ihrer theologischen, liturgiegeschichtlichen und pastoralen Akzentuierung erweist sich diese längst überfällige Informationsquelle für Theologen und ‚Laien‘ zugleich als ein ‚Kompendium des liturgischen Jahres‘. Mit ihm setzt der emeritierte Mainzer Liturgik-Professor seine bewährte Reihe von ‚Sachbüchern zur Liturgie‘ fort und zeigt erneut, daß er nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als Priester seiner Kirche ‚dem Volk aufs Maul geschaut‘ hat. – In zehn Kapiteln entfaltet er übersichtlich, verständlich und ohne klerikales Gehabe jenen Jahresablauf christlicher Feste so, daß dadurch nicht nur ‚ein zur Kenntnis-nehmen‘ sondern ein ‚Mitfeiern‘ motiviert wird. Dieses Buch zeigt in exemplarischer Weise, daß Liturgie keineswegs als menschlich äußerlicher Kult zu begreifen ist, sondern aktives Mitwirken am Heilshandeln Gottes sein will.“

Allgemeine Zeitung, Mainz

„Hier hat der Leser endlich eine kleine Summe dessen vor sich, was man heute – auf die neuesten Ergebnisse der Liturgiewissenschaft gestützt – theologisch, liturgiegeschichtlich und pastoral von den jährlich wiederkehrenden Feiern unseres Heiles sagen kann, und zwar von der Gestalt, die sie nach den letzten Reformen angenommen haben . . . Wenn ich recht sehe, erhält man hier zum ersten Mal über diese verwickelten Fragen die knappe, faßliche und zuverlässige Auskunft eines der wenigen wirklichen Kenner der Materie. Alles in allem: ein Buch, das wir gebraucht haben und von dem man dem Leser guten Gewissens versprechen kann, daß es ihn nicht enttäuschen wird.“

Balthasar Fischer im „Gottesdienst“, Freiburg

Verlag Herder Freiburg – Basel – Wien

HEILIGER DIENST

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

4
1979

33. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. Arno Schilson, Tübingen
„Notlösungen sind oft Fehllösungen“!
Zur theologischen Problematik
der „Kommunionfeiern“ 147

Prof. DDr. Theodor Schnitzler, Köln
Das Stundengebet in seiner Jenseitigkeit 175

Dr. Karl Schlemmer, Würzburg
Die Verantwortung für den Gottesdienst 185

Buchbesprechungen 191

Inhaltsverzeichnis des 33. Jahrganges 1979 193

RX

20.11.1999

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 32,-, DM 4,80, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 120,-, DM 18,-, sfr 20,- (zuzüglich Porto + Versandkosten).

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7158.890, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803 Schweiz: Postscheckkonto Zürich 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 66-84; Schriftleitung und für den Inhalt verantwortlich: P. Rupert Schindlauer OSB, Salzburg.

Herstellung: Druckhaus Nonntal, Salzburg.

„Notlösungen sind oft Fehllösungen!“^{*} Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern“

Dr. Arno Schilson

147

Jede Theorie braucht den Bezug zur Praxis – ohne diesen droht sie blind und wirklichkeitsfremd zu werden. Diese Einsicht hat in den letzten Jahren z. T. einschneidende und grundlegende Wandlungen innerhalb des Gesamtgefüges der Theologie und ihrer einzelnen Traktate mit sich gebracht und genießt mit Recht unbefragte Geltung. Ähnliches läßt sich allerdings kaum sagen von der ebenso wichtigen und richtigen Umkehrung dieses Prinzips: Jede, und d. h. auch die kirchliche Praxis bedarf einer kritisch begleitenden und so auch korrigierenden Theorie.¹ Daraus resultiert nicht nur eine in der Sache selbst begründete Spannungseinheit von kirchlichem Amt und theologischer Wissenschaft, sondern ebenfalls die mögliche und gegebenenfalls notwendige Kritik einer theologisch kaum verantwortbaren kirchlichen Praxis. Um eine solch grundsätzliche und längst fällige Kritik aus theologischer Verantwortung gegenüber dem verbindlichen Glauben der Kirche soll es in diesem Beitrag gehen, genauer gesagt: um die Diskussionsbedürftigkeit, ja Fragwürdigkeit jener priesterlosen Gemeindegottesdienste in Gestalt von „Kommunionfeiern“ (also von Wortgottesdiensten mit anschließender Kommunionausteilung), die mit geradezu beängstigender Eile und ohne alle theologische Diskussion eingeführt wurden, um dem immer noch wachsenden Mangel an Priestern zu begegnen. Viele deutsche und auch österreichische Diözesen haben eine solche Regelung für den Sonntagsgottesdienst „priesterloser Gemeinden“ verbindlich getroffen.²

Überraschend und besorgniserregend wirkt dabei vor allem die völlig unzulängliche vorbereitende theologische Reflexion dieser sonntäglichen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden. Erst im nachhinein, offenbar angestoßen durch sehr vereinzelte warnende Stimmen aus theologischen Kreisen, scheint mittlerweile eine Grundlagenreflexion auf diese Praxis in Gang zu kommen. Daß dabei den eindringlichen Mahnungen der Theologen sehr rasch eine „gewisse

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um die Ausarbeitung eines Referates, das am 2. Oktober 1979 bei einem Symposium der Liturgischen Kommission Österreichs zum Thema „Priesterlose Gottesdienste“ in Salzburg gehalten und für den Druck erheblich erweitert und mit Anmerkungen versehen wurde. Der bewußt provozierende Titel ist ein Zitat aus dem Beschluß der Deutschen Bischöfe „Zur Ordnung der pastoralen Dienste“ von 1977.

¹ Zu dieser dialektischen Struktur vgl. D. Mieth, Praxis ohne Theorie?, in: *Diakonia* 2 (1971), 150–162.

² Vgl. z. B. die „Vorläufige Regelung für die Feier von sonntäglichen Wortgottesdiensten durch Diakone oder Laien“, in: *Amtsblatt für die Erzdiözese München-Freising*, Nr. 5 v. 28. 4. 1977, ferner die Anordnungen des Trierer Bischofs v. 9. 7. 1977 (in: *Gottesdienst* 11 (1977), 117), die „Richtlinien für den Sonntagsgottesdienst (Eucharistiefeier und Wortgottesdienst mit Kommunionfeier)“, in: *Amtsblatt des Bistums Limburg* Nr. 15 v. 12. 12. 1977, und „Sonntagsgottesdienst – auch wenn kein Priester da ist“, in: *Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg*, Nr. 17 v. 29. 9. 1977 und die zugehörigen „Richtlinien“ v. 29. 9. 1977. – Zunächst auf die Urlaubszeit begrenzt sind die „Rechtlichen Weisungen für Wortgottesdienste mit Kommunionspendung an Stelle von sonntäglichen Eucharistiefeiern“ im *Wiener Diözesanblatt* 111 (1973), 84 (abgedruckt in: *Die Kommunionfeier. Wortgottesdienst und Kommunionspendung*, hg. v. Erzbischöflichen Pastoralamt Wien ³1977, 3–6, ebenfalls bei R. Schwarzenberger (s. u. Anm. 3), 138 f; ein Bischofswort von Kardinal König weitet diese Möglichkeit allerdings auch auf andere Fälle aus (vgl. *Wiener Diözesanblatt* 115 (1977), 83, abgedruckt in: *Die Kommunionfeier*, a.a.O. 6a–6c).

Einseitigkeit“ oder „pastorale Unzumutbarkeit“ ihrer andersartigen Vorschläge entgegengehalten wird, habe ich selbst mehrfach erfahren müssen.³

Um das grundlegende Gewicht der hier zur Diskussion stehenden Sache zu unterstreichen, sollen die folgenden Überlegungen das Problem in mehreren Schritten entfalten: Im Anschluß an eine knappe Situationsanalyse (I.) werden die bislang geäußerten Meinungen in einer knappen systematischen Sichtung zusammengefaßt (II.). In engem Anschluß daran sind einige unzulängliche Antworten und Argumentationsfiguren aus dieser Diskussion kritisch zu beleuchten (III.), wonach in eher systematisch-theologischer Vertiefung die bereits früher vorgetragenen Bedenken nochmals breiter entfaltet werden (IV.). Ein knapper Ausblick soll einige Konsequenzen aus dem zuvor Gesagten unmißverständlich formulieren (V.).

I. Situationsanalyse

Die Situation wäre weit weniger bedrängend, wenn sich alle gegenwärtig vorgeschlagenen bzw. praktizierten Möglichkeiten zur Bewältigung des Priester mangels eindeutig als Not- bzw. Übergangslösung begreifen ließen. Dem unvoreingenommenen Betrachter der gegenwärtigen kirchlichen Lage bietet sich freilich ein recht anderes Bild: Alle Statistiken zeigen, daß wir uns im Blick auf den Mangel an Priesterberufen auf eine längere Durststrecke einrichten müssen.⁴ Die Zahl der Priester im aktiven Dienst der Gemeinde wird in den nächsten Jahren rapide und beängstigend abnehmen.

Selbst wenn es Anhaltspunkte dafür gibt (was sich nach allerneuesten Erkenntnissen kaum mehr sagen läßt!), „daß der Rückgang der Priesteramtskandidaten zur Zeit die Talsohle erreicht hat und die Zahlen sich leicht zu erholen begonnen haben . . . ist [es] vielleicht zu früh, daraus schon eine langfristig günstige Entwicklung abzuleiten.“⁵ Mehr noch: Selbst dann, wenn die vielmühnte und -beschworene Trendwende die Zahl der Priester tatsächlich allmählich wieder ansteigen läßt, bleibt ein breites Tal zu durchqueren, in dem erschreckend wenig Priester zur Verfügung stehen. Nach den neuesten Äußerungen von Papst Johannes Paul II.⁶ ist mit einer grundlegenden Ände-

³ So auf meinen Beitrag: Ein Schritt in die falsche Richtung. Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern, in: *Diakonia* 8 (1978), 62–67, u. a. von bischöflicher Seite, aber auch z. B. von R. Schwarzenberger, Der priesterlose Sonntagsgottesdienst. Erfahrungen – Bedeutung – Probleme, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 126 (1978), 138–144, hier: 144, der Sache nach auch von D. Eissing, Zur Diskussion um die Gestalt sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester, in: *Theologie und Glaube* 69 (1979), 203–219.

⁴ Diese Feststellung findet sich in: Die deutschen Bischöfe, Zur Ordnung der pastoralen Dienste, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1977, 6.

⁵ P. M. Zulehner, Der Priester mangel und seine Folgen, in: F. Klostermann (Hg.), *Der Priester mangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste*, Düsseldorf 1977, 11–26, hier: 12 f.

⁶ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis“, Art. 21, deutlicher noch in: ders., Schreiben an alle Priester der Kirche zum Gründonnerstag 1979, Nr. 9. Daß die theologische Methode dieses Papstes auch hier noch Möglichkeiten einer „Bewußtseinsänderung“ (im strengen Sinn des Wortes) beinhaltet, zeigt indirekt mein Beitrag: Johannes Paul II. und der Pluralismus in der Theologie. Bemerkungen zu seiner „Logik des Glaubens“, in: *Katechetische Blätter* 105 (1980), Heft 1.

rung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt durch die Gesamtkirche, also mit einer Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für Priester, vernünftigerweise nicht zu rechnen. Die von manchen (freilich auf eher utopische Weise) gehegte Hoffnung, durch eine solche Entkoppelung der überraschend großen Zahl von Laientheologen einen Zugang zum kirchlichen Amt zu eröffnen und so der Not zu begegnen, dürfte sich nach menschlichem Ermessen unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. nicht erfüllen. Ob damit auch die Frage nach einer möglichen Ordination von sog. „*viri probati*“, also von Männern, die sich in Beruf und Ehe durch eine christliche Lebensführung bewährt haben und innerhalb der jeweiligen Gemeinden anerkannt sind, ebenfalls erledigt ist, bleibt allerdings umstritten. Zumindest einige deutsche Bischöfe wollen diese Möglichkeit auch weiterhin offenhalten und das Gespräch darüber nicht einfach abbrechen. Dennoch dürfen die folgenden Überlegungen kaum von einer positiven Entscheidung für die Weihe solcher „*viri probati*“ ausgehen. Die „schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels“ (W. Kasper) sind darum in aller Nüchternheit ins Auge zu fassen.

Das alles bedeutet im Klartext: Wir dürfen nicht nur mit einer kurzfristigen Übergangszeit eines akuten Priestermangels rechnen, sondern müssen uns sogar einstellen auf eine sich noch weiter zuspitzende und längere Zeit andauernde kritische Situation. Daß nicht wenige Gemeinden sonntags ohne Eucharistiefeier bleiben, wird daher in absehbarer Zeit nicht nur ein höchst selten zu findender Ausnahmefall, sondern sogar *Norm und Regel* sein – mag auch für einen Wechsel von priesterlosem Gottesdienst und Eucharistiefeier vorgesorgt sein. Mögen die gegenwärtigen Lösungen dieser bedrängenden Situation auch noch so deutlich als Ausnahmefall und Notlösung deklariert werden – mit geradezu fataler und zwingender Notwendigkeit haftet ihnen die Tendenz zu längerfristigen Dauereinrichtungen an, mit denen man sich irgendwann schlimmstenfalls sogar zufrieden geben wird!

Angesichts dieser erschreckenden Möglichkeit einer erstaunlich sorglosen pastoralen Praxis ist höchste theologische Wachsamkeit geboten. Dazu bekennen sich gerade die deutschen Bischöfe mit der unmißverständlichen Warnung: „Not- und Ersatzlösungen sind oft Fehllösungen.“⁷ Wenn sich durch die Experimente mit sonntäglichen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden als Quasi-Eucharistiefeiern und in weitreichender Delegation amtlicher Vollmachten an Laien (vor allem Pastoralassistenten bzw. -referenten) und deren Bestellung zu Quasi-Gemeindeleitern das gesamte Gefüge des kirchlichen Glaubenslebens zu verschieben beginnt, dann ist von solch praktischen, im einzelnen (!) durchaus dogmatisch und kirchenrechtlich zulässigen Regelungen zugleich die unaufgebbare dogmatische Substanz mitbetroffen und bedroht. Diese hat ihren Bestand und ihre Plausibilität ja nur in einem gewissen Umfeld gelebter Praxis und besteht nie in reiner Theorie! Der Einspruch des Theologen entspringt demnach der echten Sorge um eine Kirche, die in einer sicherlich äußerst schwierigen Situation gefährliche Wege beschreitet, die in

⁷ Die deutschen Bischöfe, a.a.O. (s. o. Anm. 4), 6f.

ihrer letzten Konsequenz zu einer Zersetzung verbindlicher und über die gesamte Tradition hinweg unbestritten gültiger Glaubenssubstanz führen.

Auf diesem Hintergrund möchte ich mein ursprüngliches Plädoyer⁸ ohne Abstriche, vielmehr mit noch größerem Nachdruck und zugleich in Auseinandersetzung mit verschiedenen Kritikern wiederholen: *Sonntägliche* priesterlose Gottesdienste in Gestalt von *Kommunionfeiern ganzer Gemeinden* sind ein Schritt in die falsche Richtung – noch deutlicher: Diese Not- und Ersatzlösung ist eine Fehllösung!

II. Zum Stand der Diskussion um die Gestalt sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester

Grundsätzliche Übereinstimmung herrscht in den einschlägigen Veröffentlichungen darüber, daß auch für eine „priesterlose Gemeinde“ eine gottesdienstliche Versammlung am Sonntag sinnvoll und notwendig bleibt. „Ohne treu gehaltene Sonntagsfeier, welche dem Sonntag eindeutig religiöses Gepräge verleiht, ist auch eine wirkliche ‚Heiligung‘ des Sonntags praktisch nicht zu erreichen.“⁹ Darüber hinaus erscheinen solche sonntäglichen Gottesdienste ohne Priester, die demnach keine Eucharistiefeyer sein können, notwendig, weil „die Gemeinde der Glaubenden von ihrem Wesen und ihrem Auftrag her immer neu auf das Zusammenkommen, die Versammlung, besonders am Herrentag, angewiesen ist, um ihre Gemeinschaft im Glauben zu erfahren und zu bekunden“.¹⁰ Aus der herausragenden Bedeutung des christlichen Sonntags einerseits und der gemeindekonstituierenden und -erhaltenden Rolle irgendwie gearteter gottesdienstlicher Versammlungen andererseits ergibt sich damit ein so hoher Rang dieser priesterlosen Sonntagsgottesdienste, daß die Teilnahme daran sogar dem „Sonntagsgebot“ genügt, ja ihm entspricht.¹¹ Auf dem Hintergrund dieser prinzipiellen Gemeinsamkeit gehen dann die Meinungen freilich weit auseinander – dort vor allem, wo die genaue Gestalt solcher sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester zur Diskussion steht. In einer systematischen Zusammenschau lassen sich vier Grundrichtungen unterscheiden:

⁸ A. Schilson, a.a.O. (s. o. Anm. 3).

⁹ So aus der reichen Erfahrung der Mission bereits J. Hofinger – J. Kellner, Der priesterlose Gottesdienst in den Missionen, in: dies. (Hg.), Liturgische Erneuerung in der Weltmission, Innsbruck 1957, 204–283, hier: 211.

¹⁰ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg–Basel–Wien 1976, hier: Beschluß „Gottesdienst“, 2.4.3, a.a.O. 204.

¹¹ Während die Gemeinsame Synode (a.a.O. 205) in solchen Gottesdiensten den „Sinn der Sonntagspflicht erfüllt“ sieht, scheint für andere unbezweifelbar, „daß hier ebenfalls eine Verpflichtung zur Teilnahme besteht“ (so W. Dürig, Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester, in: Heiliger Dienst 30 (1976), 139–147, hier: 146).

1. Unbefragte Selbstverständlichkeit der Kommunionfeier

Die erste scheint der Möglichkeit sonntäglicher Kommunionfeiern ganzer Gemeinden als Ersatz der Eucharistiefeier uneingeschränkt positiv gegenüberzustehen, genauer gesagt: Obwohl diese Form des priesterlosen Sonntagsgottesdienstes sehr wohl als „Notlösung“ empfunden und deklariert wird, lassen sich ihr gegenüber keine grundsätzlichen Bedenken erkennen.

Vor allem zwei offizielle Dokumente aus dem deutschen Sprachraum stehen hier im Vordergrund. Beide greifen offenbar zurück einerseits auf eine in der DDR bereits seit 1965 geübte Praxis¹² und auf entsprechende Regelungen deutscher und österreichischer Diözesen für die Urlaubszeit andererseits¹³, die nun angesichts des größeren Priestermangels allgemeinere Geltung haben. Besonderes Gewicht kommt dabei naturgemäß dem Beschluß „Gottesdienst“ der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD“ zu, der unter 2.4.3 sich ausführlich dem Problem des „sonntäglichen Gemeindegottesdienstes ohne Priester“ widmet.¹⁴ Dabei wird zunächst betont, daß „die Eucharistiefeier die Hochform der gottesdienstlichen Zusammenkunft einer Gemeinde am Sonntag ist und bleibt“ und dementsprechend für deren Ermöglichung alle nur denkbare Mühe aufgewendet werden muß.¹⁵ Wo es dennoch nicht gelingt, wird dringend und aus guten theologischen Gründen geraten, „dennoch regelmäßig an allen Sonn- und Feiertagen eine gottesdienstliche Versammlung zu halten“.¹⁶ Zur Gestaltung dieser Feier heißt es dann weiter: „Auch wenn eine solche Versammlung nur die Form eines Wort- und Kommuniongottesdienstes hat, so wird sich in dieser Feier die Gemeinde ihrer Verbundenheit und Einheit mit den anderen Gemeinden des Herrn bewußt; sie gewinnt aus dem Hören des Wortes Gottes Weisung und Kraft für ihr Leben und ihr Glaubenszeugnis; sie begegnet Christus und empfängt ihn in seinem Wort und in der eucharistischen Speise; sie verehrt Gott und wirkt mit am Heil der Menschen; sie wird im Gebet ihrer Abhängigkeit von Gott und seiner Treue inne; sie bekennt ihren Glauben und preist Gott. So ist auch in dieser Feier der Herr gegenwärtig, es wird wirklich Liturgie gefeiert.“¹⁷ In der Folge wird die Notwendigkeit einer entsprechenden Vorbereitung der Gemeinden behandelt und die genauere Gestaltung dieser Versammlungen umrissen.¹⁸ Der umfangreiche Abschnitt endet mit einer Empfehlung und einer bedeutsamen Einschränkung: „Außerdem sollen sie [die Diözesanbischöfe] ausdrücklich empfehlen, daß ein Diakon oder Laie am Sonntag einen Wort- und Kommuniongottesdienst hält, wo keine Eucharistiefeier sein kann. Bei all den notwendigen Bemühungen um einen sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester muß deutlich bleiben, daß es sich um eine Notsituation handelt, die alle zur Sorge um genügend Priester aufruft.“¹⁹ Dem entsprechen sowohl die Richtlinien

¹² Vgl. dazu: Laien spenden Eucharistie im Wortgottesdienst. Ein Erfahrungsbericht, hg. v. Seelsorgereferat des Bischöflichen Ordinariates Berlin, Berlin 1968, bes. 3–40. Zu den Unterschieden dieser „Stationsgottesdienste“ von den gegenwärtig praktizierten Kommunionfeiern wird später noch genaueres zu sagen sein!

¹³ So z. B. in den Diözesen Limburg (vgl. Gottesdienst 4 (1970), 169), Speyer (vgl. Gottesdienst 6 (1972), 97), Wien (s. o. Anm. 2 und Gottesdienst 7 (1973), 105–107).

¹⁴ Vgl. Gemeinsame Synode (s. o. Anm. 10), 202–205.

¹⁵ a.a.O. 203.

¹⁶ a.a.O. 204.

¹⁷ ebd.

¹⁸ a.a.O. 204 f.

¹⁹ a.a.O. 205.

7.2.6²⁰ als auch die beiden Bitten an die Deutschen Bischöfe um eine Empfehlung solcher Kommunionfeiern und um die Erarbeitung entsprechender Modelle.²¹

Eine genauere Begründung für die konkrete Gestaltung solcher sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester als Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung findet sich in diesem Beschluß also nicht. Offenbar hat sich *dieses* Problem der zuständigen Kommission bei der Abfassung der Vorlage überhaupt nicht gestellt. Kein Wunder, denn dieser Passus ist erst später in die Vorlage des Synodenbeschlusses eingearbeitet worden. Die „Gottesdienst“-Umfrage „zur heutigen Situation des Sonntagsgottesdienstes“²² kennt diese Frage ebensowenig wie die Erstfassung der Vorlage.²³ In der 2. Lesung erst taucht plötzlich mit 2.4.3 ein disproportional großer Einschub zu dieser Frage auf²⁴, darüber hinaus eine dazugehörige Empfehlung²⁵ sowie im Kommissionsbericht die Feststellung, dieser Abschnitt verdanke „manche Anregungen einem Arbeitspapier, das vom Sachausschuß ‚Liturgie‘ des Diözesanrates der Katholiken im Bistum Trier erstellt wurde“.²⁶ Eine weitergehende Reflexion auf die Gestaltung dieser priesterlosen Gottesdienste als Kommunionfeier fehlt demnach gerade dort, wo dieser gewichtige Abschnitt in den Synodenbeschluß Eingang fand.

Ebenfalls vor vollendete Tatsachen stellt das im „Gotteslob“ vorgestellte Modell einer solchen „Kommunionfeier“.²⁷ Der Empfehlung des Synodenbeschlusses entsprechend wird hier in der Einführung einfach festgestellt: „Wenn in dieser [sonntäglichen Versammlung der christlichen Gemeinde] nicht die Eucharistie gefeiert werden kann, soll eine Kommunionfeier gehalten werden.“²⁸ Auf eine gerade hier dringend erwünschte Hinführung zum Verständnis der besonderen Struktur und des tieferen Sinnes einer solchen Kommunionfeier wird bezeichnenderweise verzichtet.

Wie bereits oben angedeutet kann diese Praxis priesterloser Sonntagsgottesdienste in Gestalt von Kommunionfeiern, also von Wortgottesdiensten mit anschließender Kommunionausteilung, freilich auf einen ähnlichen, zudem von höchster kirchlicher Stelle gebilligten Vorgang in den Diasporagebieten

²⁰ a.a.O. 223: „In den Gemeinden, in denen nicht mehr regelmäßig eine sonntägliche Eucharistiefeier sein kann, weil ein Priester fehlt, soll doch an allen Sonn- und Feiertagen ein Wort- und Kommuniongottesdienst gefeiert werden, der von einem Diakon oder Laien geleitet wird.“ Während der „Österreichischen Synodale Vorgang“ (1974) keinen diesbezüglichen Beschluß oder eine entsprechende Empfehlung kennt, findet sich unter den Dokumenten der Wiener Synode ein Passus, der ausdrücklich den „Empfang der Eucharistie außerhalb der Messe“ betrifft (vgl. Leben und Wirken der Kirche von Wien. Handbuch der Synode 1969–1971, Wien 1972, S. 98f, 2.2.3.3). Der Leitsatz 208 sagt: „Gottesdienste mit vorgeheiligten Gaben (das sind Kommunionfeiern außerhalb der Eucharistiefeier und Kommunionfeiern im Anschluß an Wortgottesdienste) sind überall dort zu fördern, wo Eucharistiefeiern nicht möglich sind . . .“ (ebd.) Die dazugehörige Resolution 210 überbietet diesen Beschluß noch: „Wortgottesdienste mit anschließender Kommunionfeier sind besonders an Werktagen und in Sprengelgemeinden zu fördern, wo sie die brüderliche Zusammengehörigkeit versinnbildeln und bewirken.“ (ebd.).

²¹ a.a.O. 224f, 7.3.1 und 7.3.2.

²² Vgl. Gottesdienst 7 (1973), 108f.

²³ Vgl. SYNODE 7, 1973, 5–12 sowie 2, 1974, 2–6 den zugehörigen Kommissionsbericht.

²⁴ Vgl. SYNODE 3, 1975, 59–61.

²⁵ Vgl. a.a.O. 73, 2.6, wortgleich mit dem späteren Beschlußtext (s. o. Anm. 20).

²⁶ a.a.O. 78.

²⁷ Vgl. Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, 1975, Nr. 370.

²⁸ ebd.

der DDR hinweisen. Bereits am 30. 4. 1965 wurde der Ordinarienkonferenz Ostdeutschlands vom Hl. Offizium die Erlaubnis erteilt, „Laien auszuwählen, die die heilige Eucharistie in Städte und Dörfer bringen und den Gläubigen spenden dürfen, wo kein Priester ständig wirkt und die Gläubigen sich doch zum Gottesdienst versammeln“.²⁹ Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß in diesem Fall die Kommunion unmittelbar aus der Eucharistiefeier der Pfarrgemeinde am Pfarrort zu der betr. Außenstation (!) überbracht wird, also diese Gottesdienste kaum dem gegenwärtig geläufigen Modell der Kommunionfeier in einer Pfarrkirche bzw. Pfarrgemeinde (!) nach länger vorausgegangenem (!) Eucharistiefeier entsprechen.

H. Aufderbeck, der noch 1966 in einem leidenschaftlichen Plädoyer unter Berufung auf Art. 35,4 der Liturgiekonstitution für Notwendigkeit und Genügen (!) von „Nur-Wort-Gottesdiensten“ in der Diaspora-Situation angesichts des Priestermangels eintrat³⁰, betont nun, zehn Jahre später, die Wichtigkeit einer „Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier“.³¹ Damit findet er grundsätzlich die Zustimmung von H. Fleckenstein, der ebenso wie zuvor schon R. Kaczynski in einem ausführlichen Situationsbericht diese priesterlosen Gottesdienste als „Chance und Aufgabe“ bewertet.³² Diese 1965 zunächst für ein Jahr „ad experimentum“ gegebene und 1966 erweiterte und um drei Jahre verlängerte Erlaubnis der Kommunionsspendung durch Laien hat offenbar mit dazu beigetragen, daß durch die Eucharistie-Instruktion v. 25. 6. 1967 und endgültig 1973 eine allgemeinkirchliche Regelung getroffen wurde.³³ Die Frage nach der Einsatzmöglichkeit von Laien schien so mit fast zwingender Notwendigkeit in Richtung einer „Leitung von Wortgottesdiensten mit Kommunionausteilung“ zu weisen.³⁴

²⁹ Laien spenden Eucharistie (s. o. Anm. 12), 10.

³⁰ Vgl. H. Aufderbeck, Die liturgische Versammlung in der Diaspora, in: Concilium 2 (1966), 114–116.

³¹ Vgl. ders., Sonntagsgottesdienste ohne Priester, in: Th. Maas-Ewerd – Kl. Richter (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier, Freiburg 1976, 91–96, hier: 93.

³² Vgl. H. Fleckenstein, Vermittlung von Erfahrung. Priesterlose Gottesdienste als Chance und Aufgabe, in: Gottesdienst 10 (1976), 89–91; R. Kaczynski, De liturgia dominicali sacerdotibus deficientibus celebrata, in: Notitiae 78 (1972), 375–382; ders., Erfahrungen mit priesterlosen Sonntagsgottesdiensten, in: Gottesdienst 7 (1973), 105–107 – ebd. werden 111f noch drei Modelle gegenwärtiger Praxis vorgestellt. Vgl. dazu auch B. Frei, Priesterloser Gottesdienst. Modelle und Anregungen, Regensburg 1976. Entschieden kritischer gegenüber den Erfahrungen aus der DDR zeigt sich allerdings K. Schlemmer, Priesterloser Gottesdienst – aber wie?, in: Liturgisches Jahrbuch 28 (1978), 31–44, bes. 36 ff. Vgl. ergänzend auch die Berichte über die Praxis solcher Wortgottesdienste bzw. Kommunionfeiern in anderen kirchlichen Regionen, vor allem: J. Baumgartner, Wortgottesdienste in den jungen Kirchen, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 30 (1974), 256–280; M. Klöckener, Sonntagsgottesdienste unter der Leitung von Laien. Zur Praxis und Diskussion in Frankreich, in: Theologie und Glaube 68 (1978), 77–89.

³³ Vgl. die „Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie“ (= Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 6), Trier 1967, Nr. 33; „Dritte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution“ (1970) (= Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 31), Trier 1972, Nr. 6e); „Instruktion über die Erleichterung des Kommunionempfanges bei bestimmten Anlässen“ (1973) (= Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 46), Trier 1976, bes. I.: Die außerordentlichen Spender der heiligen Kommunion, 52 ff.

³⁴ Vgl. G. Duffrer, Ein geglücktes Experiment. Kommunionsspendendienst der Laien wird fester Besitz der ganzen Kirche, in: Gottesdienst 7 (1973), 137–140, bes. 138f.

Mit der Empfehlung der Gemeinsamen Synode, dem entsprechenden Vorschlag im „Gotteslob“ und den genannten römischen Erlassen schien eine genügende Grundlage und Plausibilität geschaffen, um nun durch entsprechende Bestimmungen die Einführung von Kommunionfeiern als Ersatz von sonntäglichen Eucharistiefiern in einer Gemeinde aus gegebenem Anlaß einzuführen. Daß sich dabei unter den einzelnen Diözesen nochmals feine Unterschiede erkennen lassen, zeigt eine genaue Lektüre der entsprechenden Dokumente. So setzen die Richtlinien der Diözese Limburg noch *durchgehend* die Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier fest³⁵, während eine 1979 vom dortigen Dezerat Grundseelsorge herausgegebene Arbeitshilfe erheblich vorsichtiger formuliert und vor allem auf den Wortgottesdienst abhebt.³⁶ Ähnliches gilt für das Hirtenwort des Bischofs von Rottenburg und die zugehörigen Richtlinien für den sonntäglichen Gemeindegottesdienst, die neben der Kommunionfeier *durchgängig* die Alternative des reinen Wortgottesdienstes anführen und daher stets von Kommunionfeier *oder* Wortgottesdienst sprechen. Dieselbe Möglichkeit eröffnet (trotz insgesamt anderer Akzentuierung von Wort- und Kommuniongottesdiensten) die Nr. 11 der entsprechenden Ausführungsbestimmungen des Trierer Bischofs, die die „Teilnahme an einem Wort- *oder* Kommuniongottesdienst“ als vollwertige Erfüllung der Sonntagspflicht betrachten.³⁷

Bezeichnenderweise waren es zunächst Praktiker, die erste Bedenken äußerten und offenkundige Mißverständlichkeiten und Gefahren dieser Kommunionfeiern ansprachen.

2. Bemühung um Unterscheidungshilfen zwischen Eucharistiefeier und Kommunionfeier

Damit ist eine breite Zahl von Veröffentlichungen angesprochen, die trotz mehr oder weniger unbefragter Billigung solcher sonntäglicher Kommunionfeiern ganzer Gemeinden doch von der Sorge um eine klare Unterscheidung dieser Gottesdienste von Eucharistiefiern bestimmt bleiben. Daher stehen auch hier weniger theologische als vielmehr praktisch-liturgische Fragen im Vordergrund.

Angestoßen und herausgefordert durch die provozierenden Leserbriefe von D. Lippert und F. Schmutz³⁸, die unter durchaus kontroversen Gesichtspunkten die fragwürdigen, ja gefährlichen Konsequenzen solcher sonntäglicher Kommunionfeiern andeuteten (Lippert: „Genauso gut wie eine Messe“; Schmutz: Lösungsvorschlag „in Richtung und Form einer ‚Not-Eucharistie‘“) ist das Bemühen um eine noch eingehendere „Differenzierung von Kommunion- und Eucharistiefeier“ gewachsen.³⁹

³⁵ S. o. Anm. 2.

³⁶ Arbeitshilfe „Priesterloser Gottesdienst“, hg. v. Bischöflichen Ordinariat Limburg – Dezerat Grundseelsorge; für die Werktage, an denen keine Eucharistiefeier stattfindet, soll demnach „ein Wortgottesdienst, ggfs. mit Kommunionfeier gehalten“ werden (a.a.O. 13). – Vgl. demgegenüber die recht anders akzentuierte Resolution der Wiener Diözesansynode, s. o. Anm. 20.

³⁷ S. o. Anm. 2; ähnlich spricht die Münchener Anweisung (ebd.) nur von einem Wortgottesdienst, bezieht sich aber auf ein entsprechendes Schreiben von Kardinal Döpfner, nach dem in solchen Gottesdiensten „auch die Kommunion ausgeteilt werden kann“.

³⁸ Vgl. die beiden Leserbriefe in: Gottesdienst 10 (1976), 149f.

³⁹ Vgl. vor allem B. Kleinheyer, Unterscheidungshilfen. Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Zur Differenzierung von Kommunion- und Eucharistiefeier, in: Gottesdienst 11 (1977), 57–59; ähnlich auch J. H. Emminghaus, Wortgottesdienst mit Kommunionsspendung. Anregungen und Hilfen, in: Bibel und Liturgie 51 (1978), 23–33, bes. 26ff.

Diese Sorge steht mittlerweile deutlicher auch im Hintergrund der bischöflichen Ausführungsbestimmungen zur entsprechenden Synodenempfehlung; so heißt es u. a.: „In der Gestaltung der Wort- und Kommuniongottesdienste muß der wesentliche Unterschied zur Eucharistiefeier erkennbar sein.“⁴⁰ B. Kleinheyer hat daher eine klare Unterscheidung nach folgender Art versucht: „Der Vorsteher der Eucharistiefeier tritt zur Feier des Sakraments an den Altar; der Leiter der Kommunionfeier ‚hat am Altar nichts zu suchen‘.“⁴¹

Diese These hat vor allem wegen der damit gegebenen Verdunkelung des Zusammenhanges von Kommunionfeier und vorausgehender Eucharistiefeier entschieden Widerspruch gefunden.⁴² Gerade weil der Altar „Tisch des Herrn“ ist, darf er bei der Kommunionfeier, die eben den „Tisch des Gottesdienstes wie des Herrenleibes“⁴³ bereitet, nicht aus dem Blick rücken. Das Unterscheidende der beiden Gottesdienstgestaltungen könnte nach Meinung anderer eher im Verzicht auf ein „Gegenüber“ („versus populum“) des Leiters einer solchen Kommunionfeier bestehen, nicht zuletzt freilich in einer guten Feier der Eucharistie selbst.⁴⁴

Daß auf alle Fälle jeder „Eindruck einer ‚zerstörten Messe‘ zu vermeiden und der Charakter einer reinen Kommunionsspendung [daher] zu verdeutlichen“⁴⁵ ist, bleibt die gemeinsame Überzeugung aller Äußerungen zu diesem Problemkomplex. So intensiv dabei das „Wie“ der Kommunionfeier diskutiert wird, so wenig sind damit freilich die theologischen Fragen gestellt – geschweige denn gelöst!

3. Die Zusammengehörigkeit von Wortgottesdienst und Kommunionsspendung

Das bezeugt indirekt eine Anzahl von Veröffentlichungen, die sich nicht mit dem grundsätzlichen Problem eines nicht-eucharistischen Sonntagsgottesdienstes überhaupt befassen, sondern stattdessen ausdrücklich die Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionsspendung *theologisch* exakter zu begründen versuchen. Diese Stimmen verdienen allein schon deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil sie sich dem theoretischen Diskurs über eine Praxis stellen, die noch „gründlich theologisch und praktisch [!] durchdacht und aufbereitet“⁴⁶ werden muß.

Erste Hinweise gehen in Richtung der traditionsreichen und vor allem in den Ostkirchen bekannten „Liturgia praesanctificatorum“, auch „*Missa praesanctificatorum*“

⁴⁰ So z. B. Nr. 9 der Ausführungsbestimmungen des Trierer Bischofs (s. o. Anm. 2); schon die Gemeinsame Synode schärft ein, es dürfe nicht der Eindruck entstehen, „es handle sich um eine Meßfeier, der lediglich das Hochgebet fehlt“ (a.a.O. [s. o. Anm. 10], 205).

⁴¹ a.a.O. (s. o. Anm. 39), 59; ähnlich auch in den Ausführungsbestimmungen des Trierer Bischofs, Nr. 10 (s. o. Anm. 2).

⁴² So in einem Leserbrief von B. Senger (in: Gottesdienst 11 (1977), 160) und anderen, unveröffentlichten Leserbriefen an die Schriftleitung dieser Zeitschrift; ebf. von D. Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), bes. 213–219.

⁴³ Vgl. zu dieser Ausdrucksweise: Liturgiekonstitution Art. 48 u. 51, die aufgenommen werden in der „Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch“ (1970), (= Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 19), Trier 1974, Nr. 8.

⁴⁴ Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 217, 219.

⁴⁵ Emminghaus, a.a.O. (s. o. Anm. 39), 30 u. passim.

⁴⁶ Schlemmer, a.a.O. (s. o. Anm. 32), 40.

genannt, die im Westen nur am Karfreitag gefeiert wurde und nun bei der Karwochenreform Pius' XII. „durch eine einfache Kommunionfeier ersetzt“⁴⁷ wurde. Aus der Liturgiegeschichte scheint sich somit nicht nur eine vorgeprägte Gestalt, sondern auch ein gewisses damit verbundenes Recht für solche Kommunionfeiern herzuleiten.⁴⁸ Neben dieser sehr alten, allerdings im Westen faktisch nicht praktizierten Form, gibt es im Bereich der römischen Liturgie auch noch andere Beispiele, auf die A. Heinz jüngst aufmerksam gemacht hat.⁴⁹ Hier geht es vor allem um priesterlose Wortgottesdienste als Ersatz sonntäglicher Eucharistiefeiern in Notzeiten, die zunächst ohne jede eucharistische Komponente blieben und erst als „an sich . . . sachlich richtige und glückliche Weiterbildung der älteren Form eines reinen Predigtgottesdienstes“ später mit einem eucharistischen Segen beschlossen wurden.⁵⁰ Dabei lehrt ein solcher Blick in die Vergangenheit zugleich, daß die sich anschließende „Multiplizierung der Sonntagsmessen . . . [eine] Verdrängung anderer, früher selbstverständlich geübter Gottesdienstformen (Vesper – Segensandacht – Wortgottesdienst)“⁵⁰ zur Folge hatte. Gerade die Ostkirche aber hält „bis heute am Prinzip einer einzigen sonntäglichen Eucharistiefeier pro Pfarrei fest“.⁵² Bei genauerem Hinsehen ergibt sich somit aus der Liturgiegeschichte ein durchaus vielschichtiges und keineswegs linear-einheitliches Bild.

Doch die theologische Legitimität der hier zur Diskussion stehenden Kommunionfeiern wird meist unter Berufung auf Art. 35,4 der Liturgiekonstitution behauptet. Dieser zielt freilich zunächst nur auf reine Wortgottesdienste (vor allem in Missionsländern), die unter besonderen Umständen als adäquate christliche Sonntagsfeiern gelten sollen.⁵³ Diese Linie wird bruchlos weitergeführt in der 1. Liturgie-Instruktion vom 26. 9. 1964, wo die konkrete Gestalt der angesprochenen Wortgottesdienste genauer umrissen wird.⁵⁴

Unbestreitbar ist „mit diesen Bestimmungen . . . die Möglichkeit zu priesterlosen Wortgottesdiensten gegeben worden“⁵⁵, doch läßt sich damit auch deren Ausgestaltung zu Kommunionfeiern rechtfertigen? Diese Frage wird unter Verweis auf die mittlerweile erteilte, zur Zeit des Konzils noch nicht gegebene Möglichkeit einer Kommunionsspendung durch Laien positiv beschieden.⁵⁶ Zudem scheint die gelegentlich geäu-

⁴⁷ Vgl. vor allem H. Lehenhofer, Sonntagsgottesdienst ohne Priester. Die Tradition der Missa praesanctificatorum und die Kommunionfeier priesterloser Gemeinden, in: *Bibel und Liturgie* 51 (1978), 12–22, hier: 18; dazu den materialreichen Artikel von I. Ziadé, (Messe des) Présanctifiés, in: *DThC* XIII (1936), 77–111; A.-G. Martimort u. a. (Hg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft I*, Freiburg–Basel–Wien 1963, 467–469.

⁴⁸ So – allerdings mit großer Vorsicht! – Lehenhofer, a.a.O. (s. o. Anm. 47) und Emminghaus, a.a.O. (s. o. Anm. 39).

⁴⁹ A. Heinz, Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse. Beispiele aus der Geschichte zu einer aktuellen Problematik, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 86 (1977), 11–24.

⁵⁰ a.a.O. 20.

⁵¹ a.a.O. 24.

⁵² A. Heinz, Der Tag, den der Herr gemacht hat. Gedanken zur Spiritualität des Sonntags, in: *Theologie und Glaube* 68 (1978), 40–61, hier: 52, Anm. 43.

⁵³ Vgl. dazu vor allem J. A. Jungmann, in: *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg–Basel–Wien 1966, 40f; eine ebenso kühne wie weitgehende Interpretation dieses Artikels findet sich im Kommentar von E. J. Lengeling (Reihe Lebendiger Gottesdienst, Heft 5/6, Münster 1965). Dort heißt es (80): „Wenn ein Diakon die Feier leitet . . ., kann der Wortgottesdienst seinen Abschluß in der eucharistischen Kommunion finden.“

⁵⁴ Vgl. „Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution ‚Über die hl. Liturgie‘“ v. 26. 9. 1964, Münster 1965, bes. Art. 37–39.

⁵⁵ So Schwarzenberger, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 140f.

⁵⁶ So Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 205; ähnlich Schwarzenberger a.a.O. (s. o. Anm. 3), 141.

ßerte Sorge um eine Abwertung der Christusbegegnung im Wort durch die als „Ergänzung“ des Wortgottesdienstes angefügte Kommunionsausteilung offenbar unbegründet, denn: „Die sakramentale Begegnung mit Christus in der Kommunion ist kein Anhängsel; sie ist durchaus Schwerpunkt dieses Gottesdienstes“⁵⁷.

Bleibt schließlich noch die Frage, ob nicht das neue römische Rituale zur „Kommunionspendung außerhalb der Messe“ Anweisungen gibt oder Konsequenzen erlaubt für die Praxis solcher Kommunionfeiern. Hier bleibt die Situation schwierig und unklar, denn in der entsprechenden deutschen Studienausgabe fehlt „ein ausdrückliches Wort zur Kommunionspendung durch Laien an Sonntagen in Gemeinden, in denen die Eucharistie nicht gefeiert werden kann“.⁵⁸ Dennoch scheint eine solche Lösung „auf der Linie“ dieser Aussagen zu liegen, zumal gerade die Kommunionfeier die Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament bekräftigt und so den Sonntag als eucharistisch geprägten Festtag im Bewußtsein hält.⁵⁹ Ganz abgesehen davon könnten reine Wortgottesdienste am Sonntag „die zentrale Bedeutung der Eucharistiefeier beeinträchtigen“.⁶⁰ Selbst unter Einbeziehung ökumenischer Probleme und obwohl „nicht bestritten werden [kann], daß reine Wortgottesdienste in Gemeinden ohne Priester am Sonntag durchaus die Feier der Eucharistie ersetzen können [und] in ihnen . . . wirkliche Christusbegegnung [geschieht]“, gilt dennoch: „Solange sie ohne größere Schwierigkeiten möglich sind, verdienen Kommunionfeiern aber den Vorrang“.⁶¹

4. Theologische Kritik an der Praxis von Kommunionfeiern

Die eigentlich kritischen Stimmen gegenüber der Praxis der sonntäglichen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden stammen von spezifisch theologischer Seite und haben sich in jüngster Zeit beachtlich vermehrt. Schließlich wurde es bislang versäumt, die durchaus positiven Erfahrungen der DDR-Gemeinden „zu reflektieren und zu hinterfragen . . . Fatale Konsequenzen, die sich daraufhin einstellen können (nicht müssen), wurden noch kaum bedacht oder beiseite geschoben.“⁶²

So kann es kaum verwundern, daß synodale Theologen mit Rang und Namen die unerwartete Anwendung der entsprechenden Stellungnahme der Gemeinsamen Syn-

⁵⁷ Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 206; an dieser Stelle trennen sich die Argumentationsfiguren von Eissing und Schwarzenberger – während der letztere vor allem auf die „Liturgia Verbi“ abhebt und von hier aus das theologische Recht eines nicht als Eucharistiefeier gestalteten Sonntagsgottesdienstes, weniger allerdings die schon im entspr. Votum des Wiener Priesterrates in Nr. 12 plötzlich auftauchende Verbindung dieses Wortgottesdienstes mit einer Kommunionspendung, begründet, setzt Eissing den Akzent ganz offensichtlich auf diese Kommunionsausteilung. Dem widerspricht in der Sache R. Berger, Bedeutung und Aufbau der Kommunionfeier, in: Kommunionfeiern. Pastorales Forum für die Seelsorger im Erzbistum München-Freising 13 (1976), Heft 3, 8: „Der priesterlose Sonntagsgottesdienst hat zwei Schwerpunkte: – die Verkündigung des Wortes Gottes und den gemeinsamen Empfang der heiligen Kommunion.“

⁵⁸ R. Kaczynski, Eucharistieverehrung. Eine Studienausgabe, die Aufmerksamkeit verdient, in: Gottesdienst 10 (1976), 110, unter Bezugnahme auf die Studienausgabe „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“, Einsiedeln-Freiburg 1976.

⁵⁹ Vgl. Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 209f.

⁶⁰ a.a.O. 212, ähnlich 211, Anm. 35.

⁶¹ a.a.O. 212 u. Anm. 40.

⁶² Schlemmer, a.a.O. (s. o. Anm. 32), 37.

ode zum sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester mit kaum verhohlenem Erstaunen feststellen und erhebliche Bedenken geltend machen. So hat z. B. W. Kasper warnend auf die weitgehend ungeklärten theologischen und pastoralen Voraussetzungen solcher sonntäglicher Kommunionfeiern hingewiesen, wobei er vor allem deren bedenkliche Folgen „für das Gemeinde-, das Amts- und vor allem das Eucharistieverständnis“ andeutet.⁶³

Ähnlich kritisch hat sich auch H. Fries geäußert: Zum einen fragt er, wie dieser Beschluß zusammengeht mit der zentralen Aussage der Liturgiekonstitution über die Eucharistie als Mitte und Höhepunkt im Leben einer Gemeinde⁶⁴, zum anderen, wie sich die Teilnahme an einem ökumenischen Gottesdienst, dem doch mindestens dieselbe Dignität zukomme wie dem Wortgottesdienst einer priesterlosen katholischen Gemeinde, nun noch als ungenügend zur Erfüllung der Sonntagspflicht betrachten lasse.⁶⁵ Verbunden mit einem klaren Plädoyer für die Alternative Eucharistiefeier oder reiner Wortgottesdienst habe ich selbst die Gefahren der gegenwärtigen Praxis knapp umrissen: Nicht nur die eben erst wiedererwachende katholische Theologie und Praxis des Wortes in der Kirche wird hier unterlaufen, sondern ebenfalls das Bemühen um ein integrales, weniger verdinglichtes Eucharistieverständnis und endlich der sich abzeichnende ökumenische Konsens über das „Herrenmahl“.⁶⁶ K. Schlemmer hat sich – wenn auch zögernd – diesem Votum im wesentlichen angeschlossen und ein konkretes Modell für einen solchen sonntäglichen Wortgottesdienst mitgeliefert.⁶⁷ Von liturgischer und pastoraltheologischer Seite haben W. Dürig und P. M. Zulehner gleichermaßen die Frage gestellt, ob durch solche Kommunionfeiern „die zentrale Stellung der Eucharistie in der Kirche und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche und ihrer Gemeinden nicht paralysiert werden“.⁶⁸

Noch grundsätzlicher und verbunden mit den Fragen um Amt und Gemeinde ist dieses Problem zudem in zwei neueren Buchveröffentlichungen ausführlich behandelt worden. Dabei befassen sich die hier zusammengefaßten Vorträge vor allem mit dem dornigen Problem der Pastoralreferenten und ihrer Stellung im Gesamt der kirchlichen Ämter und Dienste.⁶⁹ Vor allem F. Klostermann stellt in diesem Zusammenhang (wie schon Kasper und Fries) die Frage, wie sich das Insistieren auf der Eucharistie als eigentlicher Mitte der Gemeinde sowie die innere Zusammengehörigkeit von (Priester-) Amt, Gemeinde und Eucharistie mit der Existenz von „priesterlosen Gemeinden“ (ein Un-Begriff!) und dem damit notwendig werdenden Verzicht auf die Feier der Eucharistie und deren Ersatz durch sonntägliche Kommunionfeiern vertragen.⁷⁰ Mit noch größerem Engagement angesichts der bedrohten Einheit von Wort und Sakrament haben sich J. Blank, P. Hünemann und P. M. Zulehner zum „Recht der Gemeinde auf Eucharistie“ geäußert.⁷¹ Dabei verdienen vor allem die historisch-systematisch fundierten

⁶³ W. Kasper, *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978, 101.

⁶⁴ Diese Feststellung findet sich im Bischofsdekret, Art. 30,2.

⁶⁵ H. Fries, *Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit*, Frankfurt 1977, 78f.

⁶⁶ Schilson, a.a.O. (s. o. Anm. 3).

⁶⁷ Schlemmer, a.a.O. (s. o. Anm. 32), 37ff, bes. 42f.

⁶⁸ Dürig, a.a.O. (s. o. Anm. 11), 147; Zulehner, a.a.O. (s. o. Anm. 5), 20.

⁶⁹ Vgl. F. Klostermann (Hg.), *Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste*, Düsseldorf 1977.

⁷⁰ F. Klostermann, *Priester und priesterlicher Dienst in der Gemeinde von morgen*, in: ders. (Hg.), *Der Priestermangel* (s. o. Anm. 69), 129–172, bes. 144ff.

⁷¹ *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament*, hg. v. d. Solidaritätsgruppe katholischer Priester (SOG) der Diözese Speyer, Trier 1978.

Überlegungen Hünemanns Beachtung; er zeigt auf, daß de facto erst das II. Vatikanische Konzil die konstitutive Rolle der Gemeinde im Rahmen der Eucharistiefeier klarer in den Blick faßt: „Erst in der Feier der Eucharistie wird der eigentlich konstitutive Akt der Gemeinde gesetzt . . .“⁷² D. h. aber positiv gewendet zugleich auch: „Eine existierende Gemeinde hat die Pflicht zur sonntäglichen Eucharistiefeier, aber auch das Recht dazu“⁷³; diese ist und bleibt demnach Mitte und Höhepunkt des Lebens einer christlichen Gemeinde, ohne welche sie auf Dauer nicht bestehen kann. Indirekt ist damit die wohl schärfste Kritik an jeglicher Praxis von priesterlosen Sonntagsgottesdiensten schlechthin geübt.

Die hier nochmals vertieften Überlegungen betreffen demgegenüber lediglich die konkrete Gestalt priesterloser Sonntagsgottesdienste, die in der gegenwärtigen Situation des Priestermangels zu rasch und unreflektiert als Kommunionfeiern, also als Wortgottesdienste mit anschließender Kommunionausteilung gehalten werden. *Dieser* Praxis soll hier nochmals mit allem Nachdruck widersprochen werden. Dazu sind nun einige gängige Antworten und Argumentationsfiguren auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen; die kritisch zu prüfenden Argumente werden dabei jeweils thesenhaft vorausgeschickt.

III. Kritische Prüfung einiger Argumentationsfiguren

1. „Unterscheidungshilfen zwischen Eucharistiefeier und Kommunionfeier sind notwendig und pastoral bedeutsam.“⁷⁴

Gegen diese Forderung ist sicherlich nichts einzuwenden – nur unterbietet sie das Problem bei weitem. Wer Unterscheidungshilfen für Eucharistiefeiern und Kommunionfeiern fordert, hat im Grunde bereits zugunsten der letzteren entschieden. Diese Frage aber ist allererst zu diskutieren und demnach noch unentschieden, zumindest unter theologischer Rücksicht. Mit bloßen Unterscheidungshilfen ist daher noch nichts erreicht – sie kaschieren das Problem, statt es kritisch und offen anzugehen.

2. „Priesterlose Sonntagsgottesdienste sind ein Positivum des liturgischen und Gemeindebewußtseins“

Gelegentlich findet sich in der einschlägigen Literatur ein kaum verhohlener Beifall dafür, daß das „Negativum“ des wachsenden Priestermangels und des damit verbundenen Ausfalls von Eucharistiefeiern „durchaus zu einem Positivum des liturgischen und Gemeindebewußtseins werden“⁷⁵ könne.

⁷² P. Hünemann, Eucharistie – Gemeinde – Amt. Dogmatische Reflexionen zur gegenwärtigen Problemlage, in: Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie (s. o. Anm. 71), 30–46, hier: 39.

⁷³ a.a.O. 44.

⁷⁴ S. dazu insgesamt oben die Lit. zu II. 2.

⁷⁵ Emminghaus, a.a.O. (s. o. Anm. 39), 26; ähnlich spricht auch Fleckenstein (s. o. Anm. 32) von der „Chance“ solcher priesterlosen Gottesdienste.

Konkret gemeint ist mit solch positiven Entscheidungen z. B. eine Abkehr von der vorausgehenden bedenklichen Praxis einer beliebigen Vermehrung von Eucharistiefeyern und die damit verbundene Neubelebung anderer „zudem früher sehr beliebter Weisen der Zusammenkunft des Gottesvolkes . . . [wie] Predigtandachten . . . die Tagzeiten des Breviers . . . Meditationsgottesdienste . . . gemeinsamer Rosenkranz . . . kirchenmusikalische Andachten . . .“⁷⁶ usw. Andere gehen noch weiter und sehen in der gegenwärtigen Notsituation (die freilich als solche apostrophiert wird) eine geradezu einmalige Chance, „das Verantwortungsgefühl einer Gemeinde für ihre eigenen Belange zu stärken“.⁷⁷

Das alles mag z. T. sicherlich richtig sein – dennoch darf es den Blick dafür nicht trüben, daß nicht *priesterlose* Wortgottesdienste, sondern die vom ordinierten Gemeindeleiter mit der Gemeinde gefeierte Eucharistie die seit frühester Zeit der Christenheit geheiligte Form der Sonntagsfeier christlicher Gemeinden darstellt.⁷⁸ Die gegenwärtige Notsituation darf diese gemeindekonstituierende (und zwar hinsichtlich ihrer amtlichen Verfaßtheit wie ihrer eucharistischen Prägung) Rolle der sonntäglichen Eucharistiefeyer nicht einfach übersehen lassen.⁷⁹ Auch neben dieser haben andere liturgische Gemeindegottesdienste selbstverständlich ihren legitimen Ort.⁸⁰ Das eigentliche Problem ist nicht die durchaus wünschenswerte Rückstufung einer übergroßen Zahl von Eucharistiefeyern, sondern deren völliger Wegfall als regelmäßiger Sonntagsgottesdienst einer ganzen christlichen Gemeinde.

3. „Reine Wortgottesdienste als Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeyer bedeuten eine Gefahr für das Eucharistieverständnis“

Zuweilen wird in reinen Wortgottesdiensten (ja selbst in Kommunionfeiern!) jedoch eine gewisse Gefahr gesehen. Diese könnten „durch ihre besonderen Gestaltungsmöglichkeiten aus recht äußerlichen Gründen eine Attraktivität erlangen, die zu Lasten der Wertschätzung der Messe geht.“⁸¹ Auf eine ähnliche Entwicklung bei der Einführung eigenständiger Bußgottesdienste und dem damit verbundenen zahlenmäßigen Rückgang der Beichthäufigkeit ließe sich dabei durchaus bestätigend verweisen – wobei freilich umgekehrt

⁷⁶ a.a.O. 24.

⁷⁷ M. Kratz, in: ders. – F. Schlösser, *Gemeinden ohne Priester. Analysen – Anregungen – Modelle*, Limburg 1973, 32; auch Kard. Döpfner meint a.a.O. (s. o. Anm. 57) 4, „die Not, hervorgerufen durch die abnehmende Zahl von Priestern, [könne] auch zu einer Chance werden“.

⁷⁸ Vgl. statt anderer die diesbzgl. Beiträge zum neutestamentlichen und liturgiegeschichtlichen Befund von: J. Blank, *Das Herrenmahl als Mitte der christlichen Gemeinde im Urchristentum*, in: *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, a.a.O. (s. o. Anm. 71), 8–20; A. Knauber, „Aus apostolischer Überlieferung . . .“ (Liturgiekonstitution Art. 106). Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung, in: *Theologie und Glaube* 63 (1973), 308–321; Heinz, a.a.O. (s. o. Anm. 52).

⁷⁹ Dazu bekennt sich auch Kratz, a.a.O. (s. o. Anm. 77).

⁸⁰ Vgl. z. B. H. B. Meyer, *Andachten und Wortgottesdienste. Zwei Grundtypen nicht-sakramentaler Liturgie?*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 24 (1974), 157–175; zuvor grundlegend: J. A. Jungmann, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, Regensburg 1965.

⁸¹ Eissing, a.a.O. (s. o. Am. 3), 211, Anm. 35.

proportional zu dieser geringeren Quantität eine wachsende Qualität bzw. Intensität beim Empfang des Bußsakramentes in Rechnung zu stellen ist!

Dennoch bleibt eine solche Befürchtung ganz und gar abwegig: Zum einen lassen sich ohne besondere Umstände solche „attraktiven“ Impulse von Wortgottesdiensten auch in den entsprechenden Teil der Eucharistiefeier einbringen; eine größere Sorge um einen gut gestalteten Wortgottesdienst innerhalb und außerhalb der Eucharistiefeier bleibt daher durchaus wünschenswert. Zum anderen aber dürfte bei einer liturgisch und homiletisch gelungenen „Mystagogie“ und einer entsprechenden Feier der Eucharistie die herausragende und unüberbietbare Bedeutung dieses Gedächtnismahles Jesu in Wort und Zeichen deutlich werden. Wollte man diese Sorge tatsächlich gelten lassen, so müßte sie sich gegen jeglichen Wortgottesdienst überhaupt wenden und in dessen Gelingen gleichsam eine „Konkurrenz“ für die Eucharistiefeier sehen.

4. „Allein durch eine sonntägliche Kommunionfeier wird die besondere Zuordnung von Sonntag und Eucharistiefeier gewährleistet.“

Dieses Argument wird gelegentlich eher beiläufig erwähnt für den Vorrang von sonntäglichen Kommunionfeiern in Gemeinden ohne Priester⁸², manchmal aber ausdrücklich gegen den Vorschlag eingewendet, als Not-Lösung für den Wegfall der Eucharistiefeier einen bloßen Wortgottesdienst zu halten. Allerdings ist auch hier Vorsicht und Umsicht angebracht: Sicherlich bleibt zunächst einmal grundsätzlich festzuhalten: „Die eucharistische Herrenfeier wird so sehr als der existentielle Mittelpunkt des Herrentages empfunden, daß eine sonntägliche Gemeindeversammlung ohne die Feier des Herrenmahles einfach unvorstellbar ist.“⁸³ Damit ist freilich der Vollzug des Herrengedächtnisses in der Hochform der Eucharistie gemeint; dieser gewinnt sogar für die ganze Gemeinde eine solche Einmaligkeit und Einzigkeit, daß „Jahrhunderte hindurch bis ins ausgehende Mittelalter das verbindliche Leitbild des Sonntagsgottesdienstes die *eine*, von Nebenmessen nicht beeinträchtigte, die ganze Ortsgemeinde um den Altar der heimischen Kirche versammelnde Eucharistiefeier“⁸⁴ bleibt. Wo nun kein Priester zur Verfügung steht und darum die Eucharistie nicht gefeiert werden kann, zeigt die Geschichte der Kirche keineswegs ein eindeutiges Bild. A. Heinz hat recht eindrucksvoll für den deutschen Raum nachgewiesen, daß „Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse“ durchaus nicht immer eine eucharistische Komponente hatten⁸⁵, von einer Kommunionfeier ganz zu schweigen. Immerhin hat gerade das II. Vati-

⁸² So z. B. W. Beinert, Der Sonntagsgottesdienst. Dogmatische Erwägungen zu einem pastoralen Problem, in: Theologie und Glaube 68 (1978), 15f.; Eissing, a.a.O. (s. Anm. 3), 211.

⁸³ Knauber, a.a.O. (s. o. Anm. 78), 316, sowie die gesamte Lit. in Anm. 78, ähnlich auch Dürig, a.a.O. (s. o. Anm. 11), 141f.

⁸⁴ Heinz, Der Tag, den der Herr gemacht hat, a.a.O. (s. o. Anm. 52), 51.

⁸⁵ ders., Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse, a.a.O. (s. o. Anm. 49); allerdings zieht er zu rasch aus einer vorgegebenen Entwicklung Konsequenzen für die Gegenwart.

kanische Konzil in Art. 35,4 ohne Bedenken und auf dem Hintergrund einer ausdrücklichen Wertschätzung der Eucharistie für die Gemeinde in der Situation akuten Priestermangels einen *Wortgottesdienst* erlaubt und empfohlen. Die für die obige Argumentation sehr rasch in Anspruch genommene Analogie von sonntäglicher Eucharistiefeier und priesterloser Kommunionfeier ganzer Gemeinden ist demnach zu beweisen, nicht aber schon vorauszusetzen.

5. „Die gegenwärtigen Kommunionfeiern sind eine bloße Ausweitung der über Jahrhunderte üblichen Kommunionausteilung außerhalb der Eucharistiefeier“

In diesem Zusammenhang wird oft auf die reiche, vor allem für die Ostkirche bedeutsame Tradition der „Missa praesantificatorum“ („Messe der vorgeheiligten Gaben“) verwiesen, also eine liturgisch der Hochform der Eucharistie nahekommende Gemeindefeier, in der jedoch die in einer vorausgehenden Eucharistiefeier konsekrierten Gaben ausgeteilt wurden.⁸⁶ Abgesehen davon, daß diese Tradition im Westen – den Karfreitag ausgenommen, wobei selbst dort der Verzicht auf die Kommunionspendung die ursprünglichere Praxis gewesen zu sein scheint⁸⁷ – nie hat Fuß fassen können, erweist sich bei genauerer Betrachtung die Berufung auf diese besondere liturgische Gottesdienstform zudem als ziemlich unzutreffend.

Ihren Ursprungsort hat sie in der privaten Kommunion einzelner Gläubiger, späterhin vor allem in der herausragenden liturgischen Gestaltung der Fastenzeit; dem Charakter dieser Bußzeit entsprechend enthielt man sich an *Werktagen* der Feier der (ausgesprochen freudig stimmenden) Eucharistie. Ausdrücklich ausgenommen waren dabei die Samstage und Sonntage sowie das in die Fastenzeit fallende Fest Mariä Verkündigung (25. März).⁸⁸ Vorsteher und Leiter dieser Gottesdienste waren zudem selbstverständlich die Priester, so daß von einer Vorform des priesterlosen Gottesdienstes auf keinen Fall die Rede sein kann.

Läßt sich diese „Missa praesantificatorum“ demnach höchstens als entfernte liturgische Vorgestalt für eine Kommunionfeier betrachten, keinesfalls aber als ein theologisches Argument für die gegenwärtige Praxis *sonntäglicher priesterloser* Kommunionfeiern, so bietet die Kommunionspendung außerhalb der Messe dafür erst recht keinen Anhalt.

Zunächst bleibt festzuhalten, daß seit der Enzyklika „*Mediator Dei*“ Pius' XII. über Art. 55 der Liturgiekonstitution bis hin zu Nr. 56 h) der Einleitung zum Römischen Meßbuch der Akzent eindeutig darauf liegt, daß „die Gläubigen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegenneh-

⁸⁶ Vgl. bereits o. Anm. 47 die angegebene Literatur, dazu noch Hinführung und Texte in: BKV V, Kempten-München 1912, 278–294.

⁸⁷ Vgl. J. A. Jungmann, Die Kommunion am Karfreitag, in: Zeitschrift für katholische Theologie 75 (1953), 465–470.

⁸⁸ Vgl. Ziadé, a.a.O. (s. o. Anm. 47) 82f den Nomocanon des Bar Hébraeus und 98 den Verweis auf can. 52 der II. Trullanischen Synode von 691: „In omnibus sanctae quadragesimae jejunii diebus, praeterquam sabbato et dominica et sancto annuntiationis die fiat sacrum praesantificatorum ministerium.“ (Mansi XI, 967f).

men“.⁸⁹ Der – später noch genauer zu entfaltende – Zusammenhang von Opferhandlung und Mahlgeschehen ist damit eindeutig unterstrichen; eine Kommunionsspendung außerhalb der Messe bleibt so die Ausnahme für jene, die aus Alters- oder Krankheitsgründen nicht teilnehmen können. Diese Situation wird auch ohne jeden Zweifel in dem neuen römischen Ritus der „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“ vorausgesetzt.⁹⁰

Des weiteren aber gilt, daß die hier angesprochene Kommunionausteilung a) durch einen Priester geschah und so stets im Raum einer durch Amt und Eucharistie voll konstituierten Gemeinde verblieb; b) sie vollzog sich meist unmittelbar vor oder nach der Eucharistiefeier und ließ sich daher in keinem Fall als deren „Ersatz“ betrachten; c) daher gab es auch in keinem Fall die problematische Annäherung an die Eucharistiefeier durch die Kombination eines Wortgottesdienstes und einer Kommunionfeier. Aus diesen Gründen ist bei einer Berufung auf eine angeblich bereits vorhandene jahrhundertealte Praxis für *sonntägliche priesterlose Kommunionfeiern ganzer Gemeinden* besondere Vorsicht am Platz.

6. „Die Sinnrichtung der einschlägigen römischen Dokumente legt eine sonntägliche Kommunionfeier einer Gemeinde nahe, die auf die Eucharistiefeier verzichten muß“.

Dazu bleibt festzuhalten: Es gibt bis heute keine verbindliche Äußerung Roms zu der hier anstehenden Frage von priesterlosen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden als Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeier. Die wenigen Hinweise und Bemerkungen in den entsprechenden nachkonziliaren Dokumenten erlauben jedenfalls keine so weitgehende Interpretation.⁹¹ Eher bezeichnend als überraschend ist es daher, daß auch in der Studienausgabe zur „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“ zu dieser Frage keine Stellung bezogen wird und jeglicher Hinweis auf solche priesterlose Gottesdienste in Gestalt von Kommunionfeiern fehlt.⁹² Gegen eine recht eigenständige Sinn-Interpretation unter erheblicher Ausweitung des ursprünglichen Wortlautes⁹³ ist jedenfalls so lange Einspruch einzulegen, als

⁸⁹ So in Art. 55 der Liturgiekonstitution; vgl. auch AAS 39 (1947), 565 f. sowie die „Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch“, a.a.O. (s. o. Anm. 43), Nr. 56 h). Vgl. zum Ganzen auch das äußerst kritische Referat von Martimort, a.a.O. (s. o. Anm. 47), 469–472, der abschließend feststellt: „Die von der Messe getrennte Kommunion ist jedoch ein bloßer Ersatzritus und wird daher von der Kirche nicht ohne vernünftigen Grund gestattet.“ (472) In der Sache noch schärfer urteilt J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia II*, Wien 1958, 507 ff; er erinnert daran: „Daß man bei anderen Gelegenheiten [als bei Krankenkommunion und am Karfreitag] absichtlich einen größeren Vorrat von Hostien für spätere Kommunionsspendung konsekrierte und aufbewahrte, war im ganzen Mittelalter unbekannt“ (507).

⁹⁰ S. o. Anm. 58, hier bes. Nr. 15 ff.

⁹¹ Heranzuziehen sind vor allem die oben Anm. 33 genannten Instruktionen und die ebd. angegebenen Art.

⁹² So auch Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), ebf. Kaczynski, a.a.O. (s. o. Anm. 58), hier bes. 110: „Man vermißt in dieser Einführung ein ausdrückliches Wort zur Kommunionsspendung durch Laien an Sonntagen in Gemeinden, in denen die Eucharistie nicht gefeiert werden kann.“

⁹³ Eissing, a.a.O. 206 ff.

nicht eindeutige Hinweise solche weitreichenden Schlußfolgerungen erlauben. Völlig abwegig erscheint in diesem Zusammenhang allerdings die Überdehnung von Art. 28 der Liturgiekonstitution, demzufolge „alles, was ein Diakon oder ein vom Bischof bestellter Leiter eines Wortgottesdienstes und Kommunionsspender tun darf, auch geschieht“.⁹⁴ So verstanden müßte ein Bischof wohl stets ein Pontifikal-Amt, der Priester *nur* sakramentale Handlungen vollziehen u. ä. Auch die liturgischen Regeln sind – darin oft den kirchlichen Rechtsnormen gleich – strikt zu interpretieren und nicht einem vermutlichen oder gar erwünschten Sinn nach.

7. „Die Gestaltung priesterloser Sonntagsgottesdienste als Kommunionfeiern wird seit längerem in der DDR ohne Schaden und mit guten Erfahrungen praktiziert.“

Auf den ersten Blick scheint es sich hier um eines der durchschlagendsten Argumente für die gegenwärtige Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern ganzer Gemeinden zu handeln. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings rasch, daß es sich um kaum vergleichbare Größen handelt. Bei den in der DDR seit 1965 in Form von Kommunionfeiern gehaltenen priesterlosen Sonntagsgottesdiensten geht es nämlich bezeichnenderweise um „Stationsgottesdienste“^{94a}; sie finden grundsätzlich nur statt in entlegenen Außenstationen der Diaspora, sind aber keineswegs üblich in voll konstituierten Gemeinden. Darüber hinaus haben sie eine andere Gestalt: Die eucharistische Speise wird bei diesen Kommunionfeiern aus der zur selben Zeit (!) im Pfarrort stattfindenden Eucharistiefeyer durch den Kommunionhelfer überbracht (!), nicht aber als bereits längere Zeit vorher konsekrierte und gleichsam „vorhandene“ Speise dem Tabernakel entnommen. Der Zusammenhang solcher Kommunionfeiern mit der Eucharistiefeyer ist demnach unvergleichlich deutlicher und unmittelbarer als in der jetzt aufkommenden Praxis in Deutschland und Österreich. Daher kann der Verweis auf die (ohnehin noch relativ junge) Praxis in der DDR kaum unbedenklich für die gegenwärtige Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern *ganzer Gemeinden* in Anspruch genommen werden. Vor allem die Differenzierung zwischen Eucharistiefeyer und Kommunionfeier ist hier so unübersehbar, daß allen Gefahren einer Verwechslung von vornherein begegnet ist.

IV. Weiterführende Anfragen und Probleme

Mit der Zurückweisung unzureichender Antworten auf die Frage nach der Gestalt sonntäglicher Gottesdienste ohne Priester haben wir freilich nur die halbe Arbeit geleistet. Nun sind jene weitreichenden und schwerwiegenden

⁹⁴ Emminghaus, a.a.O. (s. o. Anm. 39), 27.

^{94a} Vgl. dazu o. Anm. 12 und 31 sowie jetzt: Hugo Aufderbeck, (Hg.), Wortgottesdienste. Kommunionfeiern am Sonntag, Graz 1979.

theologischen Fragen und Probleme knapp zu umreißen, die durch die Einführung von Kommunionfeiern für ganze Gemeinden entstehen. Dabei wird sich wiederum bestätigen, daß im konkreten Einzelfall kaum *direkt* gegen verbindliche Glaubensüberzeugungen oder kirchliche Normen verstoßen wird. Ebenso unverkennbar aber bleibt, daß durch die Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern das Gesamtgefüge des kirchlichen Lebens sich so tiefgreifend verändert, daß zugleich dogmatisch Unaufgebbares in seinem Stellenwert verunklärt, vergleichgültigt, ja verändert wird.

1. Die Theologie und Liturgie des Wortes

Das zeigt sich bereits in einer eher impliziten Leugnung der wirklichen und wirksamen Christusbegegnung im Wort. Praktisch alle Autoren, die sich zu diesem Thema geäußert haben, gestehen denn auch freimütig zu, daß „reine Wortgottesdienste in Gemeinden ohne Priester am Sonntag durchaus die Feier der Eucharistie ersetzen können“.⁹⁵ Echte Christusbegegnung findet schließlich nicht nur im Sakrament, sondern ebenso im Wort der Verkündigung statt. Dieses ist von sich aus „stark genug, um eine Gemeinde mit dem innersten Lebensstrom der Kirche in Verbindung zu bringen“.⁹⁶ „Um dieses gemeindestiftende Element der Versammlung unter dem Gottes-Wort . . . geht es doch vor allem bei den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten ohne Priester.“⁹⁷

Diese bedeutsame und der neueren katholischen „Theologie des Wortes“⁹⁸ wie der liturgisch-theologischen Neubesinnung des II. Vatikanischen Konzils zugrundeliegende Erkenntnis erlaubte eine Neubelebung von Predigt und Wortgottesdienst, innerhalb und außerhalb der Eucharistiefeier. Dabei wurde die Verschiedenheit und Eigenständigkeit, damit aber auch die in beiden Fällen gegebene Wirklichkeit der Christusbegegnung in Wort und Sakrament herausgearbeitet. Die reiche Tradition einer Wort-Theologie bei den Kirchenvätern konnte dabei als entscheidende Hilfe dienen, um bestehende Barrieren zu überwinden; diese konnten schließlich „diese heilswirkende Gegenwart Christi in seinem Wort . . . ohne Bedenken mit der eucharistischen Gegenwart Christi vergleichen, so daß man von einer Wortkommunion sprechen kann.“⁹⁹ Daher hat das II. Vatikanische Konzil von verschiedenen Gegenwartsweisen Jesu Christi gesprochen und dabei ausdrücklich festgestellt: „Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“¹⁰⁰ Daß zudem die besondere Betonung der sakramentalen Gnadenwirksamkeit der Sakramente in Trient mit einem Gnadenhandeln Gottes im Wort von Schrift

⁹⁵ Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 212, Anm. 40.

⁹⁶ J. A. Jungmann, Die Erneuerung des Wortgottesdienstes, in: Lebendige Seelsorge 16 (1965), 155–158, hier: 158.

⁹⁷ Schwarzenberger, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 142.

⁹⁸ Vgl. vor allem die Arbeiten von D. Barsotti, K. Rahner, L. Scheffczyk, H. Schlier, O. Semmelroth, H. Volk, u. a.

⁹⁹ O. Nussbaum, Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, in: Liturgisches Jahrbuch 27 (1977), 136–171 (Lit.), hier: 140; ähnlich deutlich auch Dürig, a.a.O. (s. o. Anm. 11), 144f.

¹⁰⁰ Liturgiekonstitution, Art. 7; davon geht auch Emminghaus mit aller Deutlichkeit aus (s. o. Anm. 39).

und Verkündigung durchaus zusammengehen kann, darf mittlerweile als erwiesen gelten.¹⁰¹

In diesem Rahmen erst erschließt sich das ganze Gewicht der Empfehlung des Konzils zu „eigenen Wortgottesdiensten . . . [auch] an Sonntagen und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“.¹⁰² Aufgrund der eben angedeuteten Wertschätzung des Wortes auch im katholischen Bereich kommt solchen Wortgottesdiensten eine eigene Würde und Bedeutung zu; gerade *als* „sacra verbi Dei celebratio“ sind sie in Notfällen legitimer, ja unverzichtbarer Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeier, sind sie wirkliche und wirksame Christusbegegnung im Wort und eben nicht im Sakrament der Eucharistiefeier!

Die gegenwärtige Praxis von Kommunionfeiern ist dieser Gottesdienstgestaltung gegenüber *ein völliges Novum*, denn hier soll ja „die sakramentale Begegnung mit Christus in der Kommunion . . . durchaus Schwerpunkt“¹⁰³ sein. Der Liturgie des Wortes ist damit freilich – trotz aller anderslautenden Beteuerung und Bemühung – ihre wahre Bedeutung und ihr Eigengewicht genommen; eine Berufung auf Liturgiekonstitution Art. 35,4 verbietet sich daher. Was mit der Kommunionfeier nämlich eingeführt wird, ist *weder* Wortgottesdienst *noch* Eucharistiefeier, *sondern eine dritte Größe*, die in dieser Form ein kirchen- (und dogmen-)geschichtliches Novum ersten Ranges darstellt. Die in diesem Zusammenhang oft bemühte Verbindung von Wort und Sakrament¹⁰⁴ verfängt kaum, da (wie gleich noch genauer zu zeigen ist) die sakramentale Komponente völlig unzureichend, gleichsam nur „im Fragment“ zur Geltung kommt. Faktisch bedeutet daher die drohende unmerkliche Institutionalisierung von sonntäglichen Kommunionfeiern einen bedauerlichen Rückfall hinter die nachkonziliar eben erstarkende (und auch ökumenisch bedeutsame) Theologie und Liturgie des Wortes, die gerade in dieser Notsituation ihre erste Bewährungsprobe im Bewußtsein der Gläubigen hätte bestehen können. Selbst solche Theologen, die prinzipiell einer Kommunionfeier zustimmen, warnen vor der möglicherweise drohenden Folge einer Abschaffung der Wortgottesdienste auf dem kalten Weg. Daher dürfe auch die Möglichkeit der Kommunionfeier „nicht dazu führen, daß der selbständige Wortgottesdienst ohne Kommunionausteilung aus der Praxis verschwindet, sonst müßte bei den Gläubigen bald wieder der Eindruck entstehen, sie könnten die Gegenwart des auferstandenen Herrn nicht erfahren, wenn sie sich

¹⁰¹ Vgl. dazu vor allem R. Schulte, Die Wort-Sakrament-Problematik in evangelischer und katholischer Theologie in: Theologische Berichte VI: Liturgie als Verkündigung, Einsiedeln 1977, 81–119, bes. 111ff und speziell zur Wort-Sakrament-Problematik in bezug auf Trient 113f.

¹⁰² Liturgiekonstitution, Art. 35,4 und dazu die Kommentare von Jungmann und Lengeling (s. o. Anm. 53).

¹⁰³ Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 206.

¹⁰⁴ Vgl. z. B. Aufderbeck, a.a.O. (s. o. Anm. 31), Schwarzenberger, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 144; Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 42), 206f u. v. a., darunter viele offizielle Dokumente der Diözesen, aber auch der Beschluß „Gottesdienst“ der „Gemeinsamen Synode“ in 2.4.3, a.a.O. (s. o. Anm. 10), 204.

„nur“ zum gemeinsamen Gebet und Gesang sowie zum Hören des Wortes Gottes versammeln.“¹⁰⁵

Unter der Hand, eher unbewußt als bewußt und gewollt werden so bedeutungsvolle Errungenschaften der neueren Theologie und Liturgie durch eine bedenkliche Praxis in ihrem Kern bedroht oder bereits zunichte gemacht. Für eine ganze Gemeinde kann es „zwischen“ Eucharistiefeier und Wortgottesdienst keine „Mischform“ geben, vielmehr gilt: Wo wegen des Fehlens eines Priesters eine Gemeinde auf die sonntägliche Eucharistiefeier verzichten muß, da ist diese sakramentale Hochform des Gemeindegottesdienstes nur zu „ersetzen“ unter Verzicht auf die eucharistische Begegnung mit dem Herrn zugunsten der ebenso wirklichen und lebendigen Begegnung mit ihm im Wort der Schrift und der Verkündigung.

2. Die Sorge um ein integrales Eucharistieverständnis

Weitaus bedenklicher als die implizite Leugnung einer vollwertigen Christusbegegnung im Wort erscheint hingegen das Verständnis der Eucharistie, das diesen Kommunionfeiern offenkundig zugrundeliegt und damit für breite Kreise wieder in den Vordergrund rücken dürfte. Was in der langen Geschichte der Kirche als klarer Ausnahme- und Grenzfall deklariert war¹⁰⁶ und vor allem den Alten und Kranken zgedacht war, die an der Teilnahme am Gemeindegottesdienst verhindert waren, soll nun – freilich in regelmäßigem Wechsel mit der Hochform der Eucharistiefeier! – Gegenstand einer normalen Gemeindeordnung werden: die Kommunionsspendung außerhalb der Eucharistiefeier. Noch mehr: Die gegenwärtige Sakramententheologie und erst recht die Theologie der Eucharistie¹⁰⁷ rücken deutlich ab von einem dinglich-objektivistischen Verständnis der sakramentalen Vollzüge und erst recht von einer Fixierung auf die aus dem Handlungsganzen isolierte „Materie“ eines Sakramentes, konkret also der eucharistischen Gestalten von Brot und Wein. Stattdessen findet die *gesamte* sakramentale Handlung größere Beachtung als Vollzug eines letztlich unteilbaren Ganzen; damit wird zugleich der Streit um den eigentlichen „Zeitpunkt“ der eucharistischen Wandlung (ob

¹⁰⁵ J. Baumgartner, Wortgottesdienste in den jungen Kirchen, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 30 (1974), 256–280, hier: 266.

¹⁰⁶ Vgl. die überdeutlichen Feststellungen bei Jungmann, Missarum sollemnia II, a.a.O. (s. o. Anm. 89), und bei Martimort, a.a.O. (s. o. Anm. 47).

¹⁰⁷ Zu den neueren Bewegungen innerhalb der katholischen Sakramententheologie vgl. meine beiden Literaturberichte: Wege und Möglichkeiten gegenwärtiger Sakramententheologie. Gestalten – Probleme – Perspektiven, in: G. Bitter / G. Müller (Hg.) Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976, 279–293; Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen? in: Herder-Korrespondenz 33 (1979), 571–576. Als Beispiele einer erneuerten Theologie der Eucharistie seien hier nur genannt: E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart, Düsseldorf 1967; Th. Schneider, Gewandeltes Eucharistieverständnis?, Einsiedeln 1969; J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: Mysterium Salutis IV/2, 185–313; A. Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973; M. Kehl, Eucharistie als Begegnung, in: Theologische Akademie 13, Frankfurt 1976, 27–42; J. Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche, München 1978.

Einsetzungsworte oder Epiklese¹⁰⁸) überwunden und die gemeinsame Gedächtnisfeier des Herrenmahles, die im Mahl begangene „*memoria mortis et resurrectionis Jesu Christi*“ zum Sakrament der Eucharistie, wobei die *bleibende* Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten zu einer unbestreitbaren Konsequenz, nicht aber zur ursprünglichen Mitte und zum eigentlich gewollten Effekt dieser Feier wird.¹⁰⁹

Für ein solches Sakramenten- und Eucharistieverständnis bedeuten die Kommunionfeiern einen bedenklichen und bedauerlichen Rückschritt. Wie immer man es drehen und wenden mag – sie bleiben ihrer Grundstruktur nach eine „Messe ohne Kanon“, da Gabenbereitung, Hochgebet und Einsetzungsbericht aus dieser Feier ja gerade ausgeklammert sind bzw. bleiben müssen. So aber fehlt ihnen das eigentlich sakramentskonstituierende Moment, nämlich die Vergegenwärtigung des Paschageschehens (anders gesagt: der Opfercharakter). Ob gewollt oder nicht – der Blick wird so in kaum zulässiger Weise auf die geheiligten, „verwandelten“ Elemente *allein* gelenkt und damit die für die Kirchenväter so wichtige *Aktual*präsenz des sich in der eucharistischen Handlung vergegenwärtigenden Opfer Jesu und der sich daraus allererst ergebenden *substantialen* Realpräsenz¹¹⁰ weit in den Hintergrund gerückt. Anders gesagt: Die (an sich sekundäre; was nicht meint: bedeutungslos!) Fortdauer der Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein, das in der Tradition so benannte „sacramentum permanens“, wird hier zum alleinigen Orientierungspunkt, während die umfassendere Symbolhandlung, das „sacramentum“, nämlich die Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu, zurücktritt. Jede Bemühung um ein solchermaßen erneuertes, ganzheitliches Eucharistieverständnis, das den Blick von der „Wandlung“ der Elemente behutsam und umsichtig auf das umgreifende Geschehensganze zu-

¹⁰⁸ Vgl. dazu die sehr instruktiven Bemerkungen von R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1979, dort 229 ff. zur Frage der Epiklese.

In spezifisch liturgiewissenschaftlicher Betrachtung vgl. auch den einschlägigen Beitrag von H.-J. Schulz, Interpretation durch liturgischen Vollzug. „Transsubstantiation“ und „Transsignifikation“ in liturgiewissenschaftlicher Sicht, in: W. Beinert u. a., *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*, Paderborn 1978, 61–77.

Daß sich hier zwischen Ostkirche und römischer Kirche Möglichkeiten eines Konsenses abzeichnen, verdient in diesem Zusammenhang mindestens ebensoviel Beachtung wie eine ähnliche Bewegung innerhalb der Kirchen des ökumenischen Rates. Dort heißt es in einem neueren Konsensdokument: „Die Konsekration darf nicht auf einen ganz bestimmten Moment in der Liturgie beschränkt werden. Der Ort der Epiklese in Beziehung zu den Einsetzungsworten ist nicht von entscheidender Bedeutung. In den ältesten Liturgien wurde der gesamte Gebetsteil als Vergegenwärtigung der von Christus verheißenen Wirklichkeit verstanden. Die Wiederherstellung eines solchen Verständnisses könnte dabei helfen, unsere unterschiedlichen Auffassungen über einen besonderen Moment der Konsekration zu überwinden.“ (K. Raiser [Hg.], *Löwen* 1971. Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung = Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* Nr. 18/19, Stuttgart 1971, 71–77, hier: 75.

¹⁰⁹ Beispielhaft läßt sich das auch an der Art beobachten, wie z. B. Ratzinger in seinen Predigten (s. o. Anm. 107) das Geheimnis der Eucharistie behandelt: Die „Transsubstantiation“, die Behandlung der wirklichen und bleibenden Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament rückt ans Ende und wird betont aus dem Ganzen der Gedächtnis-Feier des Pascha-Mysteriums Jesu entwickelt.

¹¹⁰ Vgl. vor allem Betz, a.a.O. (s. o. Anm. 107), 263 ff.

rücklenkt, in dem das Gedächtnis des Herrenmahles gefeiert wird und damit in der Aktualpräsenz der Lebenshingabe Jesu sich dessen ebenso bedeutsame, aber doch in diesem Sinn sekundäre substantiale Realpräsenz erst verwirklicht, wird mit dieser Herauslösung des Mahlgeschehens aus der Gedächtnisfeier selbst nachhaltig verhindert. Darüber hinaus wird die geradezu mit-konsekrationische Wirklichkeit der Eucharistie feiernden Gemeinde dabei völlig unterschlagen: „Die reale Gegenwart Christi in den Speisen Brot und Wein ereignet sich nur innerhalb des umgreifenden Sinngeschehens der glaubenden, liebenden und hoffenden Kirche, die das eucharistische Mahl feiert . . . Das ganze Mahl ist ‚dramatische‘ Vergegenwärtigung des Geschehens von Kreuz und Auferstehung Jesu.“¹¹¹

Von hier aus ergeben sich m. E. unüberwindbare theologische Bedenken gegenüber der immer häufiger anzutreffenden Praxis von Kommunionfeiern ganzer Gemeinden, in denen am Sonntag ein Priester fehlt. Faktisch handelt es sich dabei um eine „Messe ohne Kanon“, worüber auch noch so diffizile Unterscheidungen und Unterscheidungshilfen kaum hinwegtäuschen können. „Hinzu kommt, daß feine theoretische Differenzierungen in der Praxis sich häufig von selbst erledigen.“¹¹² Damit wird eine Kommunionfrömmigkeit gefördert, die von der Liturgischen Bewegung bis hin zur nachkonziliaren Liturgiereform und entsprechenden theologischen Bemühungen zugunsten eines integralen und vom Vollzugsganzen des Herrengedächtnisses, des Paschamysteriums, getragenen Verständnisses der Eucharistiefeier mittlerweile überwunden zu sein schien.

Daher sind die Kommunionfeiern aus guten *theologischen* Gründen, konkreter gesagt: aus ehrlicher Sorge um die Bewahrung und Bewährung eines ursprünglicheren (!) Verständnisses der Eucharistie abzulehnen; sie machen einen eindeutigen Grenzfall, die Kommunionsspendung außerhalb der Messe, zu einem „Normalfall“ für eine ganze Gemeinde und deren Ordnung. In bewußter Sorge um die ganzheitliche Gestalt der Eucharistiefeier und bei gleichzeitiger Hochschätzung der Verkündigung des Gotteswortes sollte darum in solchen Gemeinden, in denen sonntags kein Priester zur Verfügung steht und damit keine Eucharistie gefeiert werden kann, ein reiner Wortgottesdienst gehalten werden. Immerhin ist ein solcher Wortgottesdienst seiner Grundgestalt und seinem Wesen nach alles andere als eine „Paraliturgie“.¹¹³ Freilich setzt ein solch bewußter und im Notfall durchaus verantwortbarer Verzicht auf Kommunionfeiern zugleich voraus, daß die Gemeinde sich in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen sonntags zur Hochform der Eucharistiefeier versammelt und hier nun auf andere, eben sakramentale Weise Christus begegnet. Andernfalls würde eine Gemeinde auf Dauer ihre konstitutive Mitte verlieren.

¹¹¹ Kehl, a.a.O. (s. o. Anm. 107), 35f.

¹¹² So in anderem Zusammenhang, darum aber nicht weniger zutreffend H. G. Koch, Priester-mangel und Sicherung der Seelsorge, in: Herder-Korrespondenz 31 (1977), 306–312, hier: 312.

¹¹³ Vgl. Jungmann, a.a.O. (s. o. Anm. 80), bes. 123f. u. 130, Anm. 50; ähnlich auch Emminghaus, a.a.O. (s. o. Anm. 39), 25.

3. Ein unterschätztes ökumenisches Problem

Neben diesen recht grundsätzlichen Infragestellungen der Kommunionfeiern scheint ein anderes Problem in der Diskussion bislang weitgehend unterschätzt zu werden – die ökumenische Relevanz und Brisanz dieser Praxis katholischerseits.¹¹⁴ Bei unvoreingenommener Betrachtung kann man sich des Eindrucks einer – sicherlich unbeabsichtigten – Doppelzüngigkeit kaum erwehren:

Einerseits wird von der katholischen Kirche immer wieder Bedauern laut über die geringe Wertschätzung des Abendmahls im protestantischen Bereich und auf dessen „Randstellung“ im evangelischen Gottesdienst verwiesen; die entsprechenden Konsensdokumente¹¹⁵ äußern denn auch mit evangelischer Billigung entsprechende Wünsche der katholischen Gesprächsteilnehmer: „Nach katholischer Überzeugung ist lutherischerseits anzustreben: 1. der häufigere Vollzug des Abendmahls . . . ; 2. eine größere Beteiligung der gesamten Gemeinde (insbesondere der Kinder); 3. eine engere Verbindung von Wort- und Sakramentsgottesdienst.“¹¹⁶ Soll diese Wunschliste ernst gemeint sein – und nichts spricht dagegen –, so bleibt es schlechterdings unverständlich, wenn nun im katholischen Raum plötzlich doch „weniger häufig als jeden Sonntag“¹¹⁷ Eucharistie gefeiert und die Einheit von Wort- und Eucharistiefeier damit praktisch aufgelöst wird. Der Tendenz einer Aufwertung der Abendmahlsfeier im evangelischen Raum¹¹⁸ und dem in allen auf eine Eini-

¹¹⁴ Auf meine diesbezüglichen Bedenken hat freilich Eissing, a.a.O. (s. o. Anm. 3), 211 ff zu antworten versucht, doch unterbietet er das Problem, indem er schreibt: „Dem ökumenischen Gespräch wäre nicht gedient, wenn man diese Möglichkeit nicht nennen oder ihre Konsequenz, dort wo sie ausreichend zu begründen ist, aus der Praxis der katholischen Kirche verdrängen würde.“ (212) Dabei setzt er freilich voraus, was allererst zu beweisen ist – nämlich die hinreichende „Begründung“ dieses Grenzfalles, der *verhindert*, nicht aber bereits „verdrängt“ werden muß!!! Anschließend äußert er jedoch ebf. Bedenken, die in dieselbe Richtung wie die hier genannten gehen.

¹¹⁵ Im Folgenden wird nur bezug genommen auf folgende bedeutsame Konsensdokumente: Das offizielle lutherisch-katholische Gespräch in den USA, 1. Die Eucharistie, in: Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch – römisch-katholischen Gespräch, hg. v. G. Gassmann u. a., Frankfurt 1974, 57–70 (zit. USA I); Das evangelisch-katholische Gespräch in Frankreich. 1. Auf dem Wege zu ein und demselben eucharistischen Glauben? (Gruppe von Dombes), in: ebd. 104–112 (zit: Dombes I); Eine Taufe – eine Eucharistie – ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hg. v. G. Müller-Fahrenholz, Frankfurt 1977, 13–20 (zit.: Accra); Das Herrenmahl, hg. v. Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn-Frankfurt 1979 (zit.: Herrenmahl). – Über den allgemeinen Stand der ökumenischen Abendmahlsgespräche informiert ausgezeichnet U. Kühn, Art. Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart (Lit!), in: TRE I (1977), 145–212. Über die hier ebenfalls bedeutsame Entwicklung der evangelischen Abendmahlspraxis im 20. Jahrhundert vgl. den ebf. hervorragenden Durchblick von A. Niebergall, Abendmahlsfeier IV. 20. Jahrhundert; in: ebd. 310–328.

¹¹⁶ Herrenmahl, Nr. 76 (S. 46); vgl. auch Niebergall, a.a.O. 312, der den „Verfall der Abendmahlssitte im protestantischen Bereich zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ beklagt.

¹¹⁷ Accra Nr. 33, S. 20.

¹¹⁸ Vgl. Niebergall, a.a.O. (s. o. Anm. 115), 317, nach dem es kaum zu übersehen ist, „daß das Abendmahl überraschenderweise eine neue Bedeutung erhält, ja eine neue Anziehungskraft ausstrahlt“.

gung hindenkenden Dokumenten greifbaren Ziel einer Vollgestalt der eucharistischen Gedächtnisfeier jedenfalls läuft die katholische Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern in Gemeinden ohne Priester stracks entgegen.

Andererseits nehmen die Konsenspapiere auch die katholische Kirche in die Pflicht. Diesbezüglich sind die Aussagen unter Bezugnahme auf die „*Instructio de cultu mysterii eucharistici*“ vom 25. 5. 1967, vor allem die Nr. 49 und 50 erstaunlich einsinnig und durchgängig: „Man möge auf katholischer Seite, insbesondere in Katechese und Predigt, beachten, daß die ursprüngliche Intention der Aufbewahrung der eucharistischen Gaben darin besteht, daß sie an die Kranken und Abwesenden verteilt werden.“¹¹⁹ Dabei wird jeweils eine lutherische Gegenverpflichtung ausgesprochen, die eine ähnliche Hochschätzung der zurückbleibenden Abendmahls Gaben beinhaltet.¹²⁰ Wie diese Zusage von katholischer Seite auf angemessene Weise eingelöst werden kann, wenn in vermehrter Zahl Kommunionfeiern ganzer Gemeinden praktiziert werden und damit der Aspekt der fortdauernden Realpräsenz reichlich strapaziert wird, bleibt ein Rätsel. Eher schon will es scheinen, daß mit dieser bedauerlichen Praxis ein bereits erreichter ökumenischer Konsens unterlaufen und damit die mühsam errungene Einheit aufs Spiel gesetzt wird. Was hier – sicherlich ohne böse Absicht und vermutlich unbewußt – praktiziert wird, ist weit mehr als nur ein „schlechter Stil“ in der Ökumene – es geht an die Substanz und fragt nach der katholischen Zuverlässigkeit im ökumenischen Gespräch.

Ähnliches läßt sich auch feststellen für den von der katholischen Seite im ökumenischen Gespräch stets betonten unlöslichen Zusammenhang von Gemeinde, Amt und Eucharistie. Daß das Priestertum Ordination zur Gemeindeführung und damit vorzüglich auch den Vorsitz bei der Eucharistiefeier meint und für diese Funktion die gültige Weihe unabdingbare Voraussetzung bleibt, bildet das unbestrittene und auch unbestreitbare Fundament der katholischen Überzeugung. Gerade diese wechselseitige Zuordnung aber wird durch die von Diakonen oder Laien als „Quasi- bzw. Defacto-Gemeindeführer“ geleiteten Kommunionfeiern (die ihrerseits, allen Unterscheidungshilfen zum Trotz, noch immer von vielen Gemeindegliedern als „Quasi-Eucharistiefeiern“ empfunden und angesehen werden) nachhaltig verdunkelt und verunklärt.¹²¹ Die immer weiter reichende Ausgliederung und Delegation einzelner Funktionen und Vollmachten des priesterlichen Amtes der Gemeindeführung (gegen die prinzipiell nichts einzuwenden ist!¹²²), höhlt freilich in der Konsequenz die Notwendigkeit einer amtlichen Verfaßtheit einer christli-

¹¹⁹ So mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die röm. Instruktion und deren deutliche Feststellungen (a.a.O. [s. o. Anm. 33] 98 ff) u. a. Dombes I, Nr. 20 (S. 107 f), ähnlich: USA I, II. 2. A. d) und e) (S. 66); der Wortlaut von Dombes ist übernommen in: Accra Nr. 35 (S. 20) und in: Herrenmahl Nr. 55 (S. 34).

¹²⁰ Vgl. vor allem USA I, II. 2. A. e) (S. 66).

¹²¹ Vgl. Schlemmer, a.a.O. (s. o. Anm. 32), 37 f.

¹²² Vgl. Kirchenkonstitution Art. 33; Laienekret Art. 6 und 20; zum grundsätzlichen Problem vgl. H. J. Pottmeyer, Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung, in: Theologie und Glaube 66 (1976), 313–331.

chen Gemeinde – die doch im ökumenischen Gespräch eine so entscheidende Rolle spielt! – allmählich aus, indem sie als eine Art „Priester-Ersatz“ einen Diakon oder Laien, vor allem freilich Pastoralreferenten, als De-facto-, oftmals nahezu De-iure-Gemeindeleiter ohne Ordination stellt. Freilich hat sich gerade die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Verlautbarung „Zur Ordnung der pastoralen Dienste“ gegen eine solche Entwicklung gewandt und ausdrücklich betont: „Laien dürfen jedoch nicht damit beauftragt werden, die gesamte Gemeindepastoral oder Aufgaben im Gesamtbereich der Grunddienste eigenverantwortlich wahrzunehmen, einzig jene Funktionen, für die eine Weihe erforderlich ist.“¹²³ Wieviel hochfeine theoretische Differenzierung auch immer hier gebraucht werden mag – „man darf sich . . . nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Gemeinden für solche subtilen theologischen Unterscheidungen wenig Verständnis haben und sich auf ihre eigene Weise einen Reim auf diese Entwicklung machen.“¹²⁴

Nicht allein vom katholischen Standpunkt, sondern auch unter ökumenischen Rücksichten muß sich darum hier die Frage stellen, ob die letztlich in der Weihe begründete Vollmacht zur Gemeindeleitung nicht auf Dauer zu einer rein „theologischen Wahrheit“ verkommt, ja zu einer ausgehöhlten Ideologie zu werden droht, der ihr Fundament in der kirchlichen Praxis durch immer weitere Delegation von Jurisdiktionsvollmacht genommen wird.¹²⁵ Auch hier läßt sich damit der Eindruck einer gewissen Zwiespältigkeit, um nicht zu sagen: Doppelzüngigkeit, im ökumenischen Gespräch nur schwer vermeiden. Die *katholische* Position scheint sich fast unbemerkt und unter der Hand in solchem Maße zu verändern, daß die Basis sich abzeichnender ökumenischer Einigung plötzlich von ganz unerwarteter Seite her bedroht wird.

¹²³ Zur Ordnung der pastoralen Dienste, a.a.O. (s. o. Anm. 4), 17.

¹²⁴ W. Kasper, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels, in: Stimmen der Zeit 195 (1977), 129–135, hier: 130.

¹²⁵ Vgl. schon die diesbezügliche Mahnung von J. Neumann, Wort und Sakrament nicht spalten!, in: Orientierung 40 (1976), 86f; ders., Die wesenhafte Einheit von Ordination und Amt: Priester und Laien im Dienst der Kirche. Kirchenrechtliche Fragen zur gegenwärtigen Praxis, in: Klostermann, Der Priestermangel (s. o. Anm. 69), 95–128 sowie W. Kasper, in: Gemeinsame Synode (s. o. Anm. 10), bes. 592–594; ders., Die schädlichen Nebenwirkungen, a.a.O. (s. o. Anm. 124). Die viel umfassendere Problematik der kirchlichen Dienste und die damit verbundene Frage nach dem jeweiligen Spezifikum kann hier freilich nicht behandelt werden. Zur wichtigen Frage nach dem theologischen Ort der Pastoralassistenten vgl. jetzt auch: H. J. Pottmeyer, Die Zuordnung von Laien und Priester im pastoralen Dienst, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978), 9–18; G. Greshake, Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst, in: ebd. 18–27.

Im Anschluß an die hier geäußerten Gedanken erschien ein Beitrag von R. Kaczynski, Umstrittene Kommunionfeier. Zur Diskussion um den Sonntagsgottesdienst ohne Priester, in: Gottesdienst 13 (1979), 177–180; vgl. dazu meine direkte Erwiderung a.a.O., Nr. 24, 188.

Wie bereits öfter vermerkt, wird man wohl in keinem der genannten Punkte und der geäußerten Bedenken gegenüber der gegenwärtigen kirchlichen Praxis von Kommunionfeiern als Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeier in Notfällen einen direkten Verstoß gegen irgendwelche Glaubenslehren oder ausdrückliche dogmatische Aussagen finden können. Dennoch gilt gerade hier das Gesetz, daß Quantität durchaus in Qualität umschlagen kann – anders gesagt: wo sich das Gefüge der kirchlichen Praxis in so entscheidender Weise verschiebt und den „theologischen Ort“ bestimmter, zwar niemals frontal geleugneter Glaubenswahrheiten verändert, werden diese selbst in ihrem Bestand angegriffen und bedroht. Das eigentlich Gefährliche der gegenwärtigen Situation liegt so nicht in der oberflächlich gegebenen theologischen „Stimmigkeit“ und Erlaubtheit der einzelnen Schritte in der Praxis, sondern darin, daß diese beruhigende Oberflächenansicht völlig verdeckt, was sich darunter vollzieht und wie bedrohlich die praktisch vollzogenen „Umbauten“ zugleich das Fundament unerträglich belasten und allmählich zu verschieben beginnen. Wer hier nur an Symptombehandlung denkt und dabei verschiedene Lösungen durchspielt – freilich niemals, ohne sie als „Not-Lösung“ zu deklarieren und vor den schwerwiegenden Folgen zu warnen! –, wer hier eben „nur praktisch“ denkt, verkennt die Radikalität und ungeheure Herausforderung dieser Situation. Diese verlangt eine *grundsätzliche* Besinnung und Entscheidung, die ohne verantwortliche Mitwirkung des Theologen überhaupt nicht denkbar ist. Wem nur an dem pastoral „Machbaren“ liegt, wird auf lange Sicht – sicherlich ungewollt – der Sache des Glaubens empfindlich schaden und mit Erschrecken vor dem stehen, was er unbedacht angerichtet hat. Daher *muß* der Theologe, der in der kritischen Reflexion dieser Praxis der Kommunionfeiern diese bedenklichen, ja bedrohlichen Verschiebungen bemerkt, seine Stimme erheben und auf den Schaden hinweisen, den längerfristig praktizierte Not-Lösungen anzurichten drohen.

Nochmals möchte ich daher mit allem Nachdruck die These vertreten: Die gegenwärtige Praxis *sonntäglicher Kommunionfeiern ganzer Gemeinden* (jede dieser drei Bestimmungen hat ihr eigenes Gewicht, da es um die *Gestalt* der *Sonntagsfeier* einer ordnungsgemäß konstituierten christlichen *Gemeinde* – und eben nicht einzelner Gläubiger! – geht) bleibt ein gefährlicher Schritt in die falsche Richtung; zudem wird damit eine wirkliche Lösung der anstehenden Probleme des Priestermangels auf lange Sicht erschwert, wenn nicht gar blockiert. Priester sind nur durch Priester zu ersetzen – dasselbe gilt ohne Abstriche auch für die sonntägliche Eucharistiefeier einer christlichen Gemeinde.

Um dennoch diese kritischen Überlegungen nicht rein aporetisch enden zu lassen, sollen abschließend folgende Zusammenfassungen und Anregungen zur Bewältigung der gegenwärtigen Situation gegeben werden:

1. Unbestritten bleibt die Notwendigkeit, daß sich eine christliche Gemeinde sonntags zu einem Gottesdienst versammelt, auch wenn dieser – durch das Fehlen eines Priesters – keine Eucharistiefeier sein kann.

2. Die Gestalt dieser priesterlosen Sonntagsgottesdienste ist grundsätzlich ein reiner Wortgottesdienst, in dem die Gemeinde Christus, ihren Herrn, in ihrer Mitte gegenwärtig weiß durch sein Wort und durch die in seinem Namen versammelten Gläubigen.
3. Um praktisch und theologisch den Bestand einer christlichen Gemeinde zu sichern, wird es unerlässlich sein, daß diese in regelmäßigen Abständen (wenn schon nicht an jedem Sonntag) Eucharistie miteinander feiert.
4. Ist für eine Gemeinde selbst an einem kirchlichen Hochfest keine Eucharistiefeier möglich, so soll sie – nach dem Vorbild der in der DDR mit guten Erfahrungen praktizierten Kommunionfeiern – an der gleichzeitigen (!) Eucharistiefeier einer zugeordneten Gemeinde teilnehmen. Da in diesem Fall die eucharistischen Gaben nicht als lange zuvor konsekrierte und so aufbewahrte dem Tabernakel dieser Pfarrkirche entnommen werden, sondern direkt aus einer Eucharistiefeier überbracht werden und so erst in die versammelte Gemeinde hineingetragen werden, wird die außergewöhnliche Situation dieser Kommuniongottesdienste für jeden unmittelbar erkennbar und bleibt der integrale Zusammenhang des eucharistischen Mahles mit der gesamten Gedächtnisfeier des Herrenmahles hier erhalten. Dieser echte, auf streng begrenzte Festtage im Jahr festgelegte Extrem- und Grenzfall läßt sich auch ökumenisch durchaus vertreten, obwohl die grundlegenden Bedenken damit nur teilweise ausgeräumt sind.
5. Längerfristig bleibt freilich zu fragen, ob sich jene zahlreichen Männer (von den Frauen ist hier – leider – zu schweigen!), die bisher als anerkannte Leiter solcher priesterloser Gottesdienste fungieren, nicht de facto als solche Bezugspersonen einer Gemeinde bewährt haben, also tatsächlich „viri probati“ sind, die ihrer *Funktion* nach sich längst für eine dieser Aufgabe entsprechende *Ordination* zur Gemeindeleitung und so auch zum Vorsitz bei einer Eucharistiefeier qualifiziert haben. Den Mut, einen solchen Weg aus der gegenwärtigen Krise zu finden und zu beschreiten, statt mit halben und im Endeffekt mehr als bedenklichen und gefährlichen Lösungen die Situation zu verschleiern und sogar zu verschlimmern, wird die Kirche aufbringen können *und müssen*. Der erste Schritt dazu bleibt die Einsicht, daß für die Praxis der sonntäglichen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden das beachtliche Eingeständnis der Deutschen Bischofskonferenz in anderem Fall zutrifft: „Not- und Ersatzlösungen sind oft Fehllösungen.“

Das Stundengebet in seiner Jenseitigkeit

Prof. DDr. Theodor Schnitzler

175

Die Liturgia Horarum eröffnet sich uns als Memoria Christi und als Benedictio temporis. Es geht beim Stundengebet nicht um eine bestimmte Quantität des Gespräches mit Gott, sondern um die Erfüllung eines inneren Sinns und um die Verwirklichung eines Zieles, das ihm gesetzt ist. Das ergibt sich auch aus der Erwägung der Jenseitigkeit des Stundengebetes.

1. Zwei kirchliche Lehrstücke

Darüber schrieb Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *MEDIATOR DEI* vom 20. November 1947. Inhalt und Worte dieses Weltrundschreibens werden immer wieder verwendet von „*SACROSANCTUM CONCILIUM*“, der Constitutio des 2. Vatikanischen Konzils über die Liturgie. Man könnte ebenso gut die Konzilskonstitution wie die Enzyklika zitieren. Deshalb werden hier beide Texte nebeneinander gestellt. – Verfasser der Enzyklika ist, wie mit Sicherheit überliefert wird, P. Sebastian Tromp S. J., Professor für Fundamentaltheologie an der Päpstlichen Gregorianischen Universität, † 1977, glücklos als Konzilstheologe, überaus verehrt als akademischer Lehrer, der immerhin den wesentlichen Ertrag seines Denkens in die Theologie des Zweiten Vaticanum einbringen konnte.

Enzyklika *Mediator Dei*
Nr. 142. 143

Das Wort Gottes hat bei seiner Menschwerdung in dieses Verbannungs-dasein hier auf Erden den Lobgesang gebracht, der alle Ewigkeit hindurch in den Höhen des Himmels erklingt. Die ganze Menschheit hat er sich verbunden und sie so zu Mitwirkenden gemacht in diesem göttlichen Lobgesang . . .

Dann muß auch bei uns dieses Wort begleitet sein von innerem Mitgehen der Seele, so daß wir diese nämlichen Gesinnungen uns zu eigen machen, mit ihnen uns zum Himmel erheben, mit ihnen die Heiligste Dreifaltigkeit anbeten, mit ihnen ihr gebührend Lob und Dank sagen.

Konzilskonstitution
Nr. 83

Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes Jesus Christus Menschennatur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die ganze Menschengemeinschaft scharf er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen.

Diese priesterliche Aufgabe setzt er nämlich durch seine Kirche fort; sie lobt den Herrn ohne Unterlaß und tritt bei ihm für das Heil der ganzen Welt ein, nicht nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebetes.

Es hat einen eigenen Reiz, diese beiden kirchlichen Lehrstücke zu vergleichen. Die beiden haben zunächst wörtlich den gleichen Text. Danach setzt

das Konzil sachlicher, systematischer fort. Die Enzyklika wird durch ihr Zitat aus Augustinus schwungvoller. – Man erkennt deutlich, daß das Konzil den Papst nicht nur wie nebenbei zitiert. Es will wirklich aussagen und lehren. Es stellt das Wort Pius XII. in die Zusammenhänge der priesterlichen und seelsorglichen Praxis. Zugleich wird sichtbar, daß mit den Priestern auch die anderen kraft kirchlicher Ordnung Beauftragten und die Christgläubigen als Vollzieher des Stundengebetes angesprochen werden.

2. Inhalt dieser Lehrstücke

Allein, es geht hier nicht um Literaturkritik, sondern um die Abwägung eines Lehrstückes, und zwar: Das Wort Gottes hat bei der Menschwerdung auf die Erde den Lobgesang des Himmels mitgebracht. – Besonders im Vollzug des Stundengebetes ist dieser himmlische Lobgesang verwirklicht.

Bei dem Lobgesang aus dem Himmel geht es nicht nur, nicht allein um die Liturgia Horarum. Denn, so sagt das Vaticanum II. ausdrücklich: Das hohepriesterliche Beten setzt Christus durch seine Kirche fort in ihrem unablässigen Lob- und Bittgebet, und zwar in der Eucharistiefeier, in anderen Formen, besonders im Stundengebet. Allerdings lassen wir die anderen Formen einmal beiseite und befassen uns „besonders“ mit dem Stundengebet. Wir dürfen dabei nicht vergessen: Vieles, das hier gesagt werden kann, gilt auch von anderen Bereichen des Gebetes, ist nicht beschränkt auf die Liturgia Horarum. Nun lautet die erste Frage, was denn wohl mit dem Lobgesang des Himmels gemeint ist, den der Herr auf die Erde gebracht hat.

a) Ist die Rede vom Lob der Schöpfung auf den Schöpfer?

Die Psalmen sind davon erfüllt. „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre, ihr Schall pflanzt seinen Namen fort!“ In dieser Textform hat Ludwig van Beethoven tausend Chöre von jenem Himmelslob singen lassen, das der 19. (18.) Psalm anstimmt. Der Lobgesang der drei Jünglinge fordert jedes einzelne Schöpfungswerk auf, Gott im Himmel zu preisen (Dan 3,52–86). Der 24. (23.) Psalm läßt sogar ein Stück der himmlischen Liturgie lebendig werden, wenn er das Spiel an den Himmelstoren überliefert (Ps 24,7–10). Die Thematik des Lobgesanges der Jünglinge im Feuerofen wird aufgegriffen von Psalm 148: Alle Kreatur, von den Engeln bis zu den Zedern und den Vögeln, muß Gott loben. In Psalm 96 (95) werden Himmel und Erde, Meer, Flur und Bäume fast nebenher zum Lob Gottes aufgefordert. Ähnlich ist es in den Psalmen 89 (88) und 98 (97): Ströme, Berge und Meer jubeln dem Herrn im Chor; Psalm 50 (49), 6 schließt sich an: die Himmel sollen seine Gerechtigkeit künden.

Man wundert sich fast, daß das Ergebnis des Blätterns im Psalter nicht ergiebiger ist. – Die Aufforderung zum Lobe Gottes richtet sich eben meist an das Volk oder an die Seele. Das Lob der Himmel wird tatsächlich selten herbeibefohlen, wie es obige Stellen tun.

Immerhin bleibt das Gewicht des Wortes schwer genug: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre.“ Bestätigt wird es von Röm 8,22: „Die ganze Schöpfung seufzt“ zu Gott! Mit ihm verwandt ist das etwas romantisch verspielte, doch nicht ohne naturwissenschaftlichen Anspruch auftretende Wort von der „Sphärenmusik“.

Wenn wir Pius XII. recht verstehen, hatte er diesen Zusammenhang kaum im Sinne, als er davon sprach, der Menschgewordene habe das Lob des Himmels in das Erdendasein gebracht. Für einen so erhabenen Gedanken wäre dieser Untergrund wohl zu schwach. Enzyklika und Konzil sprechen nicht vom Lob der Schöpfung auf den Schöpfer.

b) Sprechen sie *von den Gesängen, die von den Vollendeten im Himmel dargebracht werden?*

Die Offenbarung des heiligen Johannes ist davon erfüllt. Die Hymnen der Apokalypse aber sind uns sehr vertraut geworden, seit sie ihren Platz beinahe täglich in der Vesper gefunden haben. – Es gehört, um es zwischenhinein zu sagen, zu den wertvollsten Neuheiten im Stundenbuch, die „neutestamentlichen Psalmen“ in das Abendlob der Kirche eingereiht zu haben.

Da ertönt – aus Offb 4,11 und 5,9–10,12 – das Lied vor dem Lamme: „Würdig bist du, Herr, unser Gott, Herrlichkeit zu empfangen . . ., denn du wurdest geschlachtet und hast mit deinem Blut Menschen für Gott erworben . . . Würdig ist das Lamm . . . zu empfangen Lob und Herrlichkeit.“ – Wir vernehmen aus Offb. 11,17–18 und 12,10–12 das Lied auf das göttliche Gericht: „Wir danken dir, Herr und Gott . . . Jetzt ist er da der rettende Sieg . . . unseres Gottes . . . Gestürzt wurde der Ankläger unserer Brüder . . . Sie haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes . . . Darum jubelt, ihr Himmel.“ – Das Hochzeitslied des Lammes wird gesungen nach Offb 19, 1–7: „Halleluja. Das Heil und die Herrlichkeit und die Macht ist bei unserem Gott . . . Wir wollen uns freuen und jubeln.“

Wichtige Verwandte sind die der prophetischen Offenbarung entnommenen Lobgesänge, z. B. das Sanctus, Gipfel der Gesänge der heiligen Messe. Es wird uns von Isaías 6,1ff als Lied aus der himmlischen Liturgie übermittelt. Ähnliches gilt vom „Hosanna“ und „Benedictus“.

Diese Bibeltexte sind gewiß nur Ahnungen eines eminenter größeren Singens, das in menschliche Melodien und Texte gefaßt, in Wirklichkeit aber unfassbar ist. Doch wird hier, natürlich in ehrfürchtigem Abstand, wirklich das Himmelslob auf die Erde gebracht und auf der Erde realisiert. Nicht umsonst fordert der heilige Chrysostomus seine Predigtzuhörer auf, sie sollten ihr inneres Auge auftun und die Engel schauen, die den Altar umstehen und das Dreimalheilig singen.

Haben Pius XII. und das Konzil an diesen himmlischen Lobgesang gedacht? Haben sie von ihm als Geschenk des Menschgewordenen gesprochen? Geschieht dann nicht ein Unrecht gegenüber den Propheten und Sängern des Alten Bundes? Um es überscharf zu sagen: Nicht Christus, sondern Isaías (kraft göttlicher Erleuchtung) brachte das Sanctus auf die Welt. – Immerhin

darf bestehen bleiben: Der Himmel hat die Lobgesänge seiner Vollendeten. Dieses Singen und Loben bringt Christus in die Welt. Abglanz der himmlischen Gesänge ist der Jubel seiner Kirche unter den Menschen. Genügt das zu der These: Christus hat in seiner Menschwerdung das ewige Gotteslob auf die Erde gebracht?

Diese himmlischen Lobgesänge sind gewiß auch gemeint, wenn von ihrer Herabkunft durch Christus gesprochen wird. Denn er ist Gott von Gott, wahrer Gott. Ihm huldigen alle Himmlischen, auch wenn er in der Knechtsgestalt auf Erden wandelt. Vielleicht zeigt dies der Gesang der Engel in Betlehem an: „Ehre sei Gott in der Höhe!“ (Lk 2,14). Die Engel dienen ihm auf dem Berg der Versuchung (Mt 4,11), auf dem Ölberg (Lk 22,43), sie künden seine Auferstehung an (Mt 28,25 Mk 16,5, Lk 24,4 Joh 20,12), sie geben nach der Himmelfahrt den Aposteln Weisung (Apg 1,10). Der Hebräerbrief (1,6 mit Ps 96,7) faßt auch das alles zusammen, wenn er von Christus sagt: „Es beten ihn an all seine Engel.“ Das Aufklingen der himmlischen Lobgesänge auf Erden ist eine Tatsache, die in verschiedenen Angaben der Heiligen Schrift über Jesu Leben ausgedrückt wird. Die päpstliche und die konziliare Aussage stehen einfach auf dem Boden des Evangeliums. Sie bringen zum Bewußtsein zwei Tatsachen: Die Anbetungswürdigkeit des menschengewordenen Sohnes Gottes zieht die Anbetung herab auf die Erde, – und der in seiner Kirche Fortlebende und Fortwirkende ist weiterhin Träger der Anbetung vor dem Throne Gottes.

- c) Noch einmal steht die Frage auf: *Welche himmlischen Lobgesänge* sind mit der Inkarnation auf die Erde gekommen?

In der Heiligen Schrift kommen einige Worte vor (hineingegossen in menschliche Sprache und Aussage, in Wirklichkeit hoch erhaben über alle menschliche Begriffswelt), *in denen Gott spricht*. Wiederum hilft der Hebräerbrief, diese Stellen zu vereinen: Gott spricht zum Herrn: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“ (Hebr 1,5) Der hier zitierte Psalm setzt fort: „Fordre von mir, und ich gebe dir die Völker zum Erbe, die Enden der Erde zum Eigentum. Du wirst sie zerschlagen mit eiserner Keule, wie Krüge aus Ton wirst du sie zertrümmern.“ (Ps 2,7–9) – Gott spricht zum Sohne: „Setze dich mir zur Rechten, und ich lege dir die Feinde als Schemel unter die Füße.“ (Ps 110, [109],1 und Hebr. 1,13) Dann tönen die Worte weiter: „Herrsche inmitten deiner Feinde! . . . Dein ist die Herrschaft am Tag deiner Macht . . . Ich habe dich gezeugt vor dem Morgenstern . . . Du bist Priester auf ewig . . .!“ (Ps 110 [109]2ff. Vergl. Hebr 5,5.6 und Hebr 7,17.21) – Psalm und Hebräerbrief geben auch die Antwort des Sohnes an: „ . . . er spricht beim Eintritt in die Welt: Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, doch hast du mir einen Leib bereitet; an Brand- und Speiseopfern hat du kein Wohlgefallen. Da sprach ich: Siehe, ich komme – in der Buchrolle steht von mir geschrieben – Deinen Willen zu tun, o Gott.“ (Hebr 10,5–7 Vgl. Ps 40 [39], 9, 10) Dem entspricht das Ölbergsgebet: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!“ (Lk 22,42. Vgl. Mt 26,39.42 Mk 14,36) Zu vergleichen

ist das Gebet am Grabe des Lazarus: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte wohl, daß du mich allzeit erhörest . . .“ (Joh 11,41.42). Heranzuziehen ist das gesamte Hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17), ebenso die letzten Worte des Gekreuzigten: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ (Mt 27,45 vgl. Ps 22 [21],2) und: „Vater, verzeih ihnen“, „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“. (Lk 23,34.46.)

In dieser oberflächlichen Auswahl von Worten Jesu – des Sohnes an den Vater und des Vaters an den Sohn wird klar, daß ein Gespräch zwischen dem Vater und dem menschengewordenen Sohn besteht. Ein Gespräch der Erhebung seitens des Vaters, der Ergebung seitens des Sohnes! Der Ehre antwortet die Hingabe. Dem Gehorsam antwortet die Ehre. Dieses Vater-Sohn-Gespräch ist Lied des Lobes. Denn der Vater preist den Sohn als König und Hohenpriester. Der Sohn lobt den Vater als das Ziel allen Opfers, aller Hingabe. Dieses Lob des Himmels ist mit der Inkarnation in die Welt gekommen. Es wird in den Heiligen Schriften vernehmbar. Es klingt in den Gebeten des fortlebenden Christus, der Kirche, auf. Es wird variiert und transponiert und durchgeführt besonders im Stundengebet. Dort geht es ja um die Tonarten der Erhebung und Ergebung, der Liebe und des Opfers. Das wird schon allein sichtbar in der Memoria, die jeder Hore des Stundengebets zugrunde liegt, wie wir in der Erörterung des ersten Aufsatzes sahen.

d) Wir suchen noch nach dem innertrinitarischen Gespräch

Das göttliche Gespräch, auf das wir an Hand der Heiligen Schriften lauschen, ist schon inkarnatorisches Lied. Es wird durch die Menschwerdung ausgelöst, umschreibt und besingt, was in der Inkarnation geschieht. Aber gibt es nicht noch *ein innergöttliches Gespräch*, unabhängig von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, das durch seine Menschwerdung in das Erdendasein getragen wird, weil eben der Menschengewordene der Sohn ist?

Hier muß *die Theologie* der Kirche zu Hilfe kommen. Sie sagt uns: Der Vater erkennt sich im Sohne und sagt sich und seine Herrlichkeit aus im Sohne. Die Erkenntnis, die der Vater von Ewigkeit her über sich und sein über alles erhabenes Wesen ausspricht, sein Wort, ist von solcher Fülle der Schönheit und des Klanges, daß das Wort selber – Gott ist. Dieses Wort wird Mensch. Dieser Lobgesang kommt nicht nur durch, sondern im Sohne in die Welt. – Die Antwort des Sohnes auf die Selbstaussage des Vaters, die er selber ist, hat in sich eine solche Größe und unfäßbare Herrlichkeit, daß Vater und Sohn sich begegnen und ihr gegenseitiger Hauch Gott ist, der Heilige Geist, eins mit dem Vater und dem Sohne, mit beiden von gleicher Höhe und Tiefe, Macht, Gewalt und Glorie. Er geht vom Vater und vom Sohne aus, ähnlich einem gleichen Klang von zwei gleichgestimmten Instrumenten. Er ist vergleichbar dem Lied, das zwei Liebende sich zusingen und das sie vereint. – Hier ist also innergöttlicher, innertrinitarischer Lobgesang. Der Vater lobt sich, und sein Lied ist das Wort; das Wort lobt den Vater und sein Lied und des Vaters Lied ist der Geist. Dieser Lobgesang wird auf die Erde gebracht durch die Menschwerdung des Sohnes.

Zusammenfassend sagen wir: Bei der Inkarnation wurde auf die Erde gebracht der Lobgesang des Himmels, den Propheten und Apokalypse angeben, der von der Bibel als göttliche Aussage berichtet wird, der von der Theologie als innergöttliches Gespräch erkannt wird.

3. Objekt dieses Lehrstückes

a) *Das Lied des Himmels im gesamten menschlichen Gebet*

Dieser Lobgesang klingt im Gebet der Kirche, ja, im Gebet der Menschheit, wo immer auch dieses Gebet seine Verwirklichung findet. Der Mystische Leib Christi – der fortlebende Christus gibt seine Gebetskraft in jeden betenden und damit gottliebenden Menschen hinein. Wo ein Mensch betet, wo er durch Christus und mit ihm betet, nimmt er teil am himmlischen Lobgesang. – Wir müßten nun die Probleme erörtern, ob und inwiefern der nichtgetaufte gottliebende Mensch zum Corpus Mysticum Christi gehört. Das führt zu weit. Das allgemeine Heil in Christus gibt uns eine vorläufige Antwort, daß für jeden Menschen die Rettung bereitet ist. Daß die Menschheit um Christus im Lobgesang vereint ist, sagt ausdrücklich das Zweite Vaticanum.

b) *Besonders im Stundengebet*

Uns interessiert besonders das „besonders“: „Besonders im Vollzug des Stundengebetes“ setzt die Kirche die priesterliche Aufgabe des Gotteslobes Christi fort. – Hier werden über das Stundengebet mehrere bedeutsame Aussagen gemacht.

Die Liturgia Horarum gehört zur priesterlichen Aufgabe Christi und der Kirche.

Die Liturgia Horarum lobt den Herrn ohne Unterlaß.

Die Liturgia Horarum tritt beim Herrn ein für das Heil der ganzen Welt.

Die Liturgia Horarum steht bei all dem in Gemeinschaft mit der Feier der Eucharistie und mit anderen Formen des Gebetes.

Die Liturgia Horarum hat unter den Gebetsweisen einen besonderen Rang. Sie ist nicht nur eine Winkelform des Gebetes, geeignet für Mönche = allein-stehende Christen. Vielmehr ragt sie im Gesamtvollzug des Gebetes besonders hervor und zeichnet die ganze Kirche aus. – Das „besonders“ hebt den Stundengebetvollzug nicht von der Eucharistie ab, sondern von den anderen Formen des Gebetes. Nach dem sakramentalen Gotteslob kommt besonders das Stundengebet in das hohepriesterliche Beten der Kirche hinein.

Wer kennt nicht den uralten bärtigen Scherz, der vermutlich über jedes Domkapitel der Welt erzählt wird: Die hohen Herren psallieren und singen die Vesper; ein Ungewitter stieg herauf; nun donnert es krachend, denn ein Blitz schlug in den Domturm ein; da sagt der Propst zu den Domherren: „Nun müssen wir aber beten!“ Der Ärmste hielt also die feierliche Vesper

nicht für ein Gebet! – Ähnlich halten manche „Beter“ die Stundengebet-liturgie allenfalls für eine Feierlichkeit, für ein Zeremoniell, für eine Pflicht-übung. Hell hören wir auf Papst und Konzil: besonders im Vollzug des Stundengebetes geschieht Gottes Lob und Heil der Welt!

Woher kommt dieses „besonders“? Alle Arten des Gebetes sind im Stundengebet enthalten: Lob, Bitte, Sühne, Dank, Anbetung, Hingabe. Alle Formen des Gebetes umfaßt es: Psalm und Hymnus, Stille und Antwortgebet, Oration und Litanei, Antiphon und Benediktion, Schriftlesung und Geistliche Lesung. Alle Stände sind am Stundengebet beteiligt: Priester, Klosterfrauen, Mönche, Pfarrei, Laien, Familien. Es erhält einen fast quasisa-kramentalen Charakter als Segnung der Zeit. Wie ein goldener Reif trägt es den kostbaren Diamanten der Eucharistie. Ähnlich der Opferfeier umläuft es die Erde vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang. Der einzelne ist in das Stundengebet gerufen, um es durch die Frömmigkeit seines Herzens zu tragen, doch mehr noch klingen in ihm die Stimmen der Gemeinschaft, die Stimmen der Weltkirche in eins zusammen. Wirklich, „besonders das Stundengebet“!

Das Stundengebet ist Memoria Christi, in den Tag hineinprojiziertes Jahrgedenken der Heilstaten des Herrn, Herrenjahr im Kleinen. Im liturgischen Jahr sind nach Mediator Dei (165) die Heilsereignisse gegenwärtig in ihrem Effekt, den sie durch ihr Geschehen erlangt haben. Das gleiche kann man von ihrem Tagesgedenken in den Horen sagen. In ihm ist das von Christus gewirkte und bedachte Heil gegenwärtig in der Gnade, die es für uns bereitgestellt hat. So ist es würdig und recht, daß das Stundengebet eine besondere Stellung im Gebet der Christenheit einnimmt: Das Gebet ist Herabkunft des Himmels, – wieviel mehr das Gebet, das in sich durch sein Heilsgedenken schon die Gegenwart der Wirkkraft des Heilsereignisses in sich birgt! Also: besonders das Stundengebet!

4. Folgerungen aus dem Lehrstück:

Himmel auf Erden im Stundengebet

Das Volkswort sagt zum Ruhme eines Menschen, dem es sehr wohl ergeht: „Der hat den Himmel auf Erden.“ Dahinter steckt die drohende Vermutung: Von der Erde weggenommen, hat er keinen Himmel mehr, sondern das Gegenteil. – Für das Stundengebet gilt diese Antithetik nicht mehr. Hier ist wirklich ein Stück Himmel auf die Erde gekommen. Wer die Liturgia Horarum vollzieht, beteiligt sich am Gotteslob, das vom Himmel auf die Erde kam. Er ist also auf Erden im Himmel.

Die Legende, die, oft mehr Theologie enthält als manche Biographie, weiß dies in ihre Sprache zu gießen, wenn sie vom Sterben des heiligen Felix von Valois (altes Brev. Rom., 20.11.) erzählt. (Felix von Valois ist nach neuerer Forschung eine erfundene Gestalt, um die Gunst des französischen Königshauses der Valois zu erlangen.) Dieser Stifter des Mercedarier-Ordens kam zur

Heiligen Nacht in das Gotteshaus eine Stunde zu früh. Er fand das Chorgestühl besetzt von den Engeln und Heiligen des Himmels. Die Gottesmutter nahm den Stuhl des Zelebranten ein und stimmte an. Felix von Valois saß an seinem Platz inmitten der Engel und Heiligen, und es war ein Singen, so schön, so jubelnd, wie er es noch nie gehört hatte. Als zur festgesetzten Zeit die Brüder in den Chor kamen, fanden sie ihren Ordensvater an seinem Platz, das Stundenbuch in den Händen. Er erzählte sein Erlebnis, dann setzte er es fort in der Realität des Himmels.

Wer diese Legende „erfunden“ hat, stand auf dem Boden der Theologie des Papstes und des Konzils. Wie es am Palmsonntag heißt: „Cum angelis et pueris – Mit den Engeln und den Kindern stimmen wir für den Erlöser an: Hosanna in excelsis!“

Die gleiche theologische Aussage ist enthalten in der Legende von der Engelweihe der Einsiedelner Abteikirche. Der Diözesanbischof St. Konrad von Konstanz war zur Kirchweihe gekommen. In der Nacht vorher erlebte er im Traume, wie die Gottesmutter mit den heiligen Engeln die Kirche einweihte. So erklärte er denn am Morgen: Die Kirche ist dediziert, ich darf nicht wiederholen, was die Himmlischen getan haben. – Hier wird also irdischer Ritus der betenden Kirche in eins gesehen mit den Lobgesängen der *ecclesia coelestis*. Diese Denkweise sollte auch unserem Stundengebet zugrunde liegen. Natürlich nicht, als könnten wir uns von der Stundengebetspflicht dispensiert halten, weil die Engel schon für uns psalliert haben, sondern weil wir, ganz wie die Präfation sagt, mit den Engeln und Erzengeln, die Gott ohne Unterlaß preisen, vereint danken müssen.

Man könnte noch die Vision des heiligen Heinrich II. anführen. Er beklagte sich bei seinem Lehrer und Berater St. Wolfgang von Regensburg, er wisse bei der Messe nicht zu beten. Der Bischof lud ihn ein zur stillen und privaten Messe in den leeren Dom. Während nun der Kaiser irgendwo in der Nähe des Eingangs stand, sah er den Einzug zur Messe als großartige Prozession der Engel und Heiligen, er sah mit Wolfgang den Herrn an den Altar schreiten. So wurde die gesamte Feier ein einziges Wallen und Psallieren und Singen und Zelebrieren der Himmlischen. Der Kaiser vergaß es nie in seinem Leben. – In ähnlicher Weise könnten wir uns geradezu „visionär“ die Gemeinschaft mit dem Gotteslob in der Vollendung begreiflich machen. Unser Stundengebet wäre gerettet.

Die weise Hilfe der Legende, so sehr auch ihre Lehre, ihre Katechese, die sie sein will, zu schätzen ist, könnte überflüssig werden, wenn wir uns an die Heilige Schrift halten. Der Verklärungsbericht bietet sich an: Mt 17,3ff, Mk 9,2ff, Lk 9,28ff. Christus betet, wie Lukas hervorhebt; da steigen die Heiligen des Alten Bundes herab, Moses und Elias, Gesetz und Propheten. Die Heiligen – Noch-nicht-Heiligen des Neuen Bundes, Petrus, Jakobus und Johannes schauen und hören taumelnd und stammelnd vor Begeisterung die Stimme des Vaters aus der lichten Wolke der Herrlichkeit. Dieses Verklärungserlebnis ist Hinweis auf das bei jedem Gebet und vor allem beim Stundengebet Geschehende: Der Sohn spricht mit dem Vater, der Vater mit dem Sohn und über ihn, die alttestamentlichen Großen sprechen mit und die Apo-

stel greifen ein in das Gespräch. Das sagt keine fromme Vision, sondern die Offenbarung.

Ähnlich darf man den Bericht von der Taufe Jesu (Mt 3,13–17, Mk 1,9–11, Lk 3,21–22, Joh 1,31–34) lesen. Jesus steigt aus dem Wasser. In der Taufe durch Johannes hat er für uns gebüßt und gesühnt. Nun betet er am Jordanufer. Der Himmel öffnet sich, der Heilige Geist steigt herab, die Stimme des Vaters erschallt. Das ist nicht nur einmaliges Ereignis. Es erneuert sich immer, wenn Christus in seiner Kirche – besonders im Stundengebet – betet: Der Himmel ist offen. Der Heilige Geist und der Vater steigen herab. Das trinitarische Gottesgespräch ist auf die Erde gekommen. Wir, wir armen Sünder, sind beteiligt daran.

Gleiche Situation und umgekehrte Situation erschließt sich beim Ölbergsgebet. Das Gespräch zwischen Sohn und Vater, die Herbeikunft des Engels – ein Klagen und Weinen – und die zum Mitbeten Hinaufgestiegenen schlafen, schlafen, konnten nicht eine Stunde mit dem Herrn wachen (Mt 26,36–46, Mk 14,32–42, Lk 22,40–45) Ist das nicht unsere Situation, wie sie ist!

5. Eingrenzungen

Die so erarbeitete Jenseitigkeit des Stundengebetes aus Lehre und Schrift und Legende ist ein sachlicher Befund. Hier begegnet uns ein Lehrsatz Theologie, eine Auffassung der Bibel, eine Deutung des Heiligenlebens. Hier geht es um ein Bild der Wirklichkeit, die Wirklichkeit aber steht eminenter über dem Bilde. Natürlich geht es nicht um materielle, erdhafte, leibliche Wirklichkeit. Vielmehr bleibt alles im Reich des Geistigen und Ideellen. Aber auch das Geistige ist Wirklichkeit.

Der Beter des Stundengebetes wird nicht aufgerufen, sich Träumereien von jenseitigen Welten hinzugeben oder sich in eine Poesie hineinzusetzen wie „des Knaben Wunderhorn“. Um zu vergleichen: „Wir heißen Kinder Gottes und sind es“; diese geistlich theologische Fundamentalwahrheit will uns nicht davon phantasieren lassen, daß wir auf Gottes Schoß sitzen, von seinen Armen gewiegt. Die Offenbarungstatsache, die hier ausgedrückt wird, ist viel erhabener als irdisch kindliche Erfahrung und daran geschulte Vorstellungskraft sagen kann. Dennoch wird ein Vergleich angegeben: Wir haben ein Verhältnis zu Gott wie ein Kind zum Vater, – nur noch enger, noch näher, noch herzlicher. – So will denn auch die Jenseitigkeit des Gebetes allgemein, des Stundengebetes im besonderen, ein Verhaltensmaß aufstellen. Es besteht nicht in der Vorstellungswelt, sondern tritt in der inneren Haltung der Liturgia Horarum gegenüber. Die sagt: Ich bete, als stünde ich im Chor der Heiligen, cum angelis et pueris . . . , allerdings ist die Wirklichkeit des Psallierens mit den jenseitigen Scharen noch viel gewaltiger. Das Gemüt wird angeregt, damit der Wille sich erhebt, sein Bestes zu leisten.

Weiter bedenken wir: Das Gebet ist Gespräch mit Gott, also ein gnadenhaftes Geschehen. Gebet ist keine Produktion unsererseits, Gebet ist keine Unternehmung, zu der wir uns aus uns entschließen, um Gott zu „erfreuen“.

Gebet beginnt vielmehr zunächst als Anruf Gottes an uns. Gebet beginnt mit der Gabe Gottes, die uns befähigt zum Gespräch mit Gott. Als eine dieser helfenden Gnaden für das Gebet bewährt sich die Erkenntnis, die wir aus dem Wort der Kirche gewinnen: Beten ist das Jenseitige, das innergöttliche Gespräch, das durch die Menschwerdung in das Diesseitige kam. Diese glaubende Erkenntnis disponiert uns, läßt uns angerührt werden vom Finger Gottes. Nun kann sich begeben, was Quell allen Gebetes ist: Gnade des Heiligen Geistes öffnet Herz und Lippen, – der Mensch erschließt sein Inneres und Äußeres für Gott. In diesem Wechselwirken ist Gott alles, der Mensch nichts, – muß der Mensch sein Letztes und Bestes geben, Gott den Menschen annehmen.

Einer ist es, dessen Gunst wir suchen und zu dem wir flehen müssen, daß er uns gnädig sei: der allmächtige Gott, dessen Gunst durch Frömmigkeit und jegliche Tugend gewonnen wird. Und wie sich der Bewegung eines Körpers die Bewegung seines Schattens anschließt, so folgt auf dieselbe Weise für uns aus der Gunst des allmächtigen Gottes auch die Zuneigung aller der Engel und Seelen und Geister, die ihm teuer sind. Denn diese wissen die Menschen zu erkennen, die sich der Zuneigung Gottes würdig erweisen, und wenden nicht nur ebenfalls den Würdigen ihre Zuneigung zu, sondern wirken auch zusammen mit jenen, die dem allmächtigen Gott dienen wollen, und suchen ihnen seine Gunst zu verschaffen und vereinigen sich mit ihnen in Gebeten und Bitten. Daher wagen wir zu behaupten: Wenn Menschen, die sich mit festem Entschluß das Bessere zum Ziele nehmen, zu Gott beten, dann beten ungezählte Tausende von heiligen Mächten ungerufen mit ihnen. Sie bieten ihre Hilfe an für unser sterbliches Geschlecht und sind mit ihm sozusagen in Angst wegen der Dämonen; denn sie sehen, daß diese mit aller Kraft wider das Heil derer zu Felde ziehen und streiten, die sich Gott ganz weihen und sich um die Feindschaft der Dämonen nicht kümmern. Diese sind ja von wilder Erbitterung über jeden Menschen erfüllt, der sich auf alle Weise in Worten und Taten bemüht, mit dem allmächtigen Gott vertraut und vereinigt zu werden durch Jesus, der die Macht unzähliger Dämonen gebrochen hat, als er umherging und alle, „die vom Teufel überwältigt waren“, heilte und bekehrte.

Origenes: Gegen Celsus 8,64

Im Hinblick auf den Träger kirchlichen Handelns erfolgte in den letzten Jahrzehnten ein bedeutsames Umdenken: nicht „die Kirche“ (Amtskirche), nicht der Pfarrer, nicht der Klerus, sondern die ganze Gemeinde ist verantwortlich für den Vollzug christlichen Lebens und für den Heildienst am Menschen. Deshalb gilt auch im Bereich der Liturgie: die *ganze* Gemeinde ist Träger des gottesdienstlichen Lebens. Denn gerade in der gottesdienstlichen Versammlung ereignet sich am augenfälligsten das, was Gemeinde ist und was sie ausmacht. Von daher gesehen verwirklicht sich die Verantwortung einer Gemeinde für ihren Gottesdienst dann in einer guten glaubwürdigen Weise, wenn das Prinzip der *Partnerschaft* ernst genommen wird.

1. Partnerschaft besteht zwischen Priester und Gemeinde

Im neuen Deutschen Meßbuch beginnt die Beschreibung der Meßfeier mit den Worten: „Die Gemeinde versammelt sich“ (*populo congregato*). Im alten Missale Romanum steht an dieser Stelle zu lesen: „Wenn sich der Priester anschickt, die heilige Messe zu feiern“ (*sacerdos celebraturus missam*). Dieser Unterschied ist ein Programm! Das alte Meßbuch konzipierte die Privatmesse – ganz gleich wie man sie verstand: als Privatmesse des Priesters oder als Privatmesse der Gläubigen –, das neue Meßbuch stellt die Messe von Anfang an als Sache der Gemeinde heraus. Deshalb muß die Liturgiefeier jener Forderung Raum verschaffen, die bereits Papst Pius X. in dem Motuproprio „*Tra le sollicitudine*“ aus dem Jahr 1903 erhob: die bewußte und tätige Teilnahme der Gläubigen (*actuosa participatio fidelium*). Hier darf es aber nicht allein um eine äußere Teilnahme im Sinn von bloß äußerer Aktivität gehen, diese Teilnahme reicht tiefer. Denn der christliche Gottesdienst verlangt über das physische Dabeisein hinaus „bewußte“ Teilnahme, d. h. ein bewußtes Sich-Hineinbegeben, Sich-Hineinziehen-Lassen in das Opfer Christi, um mit ihm und durch ihn und in ihm sich Gott ganz auszuliefern. Dieser personale Akt ist Werk des Heiligen Geistes im Sinn der Paulusworte, daß wir nicht Abba Vater und nicht Herr Jesus sagen können, es sei denn im Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3 und Röm 8,15). Doch gründet die aktive Teilnahme der Gläubigen noch tiefer: sie wurzelt vor allem im sakramentalen Charakter des Christen, denn sie ist Auswirkung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, das in Taufe und Firmung verankert ist.

Die Partnerschaft zwischen Priester und Gemeinde im Gottesdienst ergibt sich theologisch also aus dem Selbstverständnis christlichen Gottesdienstes wie aus dem Selbstverständnis sakramentaler christlichen Existenz. Der Priester feiert eben nicht *seine* Messe, sondern verwirklicht sein Priestertum, indem er zwar amtlicher Vorsteher der gottesdienstlichen Versammlung ist, jedoch in Partnerschaft mit der Gemeinde. Und die Gläubigen feiern nicht ihre *individuelle* Messe, sondern verwirklichen sich als „königliche Priesterschaft“ (1 Petr 2,9), indem sie ohne Konsumhaltung sich als lebendige Partner des Priesters im Gottesdienst erweisen. Somit übt die Kirche als Ganze ihre priesterliche Funktion aus.

2. Partnerschaft bewährt sich in der Vorbereitung und im Vollzug des Gottesdienstes

Die Liturgiekonstitution des Vaticanum II sagt ausdrücklich, daß bei der Feier des Gottesdienstes jeder den ihm aus der Natur der Sache und durch die liturgischen Regeln zukommenden Anteil verwirklichen solle (Art. 28). Diese Einbeziehung der Gemeinde muß aber auch das weite Betätigungsfeld der Vorbereitung mit umfassen. Hier entscheiden sich die Möglichkeiten für die Gestaltung, und hier zeigt eine Gemeinde wirklich, ob sie Gottesdienst als Selbstdarstellung versteht oder als Verwirklichung christlicher Existenz.

2.1 Liturgischer Arbeitskreis

Der Pfarrgemeinderat ist ein gewähltes Gremium der Mitverantwortung der Gemeinde. Ihm kommt daher auch die Aufgabe zu, dafür Sorge zu tragen, daß die Gestaltung der Liturgie in das Gemeindeleben mit einbezogen wird. Dies geschieht am besten dadurch, daß ein Liturgischer Arbeitskreis, der sich zusammen mit dem Pfarrer für den Gottesdienst verantwortlich weiß, seine Arbeit aufnimmt. In ihm müssen alle, die im Hinblick auf den Gottesdienst eine besondere Aufgabe erfüllen, vertreten sein: Pfarrer, Kaplan, Diakon, Pastoralassistent, Gemeindeglieder, Mesner. Verrichten mehrere den gleichen Dienst, so genügt es, wenn sie einen oder mehrere Vertreter entsenden: Lektoren, Kommunionsspenden, Kantoren, Ministranten, Schola, Kirchenchor, Pfarrgemeinderat. Wichtig ist, daß diese Personen „von Amts wegen“ sich nicht als „Liturgiepäpste“ der Pfarrei verstehen, sondern immer bereit und offen sind für das Charisma anderer Gemeindeglieder, die oft wesentliche und ideenreiche Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes mit einbringen können.

Doch dürfte es effektiver sein, wenn sich diese Begabungen in verschiedenen kleineren Liturgiekreisen, den sog. Ausschüssen, zu gemeinsamer konstruktiver Arbeit zusammenfinden könnten, die dem Liturgischen Arbeitskreis in seiner letzten Verantwortung zugeordnet sind. Seine Mitglieder beteiligen sich auch an der Arbeit der Ausschüsse, die sich ganz bestimmten Aufgabengebieten widmen:

- Gottesdienstplanung über einen längeren Zeitraum (z. B. wann oder wie Bußgottesdienste, ökumenische Gottesdienste, Wallfahrten, Prozessionen, Stundengebet . . . – feste Gottesdienste im Jahr – Wochenordnung)
- Kontrolle der Gottesdienste und Auswertung von Anregungen und Kritik, richtige Einschätzung der „liturgischen Situation“ evtl. durch Fragebogenaktion.
- Kindergottesdienste und Familiengottesdienste (Kindergottesdiensthelfer)
- Gottesdienste für Jugendliche
- normaler Sonntagsgottesdienst und Predigt

- Gottesdienste zu bestimmten Anlässen: z. B. Missio, Misereor, Adveniat, Jahr des Kindes (damit evtl. verbundene Aktionen)

Der Liturgische Kreis und seine Ausschüsse werden sich in jeder Gemeinde den konkreten Gegebenheiten entsprechend entwickeln müssen. Wichtig ist, daß er die Interessen und Bildungsgrade sowie die Alters- und Sozialstruktur der Gemeinde widerspiegelt.

Somit können Menschen aus verschiedenen Schichten und Altersgruppen ihre Erwartungen und Ansprüche einbringen. Dadurch wird ein breites Spektrum erreicht und neue Blickwinkel werden entdeckt, die ein Pfarrer, der auf sich allein gestellt ist, nicht alle sehen kann. Des weiteren dürfte der oft beklagten Fantasie- und Ideenebbe erfolgreich begegnet werden.

Sollen der Liturgische Arbeitskreis und seine Ausschüsse eine effektive Arbeit leisten können, dann müssen deren Aus- und Fortbildung gewährleistet sein. Ohne ein Minimum an Wissen über das Wesen und die Struktur der Liturgie bleibt eine Betätigung auf gottesdienstlichem Gebiet Stückwerk. Die Koordinierung dieser Information und Schulung sollte von der Bistumsleitung in die Hand genommen und durchgeführt werden; dies kann sowohl durch Veranstaltungen wie auch durch Lehrmaterial erfolgen. Zweifellos dürften diese Bemühungen auch eine Vertiefung des Glaubens und eine Bereicherung des spirituellen Lebens für die Mitglieder dieser Kreise darstellen.

2.2 Postulate für die Gottesdienstvorbereitung

Das Gelingen eines Gottesdienstes kann danach bewertet werden, ob sich die Gemeinde ernst genommen weiß und ihres Daseins und ihrer Zukunft froh wird. Deshalb müssen bei der Vorbereitung vier Aspekte Beachtung finden:

— *Beachtung der örtlichen Gegebenheiten*

Gewiß ist die Kirche der Gottesdienstraum der Gemeinde. Doch sind bei gewissen Gelegenheiten auch andere Räume liturgiegerecht. Eine Gottesdienstfeier im Pfarrsaal bringt spezielle Möglichkeiten mit sich; denn dieser Raum läßt größere Bewegungsfreiheit, intensiveren Kontakt und reichere Vielfalt in der Gestaltung zu (z. B. Einsatz von Medien, Spielszenen und Tanz). Im Privatraum wird die Messe gefeiert mit Kranken, Familien- und Freundeskreisen, im Wohnblock mit der „kleinen Herde“. Auch das Klassenzimmer ist durchaus für einen Klassengottesdienst der geeignete Raum. Unter freiem Himmel wird die Liturgie vollzogen, z. B. an Fronleichnam, bei Zeltlagern oder anlässlich einer Bergwanderung.

— *Beachtung der konkreten Situation*

Hier ist zu fragen: Handelt es sich um eine rein katholische Gegend oder um Diaspora? Wieviele Priester stehen zur Verfügung? Wie wirken die verschiedenen Rollenträger mit? Wieviele Gottesdienste müssen angeboten werden und wann sollen sie beginnen? Durch den Wandel der Lebensgewohnheiten können in früheren Jahren zeitlich gut angesetzte Gottesdienste inzwischen ungünstig liegen und schlecht besucht sein. Hier wäre auch

die Möglichkeit einer variablen Lösung, angepaßt an das Sommer- und Winterhalbjahr, in Erwägung zu ziehen.

— *Beachtung der soziologischen Struktur*

Größe, Alterspyramide, Bildungsgrad und soziale Schichtung spielen eine nicht unerhebliche Rolle. Außerdem muß differenziert werden zwischen einer gewachsenen und einer jungen Gemeinde, wie sie z. B. in Trabantstädten anzutreffen sind. Eine typische City-Pfarrei zeigt die großen Fluktuationerscheinungen mit all ihren Schwierigkeiten. Viele Kirchgänger besuchen den Gottesdienst in verschiedenen Pfarreien, je nach der Attraktivität des liturgischen Angebots („liturgische Grenzgänger“). Die Pfarrei im ländlichen Raum hingegen hat ihre spezifischen traditionellen Zwänge.

— *Beachtung äußerer Ereignisse*

Der Gottesdienst muß mitten im Leben der Menschen stehen. Deshalb darf nicht über Ereignisse, die die Menschen bewegen, hinweggegangen werden. Vielmehr sollten tragische Vorkommnisse in der Gemeinde, Katastrophen, krieglerische Auseinandersetzungen sowie dringende nationale oder internationale Anliegen zum Gegenstand gottesdienstlicher Fürbitte gemacht und Dank gesagt werden für frohe und glückliche Erlebnisse und Erfahrungen.

Allgemein sei zur Gottesdienstvorbereitung noch angemerkt: Sehr viele Gottesdienste, vor allem zu bestimmten Gelegenheiten, richten sich an einem Thema aus. Bei der Erarbeitung sollte bedacht werden, daß es besser ist, sich auf wenige Gedanken zu konzentrieren als zu viele Anregungen auf einmal zu bringen. Unaufdringlich und unauffällig soll das Thema wie ein roter Faden die ganze Liturgiefeier durchlaufen. Daraufhin sind auch die Texte und Gesänge auszuwählen. Immer aber müssen Priester und Gemeinde sich mit den vorbereiteten Inhalten identifizieren können.

2.3 Träger der liturgischen Dienste

Die Liturgiereform des Vaticanum II spricht von der gegliederten Gemeinde und schuf den Gottesdienst mit verteilten Rollen. So entstand eine ganze Reihe von neuen oder wiederentdeckten Diensten. Die Aufgliederung ergibt sich aus der Gemeinschaftsstruktur und aus den verschiedenen Aufgaben. Erst wenn alle gemeinsam tätig werden, kommt es zum Ganzen der liturgischen Handlung. Somit hat jeder durch die Taufe „Recht und Amt“ und ist als individualistischer Konsument fehl am Platz. Diejenigen aber, die sich an der Mitgestaltung und am Vollzug der Liturgie direkt beteiligen, werden dabei nicht zu Veranstaltern für ein Publikum, sondern zu Helfern bei der gottesdienstlichen Selbstverwirklichung der Gemeinde. Dabei sollte Beachtung finden, daß die verschiedenen Dienste und Rollen nicht an immer denselben Personen hängen bleiben, vielmehr müßte in der Mitarbeit ein Spektrum der Gemeindeglieder erkennbar werden.

- *Der Dienst der Leitung:* Je nach Art des Gottesdienstes wird der Dienst der Leitung ausgeübt vom Bischof, vom Priester, Diakon, Laien. In jedem Fall handelt es sich um eine echte und verantwortliche Leitung des Gottesdienstes, die deutlich in Erscheinung treten muß (z. B. Priestersitz).
- *Der Dienst der Verkündigung:* Es handelt sich um die Verkündigung der Botschaft Christi, die durch das persönliche Glaubenserlebnis und Glaubenszeugnis geprägt ist.
- *Der Dienst des Lektors:* Da der Vortrag der Lesungen „glaubwürdig“, d. h. vom persönlichen Glauben getragen sein muß, soll dieser Dienst von erwachsenen Christen ausgeübt werden. In den einzelnen Gemeinden sind jeweils mehrere Lektoren einzusetzen, die die Möglichkeiten erhalten müssen, sich auf ihren Dienst allgemein und im konkreten Fall vorbereiten zu können.
- *Der Dienst des Kommunionsspenders:* Die Glaubhaftigkeit dieses Dienstes wird stark geprägt von der zu vertiefenden religiösen Einstellung des Kommunionsspenders; deshalb genügt eine nur rubrizistisch richtige Ausübung nicht. In einer Gemeinde sollte es mehrere Kommunionsspenders geben, vor allem auch im Interesse der Kranken. Wie für den Lektor und Kantor ist ebenso für den Kommunionsspender eine jährliche Fortbildung notwendig.
- *Der Dienst des Kantors:* Mit der erneuerten Liturgie und dem „Gotteslob“ gewinnt der Kantor eine wichtige Stellung im Gemeindegottesdienst. Er ist Vorsänger und „Chorführer“ des Gemeindegesangs.
- *Der Dienst der Schola:* Durch ihren einstimmigen Gesang ist sie in der Lage, Dialog und Unterstützung für den Gemeindegesang zu bieten. Psalmodie und Chorstrophen gehören zu ihrem wesentlichen Repertoire.
- *Der Dienst des Kirchenchores:* In der erneuerten Liturgie verrichtet der Kirchenchor seinen Dienst als Teil der Gemeinde und nicht als deren gegenüberstehender selbständiger Funktionsträger. Von daher ergeben sich als Aufgaben die Unterstützung des Volksgesanges und partnerschaftliche musikalische Dialoge. Doch bieten sich ihm auch eigenständige Möglichkeiten, die ihn künstlerisch beanspruchen und der liturgischen Feier die besondere musikalische Festlichkeit vermitteln. Bei allem bleibt er der künstlerische Partner der Gemeinde.
- *Der Dienst des Organisten:* In der erneuerten Liturgie ist das Orgelspiel integrierender Bestandteil und Dienst an der tätigen Teilnahme der Gläubigen. Die Aufgabe des Organisten zeigt sich vor allem in der Begleitung des Gemeindegesangs und der Intonation sämtlicher Gesangsweisen. Wesentlich ist daneben die Möglichkeit zu künstlerischer Entfaltung. Meditatives Orgelspiel sowie Vor-, Zwischen- und Nachspiel (Prä-, Inter- bzw. Postludium) gehören grundsätzlich in eine musikalisch ordentlich gestaltete Gottesdienstfeier. Es ist von größter Wichtigkeit, daß der Organist nicht nur während des Gottesdienstes spielt, sondern „den Gottesdienst spielt“, d. h. ihn kraft seiner liturgischen Rolle mitgestaltet.

All diese Dienste und deren Träger leisten ihren wesentlichen Beitrag dazu, daß in der Liturgiefeier (*Leiturgia*) die Gemeinde als Ganze den Höhepunkt allen christlichen Tuns erfährt, um dadurch gerüstet zu sein für ihren Dienst am Wort (*Martyria*) und in der dienenden Liebe (*Diakonia*).

Heißt es nicht schon den Himmel auf dieser Welt besitzen, wenn man zwischen solchen Schriften leben, sie betrachten, sie allein studieren, sie allein durchforschen darf? Du wirst ja doch keinerlei Anstoß nehmen an der Einfachheit und Schlichtheit des Ausdrucks, wie er dir in den Heiligen Schriften begegnet, der sich zum Teil zurückführt auf die Unzulänglichkeit der Übersetzer, zum Teil aber auf die Absicht, auch einer ungebildeten Gemeinde Belehrung zu bringen, so daß der Gebildete und der schlichte Mann ein und dieselbe Stelle jeder in seiner Weise auffassen kann. Ich bin keineswegs so anmaßend oder stumpfsinnig, daß ich mir schmeichle, die ganze Schrift zu verstehen und ihre Früchte auf Erden sammeln zu können, wo doch ihre Wurzeln in den Himmel gewachsen sind. Aber ich bekenne, daß ich sie gern verstehen und mich hindurcharbeiten möchte. Nicht dein Lehrer will ich sein, aber mit Freuden dein Gefährte. Dem, der bittet, wird gegeben, dem Klopfenden wird aufgetan, der Suchende findet. Wohlan, sichern wir uns auf Erden eine Kenntnis, die uns auch im Himmel bleiben wird!

Hieronymus: Brief an den Priester Paulinus 53,10

Josef Dirnbeck / Martin Gutl, ICH WOLLTE SCHON IMMER MIT DIR REDEN, Meditationstexte. Styria Graz/Köln, 158 Seiten, Balacron, S 118,-, DM 15,18 (4100).

Die beiden Erfolgsautoren von „Ich begann zu beten“ legen in ihrem neuesten Werk Texte vor, die den Leser anregen sollen, über die verschiedensten Probleme mit Gott ins Gespräch zu kommen.

Sie haben unsere Welt betrachtet – mit natürlichen und im Glauben erleuchteten Augen – und diese Betrachtungen können uns, die wir oft oberflächlich dahinleben, den Blick schärfen für Erfahrungen, die nicht an der Oberfläche der Dinge liegen.

Verschiedene Texte werden geboten: Anregungen zu „Unruhigwerden auf Gott hin“, persönliche Erlebnisse, Nachdenken über unsere Zeit und die Zukunft, litaneiarartige Meditation über Jesus, Themen aus Bibel und religiöser Praxis, Sprechen mit Gott und Gottes Antwort an uns. Die sorgfältige Verwendung und Aufbereitung der biblischen Themen in der Gegenüberstellung mit der heutigen Welt ist oft geglückt.

Sicher spricht dieses Buch den jugendlichen Leser in seiner Spontaneität an, aber es dient jedem, der sein Gebetsleben bereichern will. Jeder der wach lebt, einen Sinn finden und wachsam bleiben will, kommt vielleicht bei der Lektüre dieses Buches zu der Erkenntnis: „O Gott, es ist gut, daß es die Welt gibt, und es ist gut, daß du bist! (S. 121)“.

Monika Nemetschek, ZUR HOFFNUNG BEFREIT. Christsein als neue Lebensdimension. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München, 156 Seiten, Snolin, S 88,-, DM 12,80, (4067).

Die durch das Buch „Gott im Leben des Kindes“ bekannt gewordene Autorin will dem heutigen Menschen das befreiende Element im Christentum nahebringen.

Ausgehend von einer Darlegung der Struktur des Glaubens (Gott ruft, der Mensch gibt Antwort) zeigt sie die Faszination auf, die der Glaube dem Leben gibt und behandelt dann Menschwerdung, Auferstehung und Geistsendung.

Das Kapitel über die verschiedenen Arten des Gebetes, das sie als „Lichteinfall“ beschreibt, ist frei von jedem „Fachchinesisch“, eine Einladung, wieder neu einzusteigen in eine Beziehung zu Gott. Wie überhaupt das ganze Buch brilliert durch eine einfache Sprache, die das Wesentliche trifft und dabei nichts verniedlicht. Das erreicht die Autorin besonders durch ihre gezielte Verwendung der Heiligen Schrift und anschauliche Beispiele. Man spürt, daß hier eine Frau spricht, die das, was sie schreibt, erlebt und erfahren hat und diese Erfahrungen als Katechetin vermitteln kann.

Das Buch kann einen Erkalten „Feuer fangen lassen“ und einem Christen Mut machen, sein Christentum „auszuleben“. Es ist ergreifend zu lesen, was eine Ergriffene schreibt.

Herbert Döller

Reihe: Missionare, die Geschichte machten:

Adalbert L. Balling: ER WAR FÜR NÄGEL MIT KÖPFEN. „Der Abenteurer in der Kutte“. Franz Pfanner. 144 Seiten, kart. S 98,-, Verlag St. Gabriel, Mödling / Steyler Verlag, St. Augustin (4138).

Der Missionar, von dem in diesem Büchlein die Rede ist, liebte das Abenteuer; schier ein einziges Abenteuer war auch sein Leben. Geboren 1825 in Vorarlberg, wurde er nach kurzer Seelsorgetätigkeit Trappist und baute innerhalb von 10 Jahren im damals noch türkischen Bosnien eine Neugründung mit 80 Mönchen auf.

Mit 56 Jahren noch entschloß er sich, neu anzufangen. Er errichtet an der Südspitze Afrikas ein neues Kloster, das bald Mittelpunkt einer ausgedehnten Missionsarbeit wurde: Mariannhill.

Franz Pfanner war ein Mann, der in den 94 Jahren seines nicht leichten Lebens nie den Mut und den Humor verlor, der stets das Gerade und Ungekünstelte liebte und keine halben Sachen machte, kurz, der für Nägel mit Köpfen war.

Das vorliegende Werk scheint ein wenig vom Geist des Dargestellten angenommen zu haben: Es ist spannend und humorvoll geschrieben; es enthält auch viele Zitate, meist aus seinen Briefen und Lebenserinnerungen.

Ernst Stürmer: VORSTOSS ZUM DRACHENTHRON. Matteo Ricci. 143 Seiten, kart., S 98,-. Verlag St. Gabriel, Mödling / Steyler Verlag, St. Augustin (4139).

Diese Biographie aus der Serie „Missionare, die Geschichte machten“ berichtet über das Wirken des Jesuiten Matteo Ricci in China, seine Vergangenheit wird nur in einem kurzen Überblick erhellet. Dem Italiener gelang es 1583 in China einzudringen, obwohl damals die Parole galt: „Nach China zu gelangen ist genau so utopisch, wie den Mond zu erreichen“. Mit Hilfe der Naturwissenschaften versuchte er, sich mit den Gebildeten und Einflußreichen anzufreunden und, gestützt auf ihre Hilfe, sogar Zugang zum Kaiserhof zu bekommen, um sich das Wohlwollen des Kaisers für sein missionarisches Wirken zu sichern. Der Weg zum Drachenthron aber war verbunden mit unglaublichen Entbehrungen und Gefahren.

Das kleine Werk ist lebendig und spannend geschrieben, bleibt aber doch sachlich und gibt einen reichen Einblick in das Kultur- und Geistesleben Chinas um die Wende des 16./17. Jahrhunderts.

Fr. Romuald Steiner OSB

A. K. Ruf: SÜNDE – BUSSE – BEICHTE. Werkbuch für die Verkündigung. 280 Seiten, kart., DM 28,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (3880).

Zu diesem Werkbuch lieferten eine Reihe von Autoren Beiträge; so vor allem E. J. Cooper, D. Emeis, I. W. Frank OP, E. Gruber, U. Horst OP, K. Kiesow OP und O. H. Pesch. Im ersten Teil bringt das Buch die theologische Grundlegung, die Behandlung der Buße als Tat, hernach das Sündenverständnis im Wandel und schließlich Aufsätze über die Buße in der Kirche von heute. Der zweite Teil bietet dann Verkündigungsmodelle, so die Sünde und Buße in der biblischen Botschaft, Gewissen und Schuld, und Buße – heute.

Nach dieser dünnen und unvollständigen Inhaltsangabe des Buches darf man wohl mit Recht sagen, daß es sich um einen zeit- und situationsbedingten, notwendig gewordenen Standpunkt von heute ehrlich bemüht. Die Autoren haben sich ihre Arbeit nicht leicht gemacht. Aber doch kann man mit so manchen Ansichten, die sich aber aus der Gedankenfolge und dem Tenor des Gebotenen ergeben, nicht konform gehen, z. B. der Stellung zur Osterbeichte, zur Andachtsbeichte und dergleichen mehr. Doch dem gegenüber bleibt dieses Werkbuch sehr lesenswert und bringt, vor allem in seinem praktischen Teile wertvolle Hilfestellung für den Seelsorger. Die Beiträge mit ihrer vornehmen Kritik und ihren Anregungen rufen uns zu einer ehrlichen „Gewissensforschung“ dort auf, wo Verwaltung und Empfang des Bußsakramentes häufig ins Schablonenhafte und Seelenlose abgeglitten ist. Dr. P. Anselm Schwab OSB

Inhaltsverzeichnis des 33. Jahrganges 1979

BEITRÄGE	Heft	Seite
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XII)		
„Aufgefahren in den Himmel“: das problematische Fest (Reckinger)	1	1
Stundengebet als Memoria (Schnitzler)	1	14
Das Hochgebet als Bekenntnis des Glaubens (Baumgartner)	1	18
Die neue Feier der Kranken- und Totenliturgie – Angebot zur Verwirklichung christlicher Existenz. 1. Teil (K. Schlemmer)	1	26
Die Feier der volksliturgischen Bewegung von Klosterneuburg (Ferschl)	1	39
„Der Engel des Herrn“. Erlösungsgedächtnis als Volksgebet (Heinz)	2	51
Das Stundengebet als Segen (Schnitzler)	2	59
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIII)		
„Mache doch jemand das ganze Volk zu Propheten“!		
Zum 26. Sonntag im Jahr B (Reckinger)	2	62
Die neue Feier der Kranken- und Totenliturgie – ein Angebot zur Verwirklichung christlicher Existenz. 2. Teil (K. Schlemmer)	2	70
Anregungen zur besonderen Akzentuierung des Festes Mariä Geburt (Sausser)	2	80
Zur Feier von Kosmas und Damian am 26. September (Sausser)	2	88
Werte der Vergangenheit für die Kirche der Zukunft (H. Schlemmer)	2	91
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIV)		
Ein Schatz und zugleich ein Kreuz: pastoralliturgische Überlegungen zu Weihnachten und Epiphanie (I). (Reckinger)	3	99
Anregungen zur Feier des Festes von Stephanus, dem „ersten Märtyrer“ (Sausser)	3	107
Persönliche Spiritualität.		
Ein Fortbildungstag für Gottesdiensthelfer (K. Schlemmer)	3	111
Das neue lateinische Cistercienser-Stundenbuch (Vošický)	3	123
Eine frühe oberitalienische Epistelliste vermutlich aus Ravenna (Gamber)	3	129
Die Beachtung des Kirchenjahres – eine Aufgabe (Sausser)	3	138
„Notlösungen sind oft Fehllösungen“. Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern“ (Schilson)	4	147
Das Stundengebet in seiner Jenseitigkeit (Schnitzler)	4	175
Verantwortung für den Gottesdienst (K. Schlemmer)	4	185

BERICHTE

Erzbischof Karl Berg – 70 Jahre (Schwab)	1	38
Gloria Dei vivens homo. P. Thomas Michels zum Gedächtnis (von Severus)	2	77
Einprägsame rhythmische Gesänge (Heim)	2	94

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechungen	1	45
Buchbesprechungen	2	95
Buchbesprechungen	3	142
Buchbesprechungen	4	191

BÜCHEREINGÄNGE

Heft Seite

Büchereingänge	1	48
Büchereingänge	2	96
Büchereingänge	3	145

AUTOREN

Baumgartner, Prof. Dr. Jakob, Fribourg		
Das Hochgebet als Bekenntnis des Glaubens	1	18
Ferschl, Maria, Saulgau		
Die Anfänge der volksliturgischen Bewegung von Klosterneuburg	1	39
Gamber, Dr. Dr. Klaus, Regensburg		
Eine frühe oberitalienische Epistelliste vermutlich aus Ravenna	3	129
Heim, Dr. Walter, Immensee		
Einprägsame rhythmische Gesänge	2	94
Heinz, Dr. Andreas, Trier		
„Der Engel des Herrn“. Erlösungsgedächtnis als Volksgebet	2	51
Reckinger, Dr. Francois, Luxemburg		
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XII)		
„Aufgefahren in den Himmel“: das problematische Fest	1	1
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIII)		
„Mache doch jemand das ganze Volk zu Propheten!“		
Zum 26. Sonntag im Jahr B	2	62
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIV)		
Ein Schatz und zugleich ein Kreuz: pastoralliturgische Überlegungen zu Weihnachten und Epiphanie (I)	3	99
Sauser, Prof. Dr. Dr. Ekkart, Trier-Innsbruck		
Anregungen zur besonderen Akzentuierung des Festes Mariä Geburt	2	80
Zur Feier von Kosmas und Damian am 26. September	2	88
Anregungen zur Feier des Festes von Stephanus, dem „ersten Märtyrer“	3	107
Die Beachtung des Kirchenjahres – eine Aufgabe	3	138
Severus, Dr. P. Emmanuel von, OSB, Maria Laach		
Gloria Dei vivens homo. P. Thomas Michels zum Gedächtnis	2	77
Schilson, Dr. Arno, Tübingen		
„Notlösungen sind oft Fehllösungen!“ Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern“	4	147
Schlemmer, Hans, Studiendirektor, Regensburg		
Werte der Vergangenheit für die Kirche der Zukunft	2	91
Schlemmer, Dr. Karl, Würzburg		
Die neue Feier der Kranken- und Totenliturgie 1. Teil	1	26
– ein Angebot zur Verwirklichung christlicher Existenz 2. Teil	2	70
Persönliche Spiritualität. Ein Fortbildungstag für Gottesdiensthelfer	3	111
Die Verantwortung für den Gottesdienst	4	185

	Heft	Seite
Schnitzler, Prof. Dr. Dr. Theodor, Köln		
Stundengebet als Memoria	1	14
Das Stundengebet als Segen	2	59
Das Stundengebet in seiner Jenseitigkeit	4	175
Schwab, Dr. P. Anselm OSB, Salzburg		
Erzbischof Karl Berg – 70 Jahre	1	38
Vošický, P. Bernhard O. Cist.		
Das neue lateinische Cistercienser-Stundenbuch	3	123

P.b.b.
Verlagspostamt 5020
Erscheinungsort Salzburg

Mol

14. Dez. 1882

