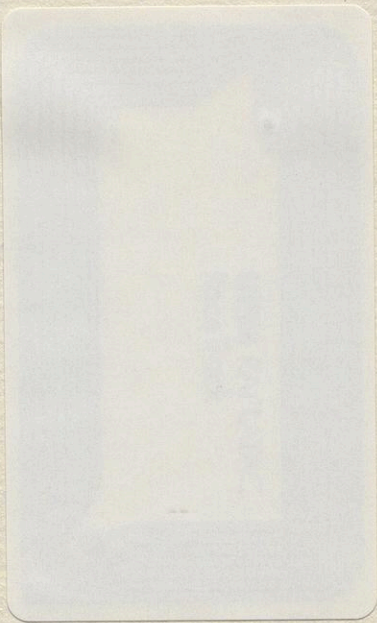




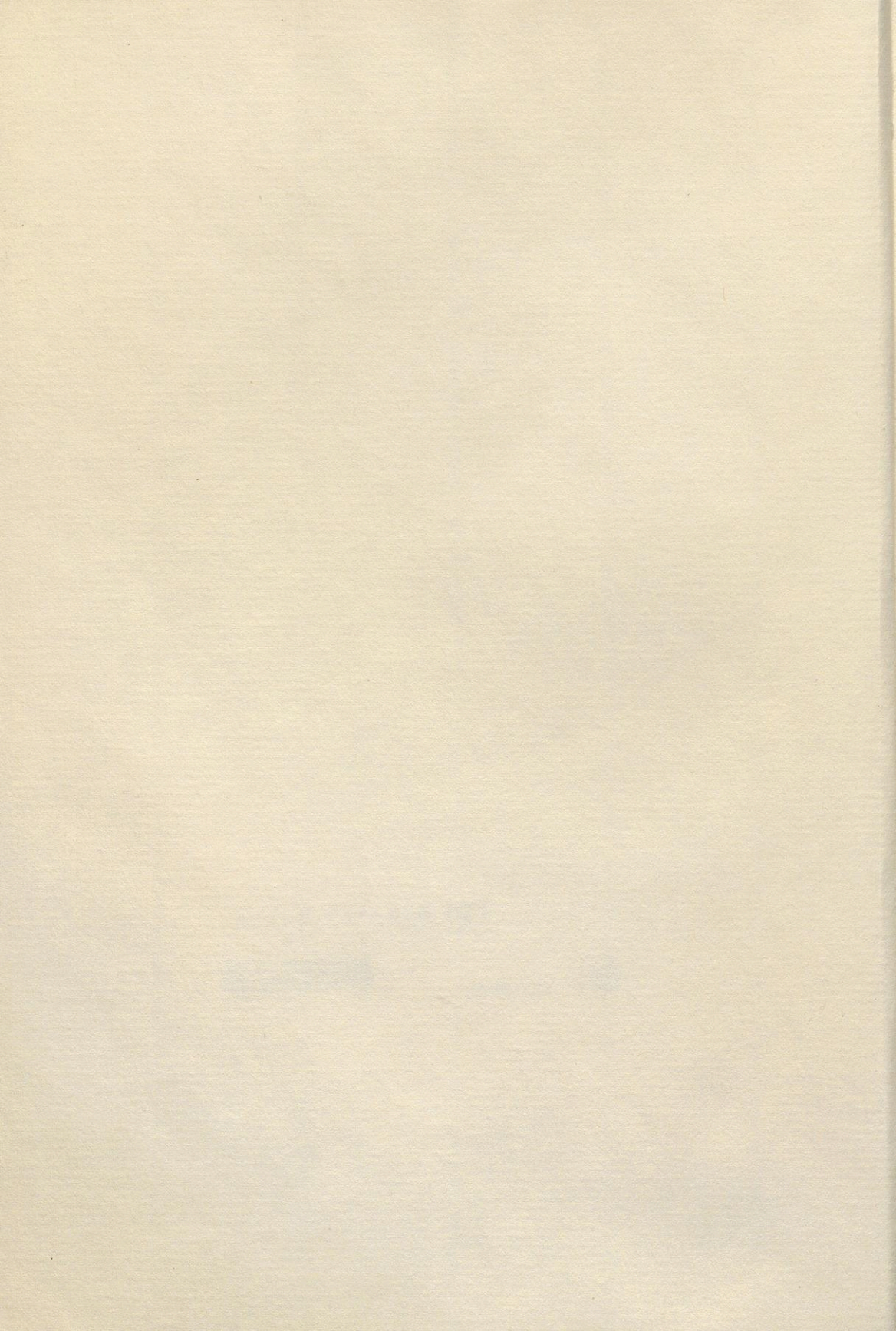
N12<517871818 021



UBTÜBINGEN



chatthaus
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1



HEILIGER DIENST

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

34.35
ohne T.

1
1980

34. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Der Karsamstag – ein liturgischer Hohlraum?	1
Dr. Sr. Oda Hagemeyer OSB, Herstelle Die Auferstehung Jesu im Licht der Lehre der Rabbinen während und nach der Zeitenwende	26
Priv.-Dozent Dr. Theodor Maas-Ewerd, Münster/Westfalen Pastoralliturgische Gesichtspunkte zur Feier der Trauung	33
Buchbesprechungen	44
Büchereingänge	47

6223

2

UB TUB

15. APR. 1980

ZA 4737

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 36,-, DM 5,50, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 132,-, DM 20,-, 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.

Der Karsamstag – ein liturgischer Hohlraum?

Prof. Dr. Jakob Baumgartner

1

Etwas vom Erstaunlichsten und zugleich Unbegreiflichsten in der nachvatikanischen Gottesdienstreform bleibt das betretene Schweigen über den Sinn und Gehalt des Karsamstags. Während man sich beim ersten und dritten Teil des Ostertriduum, Gründonnerstag/Karfreitag und Osternacht/Ostersonntag, lange aufhält, wird das mittlere Stück der Dreitagefeier, der Karsamstag, kaum gewürdigt; an das Gedächtnis des Herrenleidens fügt sich im Denken vieler Gläubiger gleich die Ostervigil an. Bei einer solchen Betrachtungsweise muß der Eindruck entstehen, als ob der Große Samstag liturgisch und theologisch keine Rolle spiele; als eine Art Leere oder Hohlraum empfunden, bedarf er offensichtlich weder einer weiteren Erwähnung noch einer vertiefenden Ausdeutung.

Das Unbehagen über diesen Sachverhalt verstärkt sich noch, wenn man die Darlegungen einzelner nachvatikanischer Dokumente über die jährliche Feier des Paschamysteriums etwas näher untersucht. Danach gehört der Karsamstag ohne jeden Zweifel zum Triduum paschale, denn „die drei österlichen Tage des Leidens und der Auferstehung beginnen mit der Abendmahlsmesse des Donnerstags . . . und schließen mit der Vesper am Ostersonntag“;¹ zusammen mit Karfreitag und Ostersonntag bildet er also den „Höhepunkt des ganzen Kirchenjahres“.² Im Herzen aller liturgischen Feiern vollzieht sich durch die kultische Begehung des Pascha Domini, in dem Christus durch seinen Tod unseren Tod überwunden und in der Auferstehung das Leben wiederhergestellt hat,³ „das Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes“.⁴ In Anlehnung an das berühmte Wort Augustins sieht der offizielle Kommentar zur Neuordnung des Römischen Kalenders im Ostertriduum den „heiligen Dreitag des Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen“.⁵ In diesem Zitat scheint das Mysterium des Begrabenseins Jesu auf, während an den anderen eben angeführten Stellen die zweigliedrige Abreviatur mors beziehungsweise passio – resurrectio auftaucht.⁶

Nach diesem Befund – wonach der Karsamstag eindeutig einen festen Bestandteil der christlichen Paschafeier ausmacht – befremdet es umso mehr, daß das neue Meßbuch nur die karge Äußerung bringt: „Am Karsamstag verweilt die Kirche am Grab des Herrn und betrachtet sein Leiden und seinen Tod.“⁷ Vom Geheimnis des Begrabenseins Jesu, von dessen Gang zu den

¹ Der Römische Kalender. Lateinisch-deutsch. Hrsg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. Nachkonziliare Dokumentation Bd. 20 (Trier 1969) Nr. 19.

² Ebd. Nr. 18.

³ Sacrosanctum Concilium 5.

⁴ Der Römische Kalender, Nr. 18.

⁵ Ebd. S. 98; Augustinus, Brief 35,14: PL 33,215; vgl. J. A. Jungmann, *Österliche Drei-Tage-Feier*: Gd 4 (1970) 41–43.

⁶ Vgl. Kommentar zur Neuordnung, Der Römische Kalender, S. 98, Nr. 1: „Damit . . . deutlicher wird, daß das Pascha Christi aus seinem *Tod* und aus seiner *Auferstehung* besteht, also aus dem neuen Leben, das aus dem Erlösungstod kommt . . .“

⁷ Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil I (Einsiedeln/Köln u. a. 1975) S. [62]. Es handelt sich um eine wortwörtliche Übersetzung des Textes des Missale Romanum. Übernommen wurde der Passus auch vom Gotteslob Nr. 206; vgl. KGB Nr. 198: „Karsamstag. Gedächtnis der Grabesruhe Jesu Christi. In Gebet und Buße trauert die Kirche am Grab ihres Bräutigams und harrt in tiefer Stille seiner glorreichen Auferstehung.“

Toten klingt nichts an, wie auch nichts von der über dem „Tag des Begrabenen“ aufleuchtenden Osterhoffnung. Wenn die Kirche aber schon am Karfreitag singt, durch das Holz des Kreuzes sei Freude in alle Welt gekommen, dann verstummt der Lobpreis gewiß nicht am darauf folgenden Tag, sondern dauert fort im (verhaltenen) vorösterlichen Jubel. Nach diesen Feststellungen darf es uns demnach nicht verwundern, wenn neuere Publikationen über das Kirchenjahr den „heiligen Sabbat“ ausklammern⁸ – weil es offenbar über ihn nichts Nennenswerthes zu vermelden gibt . . .

Frägt man nach dem Warum einer derart stiefmütterlichen Behandlung des Karsamstags in neuester Zeit, so scheinen zwei Gründe den Ausschlag zu geben. Einmal die (gewiß alte) Kennzeichnung des Karsamstags als eines „aliturgischen Tags“. Doch besagt diese Charakterisierung nur, an diesem Tag – wie übrigens auch am Karfreitag – falle die Eucharistie, nicht aber die Feier des Stundengebetes aus. „Wir dürfen uns aufgrund des Terminus ‚aliturgisch‘ nicht täuschen lassen; denn er besagt (bloß) das Fehlen der heiligen Messe; sonst aber schließt er eine ganz und gar positive liturgische Wirklichkeit ein.“⁹ Anstatt eine Lücke oder ein gähnendes Loch zu sein, enthält der „liturgielose Tag“ schlechthin, eben der Karsamstag, eine Spiritualität, die, geladen mit einer unvermuteten Dynamik, harmonisch in die Dreitagefeier hineinpaßt. Schon 1951 machte Dom Hild darauf aufmerksam, daß ein wirkliches Gelingen der Ostervigil davon abhängt, ob man zu einem besseren Verständnis des Karsamstags, zu seinem reichen Gehalt hinfinde.¹⁰

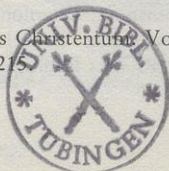
Der zweite Grund für die sträfliche Vernachlässigung des „Sabbatum sanctum“ geht wohl darauf zurück, daß wir moderne Christen mit einem Satz im Glaubensbekenntnis („hinabgestiegen in das Reich des Todes“), der freilich den Kern karsamstäglicher Mystik ausmacht, unsere Schwierigkeiten und Bedenken haben. J. Ratzinger meint, vielleicht stehe kein Glaubensartikel unserem heutigen Bewußtsein so fern wie gerade dieser.¹¹ Wenn uns das sprachliche Gewand der Aussage des Credo vielleicht auch abstoßen mag, so darf uns

⁸ Vgl. A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung (Freiburg i. Br. 1979); im Sachverzeichnis fehlt sogar das Stichwort „Karsamstag“. – J. Bommer, Fastenzeit – Heilige Woche (Freiburg i. Ue. 1979): Auf Karfreitag folgt unmittelbar die Osternacht. – B. Kleinheyer, Die neue Osterfeier. Quadragesime und Pentekoste nach den neuen liturgischen Büchern (Freiburg i. Br. 1971): Von den drei österlichen Tagen wird der Karsamstag nicht behandelt. – Th. Schnitzler, Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt. In Stichworten, Übersichten und Bildern (Freiburg i. Br. 1977) 23: Der Karsamstag sei „der liturgielose Tag, der eigentliche Trauertag“.

⁹ J. Hild, Le samedi saint, jour aliturgique: MD Nr. 28 (1951) 136–159 (spez. 151). Ebd. 138: « Le jour « aliturgique » est donc celui où, intentionnellement, l'Eglise s'abstient de célébrer l'Eucharistie. » – Vgl. R. Berger, Kleines liturgisches Wörterbuch (Freiburg i. Br. 1960) 202 (Kartage): „Während neben dem Sonntag auch die übrigen Tage des Jahres mögliche Tage der Eucharistiefeier sind, schließen die beiden Kartage, die traditionellen 40 Stunden der Abwesenheit des Herrn, jede Eucharistiefeier aus, Karfreitag und Karsamstag sind ‚aliturgische‘ Tage.“ – Pastoral gesehen wäre es zu begrüßen, wenn man den zweideutigen Ausdruck „aliturgisch“ bzw. „liturgielos“ aus dem Spiel ließe.

¹⁰ J. Hild, a.a.O. 155f.

¹¹ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (dtv. München 1971) 215.



2
ZA 4737

doch die damit intendierte Sache nicht gleichgültig lassen, sofern wir die Totalität der christlichen Offenbarung anzunehmen bereit und geneigt sind.

Diese Vorbemerkungen haben uns wohl von der Notwendigkeit überzeugt, daß es an der Zeit ist, das Zwischenglied der Dreitagefeier, den Großen Samstag, wieder in den Blick zu nehmen und ihn auf seinen Sinn und seine Bedeutung hin zu befragen, andernfalls setzen wir uns der Gefahr aus, die Ganzheit der Paschafeier zu verstümmeln. Die Rückgewinnung des theologischen Gehalts des Karsamstags kann indessen nur dadurch geschehen, daß wir vorerst die gottesdienstliche Tradition abhören und sie dann aufzuarbeiten und zu durchdringen suchen.

1. Der Karsamstag im vorvatikanischen Offizium

Im Westen wie im Osten blieb der Karsamstag, wie wir es bereits antönten, stets ohne eucharistische Synaxis. Hingegen feiert die Kirche die Stundenliturgie auch an diesen beiden Tagen und versenkt sich dabei in einzelne Heilsereignisse des *Transitus Domini*. Welche Texte legte nun das Brevier, das wir bis zur großen vatikanischen Reform des Offiziums besaßen, den Beter am Karsamstag vor?¹²

Die *Matutin*, mit eigenen Psalmen ausgestattet, enthält folgende Elemente:

1. Nokturn:

Ps 4 mit der Antiphon „In pace“: In Frieden schlaf ich und ruhe (Ps 4,9).

Ps 14 mit der Antiphon „Habitabit“: Er wohnt in deinem Zelt und ruht auf deinem heiligen Berg (Ps 14,1).

Ps 15 mit der Antiphon „Caro mea“: Mein Fleisch ruht in Hoffnung (Ps 15,9).

2. Nokturn:

Ps 23 mit der Antiphon „Elevamini“: Hebet euch, ihr ewigen Tore. Der König der Herrlichkeit zieht ein (Ps 23,7).

Ps 26 mit der Antiphon „Credo videre“: Ich vertraue, zu schauen die Güter des Herrn im Land der Lebendigen (Ps 26,13).

Ps 29 mit der Antiphon „Domine, abstraxisti“: Herr, du rettetest meine Seele aus der Unterwelt (Ps 29,4).

3. Nokturn:

Ps 53 mit der Antiphon „Deus adiuvat me“: Gott hilft mir, der Herr nimmt meine Seele auf (Ps 53,6).

Ps 75 mit der Antiphon „In pace factus“: In Frieden ist sein Ort und seine Wohnung in Sion (Ps 75,3).

Ps 87 mit der Antiphon „Factus sum“: Ich bin wie ein Mann ohne Hilfe geworden, unter den Toten frei (Ps 87,5).

¹² Wir zählen die Psalmen nach der lateinischen Tradition. – Die Übersetzung der Texte aus dem vorvatikanischen Brevier stammen aus: J. Pascher, *Das liturgische Jahr* (München 1963) 154–156.

Als *Lesungen* figurieren folgende Perikopen:

1. Nokturn:

Klagelieder 3,22–30 mit dem Responsorium „Sicut ovis“:

- R. Wie ein Lamm zum Schlachten geführt wird und seinen Mund nicht auftut, während man es quält, so ist er zum Tod überliefert worden, um sein Volk lebendig zu machen.
- V. Er gibt sein Leben in den Tod und wird unter die Verbrecher gerechnet.

Klagelieder 4,1–6 mit dem Responsorium „Ierusalem, surge“:

- R. Jerusalem, erhebe dich, leg die Kleider der Freude ab und hülle dich in Asche und Bußgewand, weil in dir der Erlöser Israels getötet worden ist.
- V. Tag und Nacht laß wie einen Sturzbach deine Tränen fließen, und die Pupille deines Auges schweige nicht.

Klagelieder 5,1–11 mit dem Responsorium „Plange quasi virgo“:

- R. Klage wie eine Jungfrau, mein Volk! Jammert, ihr Hirten, in Sack und Asche! Denn gekommen ist der Tag des Herrn, der große und gar bittere.
- V. Gürtet euch, ihr Priester, klaget, ihr Diener des Altars, besprengt euch mit Asche.

2. Nokturn:

Zu den Erklärungen des heiligen Augustins über Ps 63 lauten die Antwortgesänge:

1. Responsorium „Recessit pastor noster“:

- R. Unser Hirte ist von uns gewichen, die Quelle lebendigen Wassers, bei dessen Hingang die Sonne verdunkelt war. Denn er ist gefangen worden, der den ersten Menschen gefangen hielt. Heute hat unser Erlöser Tor und Riegel des Todes zerbrochen.
- V. Er hat das Schloß der Unterwelt zerstört und die Macht des Teufels umgestürzt.

2. Responsorium „O vos omnes“:

- R. O ihr alle, die ihr vorübergeht, achtet und seht, ob ein Schmerz gleich sei meinem Schmerz.
- V. Habt acht, ihr Völker allesamt, und schauet meinen Schmerz!

3. Responsorium „Ecce quomodo moritur“:

- R. Sieh, wie der Gerechte stirbt, und keiner nimmt es sich zu Herzen. Die gerechten Männer werden dahingerafft, und niemand achtet darauf. Vor dem Angesicht der Gottlosigkeit ist der Gerechte entrückt, und sein Andenken ist in Frieden.
- V. Wie ein Lamm vor dem, der es schert, verstummt und seinen Mund nicht auftut. Aus der Not und dem Gericht ist er weggenommen.

3. Nokturn:

Sie bietet Ausschnitte aus dem Hebräerbrieft.

1. Hebr 9,11–14 mit dem Responsorium „Assisterunt reges“:

- R. Es stehen auf die Könige der Erde, und die Fürsten versammeln sich

gegen den Herrn und gegen seinen Gesalbten.

V. Was murren die Völker und sinnend Eitles die Nationen?

2. Hebr 9,15–18 mit dem Responsorium „Aestimatus sum“:

R. Ich werde zu denen gerechnet, die in die Grube steigen, zu einem Manne gemacht ohne Hilfe, unter Toten frei.

V. Sie versetzen mich in die Grube der Unterwelt, in die Finsternis und den Todesschatten.

3. Hebr 9,19–22 mit dem Responsorium „Sepulto Domino“:

R. Als der Herr begraben war, wurde ein Stein vor den Eingang gewälzt und das Grabmal versiegelt. Man stellte Soldaten auf, die das Grab bewachen sollten.

V. Die Hohenpriester traten vor Pilatus und baten ihn.

Die *Laudes* setzt sich wie folgt zusammen:

Ps 50 mit der Antiphon „O mors“: O Tod, du wirst dein Tod sein. Dein Biß wirst du sein, Unterwelt.

Ps 91 mit der Antiphon „Plangent eum“: Sie beklagen ihn wie den Eingeborenen; denn unschuldig ist der Herr getötet worden.

Ps 63 mit der Antiphon „Attendite“: Habt acht, ihr Völker alle, und seht meinen Schmerz.

Canticum Ezechiae (Jes 38,10–20) mit der Antiphon „A porta inferi“:

Von den Pforten der Unterwelt rette, o Herr, meine Seele.

Ps 150 mit der Antiphon „O vos omnes“: O ihr alle, die ihr vorübergeht auf dem Weg, achtet und seht, ob ein Schmerz gleich sei meinem Schmerz.

Die Antiphon „Mulieres sedentes“ (Sitzend am Grabmal klagten die Frauen und beweinten den Herrn) begleitet das Benedictus, darauf folgt das „Christus factus est“ (Phil 2,8–9). Die Oration für alle Gebetsstunden des Karsamstags schaut bereits nach der Auferstehung Christi aus und bittet um die Teilnahme an der österlichen Herrlichkeit.¹³

Überblicken wir die zahlreichen Texte des früheren Karsamstagsoffiziums, so zeichnen sich sechs Hauptthemen ab: 1. Die *Trauer über Christus*, den die Bosheit der Menschen hinweggerafft hat – ein Nachklang des karfreitäglichen Passionsgeschehens. Wie die weinenden Frauen am Grabe stimmt die Kirche ihre Klagelieder an und läßt mit ergreifenden Worten zur Compassio ein.¹⁴ Dieses Beerdigungsmoment nimmt im Ganzen der Feier einen recht breiten Raum ein. 2. Der *Niederstieg Christi* in das Reich der Unterwelt, wie es in

¹³ Die frühere Oration lautete: Respite, quaesumus, Domine, super hanc familiam tuam, pro qua Dominus noster Iesus Christus non dubitavit manibus tradi nocentium, et crucis subire tormentum. – Seit der Erneuerung der Liturgie der Heiligen Woche (1955) stand als Tagesgebet: Concede, quaesumus, omnipotens Deus: ut qui Filii tui resurrectionem devota expectatione praevenimus, eiusdem resurrectionis gloriam consequamur. – Demnach schaut der Karsamstag als Tag der Auferstehungserwartung mehr vorwärts als zurück.

¹⁴ Die Lamentationen des Jeremia; die Responsorien: Sicut ovis; Ierusalem, surge; Plange quasi virgo; O vos omnes; Ecce, quomodo moritur; Assisterunt reges; Aestimatus sum; der Matutinsalm 87 mit der Antiphon „Factus sum“; die Laudesantiphonen: Plangent eum; Attendite universi (mit Ps 63); O vos omnes; Benedictus-Antiphon „Mulieres sedentes“.

der bildhaften Sprache heißt.¹⁵ Es handelt sich um das Sein Jesu mit den Toten, seine Solidarität mit der Schar der Abgeschiedenen. Christus sei, so schreibt Thomas von Aquin, in die Unterwelt hinabgestiegen „zu unserem Heil“ und auch wir müßten öfters darum bemüht sein, dort hinabzusteigen.¹⁶ Wenn die Liturgie des Karsamstags so eindringlich zum Mit-Gehen mit dem Erlöser aufruft, so kann sie wohl nichts anderes wollen, als daß die Gläubigen den Herrn begleiten, daß sie also teilnehmen an seiner Einsamkeit, in die er sich stellvertretend hineinbegab.¹⁷ 3. Ein weiteres Motiv der liturgischen Texte lautet: *Entmachtung des Todes*. Das berühmte Matutinresponsorium „*Recessit pastor noster*“ veranschaulicht diesen Vorgang: „Denn er ist gefangen worden, der den ersten Menschen gefangen hielt. Heute hat unser Erlöser Tor und Riegel des Todes zerbrochen.“¹⁸ Der dies zustandebrachte, ist „unser Hirt“, was einmal mehr bestätigt, daß der Descensus ad inferos gern mit dem Bildwort aus Joh 10 in Verbindung gebracht wird.¹⁹ Gerade bei seinem Gang in das Reich des Todes erwies sich Jesus als der gute Hirt. Auffallen muß auch, daß der einzige neutestamentliche Verfasser, der den Vorgang der Höllenfahrt Jesu, wenn auch in sehr elliptischer Redeweise, etwas näher schildert, den Hirrentitel mit Vorliebe verwendet.²⁰ Da das Werk Christi die ganze Menschheit betrifft, welche er in sich zusammenfaßt, macht der gute Hirt sich auf die Suche nach den Schafen, von denen keines der Verderbnis ausgeliefert sein soll. Er zerbricht „die Pforten und Riegel des Todes“ und fesselt den, „der den ersten Menschen gefangen hielt“. An das Ende ihrer niedersteigenden Bewegung angelangt, leitet die göttliche Agape die Rückkehr der Menschen zu ihrem Ursprung ein. Gott, der „den erhabenen Hirten der Schafe von den Toten heraufgeführt hat“ (Hebr 13,20), ließ Christus zunächst in die Tiefen eingehen, damit er die Seinen dort abhole. Niedergestiegen war er allein, hinaufsteigen wird mit ihm das verlorene Schaf. 4. Das *Thema der Ruhe* artikulieren besonders die Psalmen der ersten Nokturn. Sie

¹⁵ Ps 15,10 (Matutin): Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis . . . ; Antiphon „Domine, abstraxisti“: Herr, du retest meine Seele aus der Unterwelt (Ps 29,4); Responsorium „*Recessit pastor*“; Antiphon „*Factus sum*“ (Ps 87,4–13); Responsorium „*Aestimatus sum*“; Antiphon „*A porta inferi*“ (mit dem Canticum Ezechiae, Jes 38,10–20). – Vgl. das frühere Officium Defunctorum, Responsorium der 3. Nokturn, ein Zwiegespräch der Seelen mit dem erscheinenden Christus: *Libera me, Domine, de viis inferni, qui portas aëreas confregisti, et visitasti infernum et dedisti eis lumen, ut viderent te, qui erant in poenis tenebrarum, clamantes et dicentes: advenisti, Redemptor noster!* Vgl. M. Righetti, *L'anno liturgico*. Nella storia, nella Messa, nell'Ufficio (Manuale di storia liturgica vol. II) (Mailand 1969) 241–245.

¹⁶ *Nam Christus descendit ad inferos pro salute nostra, et nos frequenter debemus solliciti esse illuc descendere* (Expos. symb. n. 932).

¹⁷ L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* Bd. I (Freiburg i. Br. 1932) 532f.: „Der Karsamstag . . . erinnert uns einerseits an die Grabruhe des Herrn, andererseits an die Höllenfahrt der Seele des Erlösers, der freiwillig als Herr über Leben und Tod zur Unterwelt hinabstieg, um uns in allem gleich zu werden . . .“

¹⁸ Vgl. auch Ps 75 in der Matutin; ferner die Laudesantiphon „*O mors*“.

¹⁹ Dazu das damals bahnbrechende Werk von L. Bouyer, *Le mystère pascal* (Paschale Sacramentum) (Paris 1950) 353–365. – Der „Christus Victor“, der aus der Unterwelt aufsteigt ans Licht und Adam, das Bild der gefallen Menschheit, mit der Hand hinter sich her zieht.

²⁰ 1 Petr 3,19–20; 4,6; 2,25; 5,4.

beginnen mit der Antiphon „In Frieden schlaf ich und ruhe“ (Ps 4,9); die beiden nächsten alttestamentlichen Gesänge (Ps 14 und 15), umrahmt von den Leitversen „Habita in tabernaculo tuo, requiesces in monte sancto tuo – Caro mea requiescet in spe“, verbreiten dieselbe Zuversicht. Der Gedanke der Sabbatruhe, in die der Erlöser nach getanem Werk eingetreten ist, wird allerdings nicht ausdrücklich erwähnt. 5. Die Lesungen aus Hebr 9 (3. Nokturn) berühren ein anderes Thema: die *Früchte des Todes Jesu*. Dessen Lebenshingabe ist kein vorübergehendes, sondern ein bleibendes Geschehen, das mit seinen Wirkungen im Raum der Ewigkeit steht: die neue Heilsordnung mit der für immer gültigen Sühne für unsere Sünden, die Versöhnung mit Gott und das reine Gewissen vor ihm. 6. Das letzte Thema schließlich könnte man benennen: *Harren auf die Auferstehung*. Über dem Karsamstag leuchtet sanft das österliche Licht; das Leid wandelt sich allmählich in Freude, stiller Jubel hebt an, Siegesgewißheit bricht durch.²¹ Zum Grab, das schon der Glanz der Auferstehung umspielt, paßt kaum, was ein römisches Dokument noch 1955 behaupten konnte: Der Karsamstag sei „ein Tag höchster Trauer“.²² Von ihm – wie übrigens auch vom Karfreitag – gilt: aus dem Schmerz geborene Freude!²³

2. Der Karsamstag im neuen Stundenbuch

Nachdem wir die Leitideen des vorvatikanischen Karsamstagsoffiziums gesichtet haben, wenden wir uns der neuen Stundenliturgie zu, um festzustellen, ob sie die Akzente eventuell anders setzt.²⁴ Das Invitatorium nennt gleich zu Anfang das Mysterium des Christus sepultus: „Christus, unser Herr, hat für uns den Tod erlitten und wurde ins Grab gelegt; kommt, wir beten ihn an!“ Die Psalmodie der *Lesehore* wird eröffnet durch Ps 4 (mit der Antiphon „In pace“), dessen letzte Verse in ein Gebet ausmünden, welches darauf hinweist, daß der Herr, nachdem er seinen Auftrag erfüllt, sich von seinen Mühen ausruht.

„Du legst mir größere Freude ins Herz,
als andere haben bei Korn und Wein in Fülle.

In Frieden leg' ich mich nieder und schlafe ein;
denn du allein, Herr, läßt mich sorglos ruhen.“

²¹ Vgl. Kgl 3,22–26; Antiphon „Credo videre“ (mit Ps 26); Ps 29; Antiphon „Deus adiuuat me“ (mit Ps 53); Ps 91 in der Laudes; Jes 38,16–20 (Canticum).

²² Instruktion über die rechte Durchführung der neuen Ordnung der Heiligen Woche: LJ 5 (1955) 253–260, spez. 255: Est autem dies summi luctus . . .

²³ Vgl. O. Clément u. a., *La douloureuse joie* (Bellefontaine 1974); ferner Ä. Löhr, *Das Herrenjahr. Das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche* Bd. II (Regensburg 1951) 62–64; sie gibt die Stimmung dieses Tages gut wieder. – A. Nocent, *Contempler sa gloire*. Bd. III *Semaine Sainte* (Paris 1965) 217–225.

²⁴ Dazu A. Nocent, *Célébrer Jésus-Christ. L'année liturgique*, Bd. IV *Les Trois Jours Saints, le Temps pascal* (Paris 1976) 143–146. – Die deutschen Texte im folgenden sind genommen aus: *Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer der deutschen Sprachgebiete*, Bd. II (Einsiedeln–Köln u. a. 1978).

Psalm 15 (Antiphon „Caro mea“) evoziert die Auferstehung und Erhöhung, der Jesus entgegnenharrt:

„Du, Herr, gibst mir das Erbe und reichst mir den Becher;
du hältst mein Los in deinen Händen.

Auf schönem Land fiel mir mein Anteil zu.
Ja, mein Erbe gefällt mir gut.“ (VV. 5–6)

„Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Seele;
auch mein Leib wird wohnen in Sicherheit.

Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis;
du läßt deinen Frommen das Grab nicht schauen.

Du zeigst mir den Pfad zum Leben.
Vor deinem Angesicht herrscht Freude in Fülle,
zu deiner Rechten Wonne für alle Zeit.“ (VV. 9–11)

Siegesstimmung verkündet Ps 23 mit der wuchtigen Antiphon „Elevamini, portae aeternales, et introibit Rex gloriae“. Der Dialog in den Versen 7–10, in der christlichen Tradition viel verwendet und auf die drei „Einzüge“ des Erlösers (in diese Welt bei der Inkarnation, in das Reich des Todes beim Descensus ad inferos, in die himmlische Stadt bei der Auferstehung-Himmelfahrt) gedeutet, bezieht sich hier am Karsamstag klar auf das Erscheinen Jesu bei den Toten.²⁵

Während das deutsche Stundenbuch als erste biblische Perikope zum Officium lectionis einen Abschnitt aus den Klageliedern (5,1–22) bringt²⁶ – eine unbegreifliche Wahl, denn sie bricht die in den drei Psalmen vorbereitete Steigerung jäh ab –, zieht die römische Vorlage die Linie großartig weiter durch das 4. Kapitel des Hebräerbriefes, welches die Gläubigen dazu aufruft, in die Sabbatruhe Christi, der sein Werk vollendet hat, einzugehen.²⁷ Die Liturgie zieht eine Parallele zwischen der Ruhe Gottes am siebten Tag, als er sein Werk getan, und der Ruhe Christi im Schoß der Erde, der durch sein Sterben den alttestamentlichen Kulttag vollendet und in seinem Fleisch feiert. Das Thema der Sabbatruhe nimmt also einen zentralen Platz im Karsamstags-offizium ein: Übergang vom Tod zum Leben, vom siebten zum achten Tag, der die neue Schöpfung herbeiführt.²⁸ Das Motiv des Schlafes greift die ein-

²⁵ Siehe A. Rose, „Attollite portas, principes, vestras . . .“ Aperçus sur la lecture chrétienne du ps. 24 (23) B: *Miscellanea Liturgica in onore di sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro* Bd. I (Rom u. a. 1966) 453–478.

²⁶ Dazu das Responsorium „Omnes amici mei“ aus der früheren *Karfreitagsmette*: R. „All meine Freunde haben mich verlassen, und die mir nachstellen, haben mich überwältigt; den ich liebte, der hat mich verraten. Mit wutentbranntem Blick schlugen sie grausam auf mich ein und trankten mich mit Essig. V. Wie ein Verbrecher stießen sie mich aus und schonten mich nicht.“ – Die Forcierung der Trauernote ist zu bedauern.

²⁷ Das lateinische Brevier bringt zu Hebr 4,1–16 das Responsorium „Sepulto Domino“. – Mit Recht sagt A. Nocent (Célébrer Jésus Christ p. 145), die Wahl von Hebr 4 sei „particulièrement remarquable“.

²⁸ Zum Thema des achten Tages siehe W. Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne* (Neuenburg 1972).

zigartig schöne Homilie über den Abstieg Jesu in die Welt des Todes auf: Rex dormit!²⁹ Gott, als Mensch in den Schlaf gesunken, weckt die seit unvor-denklicher Zeit schlafenden Menschen auf. In einer unvergeßlichen Szene wird die Begegnung des Herrn mit dem ersten Menschenpaar dargestellt:

Er faßt Adam bei der Hand, hebt ihn auf und spricht:

„Wach auf, Schläfer, und steh auf von den Toten,
und Christus wird dein Licht sein!“

Ich habe dich nicht geschaffen,
damit du im Gefängnis der Unterwelt festgehalten wirst.

„Steh auf von den Toten!“

Ich bin das Leben der Toten.

Steh auf, mein Geschöpf, steh auf, meine Gestalt,
nach meinem Abbild geschaffen!

Erhebe dich, laß uns weggehen von hier!³⁰

Die *Laudes* knüpft am Geschehen des Karfreitags an mit der Klage über den, der, schuldlos getötet (Ps 63 mit der Antiphon „Plangent eum“), der Rettung gewiß sein darf (Canticum aus Jes 38 mit der Antiphon „A porta inferi“) und bereits den Siegesgesang anstimmt:

Antiphon: „Ich war tot, doch ich lebe in Ewigkeit.

Ich habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt“

(mit Ps 150).

Die Benedictus-Antiphon (Retter der Welt, errette uns! Du hast uns erlöst durch dein Kreuz und dein Blut. Hilf uns, Herr, unser Gott!) leitet organisch zu den Bitten über, die sich an den Erlöser richten, „der für uns gelitten hat, begraben wurde und von den Toten auferstanden ist“. Das Heilsmysterium des Tages scheint auf in den beiden Bildworten vom Weizenkorn, das, in die Erde gesenkt, uns die Frucht des Lebens bringt, und vom Hinabstieg in das Reich des Todes, wo der Herr die Seelen der Gerechten befreit.³¹

Die Antiphonen zu den *kleinen Horen*,³² erfüllt von unerschütterlicher Zuversicht, künden die österliche Vollendung an, was auch Ps 26 auf seine Weise tut:

„Nur eines erbitte ich vom Herrn
– spricht der entschlafene Christus –,

danach verlangt mich:

Im Haus des Herrn zu wohnen

alle Tage meines Lebens,

die Freundlichkeit des Herrn zu schauen

und nachzusinnen in seinem Tempel.

²⁹ Sie wird Epiphanius (+535) zugeschrieben.

³⁰ Lektionar zum neuen Stundenbuch I/2, S. 199.

³¹ „Wie ein Weizenkorn wurdest du in die Erde gesenkt, um uns die Frucht des Lebens zu bringen. R. Herr, erbarme dich unser. Du bist in das Reich des Todes hinabgestiegen, um die Seelen der Gerechten zu befreien. R. Herr, erbarme dich unser.“

³² Terz: Ich werde schauen Gottes Güte im Lande der Lebenden. – Sext: Herr, mein Gott, du hast mich herausgeholt aus dem Reich des Todes. – Non: Er darf weilen an der Stätte des Friedens. Der Zion wurde seine Wohnung.

Denn er birgt mich in seinem Haus
 am Tage des Unheils;
 er beschirmt mich im Schutz seines Zeltes,
 er hebt mich auf einen Felsen empor.
 Nun kann ich mein Haupt erheben
 über die Feinde, die mich umringen.
 Ich will Opfer darbringen in seinem Zelt, Opfer mit Jubel;
 dem Herrn will ich singen und spielen . . .
 Ich aber bin gewiß, zu schauen
 die Güte des Herrn im Land der Lebenden“ (VV. 4–6.13).

Die Befreiung aus der Todesnot, den Umschlag der Klage in Freudentanz beschreibt Ps 29, während Ps 75 die Niederlage der Feinde proklamiert.

Die *Vesper*, schon ganz nahe der Ostervigil, bildet mit der triumphalen Antiphon „O Tod, ich bin dein Tod, Totenreich, ich bin dein Untergang“ (mit Ps 115,10–19) gleichsam den Auftakt zur nächtlichen Feier.³³ „Ich will dir ein Opfer des Dankes bringen“, ruft Christus, der Sänger des Liedes, im Vorhof der Auferstehung. Der Menschensohn, der nach dem Vorbild des Jona drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde verbringt (Antiphon „Sicut fuit Ionas“), breitet die Hände aus zu Gott, seinem Vater, nach dem er dürstet wie lechzendes Land (Ps 142,1–11).³⁴ Noch ein anderes Zeichen weist auf die baldige Auferweckung hin: das Neuerstehen des Tempels; „er meinte damit den Tempel seines Leibes“ (Antiphon „Solvite templum hoc“; vgl. Joh 2,19.21). Die raffende Macht des Todes wird bald ihrer Ohnmacht überführt, wenn Gott seinen Knecht nach der Entäußerung in menschliches Sklavendasein über alle Himmel erhöht (Canticum Phil 2,6–11).³⁵ Das nächtliche Geschehen rückt immer näher: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm. Und Gott wird ihn bald verherrlichen – et continuo clarificabit illum“ (Magnificat-Antiphon). Läßt man die Abfolge all dieser Gesangsstücke auf sich einwirken, dann gewinnt man die Überzeugung, daß hier die Kunst der Steigerung und der allmählichen Hinführung zur Fülle der österlichen Offenbarung souverän gehandhabt wird. Theologisch erwies es sich als durchaus angezeigt, die berühmte Antiphon „O mors, ero mors tua“ von der Morgenhore zum Abendlob hinüberzuziehen.³⁶

Noch einige Bemerkungen zu den *Schrifttexten* außerhalb der Lesehore. In der Laudes steht die Kurzperikope Hos 6,1–2, eine seit Tertullian gebrauchte

³³ Dazu siehe B. Fischer, O MORS, ERO MORS TUA. Eine Kurzformel der römischen Liturgie für das Paschamysterium: *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser. Analecta liturgica* 1 (Rom 1979) 97–113.

³⁴ Die ältesten und breitesten Schichten des römischen Temporale bedienen sich bei der Verwendung der Psalmen der Methode der „Christologisierung von unten“: psalmus = vox Christi ad Patrem. Dazu siehe F. Vandenbroucke, Le psautier, prophétie ou prière du Christ?: *QLP* 33 (1952) 201–207.

³⁵ Vgl. auch das „Christus war für uns gehorsam bis zum Tod . . .“ anstelle des Responsorius nach der Kurzlesung.

³⁶ Dies entgegen B. Fischer, a.a.O. 110f. Es geht nicht um „Überraschungseffekte“ in der Liturgie, sondern um theologische Gewichtungen.

Stelle, um die Auferstehung Jesu anzuzeigen.³⁷ Die biblischen Ausschnitte für Terz (1 Joh 1,8–9) und Sext (1 Joh 2,1b–2) formulieren den Gedanken, daß die Heilstat Jesu, des Gerechten, Vergebung und Sühne für die Sünden aller erwirkte, während im Schriftwort für die Non (1 Joh 2,8b–10) der Satz aufblitzt: „Schon leuchtet das wahre Licht“. In der Vesper schließlich stoßen wir auf 1 Petr 1,18–21, in dem zum zweitenmal in der Karwoche das die ganze österliche Zeit hindurch gegenwärtige Bild vom Lamm auftaucht, das uns mit seinem Blut erkauft hat.³⁸ Ihn, Jesus, hat Gott von den Toten auferweckt und verherrlicht, so daß wir an Gott glauben und auf ihn hoffen können. Die Auferweckung des Sohnes, der „in das Reich des Todes hinabgestiegen“ ist, erwähnt auch die Tagesoration, doch macht sie einen wichtigen Zusatz, nämlich daß wir, in der Taufe sakramental mit Christus begraben, „durch seine Auferstehung zum ewigen Leben gelangen“.

Das deutsche Stundenbuch sieht leider keine eigenen *Hymnen* für den Karsamstag vor, sondern begnügt sich mit denjenigen der ganzen Woche; das römische Brevier hingegen stattet den Tag mit besonderen Stücken aus. Der Hymnus zur Lesehore (Christe, caelorum Domine) nennt Christus den Welt-erlöser, das „agnus mitis, innocens“, das als Opfer hinweggerafft, die Gewänder aller Glaubenden in seinem Blut reinigt. Er zermalmt die Wucht des „alten Feindes“ durch seinen Kreuzestod – so der Hymnus zur Laudes (Tibi, Redemptor omnium) –, und wir, auf der Stirne versiegelt, tragen das Siegeszeichen, das uns vor den Angriffen des Bösen beschirmt.

„Um unseretwillen stiegst du nieder zur Unterwelt,

um den Schuldner des Todes die Gaben des Lebens zu schenken.“

Die Hymnen zu den kleinen Horen feiern mehr das Kreuzesereignis als das Geheimnis der Grablegung. „Salva, Redemptor“ (Terz)³⁹: Der Erlöser möge den Menschen, sein edles Gebilde, dem er das Licht seines Antlitzes aufgeprägt, erretten; was er um den Preis des Todes erkauft, soll nicht durch dämonischen Betrug geschändet werden. „Crux, mundi benedictio“ (Sext): An das Kreuz, das Segen für die Welt, Hoffnung und sichere Erlösung bedeutet, wird das Opfer angeheftet, das alles an sich zieht; umsonst rennt der Fürst der Welt dagegen an.⁴⁰ „Per crucem, Christe“ (Non): Im Kreuz, an dem der Herr die Erlösung vollbracht, wurde der alte Schuldschein getilgt (vgl. Kol 2,14), die frühere Knechtschaft erlosch und die wahre Freiheit war wiederhergestellt. „Auctor salutis unice“, der Vesperhymnus, nimmt ausdrücklich Bezug zum Karsamstagsgeschehen. Christus, der Urheber unseres Heils, hat durch seinen Tod den Tod vernichtet (Tu morte mortem diruens), durch sein

³⁷ Siehe Traduction oecuménique de la Bible (TOB), Ancien Testament (Paris 1975) 1105 Anm. z: Die Wendungen „nach zwei Tagen“, „am dritten Tag“ besagen einfach: bald . . . Der Hosea-Text wird im N. T. nicht ausdrücklich zitiert, doch findet sich eventuell eine Anspielung darauf in 1 Kor 15,4 und Lk 24,7.

³⁸ Zum erstenmal begegnet uns der Topos vom Lamm in der Abendmahlsfeier vom Gründonnerstag: 1. Lesung aus Ex 12.

³⁹ Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Hymni instaurandi Breviarii Romani (Vatikan 1968) S. 26: spätestens aus dem 10. Jh.

⁴⁰ Ebd. S. 135: von Petrus Damiani (+1072).

Leben uns das Leben gewährt und den Teufel, den hinterlistigen Knecht des Todes, besiegt.

„Durch das gnädige Walten deiner Liebe
dem Schlaf des Grabes preisgegeben,
hast du das Reich der Unterwelt aufgeschlossen
und den Vorfahren die Freiheit zugesprochen.“

Die nachvatikanische Stundenliturgie, so müssen wir schlußfolgern, hat dem Karsamstagsoffizium einige kräftige neue Züge aufgedrückt. Das Moment der Trauer und Klage, die *Compassio*, gewiß immer noch zu Recht vorhanden,⁴¹ ist gegenüber früher doch merklich zurückgetreten. Dieser Stimmungswandel läßt sich wohl am besten mit dem Vers 12 aus Ps 29 wiedergeben: „*Convertisti planctum meum in choros mihi, accinxisti me laetitia.*“ Mit großem Geschick sind die Texte so ausgewählt und angeordnet, daß sie in wachsender Spannung auf den Höhepunkt der österlichen Feierlichkeiten hinführen, ja sie nehmen ihn in gewisser Weise schon voraus. Jedenfalls tritt die Einheit und innere Dynamik des Paschageschehens ungeschmälert in Erscheinung. Der Große Samstag, wirklich ein fester Bestandteil des Triduum paschale, atmet durchgehend Siegesgewißheit, viel stärker, als es im ehemaligen Brevier der Fall war. Der schmachvolle Kreuzestod des Herrn wird zwar nicht verschwiegen, aber jetzt mehr in seinen vielfältigen Auswirkungen dargestellt, besonders in den Hymnen, wo die Rede geht vom „*praemium vitae*“, von der „*crucis fecundae gloria*“, der „*sacrata fulgens victima*“. Das neue Karsamstagsoffizium bewahrt überdies seinen Charakter als liturgisches Gedächtnis des Hinganges Jesu zu den Abgeschiedenen und seines Verbleibens in der Welt der Toten, ohne daß es zu wuchernden Ausmalungen des *Descensus* greift. An der heilsgeschichtlichen Tatsache des Solidarischwerdens Jesu mit den Verstorbenen hält auch die neue Liturgie entschieden fest.

Zwei scheinbar kleine, aber dennoch wichtige Einzelheiten bleiben hervorzuheben: Das Stundenbuch verbindet im Tagesgebet das Begräbnis Christi mit der Taufe: *fideles tui consepulti in baptisate* . . . Der Durchgang des Herrn zur Herrlichkeit, in seinem Leiden, Sterben und Begrabenwerden verwirklicht, geschah um unseretwillen, weshalb das Mitbegrabensein mit Christus, mit dem wir in der Taufe sakramental in Berührung gekommen sind (Röm 6,4), auch den existentiellen Nachvollzug verlangt. Das können wir einerseits im Vigelfasten realisieren,⁴² andererseits durch das meditative Eindringen in das Mysterium der letzten Entäußerung unseres Herrn sowie im Mit-Einsamsein mit Jesus in allen Widerwärtigkeiten des Lebens. Das zweite Detail, das Erwähnung verdient, ist das Totengedenken in den Fürbitten der Vesper. „Du wolltest in das Grab gelegt werden“, heißt es darin, „gib allen

⁴¹ Ambrosius, Brief I,7,10 (P. L. 16,907): *Pascha autem est, quando anima et compatitur Christo, et transitum eius in se suscipiat, ut inhabitet in ea et deambulet, et fiat eius Deus.* – Ders., In psalm. 37,32 (P. L. 14,1025): *Qui contristatur ex Domino Iesu Christo, ipse laetificat Christum, et ipse laetificatur a Christo.*

⁴² J. Hild, Karsamstag, ein liturgiefreier Tag: Heiliger Dienst 6 (1952) 2–5, insistiert stark auf diesem Punkt; der Karsamstag ohne Fasten sei „liturgisch nicht denkbar“. Vgl. Römischer Kalender Nr. 20: das *sacrum ieiunium paschale* erstreckt sich auch auf den Karsamstag.

Hoffnung, die an einem Grabe trauern. – Das Grab hat dich nicht festhalten können; rufe die Toten aus ihren Gräbern zum Leben.“ Damit deutet das neue Karsamstagsoffizium an, daß es einen Sinn hat, insbesondere am Tag der Auferstehungserwartung sich der Abgeschiedenen zu erinnern.

3. Der Große und Heilige Sabbat in der östlichen Christenheit

Nachdem wir die römische Stundenliturgie des Karsamstags in der früheren und heutigen Form auf ihren theologischen Gehalt hin untersucht haben, empfiehlt es sich, einen Blick auf die östlichen Kirchen zu werfen. Da wir uns aber Beschränkung auferlegen müssen, ziehen wir nur das byzantinische Karsamstagsoffizium bei, das sich durch den unerhörten Reichtum seiner Hymnen auszeichnet.⁴³ Auch im byzantinischen Ritus stellt der „Große und Heilige Sabbat“ das organische Bindeglied zwischen dem Kreuzesgedächtnis und dem Tag der Auferstehung des Herrn dar. Es entspricht keineswegs der liturgischen Tradition, unvermittelt von der Traurigkeit zur Freude hinüberzuwechseln; es handelt sich nicht einfach um die Auflösung des karfreitäglichen Leidens durch österlichen Jubel. Vielmehr steht dazwischen ein Ereignis, in dem die Trauer sozusagen aufgearbeitet wird. Gerade der Große Samstag ist der Tag der Verwandlung, an dem aus Innersten der Niederlage der österliche Sieg emporkeimt. Das Grab, in dem Christus ruht, erweist sich als die Quelle, der das Leben entspringt:

„Das Leben der Welt nimmt es hin,
dem Gesetz der Toten gemäß begraben zu werden.
Doch dieses Grab enthüllt sich als der Ursprung der Auferstehung.
Zu unserem Heil ist es geschehen, laßt uns ihm singen:
Gott, unser Retter, gepriesen bist du!“

Das Offizium, eine wirkliche Memoria, die Heil vergegenwärtigt und vermittelt, lädt am Rüsttag vor dem Fest schlechthin dazu ein, sich in den Tod des Todes zu versenken.

„Die Matutin, in welcher die Kirche Ausschau hält nach der Stunde der Auferstehung und friedvoll über das Geheimnis des entschlafenen und im Grabe ruhenden Christus und seines Niederstiegs in die Unterwelt meditiert, ist zutiefst geprägt vom Geist des Glaubens und der Hoffnung.“⁴⁴ So kann man tatsächlich den Gesamttenor der Karsamstagsmette umschreiben. Bald nach Beendigung der Karfreitagsliturgie versammeln sich die Beter am Samstagmorgen. Da Trauer und Schmerz noch nachklingen, fängt die Matutin mit der Klage über den verstorbenen Christus an, ähnlich wie bei einem Totengottesdienst. Nach dem Gesang der Beerdigungstroparien und einer ausgiebigen Beweihräucherung der Kirche nähern sich die Zelebranten dem Epita-

⁴³ Einen ausgezeichneten Kommentar dazu verfaßten A. Schmémann – O. Clément, *Le mystère pascal. Commentaires liturgiques* (Bellefontaine 1975) 43–56. – Vgl. ein gutes, aber etwas zu wenig von der Liturgie gespeistes neueres Werk: Ph. Ferlay, *Jésus notre Pâque. Théologie du mystère pascal* (Centurion, Paris 1977).

⁴⁴ E. Mercenier, *La prière des Eglises de rite byzantin* Bd. II *Les fêtes* (Chevetogne 1949) 217. – Die Zitate aus der Liturgie sind diesem Werk entnommen: S. 218ff.

phion;⁴⁵ sie verrichten nun mit dem Volk ein langes Trauergebet, eine Art Lamentation mit 176 Strophen, aufgegliedert in drei Teile (stasis). Diese Totenklage hat den 118. Psalm zur Grundlage, nach jedem Vers des Psalms wird ein poetisches Stück eingefügt, das den Schrecken der Menschen und die Betroffenheit der ganzen Schöpfung angesichts des Todes Christi zum Ausdruck bringt. Mit den weinenden Frauen weiß sich die Gemeinde am Grab des Herrn vereint.

Strophe 1: „Wohl denen, deren Weg ohne Tadel ist,
die leben nach der Weisung des Herrn.
Du bist das Leben, Christus,
du wurdest ins Grab gelegt;
die Scharen der Engel zeigten sich bestürzt
und priesen zugleich deine Herablassung.“

Strophe 2: „Wohl denen, die seine Vorschrift befolgen
und ihn suchen von ganzem Herzen.
Wie kannst du sterben, o Leben,
und wie im Grabe verweilen?
Du vernichtest das Reich des Todes
und erweckst die Toten aus der Unterwelt.“

Strophe 68: „Du bist gut und wirkst Gutes.
Lehre mich deine Gesetze.
Ihr, Hügel und Täler,
all ihr Menschen, weint!
Du, Welt insgesamt, klage mit mir,
der Mutter deines Sohnes!“

Von Beginn an gibt es indessen noch ein anderes Thema; zunächst tritt es eher verhalten, dann aber immer vernehmbarer auf. Es ist vor allem im 118. Psalm ausgesprochen: „Wohl denen, deren Weg ohne Tadel ist, die leben nach der Weisung des Herrn“ (V. 1). Zwar findet sich dieser alttestamentliche Gesang nach der heutigen byzantinischen Praxis nur im Totenoffizium, doch galt er in der ältesten Tradition als ein zentraler Teil der Sonntagsvigil, des wöchentlichen Auferstehungsgedächtnisses. Alles andere als ein Klagelied, drückt das lange Gedicht das reine, vorbehaltlose Ja zum Gesetz aus, das heißt zum Liebesplan Gottes mit dem Menschen. Das wahre, durch die Sünde aber verspielte Dasein besteht darin, durch die Erfüllung des Gesetzes jenes wirkliche Leben in Gott, mit Gott und für Gott zu bewahren, woraufhin der Mensch erschaffen worden ist:

„Nach deinen Vorschriften zu leben
freut mich mehr als Besitz“ (V. 14).
„Ich habe meine Freude an deinen Gesetzen,
dein Wort will ich nicht vergessen“ (V. 16).

Weil Jesus die Tora auf vollkommene Weise erfüllt und während seines ganzen Lebens den Willen des Vaters restlos umfassen hat (Joh 4,34), deutet

⁴⁵ Ein kostbar besticktes Tuch, auf dem der Herr im Grab dargestellt ist.

die Kirche diesen Psalm als die Stimme Christi im Grab, als ein Gebet, in dem er sich an den Vater wendet:

„Sieh an, wie sehr ich deine Vorschriften liebe;
Herr, in deiner Huld belebe mich!“ (V. 159).

Daß unser Herr den Willen des Vaters sich ganz zu eigen gemacht hat, beweist sein in vertrauender Hingabe vollzogenes Sterben.⁴⁶

Auf die Frage nach dem Warum des Todes Christi erteilen die zwischen die Psalmverse eingeschobenen Zusätze die Antwort. Sie erläutern das Hinscheiden Jesu als Niederstieg in den Hades; in der konkreten Sprache der Bibel heißt das: in jenen Raum, wo Finsternis und Verzweiflung herrschen, in das Reich, das die Worte Satan–Sünde–Tod meinen. Die ganze Welt erscheint als ein unheimlicher Friedhof, als der „letzte Feind“ muß der Tod vernichtet werden (1 Kor 15,26). Seine Bezwingung stellt das Ziel der Menschwerdung dar. In der Begegnung mit dem Tod erfüllt sich „die Stunde“ Jesu, in die einzutreten ihn erschütterte. Jetzt ist sie da: Der Gottessohn dringt in das Reich der Nichtigkeit ein; in ihm verkostet Gott selbst den Tod. Doch – indem Christus, in dem das Leben war (Joh 1,4), sich aus freien Stücken hingibt (vgl. Joh 10,18), indem er in einer Bewegung liebenden Gehorsams den Tod entgegennimmt, überwältigt er ihn: Tod des Todes! Die Hölle verliert ihre Macht, ihre Kräfte schwinden dahin:

„Begraben, o Christus,
zerstörst du das Reich der Hölle;
durch deinen Tod tötest du den Tod,
die Sterblichen kaufst du von der Verderbnis frei.“

Darin sieht die Liturgie des Karsamstags den Sinn des Descensus ad inferos. Das Sterben Jesu endet im Sieg, dessen Licht bereits im Offizium der Grabeswache aufleuchtet. In unzähligen Wendungen kommt immer wieder die eine beglückende Tatsache zur Sprache:

„Du wurdest ins Grab gelegt,
du, Christus, das Leben;
durch deinen Tod hast du die Macht des Todes vernichtet
und für die Welt das Leben hervorgebracht.“

Der Satz im Glaubensbekenntnis besagt demnach: Jesus Christus, das Leben für alle, begegnet dem Tod aller, den er entmachtet, und verschafft uns den Zugang zur Unsterblichkeit:

„Das Leben, das Christus heißt,
hat den Tod verkostet
und die Sterblichen vom Tode befreit,
allen schenkt er nun das Leben.“

Unmittelbar auf Psalm 118 folgt das in jedem Sonntags-Orthros gesungene Tropar der Auferstehung (Evlogitaria):

„Das Heer der Engel wurde von Schrecken gepackt,

⁴⁶ Viel Material (patristischer Herkunft) zur Verchristlichung des Psalters bieten: *Parole et Esprit du Psautier chrétien* (Saint Cénéré 1976); *La Tradition médite le Psautier chrétien*, 2 Bde. (Saint Cénéré 1973/74).

als es dich unter den Toten erblickte,
 o Erlöser,
 du hast die Macht des Todes bezwungen!
 Zusammen mit dir hast du Adam erweckt
 und alle Menschen befreit.

Warum mischt ihr
 der Myrrhe eure Tränen bei?
 sprach der strahlende Engel am Grab
 zu den Frauen, die Salben herbeibrachten.
 Geht selber zur Stelle, wo er lag,
 und schaut näher hin:

Der Heiland ist auferstanden vom Grab!“

Zum erstenmal ertönt hier der österliche Freudenruf. Daran schließt sich der Kanon⁴⁷ des Großen Samstags, der alle Themen des Gottesdienstes zusammenfaßt und vertieft, von der Totenklage bis zum Triumph über den Feind. Die Dichtung nimmt bereits den Jubel der Osternacht vorweg. So heißt es zum Abschluß der neunten Ode:

„Aufjuble die Schöpfung!
 Alle Bewohner der Erde sollen sich freuen,
 denn die Unterwelt, der Feind ist geschlagen.
 Herbeikommen mögen die Frauen mit ihren Spezereien!
 Adam und Eva befrei' ich und ihr ganzes Geschlecht.
 Und am dritten Tage werde ich auferstehen.“

Zwar ruht Christus noch im Grab, doch bricht schon Ostern herein. Im Begrabenen liegt das Leben beschlossen, in ihm bereitet sich die zweite Schöpfung vor. Und noch einmal ruht der Schöpfer nach all seinem Werk, das er vollbracht; durch seine Auferstehung gewährt er uns „den ewigen Sabbat“, „einen neuen Sabbat“:

„Der große Mose wies mystischerweise hin
 auf diesen Tag, als er sprach:
 Und Gott segnete den siebten Tag.
 Jetzt ist er wahrhaftig da, der segensreiche Sabbat.
 Gekommen ist der Tag, an dem der einzige Sohn Gottes
 sich ausruhte von all seinen Mühen“ (Orthros).

Unter dem Gesang des Trishagion wird nun das Epitaphion um die Kirche herumgetragen: Der Gottessohn, der Heilige und Unsterbliche, durchschreitet das Dunkel des Todesreiches und verkündet „dem Adam aller Geschlechter“ die Freude der baldigen Auferstehung; er macht bekannt, daß „alle Toten auferstehen, daß all jene, die in den Gräbern ruhen, leben werden und die ganze Schöpfung sich freut“.

Nachdem der Sieg über den Hades proklamiert ist, bringt der Leseteil das letzte Thema zur Sprache: die Auferstehung, Beginn des neuen Kosmos. Die erste Perikope (Ez 37,1–14) beschreibt das Totenfeld, über das der Geist hin-

⁴⁷ Bedeutsamste Form der liturgischen Dichtung im byzantinischen Stundengebet; der Kanon besteht aus 9 (praktisch meist aus 8) Oden.

wegfährt. Nicht der Tod hat das letzte Sagen: „Ich öffne eure Gräber – Wort des Herrn – und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel.“ Noch einmal ertönt auf die grandiose Vision der Ruf (2. Prokimenon): „Erhebe dich, Herr, und errette uns um deines Namens willen!“ Wie die universelle Auferstehung bewerkstelligt wird, erklärt die zweite Lesung (1 Kor 6b–8; Gal 3,13–14): Christus, unser Paschalamm, ist der Sauerteig für die Auferweckung aller, das Unterpand der neuen Schöpfung. Doch erinnert die dritte Lesung (Mt 27,62–66) daran, daß wir erst Karsamstag feiern: „Sie versiegelten den Stein und ließen die Wache am Grab zurück.“ Noch müssen wir uns gedulden. Hier, am Ende des ausge dehnten Offiziums, enthüllt sich der eigentliche Sinn des Wachegottesdienstes. Wohl ist die Auferstehung Christi Wirklichkeit geworden, er ist in die Sabbatruhe eingegangen. Für uns hingegen steht die Vollendung noch aus, wir haben das Todeslos auf uns zu nehmen, Trennung und Zerstörung. Der Karsamstag widerspiegelt unsere wahre *Conditio humana*: Wir glauben zwar an die Auferstehung, weil Christus auferweckt ward, und wir erhoffen sie auch, zuvor aber gilt, uns ins Unvermeidliche zu schicken. In dieser Welt leben wir unseren eigenen Großen Samstag, wartend und reifend – Grunderfahrungen christlicher Existenz.⁴⁸

Blicken wir auf das römische und byzantinische Karsamstagsoffizium zurück, dann drängt sich der Schluß auf: Beide enthalten im großen und ganzen dieselben Grundaussagen. Der westliche Gottesdienst faßt sich dabei allerdings bedeutend knapper; er bedient sich vorab gut ausgewählter Psalmen, die er Christus in den Mund legt, während die östliche Liturgie in immer neuen Bildern und poetischen Wendungen die verschiedenen Themen variiert und entfaltet. Nach den Formularen der einen wie der anderen Kirche eignet dem Großen Samstag wahrhaft österlicher Charakter; dieser kommt im byzantinischen Ritus freilich kühner zum Vorschein als im römischen. Beide Offizien – sie zählen wohl zu den schönsten des ganzen Kirchenjahres – bergen Schätze, die, schon bei den Kirchenvätern vorhanden, den Abstieg unseres Herrn als die entscheidende Tat der Erlösung betrachten. Leider verdünnte sich im Verlauf der Jahrhunderte der Inhalt des *Descensus* immer mehr. „Und doch steht der Karsamstag als geheimnisvolle Mitte zwischen Kreuz und Auferstehung, somit eigentlich im Zentrum der gesamten Offenbarung und Theologie.“⁴⁹

4. Die theologische Tragweite der Karsamstagsliturgie

Es wird wohl das Verdienst von H. U. von Balthasar bleiben, in neuester Zeit das Tiefste und Kohärenteste über das Mysterium paschale ausgesagt zu

⁴⁸ Der Beitrag von I. H. Dalmais, *Le Triduum Sacrum dans la liturgie byzantine*: MD Nr. 41 (1955) 118–127 fällt für den Karsamstag recht mager aus, ebenso derjenige von G. Khouri-Sarkis, *La semaine sainte dans l'Eglise syrienne*: ebd. 96–117. Für die koptische Liturgie cf. G. Viaud, *La Liturgie des Coptes d'Egypte* (Paris 1978) 63–64: *Le Samedi de la Joie*. – Vgl. die schöne Meditation „Tiefer als das Grab – Der Abstieg zu den Toten“, in: G. und Th. Sartory, *Wenn Himmel und Erde sich begegnen. Feste und Zeiten im Jahreskreis* (Freiburg i. Br. 1979) 67–85.

⁴⁹ H. U. von Balthasar, in: A. von Speyr, *Kreuz und Hölle I. Teil: Die Passionen* (Einsiedeln 1966) 10.

haben.⁵⁰ In einer bewundernswerten Synthese gelingt es ihm, den Gehalt der Dreitagefeier aufzuschlüsseln: Der Gang zum Kreuz (Karfreitag), Der Gang zu den Toten (Karsamstag), Der Gang zum Vater (Ostern). Obwohl er die Liturgien nicht besonders bezieht – sich dafür aber in den Kirchenvätern bestens auskennt und die theologische Tradition vom Ende des ersten Jahrhunderts bis in die Gegenwart kritisch sichtet –, ersteht ein Panorama von der österlichen Dreitagefeier, wie wir es sonst nirgendwo finden und das sowohl Seelsorger wie gewöhnliche Gläubige brennend interessieren sollte. Wenn schon, dann müßte das Axiom *Lex orandi – lex credendi* gerade für die Sinn- deutung des Großen Samstags zum Tragen kommen. Indem man den ärgerniserregenden „Abstieg in die Unterwelt“ so lange entmythologisiert, bis sich am Schluß alles ins Nichts auflöst, oder die unbequeme Aussage einfach beiseiteschiebt, ist man zwar eine seltsame und in unser Denken schwer einzuordnende Sache losgeworden, hat aber damit letztlich nichts gewonnen, sondern viel verloren. Nur durch ein unbefangenes Erörtern dessen, was das Glaubensbewußtsein der Kirche mit dem *Descensus* im tiefsten meint, kann die befreiende Wahrheit ans Licht kommen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die biblischen Stellen über den Gang Jesu zu den Toten zu untersuchen; wie immer man 1 Petr (3,18–20; 4,6) auch ausdeutet, das Neue Testament weiß sonst vom „Hadesaufenthalt“ Jesu im Tod und von seiner Begegnung mit der Welt der Geister.⁵¹ Was aber beinhaltet diese Redeweise des näheren? Ein erster Gesichtspunkt liegt in der Solidarität des verstorbenen Herrn mit allen menschlichen Toten. Die Schilderung der Kreuzesabnahme, der Leichenbesorgung und des Begräbnisses will zunächst schlicht bezeugen, daß der Leib Jesu in die Erde muß, was auch das „Sein“ der Seele Jesu bei den Abgeschiedenen einschließt. Hinzu kommt das Mitsein mit den Unerlösten im alttestamentlichen Scheol, die seelische Solidarität des toten Christus mit den geistig im Hades Weilenden, das heißt das Mit-ein-sam-Sein mit ihnen. Die Übernahme der Scheolerfahrung durch den Erlöser läßt sich allerdings nicht zeitlich festlegen, doch bildet Christus den Markstein, an dem das Unterste erreicht wird und die Bewegung der Umkehr einsetzt. Darauf spielt Hippolyt in seiner Anaphore an: „Er hat sich freiwillig dem Leiden ausgeliefert, um die Macht des Todes zu brechen, die Fesseln Satans zu sprengen, das Reich der Unterwelt zu vernichten, die Gerechten ans Licht zu führen, ihrer Gefangenschaft ein Ende zu bereiten (*terminum figat*) und die Auferstehung kundzutun.“⁵² Christus ging also so weit, daß er die Solidarität mit den Toten stellvertretend übernahm und als der einzige die Tiefe des Abgrundes auslotete. Damit ersparte er den Toten die ganze Erfahrung des Totseins.

⁵⁰ J. Feiner. – M. Löhrer, *Mysterium Salutis* Bd. III/2 Das Christusergebnis (Einsiedeln u. a. 1969) 133–326 (mit Bibliographie).

⁵¹ Diskussion dieser Stellen ebd. 231–236; vgl. auch LThK V,452f.: Höllenabstieg Christi (A. Grillmeier). – Wir stützen uns im folgenden besonders auf H. U. von Balthasar, a.a.O. 227–255.

⁵² B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte* (Münster 1963) 14f.

Weiter ausgefaltet besagt der Glaubensartikel vom Descensus Christi: Verkosten des zweiten Todes. Das Karsamstagsleiden umfaßt auch das Eintreten in die äußerste Verlassenheit, das, am Vortag begonnen, sich am zweiten Tag des Triduums in der „Anschauung des Todes auf dem Weg der unmittelbaren Erfahrung“ fortsetzt.⁵³ Wenn Jesus nicht nur für die Erwählten gelitten hat, sondern für alle Menschen, „so hat er gerade auch ihr eschatologisches Nein seinem Heilsereignis gegenüber eingeholt“.⁵⁴ Solche „Höllenerfahrung“ braucht nichts anderes zu sein als das, „was eine ernst genommene Solidarität im Scheol, der von keinem Erlösungslicht aufgehellt wird, fordert“.⁵⁵

Ein nächstes Moment des Karsamstagsleidens sieht von Balthasar in der Erfahrung der Sünde als solcher, der Selbstverzehrung des durch und durch Bösen. Es geht hier um „die existentielle Durchmessung der ganzen Dimension des Rein-Gegengöttlichen“.⁵⁶ Wenn der Vater seinen Sohn in die Welt sendet, damit dieser, statt zu verurteilen, sie rette, und er ihm dazu das Gericht übergibt (Joh 5,22), dann muß er den Menschgewordenen auch in die „Hölle“, die letzte Folge der geschöpflichen Freiheit, einführen. „Wirklich in die Hölle eingeführt werden aber kann der Sohn nur als Toter, am Karsamstag.“⁵⁷ Er nimmt das Chaotische in Augenschein, um als Erlöser davon Besitz zu ergreifen. Es handelt sich notwendigerweise um ein Heilsereignis, in dem die Kreuzesfrucht in den Abgrund der Todesverlorenheit eingestiftet wird. Die Verkündigung an „die Geister im Gefängnis“ (1 Petr. 3,19) bedeutet das „Hinstellen in den ewigen Tod eines Manifestes des ewigen Lebens“; die Lösung „von den Wehen des Todes“ (Apg 1,24) besagt die (objektive) Zuwendung des Heils an die Toten.⁵⁸ Diese Ereignisse gehören zur Offenbarung, Aneignung und Vermittlung des im Tod am Kreuz Gewirkten. Wenn die Kirche am Karsamstag Christus auf dem Gang in die Unterwelt begleitet und die Gläubigen anweist, an diesem Abstieg teilzunehmen, so können uns vielleicht Mystiker und Heilige eine Ahnung geben, was solche Compassio an konkreten Leiden erfordert.⁵⁹

Hat der Glaubenssatz „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ dem heutigen Menschen wirklich nichts mehr zu bieten? Oder drückt der Karsamstag als Tag des Todes Gottes nicht vielleicht eine höchst aktuelle Wirklichkeit aus, nämlich die Erfahrung der Abwesenheit Gottes? Natürlich gibt es ein unernstes Sprechen vom Tode Gottes, insofern es gar nicht Gott, sondern unsere Vorstellungen von ihm meint. Die Wurzeln der eigentlichen Rede vom Tode Gottes jedoch sind tief in der Geschichte des Christentums eingesenkt;

⁵³ Von Balthasar (a.a.O. 245) zitiert einen interessanten Text von Nikolaus von Kues: „Da der Tod Christi ein vollkommener war, weil er durch eigene Erfahrung den Tod sah, den zu dulden er frei gewählt hatte, so stieg die Seele Christi in die Unterwelt ab, wo die Anschauung des Todes ist.“

⁵⁴ Von Balthasar, a.a.O. 246.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. 248.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. 253f.

⁵⁹ Dazu siehe das Werk von A. von Speyr (Anm. 49).

wir mußten nicht auf Hegel, Jean Paul oder Nietzsche warten.⁶⁰ Die alten Liturgien des Ostens und des Westens schrecken nicht davor zurück, diese Tatsache im Kern des Kirchenjahres, dem Paschatriduum, zu artikulieren: die Gottverlassenheit des Sündelosen im Verständnis der Offenbarung. Auch die lutherische Theologie – so etwa im Lied von Johannes Rist: „O große Not! Gott selbst ist tot; am Kreuz ist er gestorben“ – kennt die Überlieferung vom Tode Gottes.⁶¹ Der Artikel vom Höllenabstieg des Herrn beziehungsweise der Karsamstag als Memoria Christi sepulti erinnert uns daran, daß die christliche Offenbarung sowohl das Reden wie das Schweigen Gottes einbegreift. Die Wahrheit von der bleibenden Verborgenheit Gottes gehört unabdingbar zum Ganzen der biblischen Botschaft. Das Kreuz, der Augenblick enthüllter Liebe, mündet ein in den Tod, das Schweigen und die Verdunkelung Gottes. Der Todesruf Jesu (Mk 15,34; Mt 27,46), dieser bestürzende Verzweiflungsschrei des Beters in die Leere und Finsternis der Gottverlassenheit hinein, stellt die angemessenste Deutung des Höllenabstieges dar.⁶² Jesus flüchtet zu dem entflohenen Gott, zu Gott gegen Gott. Damit wird auch gesagt, wie wir in den Stunden der Dunkelheit uns zu verhalten haben; zusammen mit dem Herrn, der die Ferne Gottes durchgestanden, sollen wir unsere Not als Teilhabe am Leiden Gottes verstehen. Wenn wir die abgründige Einsamkeit des Menschen zu spüren bekommen, wenn wir uns dort befinden, wo uns keine Stimme mehr zu erreichen scheint, dann wissen wir trotzdem: ER ist da. Mitten im Tod west das Leben an. Die Liturgie verwendet mythologisch wirkende Bilder wie die vom Zerschlagen der Pforten und Riegel der Unterwelt, vom Herausholen der Toten, doch steht dahinter die gläubige Gewißheit, daß in der Wüste der scheinbaren Abwesenheit Gottes die Liebe aufgerichtet ist.⁶³ Niemand wird behaupten können, der Karsamstag konfrontiere die Christen mit einem Mysterium, das uns heute kühl lasse. Das Gegenteil dürfte der Fall sein.

5. *Pastorale Folgerungen*

Zum Abschluß unserer Darlegungen mag es angebracht sein, einige Hinweise zu geben, wie wir den Karsamstag in der Seelsorge wieder aufwerten könnten. Ein eben erschienener orthodoxer Familienkatechismus, der die Erklärung des Glaubensgutes engstens mit der Feier des Kirchenjahres verbin-

⁶⁰ Siehe G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* Bd. II (Tübingen 1979) 202–205.

⁶¹ Vgl. E. Jüngel, *Von Zeit zu Zeit. Betrachtungen zu den Festzeiten im Kirchenjahr* (München 1976) 15–63.

⁶² Ebeling, a.a.O. 191f.

⁶³ J. Ratzinger, a.a.O. 215–221; vgl. ders., *Meditationen zur Karwoche* (Meitingen 1969) 17–28.

det, widmet dem Satz „Jesus im Grab“ einige glanzvolle Seiten.⁶⁴ Das zeigt, daß unsere Schwesterkirche dieses Heilsereignis nicht unterschlägt in der praktischen Unterweisung. Was läßt sich nun bei uns tun, um das Karsamstagsgeschehen in die Verkündigung zu integrieren?

Eine erste Möglichkeit läge darin, das Stundengebet, vorab Laudes-Vesper und die Lesehore nicht bloß einzeln zu verrichten, sondern gemeinschaftlich zu feiern. Es gibt sicher in jeder Pfarrei eine Anzahl von Gläubigen, die für solche Gebetszusammenkünfte zu gewinnen wären. Auch bei Einkehrtagen, die während des Triduum paschale stattfinden, sollte dem Offizium die gehörende Beachtung geschenkt werden.

Was die Predigt über den Abstieg Christi in das Reich des Todes betrifft, bieten sich weniger Gelegenheiten im Verlauf der Dreitagefeier, es sei denn, man beziehe diesen Aspekt in die Karfreitagshomilie ein. Indessen würde sich auch Allerseelen oder ein Beerdigungsgottesdienst eignen, das Thema dann und wann zur Sprache zu bringen. Jedenfalls verdient die Anregung von B. Fischer in Erwägung gezogen zu werden: man solle den Gläubigen den Karsamstag als Tag des Totengedächtnisses nahelegen und sie dazu anhalten, über den eigenen Tod und die Heimgegangenen nachzudenken.⁶⁵

Schließlich sind jene Pfarreimitglieder zu berücksichtigen, die gerne eine Andacht besuchen würden. Sie könnten dies in der Kirche (oder in einer Kapelle) tun, vor entblößtem Altar, vor dem geöffneten Tabernakel oder vor dem „Heiligen Grab“, wo dieses noch vorhanden ist. Gerade mit letzterem Brauch wollten unsere Vorfahren einen Ort der Besinnung schaffen, damit der zweite Tag des Paschatriduums seinen Sinn und sein Gesicht bewahre. Eine solche Andachtsübung des Volkes müßte, wie es die Liturgiekonstitution (Art. 13) fordert, mit dem Geist der Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und die Teilnehmer wieder zu ihr hinführen. Von daher gesehen empfiehlt es sich nicht, in einem Wortgottesdienst irgendein Sujet abzuhandeln.⁶⁶ Im folgenden sei ein Modell vorgestellt, dessen Grundthematik der großen liturgischen Tradition entspricht, von dem aber einzelne Elemente wegfallen, ergänzt oder ersetzt werden können.

⁶⁴ Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles, par une équipe de chrétiens orthodoxes (Ed. du Cerf, Paris 1979) 227–235. Vgl. Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus (Nimwegen 1968) 198–200. Die erste Bedeutung des Abstieges in die Unterwelt sei: „Jesus hat das Tot-Sein mitgemacht, und wir besitzen den Trost, daß wir in den Abgrund des Todes so tief, so finster nicht fallen können, ohne daß Jesus, der dort gewesen ist, uns zeigt, daß auf dem Grund dieser Tiefe das ewige Leben zu finden ist.“ Die zweite Bedeutung: Da Jesus sich zur Masse der Verstorbenen begibt, „gehn die Gedanken der Kirche zur bereits gestorbenen Menschheit, um die Gott sich kümmert“. Die wartenden Toten empfangen ihr Heil, da Urteil und Erlösung für die ganze Menschheit bestimmt sind. „Darum besitzt dieses Glaubensgeheimnis für uns noch größere Ausmaße als für die früheren Christen.“

⁶⁵ B. Fischer, Der Ostersonntag: Gd 6 (1972) 43–45.

⁶⁶ Siehe etwa G. Eberts, Für die verfolgte Kirche. Wortgottesdienst am Karsamstag / Ein Modell: Gd 11 (1977) 45; dieser Vorschlag scheint mir höchst unliturgisch und daher problematisch.

Lobpreis auf das Kreuz: Gotteslob 776/8; KGB 178.

Einstimmung: Lied „Mitten wir im Leben“: Gotteslob 654; KGB 330.

Einleitungswort: Im Herzen des Kirchenjahres stehen die drei österlichen Tage des Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen. Es ist das Pascha des Herrn. Durch seinen Tod ging Christus in das neue Leben ein, und wir, seine Glieder, sollen dem Haupt auf dem Weg der Erniedrigung in die Osterherrlichkeit folgen. Zu dieser jährlichen Feier der Erlösung gehört auch der Karsamstag. Die Ostkirche bezeichnet ihn als den „großen und heiligen Sabbat“. Er schlägt die Brücke vom Gedächtnis des Leidens Jesu zum Hochfest der Auferstehung und gilt dem, der nicht bloß das Schicksal des Todes, sondern auch des Gestorbenseins mit uns teilen wollte. Das Grab jedoch vermochte ihn nicht zu halten, er sprengte die Fesseln der finsternen Macht und auferstand als der „Erste der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20). Karsamstag: Tag der Verwandlung, Tag, an dem aus der Niederlage der Ostersieg hervorging. Mit den Frauen weilt die Kirche am Grab des Erlösers, das vom anhebenden Glanz umstrahlt wird, und sinnt nach über das beglückende Geheimnis des Ganges Jesu zu den Toten.

ERSTER HALT: Klage über den toten Christus

Canticum Jes 38,10–13a (Stundenbuch Bd. II, S. 232).

Kehrvers: Sie klagen um ihn, wie man klagt über den einzigen Sohn; denn er wurde getötet – und war doch ohne Schuld.

Lesung: Aus den Klageliedern 5,1–22.

Gebet: 14. Station, Der Leichnam Jesu wird ins Grab gelegt. – Gotteslob 775/14; KGB 182.

ZWEITER HALT: Jesu Tod – Erweis liebenden Gehorsams

Ps 118: Dieser Psalm drückt das reine, vorbehaltlose Ja zum Gesetz, das heißt zum Liebesplan Gottes mit dem Menschen aus. Jesus hat das Gesetz vollkommen erfüllt. Deshalb wendet die Kirche diese Worte auf Christus an, der sie von seinem Grab aus an den Vater richtet. – Gotteslob 751/2.

Lesung: Hebr 10,5–10: Ich komme, um deinen Willen zu erfüllen.

Antwortgesang: Lied „Wer leben will wie Gott auf dieser Erde“. – Gotteslob 183. Vgl. KGB 609.

DRITTER HALT: Der Tod des Todes

Lesung: Aus einer Homilie am großen und heiligen Sabbat: Der Abstieg des Herrn in die Welt des Todes (Lektionar zum Stundenbuch I/2, S. 199–200).

Meditation: Was besagt der Satz im Glaubensbekenntnis: „hinabgestiegen in das Reich des Todes“? In der Sprache der Bibel bedeutet der Hades den Raum der Finsternis, der Hoffnungslosigkeit, der Zerstörung und des Todes. Die ganze Welt erscheint als ein gewaltiger Friedhof; daher muß als der „letzte Feind“ der Tod vernichtet werden (1 Kor 15,26). Seine Bezwingung

stellt das Ziel der Menschwerdung dar. In der Begegnung mit dem Tod erfüllt sich die „Stunde Jesu“ (vgl. Joh 12,27). Jetzt ist sie da: Der Gottessohn betritt das Todesreich; in ihm verkostet Gott selbst den Tod. Doch – indem Jesus sein Leben aus freiem Willen gibt (Joh 10,18), indem er in einer Bewegung liebenden Gehorsams den Tod annimmt, überwältigt er ihn: Tod des Todes! Der Niederstieg Christi in das Anwesen des Todes besagt: Jesus, das Leben für alle, begegnet dem Tod für alle.

Antwortrufe:

- V. Wie Jona drei Tage und drei Nächte
im Bauch des Fisches war,
so wird auch der Menschensohn
drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.
- A. Heute hat unser Erlöser die Pforten und Riegel des Todes zerbrochen.
- V. Unser Hirte ging dahin,
der Quell lebendigen Wassers.
Gefesselt ist,
der den ersten Menschen gefangenhielt.
- A. Heute hat unser Erlöser die Pforten und Riegel des Todes zerbrochen.
- V. Vor seinem Anblick flüchtet der Tod,
auf seinen Ruf erstehen die Toten,
die Pforten des Todes zerbarsten,
da sie ihn schauten.
- A. Heute hat unser Erlöser die Pforten und Riegel des Todes zerbrochen.
- V. An diesem Tag stöhnt der Hades auf:
Ich hatte die Toten von Urzeit her,
doch siehe, der Gekreuzigte hat alle Gräber geleert,
die Toten erweckt er zum Leben.
- A. Heute hat unser Erlöser die Pforten und Riegel des Todes zerbrochen.
- V. Er ist unser Gott,
der uns von unseren Missetaten befreit.
Kommt, laßt uns anbeten Christus,
indem wir seine Auferstehung verherrlichen.
- A. Heute hat unser Erlöser die Pforten und Riegel des Todes zerbrochen.
- V. Die ganze Schöpfung juble auf,
alle Bewohner der Erde mögen sich freuen,
denn der Feind ist geschlagen.
Ehre, Herr, deinem Kreuz und deiner Auferstehung!
- A. Heute hat unser Erlöser die Pforten und Riegel des Todes zerbrochen.

VIERTER HALT: Erwartung der Auferstehung

Ps 27: Gott hat sein Flehen erhört. – Gotteslob 720/1–2.

Lesung: Ez 37,1–14: Das Totenfeld.

Hymnus: Erniedrigung – Erhöhung (Phil 2,6–11). – Gotteslob 174; KGB 500/501.

Totengedenken: Der Karsamstag gibt die Antwort auf die quälende Frage von Tod und Begrabenwerden. Sie heißt: Ostern. Der heutige Tag – man

nennt ihn heute glücklicherweise auch „Ostersamstag“⁶⁷ – eignet sich wohl mindestens so gut für das Totengedenken wie der Allerseelenmonat November. – Gotteslob 791/2.

ABSCHLUSS

Wort zur Entlassung: „Sie gingen hin, um das Grab zu sichern: sie versiegelten den Stein und ließen die Wache am Grab zurück“ (Mt 27,66). Noch ist Karsamstag, noch müssen wir uns gedulden. Wohl ist die Auferstehung Christi Wirklichkeit geworden, er ist in die große Sabbatruhe eingegangen. Für uns hingegen steht die Vollendung noch aus; wir leben jetzt unseren eigenen Großen Samstag, ausschauend nach dem Tag ohne Abend. „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“, jenes Leben, das verborgen ist mit Christus in Gott (Kol 3,3). So richten wir denn unseren Sinn auf das, „was im Himmel ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt“ (Kol 3,1–2).

Lied: „Wir danken dir, Herr Jesu Christ“. – Gotteslob 178; KGB 169.

Gräberbesuch: Nach dem Gottesdienst könnte man sich auf den Friedhof begeben zu einem stillen Totengedenken.

Während die heutigen Liturgiker, wie wir eingangs bemerkten, den Karsamstag elegant überspringen und es sich auf diese Weise leicht machen, versuchen Seelsorger, die Feier des Mittelstückes des Paschatriduums ernster zu nehmen. Sie haben hierhin übrigens Vorbilder, etwa einen Pius Parsch, der im „Drama“ des karsamstäglichen Gottesdienstes mehrere Akte unterschied und es in „sechs Bildern“ entfaltete.⁶⁸ „Es liegt auf dieser Mette ein ganz eigener Zauber, den man nur durch liebevolles Hineinleben empfinden kann; vielleicht liegt er zum Teil in dieser Mischung von Trauer, Hoffnung und zurückgehaltener Freude.“⁶⁹ Auch ein evangelischer Autor widmete der Karsamstagsmatutin eine längere Beschreibung.⁷⁰ Eine höchst erfreuliche Aufwertung erfährt dieser Tag im unlängst erschienenen Liturgiebuch der Westschweizer Reformierten Kirchen, die zum Karsamstagsmorgen ein „kurzes Offizium“ anbieten, das die Gemeinden mit den Kandidaten halten können, die in der Osternacht getauft werden.⁷¹ Die Einleitung in die einzigartige Kir-

⁶⁷ Cf. dazu B. Fischer, Der Ostersamstag.

⁶⁸ 1. Bild: Grabesruhe; 2. Bild: Einzug der Seele Jesu in die Unterwelt; 3. Bild: Auferstehungshoffnung; 4. Bild: Versiegelung des Grabes; 5. Bild: Jesus, der Sieger über seine Feinde; 6. Bild: Tiefe Trauer und Klage.

⁶⁹ P. Parsch, Das Jahr des Heiles. Klosterneuburger Liturgiekalender, II. Bd.: Osterteil (Klosterneuburg 1952) 353–354.

⁷⁰ J. Lortzing, Geistliche Lesungen für die heilige Fastenzeit (Paderborn 1931) 402–410.

⁷¹ Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, Liturgie des temps de fête à l'usage des Eglises réformées de la Suisse romande (Imprimerie La Concorde, Epalinges 1979) 274–275: Einleitung; gesungener Psalm (129); erste Lesung (Jon 2,3–10 oder 1 Petr 3,18–24; 4,1–7); Psalmlied; Evangelium (zur Auswahl: Mt 12,38–42; Mk 10,32–34.45; Lk 11,29–32; Joh 2, [13–17] 18–22); Psalmlied; Kurzhomilie oder Stille; Gemeindelied; litaneiartiges Gebet mit Kollekte; Gemeindelied; Entlassungsgruß.

chenjahragende faßt den Sinn des Tages wie folgt zusammen: „Obwohl die Kirche den Karsamstag grundsätzlich als aliturgischen Tag betrachtet, das heißt als einen Tag, an dem sie keine Eucharistie feiert, ist er dennoch kein Hohlraum. Es handelt sich im Gegenteil um einen Tag intensiven Gebetes und der Erwartung, auch wenn jeder Gottesdienst fehlt. Christus stieg nieder ins Reich der Toten und bezwang es: es geht hier um die verborgene Seite des Paschamysteriums. Das für den Karsamstagmorgen vorgeschlagene kurze Ofizium beabsichtigt, dieses Gebet der Kirche, in Weiterführung der österlichen Dreitagefeier, ins Wort zu heben. Es kreist um das Geheimnis des ins Reich der Toten niedergestiegenen Christus. Man kann es mit den Taufbewerbern verrichten, die sich versammeln, um die letzten Unterweisungen vor der Osternacht zu bekommen. Es läßt sich aber auch ganz einfach in der Pfarrkirche verwenden, und zwar für jene Gläubigen, die in der Haltung des Wachens der Osterfeier entgegenzuharren wünschen. Oder noch schlichter: es mag dem Seelsorger, der sich auf die österlichen Feierlichkeiten vorbereitet, als Morgengebet dienen.“⁷²

⁷² Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, Liturgie des temps de fête. Cahier d'accompagnement (Epalinges 1979) 7.

Trauer geziemt sich für diese Tage, da jener Ehrwürdigste von den schändlichen Kreuzigern verspottet wurde. Wenngleich nun euer Herr sich nicht in Trauer befindet, da er vielmehr der Tröster aller Betrübten ist, so ziemt es sich doch für euch, über die Frechheit der Kreuziger zu trauern. Auch unser Herr weinte ja über Lazarus, obgleich er doch wußte, daß er ihn wieder auferwecken werde; denn durch sein Weinen wollte er seine Liebe kund tun, wie durch die Auferweckung seine Allmacht. So zeigt auch ihr in dieser Zeit euere Trauer, daß sie in dieser Zeit des Scheidens sich stärker und inniger äußere als gewöhnlich! Betrüb war Maria, seine Mutter, und auch ihre heiligen Begleiterinnen; die Apostel verbargen sich im Hause, bis der eingeborene Sohn wieder auferstand. Dann erfreute er seine Mutter durch seine Auferstehung und seine Jünger durch seinen Gruß; wie sie vorher die Trauer bedrückt hatte, so erfreute sie nun die Auferstehung. So wird auch, wer jetzt das in dieser Zeit gefeierte Leiden mitempfindet, sich dereinst mit Christus im Himmelssaal freuen, wenn er seine Heiligen versammeln wird.

Der Syrer Isaak von Antiochien: Gedicht über das Fasten 1,392–420

Die Auferstehung Jesu im Licht der Lehre der Rabbinen während und nach der Zeitenwende

Dr. Sr. Oda Hagemeyer OSB

26

Das Verständnis des Osterglaubens an die Auferstehung Jesu ist in den letzten Jahrzehnten beinahe eine Schicksalsfrage geworden. Eine Flut der verschiedenartigsten theologischen Untersuchungen bemühte sich um die Erklärung, wie es überhaupt zu diesem „Osterglauben“ kam. Man stolperte darüber, daß die sogenannten „Ostererzählungen“ der Evangelisten und der Apostelgeschichte durchaus nicht in den Einzelheiten miteinander übereinstimmen. Und es fiel demgemäß schwer, sie noch wie bisher als echte „Erlebnisberichte“ und somit als historische Überlieferung zu bewerten. Das führte zu neuartigen Lösungsversuchen. Man erklärte die Berichte der Jünger über die Erscheinungen des Auferstandenen als Erzählungen über ein „als ‚Offenbarung‘ verstandenes Widerfahrnis als auslösenden Moment“.¹ Oder man meinte: „Der Glaube an die Auferstehung ist keine Erfindung von Menschen, sondern eine Offenbarungsgnade Gottes in und durch Jesus selbst (Gal 1,1. 16; Mt 16, 16–18)“; „diese Gnade ist kein plötzlicher ‚Einfall von oben‘, also kein Hokusfokus, sondern ist wirksam in und durch *psychische* Realitäten und Erfahrungen von Menschen“.² Nämlich: Die Ostererfahrung ist „die Erfahrung der *neuen* (pneumatischen) Gegenwart des auferstandenen Jesus.“ Und: „Durch die Erfahrung dieser erneuten Gegenwart *bei ihnen* erfahren die Jünger, daß Jesus auferstanden ist. Auferstehung ist daher zugleich Geistsendung“.³ Die „visuellen Nebenerscheinungen“ sind demnach „höchstens ein emotionsgeladenes *Zeichen* dessen, was ihnen wirklich überraschend widerfuhr: die Erfahrung der *Heilsgegenwart* Jesu mitten unter den Seinen auf Erden“.⁴ Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß Jesus seinen Jüngern *nicht* leiblich erschienen ist, sondern daß sie nur „pneumatisch“ erfahren, daß er mit seinem Geist mitten unter ihnen war. Die Osterevangelien sind hiernach „Geschichten“, die um „Geschichte“ kreisen, um das Erfahrene den Nachfahren deutlich zu machen. Mit anderen Worten: Es sind „Aussagen von Menschen, die die Osterbotschaft vernommen haben und diese jeweils auf ihre Weise in Form von Geschichten bezeugen“.⁵

Letztlich geht es bei diesen Erklärungsversuchen um die Schwierigkeit, zu glauben, daß Jesus als leibhafter Mensch aus dem Grabe zurückgekommen ist. Gibt es da nicht eine Möglichkeit, aus der zeitgenössischen jüdischen Mentalität eine bessere Erklärung zu finden, nach der es sich nicht bloß um „Geschichten“ über „Geschichte“ handelt, sondern um leiblich geschehene Realitäten?

Wie stand es denn zur Zeit Jesu mit dem Auferstehungsglauben Israels? In dem neuen Arbeitsbuch „Christen und Juden“ zur gleichnamigen Studie des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland⁶ faßt H. Kremers dies kurz

¹ Anton Vögle, wie kam es zum Osterglauben? (1975) S. 103.

² Edward Schillebeeckx, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. (Freiburg/Br. 1979) S. 90. (Unterstreichung von mir.)

³ Ebda. S. 95. 94. (Doppelunterstreichung von mir.)

⁴ Ebda. S. 96.

⁵ Jacob Kremer. Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte (1977) S. 231.

⁶ Gütersloh 1979.

und treffend zusammen: „Israel hat schon seit seiner Frühzeit geglaubt, daß sein Gott Herr über Leben und Tod ist und darum Tote zu neuem Leben erwecken kann (vgl. 1 Kön 17,17–24). Neben diesem Glauben an den Gott, der Tote lebendig macht, und durch diesen Glauben mitbegründet, entstand nach dem Babylonischen Exil auch die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das Weltgericht (vgl. z. B. Dan. 12, 2f.). Dieses Weltgericht sei der Übergang von der schuld- und fluchbeladenen Menschheitsgeschichte zur messianischen Heilszeit bzw. zu einer neuen heilen Welt. Diese Hoffnung war zur Zeit Jesu im ganzen jüdischen Volk verbreitet, nur die Sadduzäer verwarfen sie“⁷.

Dem fügt Kremers noch einige notwendige Feststellungen hinzu:

„Im Neuen Testament wird die *Auferstehung Jesu* nie als Wiedererweckung eines einzelnen Toten, sondern immer als *eschatologisches Geschehen* verstanden, als Zeichen des Beginns der Auferstehung aller Toten und des Anbruchs der Heilszeit. Denn der auferweckte Jesus kehrt ja nicht in sein irdisches Leben zurück, um wie bisher weiter zu leben und dann zu sterben wie die einzelnen Toten, die vor ihm auferweckt wurden. Er erscheint vielmehr seinen Jüngern *in einem verklärten Leib, als eine Gestalt der zukünftigen Welt*“⁸.

Hier fällt das Schlüsselwort. Jesus erscheint nicht in demselben materiellen Leib seines bisherigen Erdenwandels, sondern „*in einem verklärten Leib, als eine Gestalt der zukünftigen Welt*“.

Was ist das?

Zur Beantwortung dieser Frage geben uns die Rabbiner aus der Zeit Jesu und aus der Zeit nach seinem Sterben und Auferstehen hilfreiche Auskünfte⁹. Sie bieten mit ihren Aussagen eine Möglichkeit zur Lösung des Problems, welcher hebräische bzw. aramäische Ausdruck denn überhaupt in Frage kam, um von der leiblichen Auferstehung, vom Leib des Auferstandenen zu sprechen. In der Sprache der Rabbinen, d. h. in der Umgangssprache Jesu, im Aramäischen, erscheint um die Zeitenwende ein Wort, das in der Bibel nur ein einziges Mal zur Bezeichnung des „Leibes“ gebraucht wurde. In der Bibel ist durchweg nur die Rede von „Fleisch und Blut“, wenn vom Menschen bzw. von seinem Leib gesprochen wird: *basār wa dām*. Nur ein einziges Mal wird ein anderer Ausdruck verwandt, nämlich in dem Bericht über die Beisetzung des getöteten Saul: „Es erhoben sich alle wehrfähigen Männer (von Gilead), nahmen den Leib (*gūfāh*) (des ermordeten) Sauls und die Leiber (*gūfōt*) seiner Söhne und brachten sie nach Jabesch“ (1 Chr 10,12. Vgl. 1 Sam 31,12: *gawiāt*). Hier wird also ein sonst in der Bibel ungebräuchliches Wort verwandt: *gūf*. Über die Bedeutung dieses Wortes erhalten wir erst in der

⁷ Ebda. S. 119.

⁸ Ebda. (Unterstreichung von mir.)

⁹ Vgl. die Dissertation von Anna Wahle (Schw. Hedwig) bei Prof. Kurt Schubert: Das Problem der rabbinischen Anthropologie (Wien 1971). (Mskr. in der Wiener Staatsbibliothek.) (Für die zahlreichen rabbinischen Quellenangaben verweisen wir auf das Original.)

rabbinischen Literatur nähere Auskunft. Die Bezeichnung des Menschen als „Fleisch und Blut“ (basār wa dām) wird dort vielfach ersetzt durch den Begriff gūf. Und dieses Wort erhält nun im Mittelhebräischen und Aramäischen „einen außerordentlich großen Bedeutungsumfang“¹⁰. Es kann bedeuten: Höhlung, hohler Raum, Körper, Leib und von daher schließlich: *Person*. Auch nach den von Hedwig Wahle untersuchten Texten bedeutet gūf „eigentlich den Körper, aber auch das Wesentliche und daher die ganze Person“¹¹. Die Rabbinen unterschieden in ihrem Sprachgebrauch im Grunde nach alter jüdischer Gewohnheit nicht zwischen Seele und Leib, wie das bei den Griechen üblich war. Der Mensch ist für sie eine Einheit aus Seele und Leib, die das eine Mal mit dem Ausdruck für Seele (nefesch), das andere Mal mit dem Ausdruck für Leib oder Körper bezeichnet wird: gūf. Und sie entwickelten eine ganze Lehre über diesen gūf. Die Seele wird nach ihrer Auffassung vor dem Menschen geschaffen und im gūf aufbewahrt¹². Ja, die noch zu erschaffenden Seelen befinden sich im gūf. Nach Raschis Deutung ist dieser gūf die *Verhüllung der göttlichen Thronstätte*, die die Schekhina von den Engeln trennt“¹³. Und Raschi verwendet diesen Ausdruck auch für die *himmlischen Ruhelokale*, in denen die Seelen der Verstorbenen aufbewahrt werden. „Demnach wäre also der gūf, in dem die Seelen vor ihrem Erdendasein existieren, identisch mit dem Ort, zu dem sie nach ihrem Erdenleben wieder zurückkehren.“ Somit könnte gūf auch die *Nähe Gottes* symbolisieren¹⁴. Nach Gustaf Dalman¹⁵ wird dieses von den Rabbinen so vielfach gebrauchte Wort gūf „auch zu einem Ausdruck für ‚selbst‘, z. B.: ‚gūphō schellap-pēsah‘, ‚das Passahlamm selbst‘“¹⁶. Diese letztere Deutung sei aber nicht ohne weiteres auf Jesu Passahmahl zu beziehen; die gleich zu erörternden Worte Jesu beim letzten Abendmahl könnten vielmehr, wenn wir sie ins Aramäische rückübersetzen, nur heißen: dēn hū gūfī, „das ist mein *Leib*“¹⁷. Johannes Betz sagt hierzu in seinem Kolleg über „die Sakramente der Kirche“ (Wintersemester 1977/78): „Die Begriffe ‚Leib‘ und ‚Blut‘ (im letzten Abendmahl) sind nicht griechisch-dichotomistisch als Teile des Menschen, sondern im hebräisch-ganzheitlichen Sinn als die konkrete ganzheitliche Person zu verstehen, die einen Leib nicht nur hat, sondern Leib *ist*.“ J. Betz nennt auch in diesem Kolleg und in seinem preisgekrönten Werk „Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter“¹⁸ jene Theologen, die mit Gustaf Dalman der Meinung sind, daß Jesus im Letzten Abendmahl eben dieses Wort gūf ge-

¹⁰ Vgl. Meyer in ThWNT VII (1964) S. 115.

¹¹ A.a.O. (Anm. 9) S. 29.

¹² Textbeispiele ebda. (Anm. 9) S. 30–45.

¹³ Wahle a.a.O. (Anm. 9) S. 53.

¹⁴ Vgl. Wahle a.a.O. (Anm. 9) S. 53f.

¹⁵ Jesus-Jeschua (Leipzig 1922) S. 130f.

¹⁶ Pes. X 3, Tos. Pes. X 9.

¹⁷ Ebda. S. 131.

¹⁸ Band I/1 (1955) S. 40, Anm. 139; Band II/1 (1961) S. 37 u. Anm. 155.

braucht hat, um zu sagen: „Dies ist mein Leib.“¹⁹; er selber entscheidet sich aber wegen der anfänglich geringen Bedeutung dieses Wortes *gūf* für das Wort *bāsār* = Fleisch²⁰.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Übersetzung der Abendmahlsworte Jesu durch Franz Delitzsch in seiner hebräischen Bibelausgabe. Er gibt das Wort Jesu „mein Leib“ durchweg mit *gūfī* wieder, sowohl bei den Synoptikern als auch bei Paulus (1 Kor 11,24). Dies ist insofern auffallend, als das Wort *gūf*, wie gesagt, im Alten Testament in diesem Sinn überhaupt nicht vorkommt, sondern erst in der Sprache der Rabbinen in der oben angegebenen Bedeutung, nämlich vor allem als Bezeichnung von „Körper“ und „Leib“ im Sinne von „Person“. Selbst die neue hebräische Markusübersetzung von Robert Lisle Lindsey²¹ gibt Mk 14,22 wieder mit den Worten: *zæh gūfī*, „das ist mein Leib“. Wir haben hier offenbar eine durch die Jahrtausende währende rabbinische Tradition vor uns. Das bestätigt auch die hebräische Übersetzung des Neuen Testaments durch den 1533 geborenen Elias Hutter, der als Professor der hebräischen Sprache von Kaiser Rudolf II. das Privileg zur Herausgabe der gesamten Bibel in verschiedenen Sprachen, vor allem in Hebräisch, erhielt. Im 1599 herausgegebenen zwölfsprachigen Neuen Testament verwendet er bei allen drei Synoptikern in den Einsetzungsworten Jesu immer das inhaltsreiche rabbinische Wort *gūf*: *zæh hū gūfī* (Mt 26,26); *zōt iæsch gūfī* (Mk 14,22); *zōt iæsch gūfātī* (Lk 22,19). Wenn der Wert seiner polyglotten Bibel auch durch manche Harmonisierungsversuche beeinträchtigt wird, so ändert dies nichts an seinem Zeugnis alter Tradition im dargestellten Sprachbereich.

Auch im Hinblick auf die Auferstehung geht Delitzsch nicht anders vor. In 1 Kor 15, 35ff. gebraucht er konstant das Wort *gūf*. Zunächst Vers 35: „Wie werden die Toten auferstehen und mit welcherlei *Leib* werden sie kommen?“ „Leib“ wird auch hier mit *gūf* übersetzt, obwohl Delitzsch sicher wußte, daß dies Wort im Alten Testament so nicht vorkommt. Weiter Vers 37: „Was du säst, ist nicht der *Leib*, der werden soll, sondern ein bloßes Korn.“ Auch hier wieder: *gūf*. Der Leib, der werden soll, ist der *gūf*. – Vers 38: „Gott aber

¹⁹ Im Kolleg zitiert: G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 132; E. Schweizer, *ThWNT VII* (1964) S. 1056; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments* (1969) 83; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (1972) 229 hält beide Termini (*gūf*, *bāsār*) für möglich. In: „Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter“ Bd. I S. 40; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (1940) 239; R. Behm, *ThWNT III* 735; E. Käsemann, *Das Abendmahl im NT* (1937) 66; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit II* (1948) 369; N. Johannsson, *Det urkristna nattvardsfirandet* (1944); W. Marxsen, *Die Einsetzungsberichte* (Diss. Kiel 1949); K. G. Kuhn, *Die Abendmahlsworte*: *ThLZ* 75 (1950) 406; Fr. J. Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte Cène* (1948). – In Bd. II/1 (S. 37 Anm. 155): W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* (1953); E. Schweizer: *RGG I* 3 14; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955) 125; H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*: *Ntl. Abhandlungen* 20/4 (1955) 119ff. ohne Entscheidung.

²⁰ Betz nennt auch jene Theologen, die seine Meinung teilen: Bonsirven, *Hoc est corpus meum: Biblica* 29 (1948) 218; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1960) 191–194; 103–105; ders., *Zur Exegese der Abendmahlsworte Jesu*: *ET h* 8 (1948) 60; J. Bonsirven, „*Hoc est corpus meum*“: *Bi* 29 (1948) 215–219.

²¹ Jerusalem (1973) S. 146.

gibt ihm (dem Samenkorn) einen *Leib*, wie er will, und einem jeglichen Samen seinen eigenen *Leib*.“ Wiederum beidemal: gūf. – Vers 40: „Und es gibt himmlische *Körper* und irdische *Körper*; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen *Körper* und eine andere die irdischen *Körper*.“ Viermal wird hier wiederum das Wort gūf verwandt. Vers 44: „Es wird gesät ein *natürlicher Leib* (gūf napheschī), (wörtlich: ein Seelenleib), und es wird auferstehen ein *geistlicher Leib* (gūf ruchanī). „Gibt es einen *natürlichen Leib* (guf napheschī) (einen Seelenleib) (griechisch immer: ψυχικόν), so gibt es auch einen *geistlichen Leib* (gūf ruchanī) . . .“ Delitzsch verwendet in diesen letzten Sätzen das Wort gūf sowohl für den „natürlichen“ Leib, den „Seelenleib“, als auch für den „geistlichen“ Leib. Und er bleibt auch dabei bei allen übrigen neutestamentlichen Aussagen. So z. B. Phil 3, 21: „Christus wird den *Leib unserer Niedrigkeit* verwandeln, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit (beidemal gūf). Diese Redeweise des hl. Paulus stimmt verblüffend überein mit der Tatsache, daß die Rabbiner zur Zeit Jesu zwar auch schon die griechische Auffassung kennengelernt haben, daß der Mensch aus Körper und Seele besteht, sie aber (scheinbar ohne Schwierigkeit) in ihr jüdisches Denken transponierten und überhaupt nicht auf den Gedanken kamen, gleich den Griechen wegen dieser Dichotomie von Leib und Seele an der Unsterblichkeit des *ganzen* Menschen bzw. an seiner Auferstehungshoffnung zu zweifeln. Anna Wahle belegt durch eine Fülle von Zitaten aus dem rabbinischen Schrifttum im Gesamttext ihrer Dissertation, wie das griechische Denken mühelos in die semitische Vorstellung von der Ganzheit des Menschen eingebunden wurde und wie so der Mutterboden entstand für die christliche Auffassung von der Auferstehung des Menschen mit Leib und Seele. Es „ist die Überzeugung der Rabbinen, daß der Mensch eine psycho-physische Einheit ist, eine Einheit aus Leib und Seele.“ Aussagen, in denen ein Wort für Seele verwandt wurde, bezogen sich auch auf den Körper, und umgekehrt: Ausdrücke für den Leib enthielten Aussagen über den psychischen Teil des Menschen²². Wenn die Rabbiner also von der Seele sprachen, meinten sie zugleich den gūf, den Leib, und wenn sie vom „natürlichen“ gūf sprachen (wie oben auch Paulus), hatten sie doch auch da schon das im Auge, was bleibend ist, das, worin das Sterbliche übergehen muß: den unsterblichen gūf, den unsterblichen, geistigen Leib.

Nicht unerwähnt mag in diesem Zusammenhang auch bleiben, daß selbst in der jüdischen Kabbala die Vorstellung vom „Seelen-Gūf“, dem Behälter der präexistenten Seelen, eine wichtige Rolle spielt; nach der Inkarnierung der Seelen begann die Erwartung des Eschaton, des Endes der Zeiten²³.

Diese hartnäckige Verwendung des Wortes gūf bis in unsere Tage ist kaum anders zu erklären, als daß die rabbinische vielfältige Wortbedeutung sich seit der Zeit Jesu in den vergangenen 2000 Jahren bis heute erhalten hat. Die

²² A.a.O. (Anm. 9) S. 196.

²³ Vgl. Gershom Scholem. Ursprung und Anfang der Kabbala (1962) S. 78f. 155f. 166f. und die dort zitierten bJeb 62a. 63b. Vgl. b Chag 12 b. Ferner: Johann Maier, Geschichte der jüdischen Religion (1972) S. 331f. 394.

Rabbiner verstanden unter gūf nicht schlechthin einen gewöhnlichen materiellen Leib, sondern eine anders geartete Wesenheit, die dem Transzendenten verhaftet ist. Aber dieser gūf ist ein realer Körper. Darum kann Kurt Schubert mit Recht sagen: „Eine Einordnung der neutestamentlichen Quellen in den Kontext der jüdischen Religionsgeschichte spricht . . . dafür, daß die Osterzeugen tatsächlich Jesus als nach Tod und Grab Lebendigen und ihnen körperlich Begegnenden erfahren und diese Erfahrung im Sinne von eschatologischer Endgültigkeit als Auferstehung verstanden haben“²⁴. Wenn wir daher die bei Raschi angedeutete Vorstellung vom gūf als der „Verhüllung der göttlichen Thronstätte“ bedenken, dann ist es dementsprechend auch vorstellbar, daß Jesus beim Letzten Abendmahl sagte: „dēn hū gūfi“, das heißt: „Das ist mein verhüllter göttlicher Leib, mein verklärter Leib.“ Das, was wir in der Eucharistiefeier, der Gedächtnisfeier des Letzten Abendmahls, genießen, ist hiernach im Vollsinn wirklichkeitserfülltes Symbol des Auferstandenen, es ist der Auferstandene, der sich in dieser Erscheinungsform uns mitteilt. Seine „pneumatische Gegenwart“ stimmt überein mit seiner sakramental realen Gegenwart.

Gerade „die anthropologischen Vorstellungen des Judentums im Zeitalter Jesu lassen eigentlich keine andere Schlußfolgerung zu“²⁵. Es ist „im alttestamentlichen Menschen die Voraussetzung gegeben, einer Auferstehungshoffnung zu bedürfen und sie nicht für absurd zu halten“²⁶, da für ihn das Leben an den Körper gebunden ist – eben im Gegensatz zu jenem griechischen Denken, das infolge der Dichotomie, der Auffassung vom Getrenntsein von Leib und Seele, nicht an eine Auferstehung glauben konnte.

Zugleich muß aber auch gesagt werden, daß es im Grunde wenig ausmacht, ob Jesus seinen Leib als basār oder als gūf bezeichnete. Denn basār ist von vorneherein eine massive Realität. Nur hat gūf dem Wort basār dies voraus, daß es ein deutlich transzendentes Gepräge besitzt. Im Grunde hieß schon seit der durch Jes 26,19 gekennzeichneten frühen Erkenntnis: „Deine Toten werden leben, ihre Leichname werden auferstehen . . .“ die „Auferstehung . . . nichts anderes als neues Leben, an dem der Mensch als Ganzes, als Einheit von Körper und Seele, beteiligt ist“²⁷.

Zum Schluß sei nochmals betont, daß die Botschaft von der Auferstehung Jesu gleichbedeutend war mit der Verkündigung der mit Jesus begonnenen eschatologischen Auferstehung aller Toten. Jesus ist mit seiner Auferstehung der „Erstling geworden unter denen, die da entschlafen sind“ (1 Kor 15,20). Darum zeigt das Matthäusevangelium den Anbruch des endzeitlichen Gerichts Gottes über die Welt an durch die Aussage, daß in der Todesstunde Jesu in Jerusalem Tote auferstanden (Mt 27, 50–53). Jesu Auferstehung bestätigt ihn als den verborgenen und jetzt inthronisierten Messias. Als der

²⁴ In: Kairos NF, XV. Jgg. 1973 H. 1/2 S. 92. Vgl. ders.: „Auferstehung Jesu“ im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums: Bibel und Liturgie 43 (1970) S. 25–37.

²⁵ Ders., a.a.O. S. 93.

²⁶ Kurt Schubert. Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit. In: BZ NF Jgg. 6, 1962, S. 177–214, spez. 187.

²⁷ Ders., a.a.O. (Anm. 26) S. 188.

Messias beginnt er sein königliches Amt mit den Worten: „Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben“ (Mt 28,18); und als der königliche Messias sendet er seine Jünger zu allen Völkern, damit sie seine messianische Herrschaft verkünden (Mt 28,19f.; Lk 24, 47f.; Apg 1,8). „Denn dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, daß er über Tote und Lebendige Herr sei“ (Röm 14,9).

Wir können also feststellen:

Wenn im rabbinischen Bereich zur Zeit Jesu auch die griechische Auffassung, daß der Mensch aus Körper und Seele besteht, bereits allgemein bekannt und sogar anerkannt war, so hat man trotzdem die alte anthropologische Vorstellung, daß menschliches Leben nur körperlich bestimmt sein kann und ist, nie aufgegeben. Zur Wiedererweckung der Toten gehört der Leib. Die Rabbiner verbanden die alttestamentliche Überzeugung von der Zusammengehörigkeit von Leib und Leben mit jenem griechisch-philosophischen Dualismus von Seele und Leib, und daraus entstand die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches als eine „Synthese altorientalisch-biblischer und griechischer Vorstellungen“, als das „konstituierende Element für die sich ausbildende christliche Theologie und jüdische Tradition“²⁸.

²⁸ Ders., a.a.O. (Anm. 26) S. 214. Vgl. hierzu auch die heute sich ausbildende Wissenschaft von der lebensmäßigen Interdependenz von Leib und Seele, etwa bei Walther Bühler, *Der Leib als Instrument der Seele* (1978).

Es werden die Leiber der Heiligen ohne irgendwelche Makel und Mißbildung und ohne alle Verderbtheit und drückende Schwerfälligkeit auferstehen. Die Leichtigkeit, die ihnen innewohnen wird, wird ebenso groß sein wie ihre Glückseligkeit. Darum heißen sie auch geistige Leiber, da sie zweifelsohne wirkliche Leiber und keine (bloßen) Geister sein werden. Denn geradeso wie der Körper in seinem jetzigen Zustand seelisch genannt wird, obwohl er doch ein Körper und keine Seele ist, so wird er dann ein geistiger Leib sein, weil er ein Leib und kein (bloßer) Geist sein wird. Demnach wird er, was die Verderbnis betrifft, die hienieden die Seele beschwert, und die Fehler, deretwegen das Fleisch wider den Geist gelüftet, dann nicht mehr Fleisch, sondern nur noch Körper sein; denn Körper gibt es ja nach dem Zeugnis der Schrift auch im Himmel. So heißt es zum Beispiel „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht in Besitz nehmen“. (1 Kor 15,50) Und gleichsam zur Auslegung des Gesagten wird noch hinzugefügt: „Und die Verwesung wird die Unverweslichkeit nicht in Besitz nehmen.“

Augustinus: Handbüchlein 23,91

Pastoralliturgische Gesichtspunkte zur Feier der Trauung*

Priv.-Dozent Dr. Theodor Maas-Ewerd

33

Wenn man in Betracht zieht, daß die Liturgie nach der Heiligen Schrift die *wichtigste Quelle der lebendigen Glaubenserfahrung* ist, wenn man folglich davon ausgehen darf, daß die liturgischen Texte und Riten den vorzüglichen *theologischen Ort* (locus theologicus) ausmachen, an dem der Glaube der Kirche und ihr geistliches Leben zeichenhaft dargestellt werden, dann besitzt die liturgische Feier der Eheschließung eine eminent pastorale Bedeutung.

Die gottesdienstliche Feier ist mehr als eine Rahmenhandlung, mehr als der Brauch, mit bestimmten Gestaltungselementen, die eine ehrwürdige Geschichte haben, das Ereignis einer Eheschließung festlich zu verzieren, mehr als bloße Etikette für eine bestimmte Lebenssituation. Natürlich braucht der Mensch „feste Bräuche“. Er kann nicht sein ganzes Leben aus der Spontaneität leben, in jeder Situation alles ganz neu erfinden.¹ Zudem verlangt die gemeinsame Feier Ausdrucksformen, die allen Beteiligten bekannt und vertraut sind. Die Anthropologie bestätigt und ergänzt, was die Liturgie immer gewußt hat: In der liturgischen Feier sind elementare menschliche Lebenserfahrungen wirksam. Deshalb wissen die Menschen, was sie erwartet, wenn sie zur Feier einer Trauung in die Kirche kommen. Und sie müssen es zumindest im wesentlichen wissen. Der Grund ist plausibel: Nur so – d. h. nur unter dieser Voraussetzung – wird die Mitfeier möglich. Die Liturgie *feiert* das Vermählungsgeschehen. Mit dieser Feier und in ihr verdeutlicht sie das Wesen der christlichen Ehe.

1. Vielfalt der Riten als Ausdruck des einen Glaubens

Die Glaubensaussagen über Ehe und Familie werden in der liturgischen Feier nicht nur verkündet, sondern in den Ausdrucksformen der Liturgie – in Wort und Zeichen – entfaltet. Deshalb sind diese Formen keineswegs belanglos. In ihnen spricht sich – wie gesagt – der Glaube der Kirche aus. Die Vielfalt der Formen, die uns in der Geschichte des Eheritus begegnen², steht zu dieser Aussage nicht im Widerspruch. Vielmehr ist diese Vielfalt ein Zeichen der *Lebensnähe*, die der Liturgie der Trauung von jeher eigen gewesen ist. Die Trauung ist von ihrer bürgerlichen und kirchlichen Geschichte her so sehr mit Sonderbräuchen, Gewohnheiten und Vorstellungen verbunden, daß selbst das *Trienter Konzil* – im Gegensatz zu den Tendenzen der römischen Kurie seit dem 19. Jahrhundert – Wert darauf gelegt hat, daß die Vielfalt lokalen Sondergutes in den Trauungsriten der Diözesen erhalten bleiben sollte.³

* Erweiterte und neubearbeitete Fassung eines Kurzbeitrags in: *Lebendige Seelsorge* 28 (1977) 186–191.

¹ Vgl. H. Erharder, „Es muß feste Bräuche geben“: *Diakonia* 7 (1976) 361–365.

² S. dazu die instruktive Untersuchung von K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 38), Münster 1962. Eine kurze Übersicht über „Gestalt und Wandel kirchlicher Trauung“ findet man in dem Werkbuch, das wir in Anm. 12 anführen (a.a.O. 163–174).

³ Konzil von Trient, Sessio XXIV, 11. Nov. 1563, De reformatione, cap. 1: Conc. Trid. (ed. Soc. Goerresiana), Bd. IX, Actorum pars VI (Freiburg/Brsg. 1924) 969. – Zur Eigenart des nachtridentinischen Rituale vgl. Balth. Fischer, *Das Rituale Romanum* (1614–1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches: *TTh Z* 73 (1964) Z 57–271.

Leider war der Modell-Charakter des *Rituale Romanum* von 1614 lange Zeit in Vergessenheit geraten.

„Das Konzil von Trient hatte darauf verzichtet, für die Trauung einen Welt-Einheitsritus zu beschließen, und den Diözesen ausdrücklich gestattet, die alten Vermählungsformen und -bräuche beizubehalten. Aber die ursprünglichen Bräuche waren keineswegs überall rein erhalten geblieben. Vielfach war trotz Trient der römische Trauungsritus in den lokalen Ritus eingedrungen, oder die lokale Tradition selber hatte sich verunklärt.“⁴ Jedenfalls gab es bis zur *Collectio Rituum* für alle deutschen Diözesen, die 1950 nach einer langen und komplizierten „Vorgeschichte“ erscheinen konnte⁵, keinen „deutschen“ Trauungsritus, sondern nur diözesane Riten. Der Ritus von 1950, „ein ‚Neubau‘, freilich aus überliefertem Material, das geprüft, ausgewählt, gesäubert, neu behauen und neu zusammengefügt wurde“⁶, hat in verschiedener Hinsicht das Entstehen des nachkonziliaren römischen Modellritus, des *Ordo celebrandi Matrimonium* (19. 3. 1969), beeinflusst.

Das II. Vatikanum hatte beschlossen, der allzu nüchterne Eheritus des *Rituale Romanum* solle „überarbeitet und bereichert“ werden, „so daß er deutlicher die Gnade des Sakramentes bezeichnet und die Aufgaben der Eheleute eindringlich betont“ (SC 77). Die Väter plädierten indessen nicht für einen gesamtkirchlichen Ritus; sie machten sich vielmehr das Votum des Trienter Konzils zu eigen, das in SC 77 wörtlich zitiert wird: „Wenn es in einzelnen Gebieten bei der Feier des Ehesakramentes andere lobenswerte Gewohnheiten und Bräuche gibt, wünscht die Heilige Kirchenversammlung nachdrücklich, daß sie unbedingt beibehalten werden.“⁷

Trotz der Vollmacht der Bischofskonferenzen (vgl. SC 22,2;63), „einen eigenen Ritus auszuarbeiten, der den Bräuchen des Landes und des Volkes entspricht“ (SC 77), und bei allem Respekt vor den lokalen Traditionen sowie bei aller Würdigung der notwendigen „Anpassung“ (vgl. SC 38) an die Situation der einzelnen Völker und Regionen fixierte das Konzil ein *Minimum an verbindlicher Einheitlichkeit im Kernbereich des Trauungsritus*: Immer soll der assistierende Priester (Bischof; Diakon) die Eheerklärung erbitten und entgegennehmen (vgl. SC 77); desgleichen soll er immer den Brautsegen erteilen (vgl. SC 78).

Die jetzt hierzulande geltende Ordnung für die Feier der Trauung⁸, die am 23. September 1974 in Salzburg von den zuständigen Bischöfen beschlossen und approbiert, am 9. November 1974 in Rom konfirmiert worden ist, stellt

⁴ J. Wagner, Der alte und der neue deutsche Trauungsritus: Gottesdienst 9 (1975) 137–140, Zit. 137.

⁵ Vgl. Bischof A. Stohr, Vom Werden und von der Bedeutung des neuen deutschen Rituale, in: L. Lenhart (Hrsg.), Reden anlässlich der Papst-Akademie der Kath.-Theol. Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, (7. Dez. 1949), Mainz 1950, 11–34.

⁶ J. Wagner, Zum neuen deutschen Trauungsritus: Lit. Jahrb. 11 (1961) 165.

⁷ S. den Beleg in Anm. 3

⁸ *Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*. Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Einsiedeln-Köln u. a. 1975.

eine „Weiterentwicklung sowohl des alten deutschen wie des neuen römischen Traungsritus“ (Wagner) dar, eine „Fortsetzung, Weiterentwicklung und Vereinheitlichung eigener Traditionen und deren harmonische Verbindung mit dem vom Apostolischen Stuhl erneuerten Rituale Romanum“.⁹

2. Drei Anregungen der „Pastoralen Einführung“

In der liturgischen Feier der Eheschließung drückt sich – wie eingangs schon angedeutet wurde – der Glaube der Kirche aus; zugleich fließen in ihr auch Wünsche und Freuden, Streben und Hoffen der Menschen zusammen. Das Bewußtsein von der Bedeutsamkeit ihres „Schrittes“ bietet für die Brautleute das Motiv, die Trauung gut vorzubereiten und angemessen zu feiern. In der Regel treffen sich ihre Wünsche mit dem Anliegen des Seelsorgers. Daraus ergibt sich – meistens ganz selbstverständlich – der Ansatzpunkt, die liturgische Feier mit den Brautleuten zu planen.

Dieses Anliegen unterstreicht die „*Pastorale Einführung*“ (PE) mit ihren 31 Artikeln, die über praktische Anweisungen hinaus theologische Aussagen enthalten und pastorale Impulse bringen. In diesem Dokument werden für den Dienst des Seelsorgers *drei Anregungen*¹⁰ ausgesprochen:

1. den Brautleuten „die grundlegenden Glaubenswahrheiten, vor allem über Ehe und Familie“¹¹, in Erinnerung zu rufen und „entsprechend ihrer Fassungskraft“ verständlich zu machen;
2. den Brautleuten den „Sinn der Zeichen, Gebete und Lesungen“ zu erschließen, „damit sie die Feier bewußt mitvollziehen können“;
3. sich „bezüglich der Feiargestaltung sowie der Auswahl der Gebete, Lesungen und Gesänge“ nach den „Bedürfnissen und Wünschen“ der Brautleute zu richten.

In diesen Anregungen wird mit Recht vorausgesetzt, daß die liturgische Feier ein ausgezeichneter *Ansatzpunkt der Ehevorbereitung – näherhin für das Traugespräch* – sein kann. Diesem Ansatz kommt eine besondere Bedeutung zu, weil dabei der Dienst am Glauben der Brautleute mit ganz konkreten Anliegen und Fragen verbunden wird. Offenheit und Bereitschaft des Brautpaares zu intensiverer Auseinandersetzung sind meistens von vornherein gegeben, wenn man folgenden Einstieg wählt: Wie feiern wir Ihre Trauung? – Welche Möglichkeiten sind gegeben? – Wie setzen wir die Akzente, damit Ihre Trauung einen festlichen Charakter gewinnt?

Den Hintergrund dieser Fragen bildet die Einsicht, daß die „Hochform“ der Liturgie dann gegeben ist, wenn das Brautpaar und alle Gläubigen, die zur Mitfeier der Trauung zusammenkommen, die konkrete Form mit größ-

⁹ So die *Pastorale Einführung* (= PE) zur „Feier der Trauung“ (s. Anm. 8), a.a.O. 9–16. – Zum neuen Traungsritus vgl. J. Wagner, Die Feier der Trauung im deutschen Sprachgebiet. Überblick und Erläuterungen: Gottesdienst 9 (1975) 145–148; A. Adam, Sinn und Gestalt der Sakramente (Pastorale Handreichungen 16), Würzburg 1975, 164–183.

¹⁰ Vgl. PE 7.

¹¹ S. die Ausführungen in PE 3–6. Hilfreich: W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977.

tem geistlichen Gewinn mitzutragen und mitzuvollziehen vermögen. Es geht also um diejenige Form, die dem Brautpaar und allen Versammelten am besten hilft, sich dem Anspruch Gottes zu öffnen und auf sein Tun in Lobpreis und Dank zu reagieren.

3. Struktur und Sinn des Eheritus¹²

a) Vier Fragen

Als unmittelbare Vorbereitung der Eheschließung kennt auch der neue deutsche Trauungsritus ein *Skrutinium* mit drei Fragen, zu denen die Homilie überleiten soll.¹³ Die drei Fragen beziehen sich auf die Bereitschaft zu einer christlichen Ehe. Sie betreffen die Freiheit der Eheschließung, die eheliche Treue und den Willen zum Kind als Frucht der Ehe. Während der Priester diese Fragen – wegen ihres persönlichen Charakters – an jeden der beiden Partner einzeln richtet, wendet er sich mit einer *vierten* Frage an beide Brautleute. In ihrer Eigenart unterscheidet sich diese vierte Frage von den drei vorhergehenden. Sie stellt eigentlich mehr eine Aufforderung oder Ermunterung dar als eine Frage: „Sind Sie beide bereit, als christliche Eheleute Ihre Aufgabe in Ehe und Familie, in Kirche und Welt zu erfüllen?“¹⁴

b) Vermählung

Die Antworten auf die vier Fragen, die sich auf das Verständnis der Ehe beziehen, begründen indessen noch nicht die Ehe.¹⁵ Das geschieht durch die Vermählung (Eheerklärung). Sie erfolgt – (gegebenenfalls) nach der Segnung der Ringe¹⁶ – durch den „*einfachen Vermählungsspruch*“ (A), wie er hierzulande durch die *Collectio Rituum* von 1950 bekannt ist, oder durch den „*großen Vermählungsspruch*“ (B) angelsächsischer Tradition, oder – nach bisherigem römischen Brauch – durch das *Ja-Wort* (C).¹⁷

„*Wesentliche Worte*“ sind in den Formen A und B die Erklärung der Partner: „Ich nehme dich an als meine Frau“ bzw. „als meinen Mann“; in der Form C das Ja-Wort.¹⁸ Die drei Formen sind im Grunde gleichwertig. Zwar unterscheiden sich die Texte, aber der Aufbau bleibt gleich. Alle drei Weisen der Vermählung erfüllen das Erfordernis: „Der assistierende Priester erbittet

¹² Vgl. dazu K. Richter, Die liturgische Feier der Trauung. Ihre Problematik angesichts sich wandelnder theologischer und rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung: Concilium 9 (1973) 486–493; K. Richter – H. Plock – M. Probst, Die kirchliche Trauung. Werkbuch für die pastoral-liturgische Praxis, Freiburg–Basel–Wien 1979. S. dazu D. Emeis in: Anzk²G 88 (1979) 370.

¹³ Vgl.: Die Feier der Trauung (s. Anm. 8), Ritus (= R) n. 9. Dort ein Vorschlag für die Überleitung.

¹⁴ R n. 12.

¹⁵ Vgl. PE 11; 15.

¹⁶ Die Ringe können – so PE 9 – bereits im Rahmen einer Verlobungsfeier oder in Verbindung mit dem Brautunterricht gesegnet werden. Sofern dies geschehen ist, entfällt die Segnung der Ringe im Trauungsritus.

¹⁷ Vgl. R n. 14.

¹⁸ Vgl. PE 16.

die Eheerklärung und nimmt sie entgegen“.¹⁹ Man wird es dem Brautpaar überlassen, sich für eine der drei Formen zu entscheiden.

Manche Brautleute lassen sich von den Formen A und B („kleiner“ und „großer Vermählungsspruch“) abschrecken, die aber den Vorzug verdienen und eingeführt werden sollten. Wie die „*Einführung*“ (PE) zeigt, wird vorausgesetzt, daß „nach altem Brauch der Vermählungsspruch gleich einer Eidesformel in Absätzen vom Priester vorgesprochen und von den Brautleuten einzeln nachgesprochen“ werden kann. Darin kommt auch die „Mittätigkeit“ des assistierenden Priesters am deutlichsten zum Ausdruck.²⁰ *Johannes Wagner* hat mit Recht erklärt, der (bekannte) Einwand gegen diese Praxis übersehe, daß „das Vor- und Nachsprechen einer solchen Formel ein Akt höchster Feierlichkeit“ sei.²¹

c) *Segnung und gegenseitiges Überreichen der Ringe*

Wie in Anmerkung 16 bereits gesagt, können die Ringe schon während der Vorbereitungszeit im Rahmen einer Verlobungsfeier oder in Verbindung mit dem Brautunterricht gesegnet werden. Ist dies noch nicht geschehen, so erfolgt die Segnung im Anschluß an die „vier Fragen“ (s. o.), also vor der Vermählung. In der „Feier der Trauung“ sind dafür drei Segensgebete vorgesehen²², aus denen man eines auswählt. Die Ringe werden in diesen Texten gedeutet als „Zeichen der ehelichen Bindung“ und „unverbrüchlicher Treue“ (A), als „Pfand der Treue“ und „Zeichen der Liebe“ (B). „Wie der Ring den Finger ganz umschließt, so umschließe das Band der Treue jene beiden, welche diese Ringe tragen“, heißt es im dritten Gebet (C).

Das gegenseitige Überreichen des Ringes wird als Zeichen mit dem Vermählungsspruch verbunden.²³ Der Ritus – „Annahmespruch (bzw. Ja-Wort) als *Wort-Handlung* und das Anstecken der Ringe als *Zeichen-Handlung*“ gehören eng zusammen²⁴ – kann, wenn er bewußt vollzogen wird, eine große symbolische Bedeutung gewinnen: Das gegenseitige Überreichen der gesegneten Eheringe ist „Zeichen der Treueverpflichtung“²⁵: „Trag diesen Ring als Zeichen der Liebe und Treue. Im Namen des Vaters . . .“ (Deutewort nach dem „großen“ und „kleinen Vermählungsspruch“). Vom „Ring der Treue“ ist bei der Vermählung durch das Ja-Wort (C) die Rede.²⁶

¹⁹ SC (= Liturgiekonstitution) 77; vgl. PE 1; 17.

²⁰ Vgl. PE 17.

²¹ *J. Wagner*, Die Feier (s. Anm. 9) 147.

²² Vgl. R n. 13.

²³ Vgl. R n. 14.

²⁴ *J. Wagner*, Die Feier (s. Anm. 9) 147.

²⁵ PE 18.

²⁶ Die Wendungen „*Zeichen der Liebe und Treue*“ und „*Ring der Treue*“ sind hinsichtlich der Deutung nach zwei Seiten hin offen, wenngleich im Ritus jetzt eine sekundäre Deutung wirksam geworden ist. Zur Deutung und Umdeutung des Ansteckens der Ringe s. *J. Wagner*, Der alte und der neue deutsche Trauungsritus (s. Anm. 4) 138; *ders.*, Die Feier (s. Anm. 9) 147. Vgl. auch *Th. Maas-Ewerdt*, Zeichen der Liebe und Treue. Der Ring in der „Feier der Trauung“: Heiliger Dienst 32 (1978) 66–76.

d) Zusammenfügen der Hände

Neben dem Anstecken der Ringe ist das Zusammenfügen der Hände als eine zweite Handlung mit der Vermählung eng verbunden. Jetzt sprechen die ineinandergelegten und „gebundenen“ Hände der Neuvermählten. Die Zeichenhaftigkeit dieses Zeichens wird in seiner Bedeutung kaum unterschätzt werden: „Nun reichen sie einander die rechte Hand.“ Der Priester umwindet die beiden ineinandergelegten Hände mit der *Stola* und legt seine eigene rechte Hand darüber.²⁷ Dieses „Zeichen der Bindung“²⁸ wird begleitet von der „kirchenamtlichen Bestätigung“ (Wagner) des Ehebundes und von der Proklamation der erfolgten Vermählung vor der versammelten Gemeinde: „Im Namen Gottes und seiner Kirche bestätige ich den Ehebund, den Sie heute geschlossen haben.“ Auch für diese Bestätigung bringt die Trauungs-Ordnung drei Texte zur Auswahl.^{28a} Jedes dieser Bestätigungsworte wird abgeschlossen durch ein Wort an die „Zeugen dieses heiligen Bundes“ und mit dem Herrenwort: „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mt 19,6).

e) Segnung der Neuvermählten oder „Brautsegen“

Besonderes Gewicht kommt der Segnung der Neuvermählten mit einem der drei großen Segensgebete zu. Diese Segnung ist bei jeder Eheschließung vorgesehen²⁹, unabhängig davon, ob sie innerhalb oder außerhalb der Meßfeier stattfindet. Leider schweigt die „*Pastorale Einführung*“ hinsichtlich der Bedeutung des „Brautsegens“. Sie begnügt sich mit dem Hinweis, im feierlichen Gebet über das Brautpaar werde Gottes Segen auf den Ehebund herabgerufen.³⁰

Die drei Segensgebete gehen auf die Segnung der Braut nach dem *Vater unser* der Meßfeier zurück. Sie sind auf Grund einer Entscheidung der Konzilsväter (vgl. SC 78) zu einem *Segen über die Neuvermählten* ausgeweitet worden, der im römischen Modellritus seinen alten Platz behauptet, im deutschen aber unmittelbar nach der Trauung erfolgt.

Wer in der Liturgie die Glaubensüberzeugung (*lex credendi*) der Kirche bezüglich des Sakramentes der Ehe erfassen möchte, wird sich besonders auf die Formulare für den „Brautsegen“ konzentrieren.³¹ Sie sind von der Stilart der Weihe-Präfation. In dieser *Benedictio et invocatio Dei* über die Neuvermählten wird die *Theologie der Ehe* entfaltet. Man kann sie mit dem Segensgebet über das Taufwasser³², die Öle³³ und vor allem über die Weihekandidaten

²⁷ Vgl. R n. 15.

²⁸ PE 18.

^{28a} R n. 16.

²⁹ Vgl. PE 1; 11; 19. Vgl. B. Kleinheyer, Das große Segensgebet zur Feier der Trauung: Erbe und Auftrag (Benediktinische Monatsschrift) 53 (1977) 94–107.

³⁰ So PE 11.

³¹ Vgl. R n. 17.

³² Siehe den gründlichen Beitrag von B. Kleinheyer, Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser zur Taufe: Lit. Jahrb. 26 (1976) 138–155.

³³ Vgl. B. Kleinheyer, Die Weihe der heiligen Öle zur Feier der Sakramente: Heiliger Dienst 27 (1973) 114–120.

vergleichen. Wie man zum Beispiel in der „Feier der Taufe“ die theologischen Aussagen über die Wirkung des Sakramentes in der Taufwasserweihe findet, bei der „nicht die Qualität des Wassers, sondern das im Zeichen des Wassers den Täufling heiligende Geschehen der Sinn der Lobpreisung und Anrufung Gottes über dem Wasser ist“³⁴, so stellt auch bei der Trauung die *Benedictio* einen Höhepunkt dar. Mit Recht sagt *Klemens Richter*: „Wird diese Segnung ähnlich ernst genommen wie neuerdings glücklicherweise wieder die anderen Weihegebete, so ist festzustellen, daß hierdurch die eigentlich sakramentale Dimension erst deutlich wird.“³⁵

In diesem Segensgebet wendet sich der Priester an Gott, der „alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen“, „die Welt mit Weisheit geordnet“ und „den Menschen nach seinem Bild erschaffen“ hat (I). Er ist der „Schöpfer der ganzen Welt“ (III) und auch der Schöpfer der Ehe; denn er hat „den Menschen erschaffen und ihn als Mann und Frau gebildet, damit beide, im Ehebund vereinigt“, ein „Abbild“ seiner „Liebe zu uns Menschen seien“ (II). Aus dem Lobpreis Gottes (Anamnese der *mirabilia Dei*) wächst die Bitte um Segen für die Neuvermählten hervor (Lobpreis/Dank-Bitte).

4. Gestaltung der Trauungsfeier

Für die Trauung, die „nach Möglichkeit festlichen Charakter haben“ soll³⁶, sind *drei liturgische Bücher bestimmend*: das Meßbuch, das Lektionar und das Rituale. Aus ihnen ergeben sich alle Wahlmöglichkeiten.

A) Trauung in Verbindung mit der Meßfeier

„Die Eheschließung soll wegen der Verbindung aller Sakramente mit dem Pascha-Mysterium Christi für gewöhnlich innerhalb der Messe stattfinden; denn in der Eucharistiefeier geschieht das Gedächtnis des Neuen Bundes, in dem Christus die Kirche als seine geliebte Braut für immer angenommen hat.“³⁷ Das Missale bringt *drei Meßformulare* (Teil II, 976–992), die neben den Orationen und Begleitgesängen (Eröffnungsvers und Kommunionvers) je eine eigene Präfation (mit den „Themen“: Die Würde der Ehe; Die Ehe als Zeichen des Neuen Bundes; Die eheliche Liebe als Zeichen der Liebe Gottes) und je einen „Feierlichen Schlußsegn“ enthalten.

- a) „In der Regel begibt sich der Priester, bereits mit den Paramenten bekleidet, zusammen mit den Ministranten zum Eingang der Kirche und empfängt dort das Brautpaar, die Trauzeugen und die Hochzeitsgäste.“ Nach der Besprengung mit Weihwasser (wo das üblich ist) erfolgt der Einzug unter festlichem Orgelspiel oder einem Eröffnungsgesang. Die Begrüßung der Brautleute kann mit der *Eröffnung der Meßfeier* verbunden werden.³⁸

³⁴ B. Kleinheyer, Lobpreis (s. Anm. 32) 147.

³⁵ K. Richter, a.a.O. (s. Anm. 12) 492.

³⁶ Vgl. PE 10.

³⁸ Vgl. R n. 2–5.

- b) Ziel des *Wortgottesdienstes* ist: Er „soll aus der Heilsgeschichte die Bedeutung der christlichen Ehe, ihre Gnadengaben und Verpflichtungen, besonders auch bezüglich der Heiligung der Ehegatten und ihrer Kinder, aufzeigen.“³⁹ Das Lektionar (Bd. VI/1, 152–183) hält für die *Erste Lesung* acht Perikopen aus dem AT und eine für die Osterzeit aus dem NT bereit (Offb 19, 1.5 – 9). Für die *Zweite Lesung* sind neun Texte vorgesehen, für das *Evangelium* zehn. Die Auswahl der Perikopen, an der das Brautpaar – dies wäre angemessen und sinnvoll – beteiligt werden kann⁴⁰, bietet wertvolle Ansatzpunkte für das Traugespräch.⁴¹ Den Lektorendienst können Teilnehmer der Feier übernehmen, auch die Trauzeugen, *nicht aber* die Brautleute selbst⁴², denen das Wort Gottes an diesem Tag in erster Linie verkündet wird.

Die *Homilie* soll „in jedem Fall“ mit den Lesungen aus der Heiligen Schrift in Verbindung stehen, gegebenenfalls auch mit dem „Trauungsspruch“, den sich die Brautleute gewählt haben⁴³. Sie soll den Glauben der Brautleute wecken und vertiefen; unter dieser Zielsetzung leitet sie über⁴⁴ zu den Fragen des Trauungsritus nach der Bereitschaft zu einer christlichen Ehe (Skrutinium).⁴⁵

Für das „Gebet der Gläubigen“ oder das *Fürbittgebet* findet man in der Trauungsordnung vier Modelle.⁴⁶ Die einzelnen Bitten kann man aus diesen Formularen auswählen oder frei formulieren. Oft empfiehlt es sich, die Intentionen auf Eltern, Verwandte und Freunde zu verteilen.⁴⁷

- c) Für die Beteiligung des Brautpaares an der *Gabenbereitung* (Opfergang) gibt der Trauungsritus keine Anregungen. Lokales Brauchtum sollte hier bewußt weiterentwickelt werden.

In den *Hochgebeten* I–III sind in Verbindung mit dem *Hanc igitur* (I) bzw. mit den *Interzessionen* (II und III) jeweils ein „Einschub“ vorgesehen, der auf die Brautleute Bezug nimmt. Gleiches geschieht bereits in der Präfation.

Die Kommunion der Neuvermählten – möglichst unter beiden Gestalten⁴⁸ – und der Mitfeiernden „soll die Liebe stärken und die Gemeinschaft

³⁹ PE 11.

⁴⁰ Vgl. PE 7.

⁴¹ Mancherorts ist es üblich, daß sich die Brautleute einen „Trauungsspruch“ wählen. Handelt es sich dabei um einen biblischen Text, so liegt es nahe (vgl. PE 7), die betreffende Perikope als eine der Lesungen zu verwenden. Anregungen im Werkbuch von Richter, Plock und Probst (s. Anm. 12) 131–139.

⁴² Vgl. R n. 6.

⁴³ Vgl. PE 7; R n. 7.

⁴⁴ Vgl. PE 14.

⁴⁵ S. das Modell: R n. 9.

⁴⁶ R n. 18.

⁴⁷ Vgl. ebd. die Rubrik.

⁴⁸ Vgl. dazu PE 21 und die Art. 31 u. 32 der Instr. „*Eucharisticum Mysterium*“ vom 25. 5. 1967. Zusammenfassung der geltenden Bestimmungen bei A. Adam, Erneuerte Liturgie, Freiburg/Brsg. 21975, 132f.

mit Christus und untereinander vertiefen“.⁴⁹ Sinnvoll wäre die Brechung einer großen Hostie, zumindest für das neuvermählte Paar.

- d) Zum festlichen Charakter der Trauung tragen besonders „der gemeinsame Gesang und eine der Liturgie entsprechende musikalische Gestaltung“ bei.⁵⁰ Sie ist in dem Maße liturgiegerecht, als sie von allen Versammelten mitvollzogen wird und ihre lebendige Teilnahme ausdrückt.

Die Seelsorger – so betont die „*Einführung*“ (PE) – sollen sich „mit ganzer Kraft bemühen, ihrem Auftrag in überzeugender Weise nachzukommen“.⁵¹ Wenngleich das für jede Trauung gilt, verlangt die pastorale Klugheit besondere Rücksicht auf Nichtkatholiken oder auf Katholiken, die sich nicht (mehr) oder kaum am Leben der Kirche beteiligen; unter den Versammelten begegnet man oft Menschen, die nur aus Anlaß der Trauung an einer gottesdienstlichen Feier teilnehmen. Manche haben „den Glauben verloren“, andere sind „nie zum Glauben gekommen“.⁵²

B) Trauung außerhalb der Meßfeier

Der Respekt vor der Glaubenssituation der Brautleute kann nahelegen, daß man redlich mit ihnen überlegt, ob eine Trauung in Verbindung mit der Eucharistiefeier angebracht ist oder nicht. Es ist notwendig, die unterschiedlichen Voraussetzungen zu erkennen. Wenn die Brautleute dem Leben der Kirche fernstehen, wenn sie nicht kommunizieren möchten, sollte man sie selbst, ihre Angehörigen und Freunde nicht überfordern, sondern der Feier der Trauung außerhalb der Messe den Vorzug geben. Freilich ist dabei ein gutes „Gespür“ vonnöten; denn die Trauung außerhalb der Meßfeier kann leicht zu einer seltsamen Form der „Unfreundlichkeit“ entarten, die man bei solchen Christen anwendet, die vom Kern der Gemeinde allzu schnell als „Abständige“, „Taufscheinchristen“ usw. etikettiert werden. Andererseits kann man die heilige Eucharistie nur feiern, wenn die Voraussetzung des Glaubens gegeben ist. *Mysterium fidei!*

Ein Regelfall der Trauung ohne Eucharistiefeier ist gegeben, wenn es sich um die Trauung zwischen einem katholischen und einem getauften nichtkatholischen Partner handelt. Mit Zustimmung des Bischofs, der sich aber auch nur auf das Urteil des Pfarrers verlassen kann, ist indessen eine *Ausnahme* von dieser Regel möglich: Wenn die Brautleute darum bitten, kann die Trauung in Verbindung mit einer Messe⁵³ gefeiert werden (vgl. PE 26). Konfessionsverschiedene Paare können – außerhalb der Meßfeier – auch unter Assi-

⁴⁹ PE 11.

⁵⁰ PE 10.

⁵¹ PE 29.

⁵² Ebd. – Näheres zur heutigen Situation und zu einer situationsgerechten Pastoral bei P. M. Zulehner, *Heirat–Geburt–Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien–Freiburg–Basel 1976.

⁵³ Vgl. PE 26. Dort folgender Hinweis: „Sollte der nichtkatholische Partner den Wunsch äußern, . . . die Eucharistie zu empfangen, so ist zuerst zu prüfen, ob überhaupt die dazu notwendigen Voraussetzungen gegeben sind. Trifft das zu, muß der Wunsch dem Bischof zur Entscheidung vorgelegt werden.“ PE folgt hier dem Ökumenischen Direktorium, Teil 1, Art. 55.

stenz der Geistlichen beider Konfessionen getraut werden.⁵⁴ Wie in diesem Fall erfolgt auch die Trauung eines katholischen Partners mit einem Nichtgetauften immer ohne Meßfeier.⁵⁵

Die Gestaltung des Wortgottesdienstes bei einer Trauung außerhalb der Messe ist relativ frei. Auf die Begrüßung sollten wenigstens eine biblische Lesung und die Homilie folgen.⁵⁶ Zu prüfen wäre, ob im Anschluß an die Trauung eine „Kommunionfeier“ vorgesehen werden soll.⁵⁷ Bei der Trauung eines Katholiken mit einem Nichtgetauften können, wenn die Situation es nahelegt, Ringsegnung, Ringtausch und Brautsegen entfallen.⁵⁸

5. Berücksichtigung der geprägten Zeiten

Trauungen können innerhalb einer Gemeindemesse an Sonntagen, Festen und Hochfesten stattfinden. Mit Rücksicht auf die Gemeinde und auf das liturgische Jahr wird jedoch die *Tagesmesse* gefeiert, die mit dem für Brautmessen vorgesehenen feierlichen Schlußsegen endet. Selbst in diesem Fall kann eine der für Brautmessen vorgesehenen Perikopen gewählt werden. Sofern die Trauung nicht mit einer Gemeindemesse verbunden ist, darf selbst an diesen Tagen eines der Meßformulare „*Bei der Trauung*“ genommen werden. Von dieser Regelung sind allerdings immer ausgenommen: die „Drei österlichen Tage“ (Triduum paschale), die Sonntage der Advents-, Fasten- und Osterzeit, die Hochfeste Weihnachten, Erscheinung des Herrn, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Fronleichnam und die anderen gebotenen Feiertage.⁵⁹

Nicht so leicht zu verwirklichen ist im Leben einer Pfarrei folgender Passus der „*Pastoralen Einführung*“: „Im Advent, in der Fastenzeit oder an Tagen mit Bußcharakter möge der Priester das Brautpaar auf die Bedeutung dieser Tage hinweisen und es eindringlich bitten, darauf Rücksicht zu nehmen“.⁶⁰ Das ist leichter gesagt als getan! Wird nicht schon durch die Fixierung des Termins seitens der Brautleute, die in der Regel klare Vorstellungen haben („was nicht verboten ist, ist erlaubt“), dokumentiert, daß das Brautpaar kaum bereit ist, die geprägten Zeiten mit Bußcharakter sonderlich zu respektieren? Aufgrund der bekannten Devise, daß man „ja nur einmal heiratet“ unterscheidet sich eine Hochzeitsfeier im Advent oder in der Quadragesima in der Regel überhaupt nicht von einer Hochzeit, die etwa in der Zeit der fünfzigjährigen Osterfeier stattfindet.

⁵⁴ Siehe die Agende „*Gemeinsame kirchliche Trauung*. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen“ (hrsg. vom Rat der EKD und der Dt. Bischofskonferenz), Regensburg-Kassel 1971. Vgl. zu diesem „Doppelritual“, das sich selbst *nicht* als „ökumenische Trauung“ kennzeichnet, die Ausführungen von M. Raske, *Gemeinsame kirchliche Trauung – Programm oder Wirklichkeit?*: Diakonia 3 (1972) 208–211.

⁵⁵ Vgl. PE 28.

⁵⁶ Vgl. PE 13.

⁵⁷ Vgl. PE 24.

⁵⁸ R n. 20.

⁵⁹ Vgl. PE 31.

⁶⁰ PE 31.

Unklar ist denn auch, was die Autoren der „Einführung“ von der oben zitierten eindringlichen Bitte konkret erwarten. So bleibt offen, wie dieses „Rücksicht-Nehmen“ aussehen soll. Das Anliegen dieses Hinweises erscheint sehr berechtigt; indessen ist ihm mit einer eindringlichen Bitte wohl kaum beizukommen.

Im Rückblick auf das, was wir hier dargelegt haben und der Leser – hoffentlich wohlwollend – zur Kenntnis genommen hat, bleibt zu sagen: Es ging im Grunde nur um ein *einziges Anliegen*, das dieser Beitrag mit seiner *Übersicht* unterstreichen möchte: Vorbereitung und Feier der Trauung sind im Leben der Gemeinde von hoher *pastoraler* Bedeutung. Die Möglichkeiten und Chancen, die mit der erneuerten Trauungsliturgie in aller Vielfalt gegeben sind, können sich als ein wertvoller Ansatzpunkt für den Dienst am Glauben erweisen.

Woher soll ich die Kräfte nehmen, um das Glück einer Ehe zu schildern, die vor der Kirche eingegangen, durch die Darbringung (des eucharistischen Opfers) bestätigt, mit dem Segen besiegelt ist, welche die Engel ansagen und der himmlische Vater billigt. Es ist ja nicht einmal auf Erden recht und gesetzlich, wenn Kinder ohne Einwilligung der Eltern heiraten. Welch schönes Zweigespann sind ein Paar Gläubige, die *eine* Hoffnung, *ein* Ziel ihrer Wünsche, einerlei Lebensweise und dieselbe Art des Dienstes haben! Sie beide sind Geschwister, Mitarbeiter: es ist kein Unterschied zwischen ihnen, weder an Geist noch an Körper. Sie beten zu gleicher Zeit, sie werfen sich zusammen nieder, sie halten zu gleicher Zeit die Fasten, sie belehren, sie ermahnen, sie tragen sich gegenseitig. Sie finden sich in gleicher Weise in der Kirche Gottes und beim Tisch des Herrn ein, so wie sie sich auch in Bedrängnissen, bei Verfolgungen und in guten Tagen in gleicher Weise verhalten. Keines hat vor dem andern Heimlichkeiten, keines meidet das andere, keines wird dem andern zur Last. Gern besucht man die Kranken und kommt den Dürftigen zu Hilfe. Die Almosen werden gereicht ohne lange Quälerei, das Opfer gehalten, ohne Verdruß zu erregen, die tägliche Beobachtung der Religion ist ungehindert. Die Bekreuzung findet nicht verstohlen statt, die Beglückwünschungen nicht mit Zittern, der Segen wird nicht bloß in Gedanken gesprochen. Aus beider Mund ertönen Psalmen und Hymnen, und sie fordern sich gegenseitig zum Wettstreit heraus, wer am besten dem Herrn lobsingeln könne. Dergleichen zu sehen und zu hören ist ein Gegenstand der Freude für Christus. Solchen sendet er seinen Frieden.

Tertullian: An seine Frau 9

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

Am Anfang dieses beachtenswerten Werkes betont der bekannte Verfasser, daß das Wesen des Gottesdienstes Dienst Gottes am Menschen, aber auch Dienst der Menschen auf Gott hin bedeutet. Damit ist Sinn und Wesen der heiligen Liturgie treffend charakterisiert. So geht es in diesem Buch dem Autor „um den Versuch, die grundlegenden und durchgängigen Perspektiven des Gottesdienstes herauszustellen und so dem elementaren Verständnis, elementarer Gestaltung und elementarem Vollzug zu dienen“. Als die zwei großen Abschnitte dieses ersten Bandes, welche zur Behandlung kommen, sind anzuführen: die allgemeine und spezielle Einleitung in die Liturgie und Liturgiewissenschaft. Diesen folgt dann der Abschnitt Systematische Liturgiewissenschaft. Hier sind es wieder die Themen Formalliturgik – Allgemeine Liturgiewissenschaft (Allgemeine Gottesdienstlehre), in denen die zwei Hauptgebiete, die theologischen und anthropologischen Grundlagen des Gottesdienstes sowie dessen Träger und Vollzug erörtert werden. Schon aus diesen knappen Angaben wird deutlich, welch reiches Stoffgebiet geboten bzw. erörtert wird.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

Hermann Reifenberg, FUNDAMENTALLITURGIE. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug. Bd. II. Reihe: Schriften des Pius-Parsch-Instituts Nr. 3. 410 Seiten, kart. S 663,-, DM 95,-, sfr. 92,40. Ln. S 780,-, DM 112,-, sfr. 109,20. Österr. Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg. (4077)

Der Autor setzt seine Darstellung des zweiten Hauptkapitels Systematische Liturgiewissenschaft – Formalliturgie vom ersten Band her fort. Zunächst ist es der sehr umfangreiche Abschnitt über die Form (Gestalt) der gottesdienstlichen Versammlung. Hier geht es um deren Grundlagen, Elemente, Strukturen etc. Besondere Aufmerksamkeit wird dann dem Thema Faktor „Zeit“ und Liturgie gewidmet, ebenso dem Raum und seinem Symbolcharakter im Gottesdienst. Zum Ganzen dieses zweiten Bandes darf man sagen, daß auch hier eine ganze Fülle an Stoff geboten wird. Der Autor geht dabei häufig den kleinsten Detailfragen nach und erörtert sie bis ins letzte einzelne. So ist gerade auch dieser Band am besten geeignet, dem Leser in das Verständnis alles dessen, was den Gottesdienst, seine Feier und seinen sinngerechten Vollzug betrifft, eine gediegene Einführung zu bieten. Reifenbergs Werk empfiehlt sich selbst.

Dr. P. Anselm Schwab OSB

DER ANTICHRIST UND DIE FÜNFZEHN ZEICHEN VOR DEM JÜNGSTEN GERICHT. – Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekannten Straßburger Druckers, um 1480. Inkunabel der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main – Faksimileband: 48 Seiten mit 62 Holzschnitten. Kommentarband: K. Boveland: Wiedergabe des Textes in heutiger Sprachform. R. Steffen: Zur Druckgeschichte des Antichrist und zur Straßburger Buchillustration der Frühdruckzeit. Chr. P. Burger: Endzeiterwartung im späten Mittelalter. – Hamburg: Friedrich Wittig Verlag 1979. – 220 DM, — (4163)

Der Inhalt der Antichristlegende kann bis in die frühchristliche Zeit hinein verfolgt werden. Im Mittelalter ist dann diese Legende in verschiedenen Formen gestaltet worden: Als Drama, Fastnachtsspiel, in lateinischer Prosa, in Versform. Bildliche Darstellungen aus dem Leben des Antichrist finden sich im *Speculum humanae salvationis* wie in Blockbuchausgaben der Apokalypse. (96). Innerhalb dieser Zeugnisse nimmt vorliegende erste oberdeutsche Ausgabe eine besondere Stellung ein, wovon, was die kunsthistorische Seite betrifft, R. Steffen, Münster, ausführlich berichtet. Vom theologisch-frömmigkeitsgeschichtlichen Standpunkt aus sind die Ausführungen von Chr. P. Burger, Tübingen, von besonderem Interesse. Während hier der Bildertext des Antichrist mit dessen Hauptquelle, dem „Compendium der theologischen Wahrheit“ des Hugo Ripelin von Straßburg verglichen wird, erscheint der Bildertext zu den Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht als Vorlage die „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine beanspruchen zu können. Vom theologischen Standpunkt aus spielen hier „Bittere Angst und Furcht wegen des kommenden Jüngsten Gerichts und des strengen Richters Erscheinen“ (Rahmentext) eine entscheidende Rolle. Nach Burger geht die Intention des Verf. dahin, die Menschen der letzten Zeit, aber auch seine Zeitgenossen zu mahnen, „Furcht vor einer Verwerfung im Jüngsten Gericht zu empfinden, und deshalb mit Ernst nach wahrer Reue und Buße zu streben. Furcht und Mitleid mit sich selbst sollen in Lesern und Betrachtern eine Selbstreinigung bewirken und sie dazu bringen, nun endlich mit der Buße Ernst zu machen. Wenn wir davon ausgehen, daß der Verfasser des Bildertextes selbst seine Quellen aus dem Lateinischen übersetzte, haben wir ihn mit hoher Wahrscheinlichkeit als Kleriker zu betrachten. Es sollte uns nicht irritieren, daß im Bildertext nicht ausdrücklich von den Gnadenmitteln der Kirche die Rede ist. Die Eschatologie, die hier zur Sprache kommt, ist völlig kirchlich.“ (72f.). – Allerdings: Nur ganz kurze Zeit nach dem Erscheinen dieses Druckes wurde von Luther der Begriffsinhalt des Antichrist gewandelt: Das Papsttum wurde zum Antichrist und umgekehrt wurde Luther zum Antichrist. Neben dieser Neuinterpretation jedoch bleibt auch „die in unserem Druck vertretene Endzeiterwartung . . . lebendig.“ (74).

Ekkart Sauser

Pelekanidis, S. M. – Christou, P. C. – Tsioumis, Ch. – Kadas, S. N.: DIE BUCHMALEREIEN DES BERG ATHOS – Aus den Schatzkammern byzantinischer Miniaturenmalerei. Aus dem Englischen übersetzt von Roland Vocke. Würzburg, Edition Georg Popp 1979. 394 Seiten, 443 Abbildungen, z. T. ganzseitig. (4162)

In dieser sehr aufwendigen Veröffentlichung wird zum ersten Mal ein umfassender Einblick gegeben in bedeutende byzantinische und nachbyzantinische Handschriften. Diese entstammen den Klöstern Iviron, St. Panteleimon, Esphigmenu und Chilandar. Die Miniaturen zeigen teils religiöse Motive aus dem Leben Jesu, Mariens, der Evangelisten und der Heiligen der Frühzeit, teils werden hier weltliche Motive vor Augen geführt – schließlich begegnet man in diesen Bildern in zeitgenössischer Darstellung dem Leben der Byzantiner und der alten heidnischen Welt. Dem Bildteil folgt der große Abschnitt über die Beschreibung der illuminierten Handschriften und Miniaturen. Hier wird in sehr ausführlicher Weise auf die einzelnen Werke eingegangen, so daß ein förmliches Nachschlagewerk für die Erforschung der Ikonographie aus Handschriften des Athos entstanden ist. – Diese Publikation gehört auch in jedes kirchengeschichtliche Seminar.

Ekkart Sauser

Sepp Hollweck: BRINGT DEN FREMDEN TEUFEL UM. Josef Freinademetz. Reihe: Missionare, die Geschichte machten. 139 Seiten, kart. S 48,-. Verlag St. Gabriel, Mödling / Steyler Verlag St. Augustin (4137).

Als Josef Freinademetz am 19. Oktober 1975 seliggesprochen wurde, war für die Kirche noch keine Aussicht, in China wieder Fuß fassen zu können. Langsam aber tun sich jetzt die Tore Chinas wieder auf, so daß das Leben dieses Mannes, der dieses Land und dessen Leute so sehr liebte, eine aktuelle Bedeutung besitzt.

Josef Freinademetz wurde 1852 als Sohn frommer, hart arbeitender Bauersleute in einem kleinen Bergdorf im Südtiroler Gadertal geboren.

Er war bereits drei Jahre Diözesanpriester, als er sich 1878 der kurz zuvor von Arnold Janssen gegründeten Steyler Missionsgemeinschaft anschloß. Ein Jahr später ging sein großer Wunsch in Erfüllung, und er durfte in die Mission nach China ausreisen.

Zusammen mit einem anderen Steyler Missionar, Johann Baptist Anzer, legte er unter großen Schwierigkeiten und Entbehrungen den Grundstein für die Mission in der Provinz Schantung. Aber gerade mit seinem Mitbruder Anzer hatte er die schwersten Konflikte durchzustehen.

Doch weder interne Auseinandersetzungen noch Mißhandlungen von seiten des chinesischen Volkes konnten ihn davon abbringen, den Chinesen in allem alles zu werden und so die Missionsmethoden der Gegenwart vorwegzunehmen. Wie jedes Büchlein aus der Serie „Missionare, die Geschichte machten“ ist auch dieses in einer einfachen, lebendigen Sprache geschrieben und reichlich illustriert. Es enthält jedoch einige Druckfehler, die aber gewiß mit der nächsten Drucklegung wieder behoben sein werden.

Fr. Romuald Steiner OSB

Die Preisentwicklung der letzten Jahre zwingt uns, den seit 1975 unverändert gebliebenen Preis für unsere Zeitschrift „Heiliger Dienst“ auf öS 36,- bzw. DM/sfr. 5,50 für das Einzelheft und öS 132,- bzw. DM/sfr. 20,- für das Jahresabonnement anzuheben.

Wir bitten unsere Leser um Verständnis für diese Mehrbelastung, die auf Grund der wirtschaftlichen Situation notwendig wurde.

Der Verlag

DAS NEUE TESTAMENT. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. 660 Seiten, Balacron S 76,40, Plastik S 84,20. Kath. Bibelanstalt Stuttgart/Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg (4170).

Josef G. Plöger, Otto Knoch, Hrsg.: EINHEIT IM WORT. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. 150 Seiten, kart. S 84,20. Kath. Bibelanstalt Stuttgart (4170a).

Erwin Bücken, Hrsg.: DAS OSTERLOB (Exultet). Deutsch-Lateinisch in der römischen Originalmelodie. 32 Seiten, Zweifarbendruck. Kart. DM 9,80. Verlag Herder Freiburg-Basel-Wien (4171).

Aus dem Verlag Ludwig Doblinger, Wien-München:

- 44 207 Hofer-Strobl: Niederösterreichische Krippenmesse. Singpartitur.
- 44 718 Mittergradnegger, G.: Markus-Passion für gemischter Chor a cappella.
- 45 416 Heiller, A.: Canticum (Offbg 19,1-2, 5-7) aus der Vesper für Kantor, Soli, Chor und Orgel.
- 45 417 Heiller, A.: Magnificat aus der Vesper für Kantor, Soli, Chor und Orgel.
- 46 057 Bresgen C.: Der Herr ist mein Licht. Kantate für Soli, Chor, Orchester.
- 64 505 Kronsteiner, H.: Kleine Stille-Nacht-Messe für 3 gleiche Stimmen und Orgel.
- 64 606 Tittel, E.: Deutsches Proprium für die Messe der allerseligsten Jungfrau.
- 45 415 Heiller, A.: Hymnus für Chor und Orgel; Vesper für Kantor, Soli und Orgel.

Kirchenliedsätze:

- Nr. 41, Satz v. J. F. Doppelbauer: Aus tiefer Not schrei ich zu Dir
- Nr. 42, Satz v. J. F. Doppelbauer: Da Jesus an dem Kreuze stund
- Nr. 43, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Ave Maria zart
- Nr. 44, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Deinem Heiland
- Nr. 45, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Heiliges Kreuz sei hochverehret
- Nr. 46, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Lobt froh den Herrn
- Nr. 47, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Glorwürdige Königin
- Nr. 48, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Meerstern ich grüße dich
- Nr. 49, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Maria, wir dich grüßen
- Nr. 50, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Sagt an, wer ist doch diese
- Nr. 51, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Lobe den Herren
- Nr. 52, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: O Welt, ich muß dich lassen
- Nr. 53, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: O ewger Gott
- Nr. 54, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: In Gottes Namen fahren wir
- Nr. 55, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Morgenstern der finstern Nacht
- Nr. 56, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Hinunter ist der Sonne Schein
- Nr. 57, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Das ist der Tag, den Gott gemacht
- Nr. 58, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: O komm, o komm, Emmanuel
- Nr. 59, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Wachet auf, ruft uns die Stimme
- Nr. 60, Satz v. Aug. F. Kropfreiter: Es kommt ein Schiff gefahren
- Nr. 61, Satz v. J. F. Doppelbauer: O du hochheilig Kreuz

O. Knoch, G. J. Mauer, H. Reifenberg (Hrsg.): DER WORTGOTTESDIENST BEI BESONDEREN ANLÄSSEN. Liturgisch-kerygmatische Hilfen. 352 Seiten, Kunstleder, DM 48,—, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4160).

ANTIPHONALE ZUM STUNDENGEBET. Hrsg. v. den Liturgischen Instituten Trier-Salzburg-Zürich. In Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. Musikalische Bearbeitung: P. Godehard Joppich OSB, Rhabanus Erbacher OSB. 1616 Seiten auf Dünndruckpapier, Kunstleder, DM 94,—. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach (4161).

K. H. Bloching (Hrsg.): WORT FÜR DEN TAG. Bd. 1, Januar-April. 128 Seiten, kart. DM 7,80. Matthias Grünewald-Verlag. Mainz (4164).

G. Braulik (Hrsg.): HERAUSFORDERUNG DER MÖNCHE. Benediktiner-Spiritualität heute. 236 Seiten, kart., S 168,—, DM 24,80. Verlag Herder, Wien (4165).

SCHOTT: Advent und Weihnachtszeit. LJ C. 110 Seiten, kart. DM 4,—. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4166).

Fr. Löffler (Hrsg.): TASCHENBUCH FÜR LITURGIE, KIRCHENMUSIK UND MUSIKERZIEHUNG 1980. 336 Seiten, kart. DM 14,50. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4167).

Otto Nußbaum: DIE AUFBEWAHRUNG DER EUCHARISTIE. Theophaneia / Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd. 29. 536 Seiten, Ln. DM 142,—. Peter Haunstein Verlag, Königstein/Taunus (4181).

Klaus Gamber: SACRIFICIUM MISSAE. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche. Studia Patristica et Liturgica, Fasc. 9. 115 Seiten, kart. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4182).

Wilhelm Nyssen: MARIA – GEISTERFÜLLTE KIRCHE. Meditation in Wort und Bild. 120 Seiten, XX Bildtafeln, Ln., S 235,50, DM 29,80. Matthias Grünewald Verlag, Mainz (4183).

Hans Spatzenegger, Hrsg.: IN MEMORIAM ANDREAS ROHRACHER. Schriftenreihe des „Erzbischof Rohrer Studienfonds“, Bd. 1, 48 Seiten, brosch.

Fr. W. Thiele: „Die Theologie der ‚Vigilia‘“ nach den Sermones des heiligen Augustin zur Ostervigil. Dissertation. 78 Seiten, brosch., DM 39,—. Bernward-Verlag, Hildesheim (4185).

WER MIR NACHFOLGEN WILL. Bilder und Texte zum Kreuzweg. Bilder von Agnes Auffinger. Text: Friedemann Fichtl. 32 Seiten kart.

Sonderpreis bis 30. Juni 1980:

bis 24 Exemplare S 37,40

ab 25 Exemplaren S 27,30

ab 50 Exemplaren S 21,80.

Ab 1. Juli 1980:

bis 24 Exemplare S 37,40

ab 25 Exemplaren S 35,10

ab 100 Exemplaren S 31,20.

Christophorus-Verlag, Herder, Freiburg, Auslieferung Herder Wien (4192).

Neu 1980!

Bruno Kleinheyer

HEIL ERFAHREN IN ZEICHEN

Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst

Das christliche Heil ist in Zeichen erfahrbar. Aber viele Christen können mit diesen Zeichen nichts mehr anfangen; sie sind ihnen fremd, leer oder unverständlich geworden. Viele vollziehen diese Zeichen nur mehr gewohnheitsmäßig und daher bedeutungslos.

Dieses Buch will dazu beitragen, daß die heiligen Zeichen im persönlichen und gottesdienstlichen Raum wieder verstanden, eindringlicher erfahren und ausdrücklicher vollzogen werden können. Dabei geht der Verfasser auch auf die oftmals gehörte Klage ein, unsere Kirche sei durch die Erneuerung der Liturgie verarmt.

Der Aufbau des Buches ist überschaubar und klar: Von elementaren Zeichen ausgehend (sich verneigen, das Knie beugen, sich mit dem Kreuz bezeichnen, die Hände falten u.a.) führt das Buch zu den Kernbereichen des Kirchenjahres (Aschenkreuz, Fastentuch, Fußwaschung, Kreuzverehrung, Osternacht, Lichtriten). Es folgen Zeichen der Initiationsfeiern (Taufe, Firmung). Ausführlich werden sodann die Zeichen in der Eucharistiefeier erschlossen. In den letzten Kapiteln werden zentrale Zeichenhandlungen aus anderen sakramentalen Feiern erläutert. Ein Register der Schriftstellen und Perikopendienst der Vorbereitung auf die Homilie.

Das Buch ist kein 'Lehrbuch' und kein Nachschlagewerk für Fachleute, sondern eine Orientierungshilfe für die Verkündigung, die katechetische und außerschulische Unterweisung und für die persönliche Meditation und Spiritualität.

Autor: Dr. theol. Bruno Kleinheyer, o. Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Regensburg. Mitarbeiter u.a. von 'Gottesdienst'; 'Liturgisches Jahrbuch'; Mitherausgeber von 'Liturgie konkret'; eine Reihe von liturgiepastoralen Veröffentlichungen, u.a. 'Erneuerung des Hochgebets'; 'Die neue Osterfeier'; 'Werktagsmessen'.

188 Seiten, kartoniert, DM 24.80, ISBN 3-7698-0375-2

DON BOSCO VERLAG

München

HEILIGER DIENST

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

2
1980

34. Jahrgang

Aus dem Inhalt

Dr. John Hennig, Basel Der Heilige Geist in der Liturgie	49
Dr. Karl Schlemmer, Würzburg Eine Lebensfrage für die Kirche (Aphorismen zur Bilanz der Liturgiereform)	57
Dr. François Reckinger, Luxemburg „Ein großes Zeichen am Himmel“ Um das Fest der Aufnahme Marias (I) Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XV)	70
Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauer, Trier-Innsbruck Christus und Christen an Festtagen – Zur Problematik von Vorstellungen und Aussagen	79
Eva Bracharz, Würzburg Werkbücher und Medien für den Kindergottesdienst	83
Buchbesprechungen	92
Büchereingänge	94

UR TüB

01. SEP 1980

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 36,-, DM 5,50, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 132,-, DM 20,-, 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.

Deutlicher als „Pfingsten“ weisen die entsprechenden Wörter in anderen Sprachen, etwa das englische Pentecost, auf Herkunft von dem griechischen Wort für 50 hin. Das 2. Kapitel der Apostelgeschichte beginnt mit den Worten: „Als der Tag der Pentecoste erfüllt war, waren sie alle beieinander“; es war eine Versammlung zur Feier eines bestehenden Festes, nämlich des sieben Wochen nach Pesach gefeierten Schawuot. Wie andere jüdische Feste verbindet es Natur und Geschichte, denn es ist Dankfest für die Ernte des ersten Getreides und Gedächtnis der Offenbarung am Sinai. Entsprechend wurden dann die von den Aposteln an diesem Tage getauften 3000 als die erste Frucht der Kirche betrachtet und wurde eine Parallele gezogen zwischen der Erscheinung Jahwes am Sinai unter Blitz und Donner (der Bericht darüber ist eine der nunmehr für die Vigil von Pfingsten vorgesehenen alttestamentlichen Lesungen) und der Herabkunft des Heiligen Geistes im Brausen wie eines gewaltigen Windes und der Erscheinung der Zungen zerteilt von Feuer.

Da in der unter Pius XII vorgenommenen Reform der Osterliturgie das Gedächtnis an unsere eigene Taufe in der Osternacht eine entscheidende Stellung erhalten hat, ist die Bedeutung der Pfingstvigil als zweiten von der alten Kirche begangenen Tauftags fast ganz verschwunden. Pfingsten ist heute mehr das Gedächtnis an unsere Firmung, bei der wir durch die Handauflegung nach apostolischem Gebrauch das Geschenk des Heiligen Geistes erhielten.

An Weihnachten wird heute oft gesagt, es käme nicht auf das einmalige Ereignis im Stalle von Bethlehem an, sondern auf die ständige Menschwerdung (was immer man darunter verstehen mag). An Ostern hört man, die Frage, ob das Grab leer gewesen ist, sei unwichtig; entscheidend sei der Glaube an das Leben. Aber ebenso wie an diesen beiden Festen wäre an Pfingsten unser Glaube bloße Vorstellung, wenn er sich nicht auf Geschehenes und damit Verlässliches gründete. Pfingsten lehrt uns vom Heiligen Geiste mehr, als daß er eine religiöse Begeisterung oder Ansporn zu Mitmenschlichkeit ist. Dasselbe Zittern und Zagen, das doch wohl viele von uns überkommt, wenn allsonntäglich mitgesprochen wird: „Empfangen von Maria der Jungfrau, abgestiegen in das Reich des Todes, auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel“, muß uns überkommen, wenn wir – wenn auch seltener – den Glauben bekennen an „den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater und vom Sohne ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten“. In diesen wenigen Worten liegt praktisch die ganze Kirchengeschichte beschlossen, das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum, zwischen Westkirche und Ostkirche und zwischen Überlieferung und modernem Geist. Beschränken wir uns auf den dritten Punkt.

Daß Gott Vater ist, der alles geschaffen hat und erhält, wird immer noch von der Mehrzahl unserer Mitbürger bekannt. Daß Christus Gottes Sohn ist, der zur Rechten des Vaters sitzt und die Lebenden und Toten richten wird,

¹ Vortrag ausgestrahlt durch Radio der deutschen und der rätoromanischen Schweiz am 27. Mai 1979.

sagen wir in jedem Glaubensbekenntnis. Daß aber der Heilige Geist eine dritte Person in Gott sei, stößt schon sprachlich auf Schwierigkeiten. Das hier seit dem sog. Athanasianischen Glaubensbekenntnis vom Ende des 5. Jahrhunderts für das noch unverständlichere griechische hypostasis gebrauchte Wort *persona* hat im menschlichen Bereich eine zwar vielfältige aber jedenfalls andere als die hier gemeinte Bedeutung erlangt. Andererseits ist uns „Geist“ als Person am ehesten in parapsychologischer Bedeutung begreiflich; im übrigen bezeichnet das Deutschsprachige so teure Wort „Geist“ – Grimms Deutsches Wörterbuch widmet ihm seinen längsten Artikel – so eindeutig eine den Menschen vom Tier unterscheidende Begabung, daß wir uns unter heiligem Geist kaum noch etwas anderes vorstellen können als eine hohe Qualität dieses menschlichen Geistes. Die Liturgiereform hat auch an dieser Stelle versucht, dem Geist des modernen Menschen entgegenzukommen. Die Präfation vom Heiligen Geist, die mehr als 1200 Jahre lang auch für das Pfingstfest gedient hatte, sagte, daß angesichts der Ausgießung des Heiligen Geistes „der ganze Erdenrund jauchzt“. Unsere reformierten Brüder haben aus dem 16. Jahrhundert das schöne Pfingstlied von Ambrosius Blarer „Jauchz, Erd, und Himmel, juble hell“ und in dem – oft irrigerweise an Stelle des Sanctus gesungenen – dem St. Galler Gesangbuch von 1863 entnommenen Lied „Es jubelt aller Engelchor“ heißt es: „Die ganze Schöpfung jauchzt empor“ – eine Dimension von Pfingsten, die noch in den Anfangsworten von Goethes Reineke Fuchs Ausdruck findet. Die deutsche Übersetzung der neuen Präfation von Pfingsten fügt aber vor den Worten „auf dem Erdenrund“ ein: „alle Völker“, und der Bezug auf die Völker – im Anschluß an den natürlich nach wie vor am Pfingstsonntag gelesenen Bericht der Apostelgeschichte über die Ausgießung des Heiligen Geistes – wird verstärkt durch das Tagesgebet. Dessen alte Fassung hatte gesagt: „Du hast heute die Herzen der Gläubigen durch Erleuchtung des Heiligen Geistes belehrt. Gib uns in demselben Geist, das Rechte zu wissen und uns der ständigen Tröstung durch ihn zu erfreuen“. Die Neufassung betont die Gemeinschaft: „Du heiligst Deine Kirche in allen Völkern und Nationen (das Wort *natio* wird hier aus dem lateinischen Text von Apostelgeschichte 2 in die Liturgie eingeführt). Erfülle die ganze Welt mit den Gaben des Heiligen Geistes . . .“. Ferner wird der Heilige Geist weniger an sich als in seinen Gaben wahrgenommen. Die Worte des alten Tagesgebets: „Gib uns in demselben Geist, das Rechte zu wissen“ hießen ja nicht, daß wir unseren Geist mit dem Heiligen Geist identifizieren könnten, sondern daß Er etwas außerhalb unser Bestehendes ist, wie dies in dem im Anhang zum Missale stehenden Gebet zur Abwehr böser Gedanken ausgesprochen wird: „Laß unsere Herzen eine würdige Wohnung des Heiligen Geistes werden“. Gerade die in der Pfingstliturgie verwandten Stellen aus dem Alten Testament machen deutlich, daß die Erkenntnis vom Heiligen Geist als etwas, was dann die klassische Lehre von der Dreifaltigkeit „Person“ nannte, noch nicht vorlag. Nach wie vor ist der Eröffnungsvers vom Pfingstsonntag Weish. 1,7: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdbereich“, aber es wird jetzt als Alternative Röm. 5,5 vorgesehen: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen

Geist“, eine der Stellen, die die Überlieferung als Beweis betrachtete, daß die Lehre vom Heiligen Geist als Person im Neuen Testament begründet ist.

Da jetzt nach der Lesung aus der Apostelgeschichte als 2. Lesung 1. Kor. 12 mit den Worten: „In *einem* Geiste werden wir alle zu *einem* Leibe“ folgt, wurde der Zwischengesang aufgeteilt. Der Vers: „Sende aus deinen Geist, und das Gesicht der Erde wird neu“ ist nun die Antiphon zu Psalm 104, während die von der Liturgie geschaffenen Worte: „Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen deiner Gläubigen und entzünde in ihnen das Feuer deiner Liebe“ die Sequenz ersetzen können. Sequenzen sind heute wenig beliebt und verlieren an Sinn, wenn sie nicht gesungen werden, aber ist nicht gerade die Pfingstsequenz in unserer Zeit besonders verständlich? Etwa in den Worten:

Tröster in Verlassenheit,
Labsal voll der Lieblichkeit,
Komm, o süßer Seelenfreund!

In Ermüdung schenke Ruh,
In der Glut hauch Kühlung zu,
Tröste den, der Tränen weint!

und

Beuge, was verhärtet ist,
Wärme, was erkaltet ist,
Lenke, was da irre geht.

Schon durch ihre Anfangsworte steht diese Sequenz dem Hymnus nahe, den wahrscheinlich Rabanus Maurus im 9. Jahrhundert schuf, das bekannteste an den Heiligen Geist gerichtete liturgische Gebet, in der Übersetzung „Komm, Schöpfer, Geist, kehre bei uns ein“ uns allen vertraut. Auch das teils vorreformatorische, teils Lutherische „Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“ und das bereits im Konstanzer Gesangbuch 1812 zu findende „Komm, Heiliger Geist, auf uns herab“ ist davon beeinflusst. Heute sind die mit „Komm, Heiliger Geist“ beginnenden Texte, die wir erwähnt haben, die einzigen an den Heiligen Geist gerichteten liturgischen Gebete.

Eine kürzlich in Frankreich unter Katholiken gehaltene Umfrage hat ergeben, daß sich die Hälfte der noch privat Betenden an Gott Vater wenden (vermutlich meist mit dem Vaterunser), 20% an Christus, 14% an Maria und nur 2% an den Heiligen Geist. Wir beten unvergleichlich weniger zum Heiligen Geist als um ihn, vor allem um seine Gaben. An die im Anschluß an Isajas 11,2 entstandene Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes erinnert die Liturgie in dem Hymnus *Veni, creator Spiritus*, wo von dem „siebenfältigen Gabenpfand“ die Rede ist, und in der Bitte in der Segnung des Bischofsrings: „Umgeb ihn mit der Heiligung des siebenfältigen Geistes“. Für Wesen und Wirken des Heiligen Geistes hat die Liturgie ein reiches Vokabular: Eifer, Eingießung, Erleuchtung, Feuer, Freude, Gnade, Hilfe, Kommen, Kraft, Heiligung, Licht, Salbung, Strahlung, Tröstung, Überschattung u. a. –,

die Fülle der Ausdrücke zeigt an, daß es sich um letztlich Unaussprechliches handelt. Entschiedene Aussagen über den Heiligen Geist finden wir außer in dem großen Credo in dem allen Hochgebeten der Messe gemeinsamen Schluß: „Durch Ihn und mit Ihm und in Ihm ist Dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre“ und in dem Gebet vor der Kommunion: „Aus dem Willen des Vaters hast Du unter Mitwirkung des Heiligen Geistes der Welt das Leben geschenkt“, spezifischer aber in der heute leider nur selten gebrauchten Präfation von der Heiligsten Dreifaltigkeit: „Was wir auf Deine Offenbarung hin von Deiner Herrlichkeit glauben, das bekennen wir ohne Unterschied von Deinem Sohne, das bekennen wir vom Heiligen Geist. So beten wir im Lobpreis des wahren und ewigen Gottes in den Personen die Sonderheit, im Wesen die Einheit, in der Herrlichkeit die Gleichheit an.“

Neben der Präfation für Pfingsten hat die Liturgiereform eine spezielle Präfation vom Heiligen Geiste eingeführt, die sich ganz auf die Kirche bezieht: „Durch die Kraft des Heiligen Geistes hilfst Du unaufhörlich der Kirche, so daß sie in Bedrängnis nicht vergeblich zu Dir ruft und in Zeiten der Freude Dir danken kann“.

Das alte Postcommuniogebet für Pfingsten mit den Worten: Sancti Spiritus, Domine . . . „Des Heiligen Geistes Ergießung, Herr, reinige unsere Herzen“ wurde durch die Bitte ersetzt, der Herr möge der Kirche seine Gnade erhalten, „damit die Kraft aus der Höhe, der Heilige Geist, in ihr weiterwirkt“. Die Liturgiereform entspricht der Erfahrung, daß der Glaube allzu oft unwirklich, d. h. untätig bleibt, der Grundvorwurf, der heute auch in anderen Religionen erhoben wird. Aber dürfen wir die Lehre des Philosophen Erich Fromm, daß das Sein wichtiger ist als das Haben, nicht auch so verstehen, daß das Sein wichtiger ist als das Wirken? Die Liturgie leitet uns an, die Bitten um die Gaben des Heiligen Geistes aus dem Glauben an den Heiligen Geist als Person in dem dreifaltigen und sich somit als lebendigen offenbaren den Gott folgen zu lassen.

Die Votivmesse zum Heiligen Geist hat durch die Liturgiereform ein eigenes Gabengebet und Schlußgebet erhalten. Letzteres sagt: „Der Heilige Geist, der über uns ausgegossen worden ist, reinige unsere Herzen, der Tau seiner Gnade durchdringe unser Inneres und mache uns fruchtbar an Werken der Liebe“. Ferner wurden zwei Alternativformulare für die Votivmesse zum Heiligen Geist geschaffen. Das zweite davon spiegelt ein Glaubensbewußtsein wider, das die Älteren von uns als „existentielles“ bezeichnen würden und das uns speziell mit unseren evangelischen Brüdern verbindet:

„Allmächtiger, ewiger Gott, der Heilige Geist, der von Dir ausgeht, erleuchte unser Herz und unseren Sinn. Er führe uns in die volle Wahrheit ein, wie Dein Sohn verheißen hat (in der am Pfingstmontag gelesenen Stelle im Johannesevangelium), der in der Einheit des Heiligen Geistes mit Dir lebt und herrscht“ (diese in vielen liturgischen Gebeten zu findende Schlußformel führt uns in das Geheimnis des Heiligen Geistes in dem dreifaltigen Gott ein).

Eine Alternative zu diesem – übrigens auch in der Messe für die Firmspendung verwandten – Tagesgebet lautet:

„Allwissender Gott. Kein Geheimnis ist Dir verborgen. Du kennst das Verlangen unseres Herzens. Reinige unsere Gedanken durch die Eingießung des Heiligen Geistes, damit wir Dich über alles lieben und aus ganzer Seele lobpreisen.“

Das Tagesgebet der 2. Votivmesse zum Heiligen Geist sagt: „Blicke, Herr, auf das Opfer, das wir, vom Heiligen Geist erleuchtet, in innigem Glauben auf Deinem Altare darbringen, und schenke Deinen Dienern den rechten Geist, damit ihr Glaube Dir diese Gaben wohlgefällig mache“. Wir werden noch weitere Beispiele für die Betonung des Zusammenhangs zwischen Eucharistie und Heiligem Geist finden. Sie ist bedeutsam in einer Zeit, in der die Neigung besteht, über dem Sinn der Eucharistie als Gemeinschaftsmahl ihren Sinn als Opfer zu vergessen. Darüber hinaus ist sie ökumenisch bedeutsam, denn in der ostkirchlichen Liturgie ist der Höhepunkt die sog. Epiklese: „Wir flehen zu Dir: Sende Deinen Heiligen Geist über uns herab und auf diese hier liegenden Gaben und verwandle sie durch Deinen Heiligen Geist, damit sie den Empfängern zur Reinigung der Seele und zur Mitteilung des Heiligen Geistes gereichen mögen“.

Das Schlußgebet der zweiten Alternativmesse zum Heiligen Geist wagt es noch einmal, einen alten, aber heute weithin schwer verständlichen Ausdruck der traditionellen religiösen Sprache zu gebrauchen, wenn es bittet: „Erfülle unsere Herzen mit der suavitas [– wörtlich: Süßigkeit, die Übersetzung sagt hier: Freude –] des Heiligen Geistes“.

Das dritte Alternativformular für die Votivmesse zum Heiligen Geist betont erneut die Erweckung des Gemeinschaftsbewußtseins und des Verkündigungseifers durch den Heiligen Geist, vor allem, indem es das neue Tagesgebet des Pfingstsonntags übernimmt.

Für die Oktav von Pfingsten gibt es nach der Liturgiereform nur noch für den Montag ein Eigenformular. Sein neues Tagesgebet spricht wieder von Pfingsten als dem Stiftungsfest der Kirche: „Du berufst aus allen Völkern Dein Volk und führst es zusammen im Heiligen Geist. Gib, daß Deine Kirche ihrer Sendung treu bleibt, indem sie ein Sauerteig für die Menschheit wird, die Du in Christus erneuern und zu Deiner Familie umgestalten willst. Darum bitten wir Dich durch Ihn, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit Dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.“ Als 1. Lesung wurde aus der vorkonziliaren Liturgie die Rede Petri aus Apostelgeschichte 10 beibehalten, in der es heißt: „Auf die Völker (hierher hat das Tagesgebet vom Pfingstsonntag das Wort *nationes*) ist die Gnade des Heiligen Geistes ausgegossen“. Die 2. Lesung ist die bislang am 7. Sonntag nach Pfingsten gelesene Stelle aus Eph. 4, wo es heißt: „Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält, *ein* Leib und *ein* Geist . . .“, und das Evangelium ist das bisher am Sonntag nach Christi Himmelfahrt gelesene: Die Verheißung der Sendung des Geistes der Wahrheit nach Johannes Kap. 15 und 16. Diesem Evangelium ist auch der Kommunionvers entnommen: „Wenn der Geist der Wahrheit kommt, wird er euch in die volle Wahrheit einführen“. Das Tagesgebet betont noch einmal, daß der Ursprung der Kirche das Werk des Heiligen Geistes gewesen ist, und lädt uns somit ein, er-

neut zu bedenken, daß der Kirche die Aufgabe gestellt ist, die Wahrheit zu suchen, zu bewahren und zu verkünden, im Vertrauen auf ihre Stiftung und Führung durch den Heiligen Geist.

Früher waren der Mittwoch, Freitag und Samstag der Pfingstoktav Quatembertage, d. h. sie gehörten zu den die vier Jahreszeiten heiligenden Fastentagen. Zwar gehören die Pfingst-Quatemberfasten zu den ältesten, aber ihr Datum lag nicht genau fest. So konnte jetzt die Quatembermesse in die Woche vor Pfingsten verlegt werden; für ihr Gabengebet werden nicht weniger als vier Alternativen angeboten. Das erste Gebet sagt: „Nimm das Opfer an, das Dir im Heiligen Geist dargebracht wird, und mache uns selbst zu einer Gabe, die für immer Dir gehört“, das zweite: „Durch die Feier des heiligen Opfers, das wir Dir im Heiligen Geiste darbringen, gewährst Du uns Anteil an Deiner göttlichen Natur“, das dritte: „Laß uns im Heiligen Geist dieses Opfer so feiern, daß es Dir zur Ehre gereicht“ und das vierte: „Das Opfer, das wir im Heiligen Geiste feiern, reinige uns von allem Bösen und festige uns im Guten“. Der Grundgedanke dieser Gebete wird durch das Schlußgebet der Messe für die Firmspendung erläutert: „Du hast Deine Gläubigen mit dem Heiligen Geist gesalbt und mit dem Fleisch und Blut Deines Sohnes gestärkt“.

Eigene Lesungen sind für die Quatembermessen nicht vorgeschrieben. In der vorkonziliaren Liturgie waren die Epistel vom Quatemberfreitag und -samstag dem Alten Testament entnommen, an der Vigil von Pfingsten alle 6 Lesungen. Heute werden an der Vigil nur für die 1. Lesung – allerdings wahlweise vier verschiedene – alttestamentliche Texte vorgesehen, die Geschichte vom Turmbau zu Babel, der bereits eingangs erwähnte Bericht über den Bundesschluß auf Sinai, Ezechiels Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine (früher die 6. Lesung) und Joels Verheißung der Endzeit (früher die 1. Lesung des Quatembersamstags). Angesichts unseres Bekenntnisses im Credo, daß der Heilige Geist „gesprochen hat durch die Propheten“ gewinnen (auch wenn man diese Worte nicht immer in diesem Sinne verstehen möchte) Lesungen aus den alttestamentlichen Propheten in Zusammenhang mit Pfingsten an Bedeutung.

Eine Untersuchung der Gründe, die die Kirche veranlaßt haben, Umstellungen in der Verwendung der Lesungstexte vorzunehmen, würde zeigen, daß im Laufe ihrer Geschichte die Liturgie den heiligen Texten immer neue Bedeutungen abgewinnt, eine Tatsache, die besonders bei den alttestamentlichen Texten von Interesse ist. Die Texte für die Vigil von Pfingsten, Pfingstsonntag und -montag sowie für die Votivmessen vom Heiligen Geist unterliegen nicht den Veränderungen durch Jahreskreise der Lesungen, d. h. hier besteht ein festes Verhältnis zwischen den der Bibel entnommenen und den von der Liturgie für ihren Gebrauch geschaffenen Texten. An solchen Stellen läßt sich die Einzigartigkeit der Liturgie als lebender Überlieferung zeigen: Indem Texte aus mehr als 2500 Jahren miteinander verwoben werden, entsteht hier nicht nur ein großartiges Zeugnis der Geschichte des menschlichen Geistes, sondern etwas, in dem wir das Wirken seines Gegenstandes, des Heiligen

Geistes, spüren können, besonders wenn wir die Verbindung von Umsicht und Vorsicht bei den Veränderungen betrachten.

Ich habe eingangs gesagt, daß heute Pfingsten in einem besonders engen Bezug zur Firmung steht. Dies wird auch dadurch deutlich, daß viele der für die neue Messe bei der Firmspendung vorgesehenen Lesungen mit denen der Pfingsttage und der Votivmesse zum Heiligen Geiste übereinstimmen, z. B. mit den aus Ezechiel und Joel entnommenen. Ja, der Eröffnungsvers für die erste der Messen bei der Firmspendung sind Ezechiels Worte: „So spricht der Herr: Ich gieße reines Wasser über euch und schenke euch ein neues Herz, ich gebe euch einen neuen Geist“, die, Taufe und Firmung verbindend, besonders nahe an unser geschichtliches und theologisches Verständnis des Heiligen Geistes herankommen: Dieses Verständnis ist nicht Schwärmerei; die Zurückhaltung der Liturgie in ihren Aussagen über den Heiligen Geist weist eher auf Strenge und Nüchternheit. In der Westkirche nimmt die Firmung die Stelle der Bar Mizwah-Feier im Judentum ein. Die Gabe des Heiligen Geistes soll zu geistlicher Volljährigkeit führen, Pfingsten das Fest der Übernahme christlicher Lebensverantwortung sein. Wir wissen, daß diese Verantwortung nicht das Ergebnis eines rein natürlichen Reifeprozesses sein kann, sondern spezifischer Hilfe von oben bedarf.

Der Gedanke, daß der Heilige Geist im wahrsten Sinne des Wortes etwas Übernatürliches ist, wird in den Tagesgebeten der Messe zur Firmspendung vielfach ausgesprochen: „Sende den Heiligen Geist auf uns herab. Er wohne in uns und mache uns zum Tempel seiner Herrlichkeit“, oder: „Er mache uns vor der Welt zu Zeugen für das Evangelium Deines Sohnes. Er festige uns in der Einheit des Glaubens, stärke uns in der Kraft der Liebe und lasse uns heranwachsen zum Vollalter Christi“.

Eine zusammenfassende Betrachtung der Bezugnahmen der Liturgie auf den Heiligen Geist ergibt, daß in der Fülle der Aspekte, unter denen die Lehre vom Heiligen Geist angegangen wird, die eigentümliche Zartheit dieses Glaubensgeheimnisses Ausdruck findet. Gerade in dieser Zurückhaltung ruft uns die Liturgie auf, unseren Glauben an dieser Stelle zu bereichern. Sie bringt uns auch die mannigfachen Belastungen zu Bewußtsein, die der Glaube an den Heiligen Geist im Laufe der Geschichte auszuhalten hatte und heute auszuhalten hat.

In der vierten Strophe seines das Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz eröffnenden, in katholischen Kirchen oft an Stelle des Gloria gebrauchten Liedes: „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ hat dies der vor 450 Jahren verstorbene Nicolaus Decius ausgesprochen:

„O Heilger Geist, Du höchstes Gut,
mit Deinem Heil uns tröste;
vor Satans Macht nimm uns in Hut,
die Jesus Christ erlöste“.

Die Einsicht, daß der Heilige Geist das Erlösungswerk des Sohnes fortführt, gründet in dem Glauben, den die Wechselgebete für die Pfingstandacht im katholischen Kirchengesangbuch der Schweiz in die Worte faßten:

„Wir beten Dich an, Heiliger Geist, und verherrlichen Dich im unergründlichen Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit. Du bist die wesenhafte, lebendige Liebe, in der Vater und Sohn einander lieben; Dem Vater und dem Sohne bist Du gleich“.

Die Verbindung zwischen Pfingsten und dem erst im 12. Jahrhundert auf gekommenen Trinitätsfest, welches der Kalender unserer evangelischen Brüder stärker betont als es unser neuer Kalender tut, leitet uns an, die Fülle unseres Glaubens an den Heiligen Geist in dankbarem Bekenntnis zu der uns gewährten Einsicht in das innere Leben Gottes zu ergreifen.

Nachdem unser Herr Jesus Christus auferstanden und in dem von ihm bestimmten Zeitpunkt in den Himmel aufgefahren war, sandte er nach Verlauf von zehn Tagen von dorthin den Heiligen Geist. Von ihm erfüllt, fingen die in einem Saale Versammelten in den Sprachen aller Völker zu reden an. Durch das Wunder wurden die Mörder des Herrn erschreckt: im Innern betroffen empfanden sie Reueschmerz, Schmerz empfindend änderten sie sich, geändert wurden sie gläubig. Es schlossen sich dem Leibe des Herrn, das heißt der Zahl der Gläubigen, dreitausend Menschen an. Desgleichen traten infolge eines andern Wunders noch fünftausend bei, und es entstand eine Volksschar und zwar nicht eine kleine. In dieser Volksschar wurden alle nach Empfang des Heiligen Geistes, der die geistige Liebe entzündete, durch eben diese Liebe und Glut des Geistes zur Einheit verbunden, und sie fingen in diesem Einheitsbund an, alles zu verkaufen, was sie hatten, und den Erlös zu den Füßen der Apostel niederzulegen, damit jedem nach seinem Bedürfnis davon zuteil würde. Und von diesen sagt die Schrift: „Sie waren eine Seele und ein Herz in Gott.“ (Apg 4,32)

Gebt also acht, Brüder, und erkennet hieraus das Geheimnis der Trinität! Wir sagen: der Vater ist, der Sohn ist, der Heilige Geist ist, und doch ist nur ein Gott. Sieh, jene waren so viele Tausende, und es war ein Herz; sieh, es waren so viele Tausende, und es war eine Seele. Aber wo? In Gott. Um wieviel mehr Gott selbst! Irre ich etwa im Worte, wenn ich zwei Menschen zwei Seelen nenne, oder drei Menschen drei Seelen, oder viele Menschen viele Seelen? Gewiß, ich sage mit Recht so. Wenn sie aber zu Gott hintreten, dann haben alle nur *eine* Seele. Wenn viele Seelen, indem sie zu Gott hinzutreten, durch die Liebe eine Seele sind und viele Herzen ein Herz, was tut dann die Quelle der Liebe selbst im Vater und Sohn? Ist dort nicht um so mehr die Trinität *ein* Gott? Denn von dorthin kommt uns die Liebe, vom Heiligen Geiste selbst. „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ (Röm 5,5) Wenn also die Ausgießung der Liebe in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist, aus vielen Seelen eine Seele macht und aus vielen Herzen ein Herz macht, um wieviel mehr sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist *ein* Gott, *ein* Licht und *ein* Anfang?

Augustinus: Vorträge über das Johannes-Evangelium 39,5

Eine Lebensfrage für die Kirche

(Aphorismen zur Bilanz der Liturgiereform)

Dr. Karl Schlemmer

57

Der unvergessene Kardinal Döpfner war bekannt als Mann markanter und die Situation treffender Formulierungen. In einer Zeit, in der die Liturgiereform auf vollen Touren lief und die „Liturgisch-Bewegten“ sich eigentlich am Ziel ihrer Wünsche und Träume wähen konnten, sagte er den ernüchternden Satz: „Die heute manchmal gehörte Geringschätzung der Liturgie, des Gottesdienstes ist bedenklich, ja für ein rechtes Verständnis des Christentums lebensgefährlich“.¹ Damit zielte er gewiß zunächst in die Richtung „nachkonziliarer“ theologischer Versuche, das Christentum in reine Zwischenmenschlichkeit aufzulösen, wofür Kult und Liturgie eigentlich keinerlei Relevanz mehr besaßen. Aber er nahm damit auch die „Erneuerer“ aufs Korn, die ohne solides liturgie-theologisches Wissen den Gottesdienst als Freigehege für ihre oft extremen und unqualifizierten Experimente benützten. Und schließlich waren noch die „Liturgie-Funktionäre“ gemeint, die ohne nähere Kenntnis der gottesdienstlichen Reformen und ohne innere Ausstrahlungskraft die Zeremonien einfach absputen, Hauptsache, alles hat ordentlich funktioniert.

All diese einmal grob aufgezeigten Fehlentscheidungen im liturgischen Bereich stellen letztlich die Kirche vor ihre Lebensfrage. Denn Gottesdienst und Frömmigkeit berühren die christliche Existenz wie kaum eine andere Aktivität. Das Vatikanum II hat dazu überdeutliche Aussagen gemacht. Deshalb war es ein sehr wertvolles und aufschlußreiches Unterfangen, wenn die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Herbsttagung 1979 eine erste Bilanz der nun fast abgeschlossenen Liturgiereform versuchte.² Einige Aspekte davon und einzelne im Kontext damit sich ergebende Probleme seien hier kurz und ohne letzte wissenschaftliche Präzisierung nur einmal bedacht, um dadurch weitere dringende Überlegungen in Gang zu bringen.

1. Die Liturgie im Leben der Gemeinde

Die Liturgiekonstitution des Vatikanum II und die ihr folgende Liturgiereform stellten zwei wesentliche Aussagen heraus:

- der Gottesdienst steht im Zentrum kirchlichen Lebens;
- der Gottesdienst ist nicht starr und steif, sondern beweglich und dynamisch.

Wenn das Konzil betont, daß „jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters und seines Leibes, der die Kirche ist, eine heilige Handlung darstellt, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (vgl. LK Art. 7) – wenn es die Liturgie als „den Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und als die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (vgl. LK Art. 10), bezeichnet, dann sind dies überdeutliche Worte, die wohl bis heute noch nicht in ihrer ungeheuren Relevanz begriffen wurden. Diese Sätze

¹ Julius Döpfner, Die Mitte unseres Glaubens (Christologische Ansprachen), München-Freiburg/Br. 1971, 69.

² Vgl. Herder Korrespondenz, 33. Jahrgang, Heft 11, Freiburg/Br. 1979, 540–541.

bedeuten keineswegs, wie zuweilen angenommen wird, eine Geringschätzung der anderen Aufgaben der Kirche, sie betonen vielmehr, daß das Leben der Kirche in ihrem Gottesdienst aufgipfelt, weil hier wie nirgends sonst Kirche aktualisiert und sichtbar wird. Und deutlich muß es gesagt werden: alle Aktivitäten in einer Gemeinde und jegliches soziales Engagement geraten sehr rasch in Leerlauf und verpuffen, wenn sie nicht immer wieder aus der Gottesdienstfeier herauswachsen und von dort die richtige Orientierung und nötige Energie erhalten. Umgekehrt schwebt auch der Gottesdienst bezuglos im luftleeren Raum, wenn er nicht abgestützt ist von der Dynamik des kirchlichen und gemeindlichen Lebens, wenn Liturgie und Leben keine Einheit bilden.³

Es geht also um die vertikale und horizontale Ausrichtung der liturgischen Feier. Geschieht dies in der rechten Weise, dann wird auch die letztliche Unverfügbarkeit gottesdienstlichen Geschehens erkannt. Wenn eine Gemeinde nicht die lebendige, religiöse Erfahrung, die erlebte Begegnung mit dem persönlichen, lebendigen Gott trägt und hält, wird sie mit der Zeit gottverlassen in einer gottlosen Welt stehen. Lebt sie aber aus dem so verstandenen lebendigen Glauben, dann braucht man ihr nicht erst die Mao-Bibel vorzulesen, um zu verdeutlichen, daß der Dienst am Mitmenschen und an der Welt unerläßlicher Bestandteil ihrer Gottesdienstfeier sein und bleiben muß.

Von daher wird verständlich, daß die Liturgie nicht starr und steif bleiben darf, will sie nicht am Leben der Menschen vorbeigehen. Sie muß vielmehr dynamisch und offen sein, damit jeder Mensch in ihr Möglichkeiten erkennt, beim Vollzug der Feier mit Gott und vom *lebendigen* Gott zu sprechen. Bei allem Sinn für Ordnung und Form sollten unsere Gottesdienste mehr freien Spielraum für Beweglichkeit und Spontaneität vor dem Antlitz Gottes offenlassen. Eigentlich bietet der feststehende Rahmen der erneuerten Meßfeier vielfältige Gelegenheiten dazu, die bei weitem noch nicht erkannt sind, geschweige denn ausgeschöpft werden. Freilich liegt man dort schief, wo man die Abwechslung nur um der Abwechslung willen mit allen möglichen und unmöglichen Mitteln praktiziert und damit die Gottesdienstfeier zu einem Unterhaltungsservice degradiert. Abwechslung in der Liturgie ist für einen lebendigen Vollzug unbedingt notwendig, aber sie muß zur Tiefe der Gottesbegegnung führen.

Daher bedarf die Liturgie steter Erneuerung: *Liturgia semper reformanda*. Gerade die Liturgiereform der letzten Jahre hat sehr deutlich werden lassen, daß solch ein Reformwerk nur schrittweise verwirklicht werden kann, weil erst durch die Erneuerungsbewegung selbst alle Konsequenzen sichtbar wurden. Nur so war auch der Kontakt mit der Basis möglich. Jeder andere Weg wäre Stückwerk geblieben. Dies gilt umso mehr, als die Erneuerung der Liturgie nicht erst mit dem letzten Konzil einsetzte, vielmehr muß in diesem

³ Vgl. Karl Rahner, Zur Theologie des Gottesdienstes, in: Theologische Quartalschrift, 159. Jahrgang, München 1979, 165–169. – Rahner gibt in diesem Aufsatz zu dem ganzen Problemkreis theologisch durchdachte und überzeugende Hinweise, die eigentlich in der Praxis mehr mit bedacht werden sollten.

Zusammenhang die Leistung der vorausgegangenen Biblischen und Liturgischen Bewegung beachtet werden.

Das Verständnis für den Gemeinschaftsbezug des Christseins und für die Gemeinde als des grundlegenden liturgischen Zeichens ist in unserer Zeit wieder neu erwacht. Hier verschafft sich das heutige tiefe soziale und gemeinschaftliche Empfinden legitimen Ausdruck. Vom ersten Sakrament, von der Taufe an, bis zur Feier der Totenliturgie ist das Leben des Christen mit der christlichen Gemeinde verbunden. Und so ist der Gemeindegottesdienst der vorzüglichste Ort, an dem sich die Kirche bekundet und verwirklicht.

In diesen Zusammenhang muß auch das Problem der sog. Sonntagspflicht eingeordnet werden. Wir dürfen auf Grund demoskopischer Erhebungen davon ausgehen, daß in der Bundesrepublik Sonntag für Sonntag 10 bis 11 Millionen Katholiken den Gottesdienst mitfeiern. Ein solches Faktum hat niemand sonst vorzuweisen, selbst nicht die publicitysüchtige Sportbranche und Vergnügungsindustrie. Dennoch hat die Bischofskonferenz mit Betroffenheit festgestellt, daß die rückläufige Entwicklung der Gottesdienstbesucherzahlen bislang noch nicht gestoppt werden konnte. In allerletzter Zeit hat sich das Tempo keineswegs verlangsamt, und so bleibt die Überwindung der Distanz zwischen getauften Christen und Gottesdienst eine vordringliche Aufgabe, vor der man sich nicht mit dem Verweis drücken kann, daß immerhin die Teilnahme der Katholiken am Sonntagsgottesdienst fast viermal so hoch ist wie bei den Protestanten. Gewiß hat die Erneuerung der Liturgie diesen Rückgang der Gottesdienstbesucher nicht verursacht, wie aus einer bestimmten Ecke immer wieder behauptet wird. Vielmehr wäre er zweifellos ohne diese seit Jahrhunderten längst fällig gewesene Liturgiereform erschreckend. Auch die Rolle des Kirchengebotes wird immer geringer; denn der Rückgang der Mitfeiernden wird ja verursacht durch jene, die das Kirchengebot mißachten. Jene, die weiterhin kommen, sind immer weniger durch das Gebot und immer mehr durch die Sache selbst motiviert. Darum ist es eine traurige Angelegenheit, von einer „Sonntagspflicht“ sprechen zu müssen. Unsere Argumentation sollte endlich wegkommen von einem rein legalistischen Standpunkt und hinfinden zur Glaubwürdigkeit christlicher Existenz, die ohne die regelmäßige Mitfeier des Gottesdienstes nicht verwirklicht werden kann. Am Sonntag tritt ja die Kirche sichtbar in Erscheinung, und jeder, der sich zur Kirche zählt, müßte bei dieser Versammlung der Glaubenden um ihren Herrn dabei sein wollen. Daher ist auch eine Einstellung, wie sie zuweilen bei Theologiestudenten vorzufinden ist, für die Kirche lebensgefährlich und strikt abzulehnen, der Gottesdienst sei hauptsächlich für das einfache Volk da.

Damit stehen wir vor der wichtigen Frage, ob die schrumpfende Gruppe der Noch-Praktizierenden nicht eine falsche Auslese darstellt. Denn die gemachten Umfragen zeigen, daß es nicht voll gelungen ist, wenigstens die regelmäßigen Besucher des Sonntagsgottesdienstes zum bewußten Glaubensvollzug und zum überzeugenden christlichen Lebenszeugnis zu führen. Zweifellos ist die Mitfeier des sonntäglichen Gottesdienstes markantes Zeichen der Verbundenheit mit der Kirche, sie muß aber auf jeden Fall identisch sein mit der vollen Kirchlichkeit und mit der Bereitschaft zur christlichen Lebensge-

staltung. Und wenn es zudem ein soziologisches Gesetz im Rahmen der katholischen Geistigkeit zu geben scheint, daß Laien, die sich in der Kirche nicht ernstgenommen fühlen und sich dort nicht als lebendige, feiernde Gemeinschaft erleben, nur sehr schwer sich zum gemeinsamen christlichen Einsatz gewinnen lassen⁴, dann ist es wirklich eine Lebensfrage für die Kirche, wie lange es sie sich noch leisten kann, die Gestaltung und den Vollzug der Liturgie sowie die Erschließung des Sinngehaltes gottesdienstlichen Feierns mehr oder weniger dem „geistgewirkten Zufall“ zu überlassen.

2. Krise als Weg?

Mit dem Schlagwort von der „Glaubenskrise“, die sich in der „liturgischen Krise“ zeigt, soll hier nicht leichtfertig umgegangen werden. Für den Normalbürger hat das Wort „Krise“ einen einseitig negativen Klang; und „Krise der Liturgie“ bedeutet unter dieser Voraussetzung soviel wie Ruin des gottesdienstlichen Lebens. Im ursprünglichen Sinn besagt Krise jedoch eine Entscheidungssituation. In einer kritischen Situation sind die bisherigen Strukturen und Formen nicht mehr selbstverständlich. Damit ist ein Raum der Freiheit und eine Chance zum Handeln gegeben. Eine Krise kann daher sowohl zum Ruin wie zum Neubeginn werden.⁵

Natürlich gilt dies auch für die „liturgische Krise“, in die wir auch und gerade durch die Liturgiereform geraten sind. Sie kann sich auf Dauer durchaus segensvoll auswirken und zur Vertiefung des gottesdienstlichen Lebens führen; erste deutliche Anzeichen dafür sind ja vorhanden. In der Liturgiegeschichte hat es immer wieder diese kritischen Wendepunkte gegeben. Die Liturgie mußte jeweils durch einen geschichtlichen Wandlungsprozeß hindurch ihre Eigentümlichkeit wahren. Wohin letztlich das gegenwärtige Entscheidungsstadium führt, ist sicherlich auf dem Verordnungsweg der Liturgiegesetzgebung entschieden, aber noch nicht voll und ganz im Leben der Gemeinde und des einzelnen Christen sichtbar. Entscheidend wird sein, ob uns die rechten Normen, an denen wir unseren Gottesdienst zu messen haben, bewußt werden und bleiben. Darin liegt die Chance unserer Situation.

Die Domschule Würzburg schrieb in ihrem Programm für das 2. Halbjahr 1974, die Entwicklung der Liturgie nach dem Vatikanum II mit ihrem berechtigten Versuch, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren und manche früheren Wucherungen abzuschneiden, habe vor allem den Bereich der Frömmigkeit dezimiert. Seit wenigen Jahren allerdings scheinen manche Anzeichen ganz entschieden darauf hinzudeuten, daß es bei vielen Menschen wieder so etwas wie eine neue Sehnsucht nach Tiefe und Frömmigkeit gibt, daß eine „Rückkehr zu den Quellen“ herbeigewünscht wird.⁶ Ohne Zweifel

⁴ Vgl. Bernhard Häring, Die gemeinschaftsstiftende Kraft der Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch, 7. Jahrgang, Münster 1957, 211.

⁵ Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Verlorenes Gleichgewicht? in: Frenkle-Stendebach-Stockmeier-Maas-Ewerd, Zum Thema Kult und Liturgie, Stuttgart 1972, 137-143.

⁶ Vgl. zu diesem Problemkreis Jakob Baumgartner (Hrsg.), Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg 1979.

drängt sich dabei die Frage auf, ob das nur eine besondere Masche im Rahmen der gegenwärtigen Nostalgiewelle ist oder ob hier mehr zum Ausdruck kommt.

Wir sollten durchaus sehr dankbar sein für eine neue, kräftige Rückbesinnung auf das Wesentliche. Doch steckt darin auch eine Gefahr, die zuweilen nicht gesehen wird, daß man sich nämlich zurückzieht aus offener oder versteckter Angst in ein Gehäuse, dessen Wände aus den Formen der Frömmigkeit einer vergangenen Zeit gebaut sind und dessen Dach vor einem Regen schützte, der im vergangenen Jahrhundert oder noch früher abzuwehren war.⁷ Von daher ist im liturgischen Bereich ganz gewiß eine auch nur bedingte Rückkehr zur tridentinischen Liturgie kein Allheilmittel gegen die steigende Distanz zwischen Katholiken und Kirche, zwischen Christen und Gottesdienst. Dabei mag durchaus einmal die Frage aufgeworfen werden, ob es von Rom so klug war, auf gesetzgeberischer Ebene definitiv die tridentinische Messe (Messe Pius' V.) durch die erneuerte Gemeindemesse des Vatikanum II (Messe Pauls VI.) zu ersetzen. Wäre es nicht auch gerade für die spirituelle Erschließung der neuen Messe von einigem Nutzen gewesen, hätte man zumindest eine Zeitlang beide Formen nebeneinander belassen? Die Schwäche der tridentinischen Messe gegenüber heutigem Liturgieverständnis wäre so wohl noch eklatanter hervorgetreten. Und zudem hätte man dadurch der Traditionalistenbewegung um den Erzbischof Lefebvre die Spitze ihrer Aktivitäten genommen und deren wahre Absichten entlarvt; denn die Liturgie ist für diese Gruppierung nur Mittel zum Zweck.⁸

Durch verschiedene Diskussionsbeiträge in letzter Zeit, die auch von prominenten Persönlichkeiten eingebracht wurden, soll allem Anschein nach ein weiterer Weg als gangbar für unsere derzeitige Entscheidungssituation gewiesen werden. Ausgehend vom Rückgriff auf Verstehensnormen und Elemente der tridentinischen Liturgie wird eine Art Mischritus der Messe angepriesen. Allein der wehmütig gezielte Vorschlag, man solle doch in unseren Kirchen die kunstvollen Kanzeln wieder ihrer früheren Bestimmung zuführen, zeigt in diese Richtung.⁹ Abgesehen von dem groben Schaden, den ein solcher eventueller Mischritus der klaren und einsichtigen Durchschaubarkeit der erneuerten Meßstruktur zufügen würde, provozieren Vorschläge dieser Art weitere Mißverständnisse unter den Mitfeiernden. Wir sollten eigentlich dankbar sein, daß die Liturgiereform zurückgegriffen hat auf eine noch ältere, sehr bewährte Tradition, auf die Praxis der Gottesdienstfeier, wie sie uns bereits von Justin dem Martyrer in der Mitte des 2. Jahrhunderts überliefert ist.¹⁰ So unterscheidet auch die neue Meßordnung zwei Hauptteile, die „Liturgia verbi“ (Wortliturgie) und die „Liturgia eucharistica“ (eucharistische Liturgie). Beide

⁷ Vgl. Jörg Zink, *Das biblische Gespräch*, Gelnhausen-Freiburg/Br. 1978, 10f.

⁸ Ausführlich und grundlegend werden diese Vorgänge behandelt durch Yves Congar, *Der Fall Lefebvre*, Freiburg/Br. 1977, bes. 36–47.

⁹ Siehe Glosse „Auf zwei Minuten“ in: *Gottesdienst* Nr. 20, 13. Jahrgang, Freiburg/Br. 1979, 156–157.

¹⁰ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck 1957, 12 und 126f. – Ders., *Missarum Sollemnia I*, Wien 1958, 29f.

Teile stehen gleichberechtigt nebeneinander und verweisen die Mitfeiernden auf die Gegenwart Christi in seinem Wort und in seinem Sakrament. Am „Tisch des Wortes“ (Ambo) wird das Wort des Lebens verkündet und am „Tisch des Brotes“ (Altar) das Brot des Lebens gebrochen. Beide Orte sind von gleicher Bedeutung und sind als Zentrum der Liturgiefeier zu einer funktionellen Einheit zusammengefaßt. Altar und Ambo sollen also eine Einheit bilden, den Mittelpunkt des liturgischen Geschehens. Und auf diese Einheit hin ist die Gemeinde ausgerichtet. Um die Einheit von Ambo und Altar deutlich zum Ausdruck zu bringen, dürfte wohl die beste architektonische Lösung darin bestehen, daß beide das Zentrum des sog. Altarraumes bilden und aus dem gleichen Material gefertigt sind. Von daher ist es einfach ein Unding, was in so vielen Kirchen anzutreffen ist, daß der Ambo an den Rand gedrückt oder gar nur in Form eines Musikpultes vorhanden ist, dem man schamhaft ein schönes Tuch umgestülpt hat; dies erweist eine beängstigende Geringschätzung des Wortes Gottes. Wollte man die alte Kanzel wieder benutzen, kämen wir geistig zurück in die Zeiten, als man die Predigt noch vor der Messe hielt. Zudem wäre die Einheit von Wort und Sakrament, nicht nur symbolisch, wiederum getrennt. Ganz zu schweigen von der Tatsache, daß viele Gläubige den „Tisch des Wortes“ im Rücken haben.

Es dürfte klar geworden sein, daß ein sog. Mischritus niemals in der Intention der Liturgiereform liegen kann und akzeptabel ist. In diesem Zusammenhang ist auch kurz die Verordnung in der Diözese Augsburg zu erwähnen, nach der jeden Monat in jeder Pfarrei ein Sonntagsgottesdienst in Latein gefeiert werden muß.^{10a} Damit ist weder die alte tridentinische Messe noch irgendeine Mischform gemeint, sondern die erneuerte Gemeindemesse, deren lateinische Texte sich im 1. Band des Deutschen Meßbuches befinden. So begrüßenswert ein lateinischer Gottesdienst und das Singen gregorianischen Chorals ist, so bleibt doch zu fragen und zu bedenken, ob diese Anordnung unbedingt so kategorisch ausfallen mußte; denn die Liturgiereform will ja die konkrete Situation jeder Gemeinde bei der Gottesdienstgestaltung miteinbezogen wissen.

Letztlich jedoch muß es „in dieser Stunde der Liturgiereform“ darum gehen – und dies zeigt auch die Bilanz der Bischofskonferenz –, daß endlich ein ernstes Bemühen einsetzt, um die Tiefe und Ausstrahlung des liturgischen Reformwerkes allen am Gottesdienst Verantwortlichen, vorab den Priestern, voll zu erschließen. Wer ein solides Wissen über die verschiedenen Elemente und Bausteine der Liturgie besitzt, dürfte sich in jedem Fall bei der Vorbereitung, Erarbeitung und beim Vollzug der Gottesdienste leichter tun, ja, er müßte eigentlich auf der „richtigen Wellenlänge“ liegen. Daß dies aber keine Selbstverständlichkeit ist, zeigen immer wieder neue enttäuschende Erfahrungen. Es läßt sich einfach nicht hinwegdiskutieren, daß nicht wenige Priester die Feier der Liturgie mehr als eine lästige Pflichtübung betrachten denn als „Gipfel und Quelle allen kirchlichen Tuns“.¹¹ Viel lieber erschöpfen sie sich

^{10a} Vgl. Beiträge in: Gottesdienst Nr. 1, 14. Jahrgang, Freiburg/Br. 1980, „Information“ 1f und „Auf zwei Minuten“ 5.

¹¹ Liturgiekonstitution des Vatikanums II (Art. 10).

in Management und Geschäftigkeit – eine *Überbetonung* der verschiedenen Hobbies nicht ausgeschlossen –, als daß sie sich die Zeit nehmen, auf der Basis eines ordentlichen liturgischen Wissens mit innerer Freude und geistlichem Engagement die Gottesdienste vorzubereiten und zu feiern. Würde z. B. Rudi Carrell so unvorbereitet und so wenig von seiner Sache überzeugt seine Fernsehshows produzieren und präsentieren, dann wäre ihm von den Fernsehanstalten ganz sicher schon lange die Kündigung ins Haus geflattert.

Nun sind unsere Gottesdienste niemals Vorführungen und besitzen keinen Unterhaltungswert, aber sie sind gleichwohl den Gesetzen der Kommunikation unterworfen, vor allem seitdem die Muttersprache Verwendung findet und somit ein wesentliches Kommunikationsmittel darstellt. Auch unsere Gottesdienstteilnehmer, die ja gewohnt sind, den Fernsehkноп entsprechend zu betätigen, reagieren dementsprechend auf das liturgische Angebot ihrer Gemeinde. Wenn daher Kirchenbänke in verschiedenen Pfarreien immer leerer werden, so hat dies nicht allein etwas mit religiösem Desinteresse und Glaubensschwund zu tun, sondern sollte beim verantwortlichen Liturgen eine dringende Gewissenserforschung in Gang setzen, ob seine Gottesdienste gut vorbereitet, lebendig und überzeugend gestaltet sind. So ist nämlich dieser „lautlose Auszug“ nicht weniger Christen vielfach nur sehr bedingt. Sie finden sich erfahrungsgemäß wieder zusammen in den Gemeinden, wo eine lebendige, gut vorbereitete und einladende Liturgie gefeiert wird, die nicht zuletzt geprägt ist von der Ruhe und Ausstrahlungskraft des Liturgen, die wiederum einem frohen Glauben und tiefer Frömmigkeit entspringen. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie dankbar die Gläubigen für eine überzeugende Gottesdienstfeier sind und wie bereichert man selber als Vorsteher der Liturgie dadurch wird.

Wenn die Bischöfe feststellen, die Neuordnung des Gottesdienstes ist im ganzen positiv aufgenommen worden, so mag das wohl der Wirklichkeit entsprechen. Ob sie allerdings bei Volk und Priester Wurzel geschlagen hat, muß doch sehr bezweifelt werden. Man wird den Verdacht nicht los, daß die Liturgiereform in den vergangenen Jahren fast nur in den Amtsblättern der Diözesen dekretiert und vorgeschrieben wurde, ab welchem Datum sich etwas ändert, aber warum dies geschieht und welcher geistlicher Gewinn für das religiöse Leben damit verbunden sein kann, das wurde nur in sehr wenigen Bistümern vermittelt. Und wie notwendig wäre dies gewesen! Es hätten sich vielleicht nicht in dem Maß zwei Gefahren entwickelt, wie sie in unseren Tagen für die Gottesdienstgestaltung bestehen. Dies sind einmal die wahllosen und extremen Experimente, die auf der anderen Seite eine legalistische und rubrizistische Praxis provozieren.¹² Die ungute Individualisierung und Subjektivierung im liturgischen Vollzug fordert in beängstigender Weise eine präkonziliare Erstarrung und Objektivierung heraus, welche die liturgische Gesetzgebung nur für die buchstabengetreue Erfüllung der Vorschriften und für das „sklavische“ Kleben an jedem Wort der liturgischen Bücher in Anspruch nehmen will. Solche Entwicklungen laufen eindeutig der Intention der

¹² Vgl. Karl Schlemmer, *Gottesdiensthelfer*, Würzburg 1979, 14–17.

Liturgiereform zuwider und werden letztlich lebensbedrohlich für die Kirche. Von daher ist es einfach eine absolute Notwendigkeit, in der Aus- und Fortbildung der Priester gesteigerten Wert auf liturgisches Grundwissen zu legen. Es ist eine sehr bedenkenswerte Tatsache, daß die Teilnehmer am theologischen Fernkurs der Domschule Würzburg sich weitaus mehr mit Fragen der Liturgiewissenschaft auseinandersetzen müssen als ein hoher Prozentsatz unserer im aktiven Seelsorgedienst stehenden Pfarrer je gezwungen war. Ähnliches zeichnet sich auch ab bei der Ausbildung der Gottesdienstleiter für die priesterlosen Gottesdienste im Bistum Würzburg. Wer diese Kurse abgeschlossen hat, dürfte daher ein solideres und viel spezifischeres Wissen in liturgischen Grundfragen besitzen als viele unserer Priester. Und ich muß hinzufügen, daß die damalige Begeisterung für die Liturgische Bewegung, die viele unserer älteren Priester auszeichnete, heute für den glaubhaften Vollzug der Gottesdienstfeier allein nicht mehr ausreicht. Solche Tatsachen, die nicht gerade erfreulich sind, sollten zu einem Umdenken, auch und vor allem bei den Verantwortlichen in den Bistumsleitungen, führen. Wir alle müssen zusammenhelfen, daß die Tiefe und Ausstrahlung des liturgischen Reformwerkes dem gesamten Gottesvolk vermittelt wird. Denn es ist bestürzend, wenn z. B. Umfragen bei Teilnehmern priesterloser Gottesdienste ergaben, daß viele von ihnen gar keinen Unterschied zur vollen Eucharistiefeier feststellten.¹³

3. Ökumene im Gottesdienst

Im ungewollten Gefolge der Liturgiereform war, was die Formen des Gottesdienstes betraf, eine einseitige Entwicklung hin zur Messe festzustellen. Man konnte in den letzten Jahren nicht zu Unrecht geradezu von einer sog. Meßinflation sprechen, während die anderen Gottesdienstformen auf den Gottesdienstordnungen unserer Gemeinden leider immer mehr verschwanden. Doch verschaffte sich dort in regelmäßigen Abständen eine Gottesdienstform langsam ein Heimatrecht: der ökumenische Gottesdienst. Es ist nur zu begrüßen, wenn katholische und evangelische Brudergemeinden sich auch gottesdienstlich vor ihrem gemeinsamen Herrn begegnen. Von daher ist es aber sehr wichtig und förderlich, daß man als katholischer Christ und Liturge sich wenigstens um ein Grundwissen evangelischen Gottesdienstverständnisses bemüht, um bei der Vorbereitung und Gestaltung ökumenischer Gottesdienst die Vorstellungen der anderen Seite richtig einordnen zu können.

So muß unbedingt festgehalten werden, daß der Beitrag, den die Evangelische Kirche für das Verständnis des gesamt-christlichen Gottesdienstes geleistet hat, von eminent wichtiger Bedeutung ist. Denn sie hat zweifellos Elemente der Liturgiefeier betont und tradiert, die im katholischen Gottesdienst durch lange Jahrhunderte im Untergrund ohne große Beachtung und Rele-

¹³ Vgl. Karl Schlemmer, Priesterloser Gottesdienst – aber wie?, in: Liturgisches Jahrbuch Nr. 1, 28. Jahrgang, Münster 1978, 37–39.

vanz für die Gemeinde mitgezogen wurden. Es sei in diesem Zusammenhang nur an die primäre Stellung des Wortes Gottes in der Gottesdienstfeier erinnert, die – im evangelischen Bereich selbstverständlich – erst durch die Liturgiekonstitution des Vatikanum II für den katholischen Gottesdienst wieder bindend vorgeschrieben wurde. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß die neu aufgebrochene Sakramentenfreudigkeit in der Evangelischen Kirche auch mit eine Folge der Neubesinnung ist, die durch die Liturgische Bewegung vor 30–40 Jahren im Katholizismus angestoßen wurde.

Gottesdienst im weiteren Sinn ist auch nach evangelischem Verständnis das ganze Leben des Christen¹⁴, der den Sinn seines Lebens und seines Tagewerks im Glauben auf Gottes Willen bezieht und als Dienst am Mitmenschen versteht. Der Christ sucht jedoch, wie Martin Luther einmal formuliert, „regelmäßig zu bestimmten Zeiten von seinem Werk zu feiern“, d. h. in seiner Hantierung innezuhalten, um sich auf Gottes Handeln, sein Wort und seinen Willen zu besinnen, Gott zu loben und sein Leben im Gebet vor ihm auszubreiten.¹⁵ Wo und wann immer dies geschieht, ist Gottesdienst: dies kann sein im privaten Gebet, in der häuslichen Andacht oder inmitten der Gemeinde in einem gottesdienstlichen Raum. Der Gottesdienst ist weder an bestimmte Zeiten, noch an bestimmte Räume, noch an bestimmte Formen gebunden. Sie richten sich einerseits nach der Sitte und Tradition, andererseits nach den Erfordernissen der jeweiligen Zeit. Sie können „formlos“, d. h. ohne Benutzung einer vorgeschriebenen Ordnung, aber auch in überkommenen Formen ebenso wie in für den Augenblick und die Gegenwart neu geschaffenen vor sich gehen.

Seit Jahrhunderten stehen sowohl für die private Andacht wie für den Gemeindegottesdienst feste Ordnungen zur Verfügung.¹⁶ Die in der lutherischen Kirche gebräuchliche Ordnung des Sonntagvormittag-Gottesdienstes ist in ihren Umrissen durchaus die Form der Messe, wenngleich der Wortgottesdienst eine überdimensionale Bedeutung besitzt. Dies rührt daher, daß Luther zwar das damalige katholische Meßverständnis als eines verdienstlichen Werkes und Opfers des Menschen ablehnte und das Meßformular dementsprechend modifizierte, doch orientierte er sich an der Grundstruktur der Messe.^{16a}

Gerade aber deswegen muß sich der evangelische Gottesdienst heute von katholischer Seite einige Anfragen stellen lassen.¹⁷ Warum wurde in der

¹⁴ Vgl. Röm 12,1–2.

¹⁵ Vgl. Wolfgang Herbst, Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes, Göttingen 1968, 24f.

¹⁶ Zum Beispiel: Martin Luther „Deutsche Messe und ordnung Gottisdienssts“ 1526 – Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 – Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 – Schleswig-Holsteinische Kirchenagende von 1797 – Kirchenagende für die Hof- und Domkirche in Berlin von 1822 – Agende für christliche Gemeinden von 1844 – Agende für die evangelisch-lutherischen Kirchen und Gemeinden von 1954.

^{16a} Das Standardwerk zu dieser Problematik verfaßte: Hans Bernhard Meyer, Luther und die Messe, Paderborn 1965, bes. 135–377.

¹⁷ Vgl. Die Anfragen von Hans Küng vor evangelischen Christen in der DDR, in: Christ in der Gegenwart Nr. 30, 31. Jahrgang, Freiburg/Br. 1979, 248.

Struktur des evangelischen Gottesdienstes dem biblisch begründeten Sakrament noch nicht die ihm zustehende Bedeutung und Stellung zurückgeben? Für jeden Katholiken ist es nach wie vor ein Ärgernis, wenn das Abendmahl als Anhängsel an den Gemeindegottesdienst und damit nur für einen kleinen Kreis gefeiert wird.¹⁸ Umgekehrt konnte jeder evangelische Christ zu Recht ungehalten darüber sein, welch minderer Rang und welch geringe Bedeutung dem Wort Gottes im Leben des Katholiken und bis zur Liturgiereform im katholischen Gottesdienst eingeräumt wurde; die Bezeichnung „Vormesse“ für den Wortgottesdienst der tridentinischen Meßform sagt alles. Im evangelischen Gottesdienst kommt nun das hinwiederum von den Reformatoren neu entdeckte Priestertum aller Gläubigen kaum zum Vorschein, geschweige denn zum Tragen. Denn noch immer spricht der evangelische Pfarrer zu seinem Amtsgebet selber das Amen, obgleich es die Agende I für die Gemeinde eigentlich vorsieht.¹⁹ Liegt diese Passivität an der Mentalität oder am Unverständnis der Gemeinde? Und daß wie im erneuerten katholischen Gottesdienst Laien ihre verschiedenen, ihnen theologisch zustehenden Rollen (z. B. als Kantor, Lektor, Kommunionsspender) wahrnehmen sollten²⁰, ist im evangelischen Bereich weiterhin undenkbar, ja man wagt es bislang nicht einmal von Laienseite, sie einzufordern. Auch im Bereich der Volksfrömmigkeit ist vieles von der katholischen Weite zu lernen, ohne gleich befürchten zu müssen, man werde der evangelischen Tradition untreu. Evangelische Tradition kennt allem Anschein nach durchaus eine gesunde Marien- und Heiligenverehrung. Denn wie sollte man es anders verstehen, wenn z. B. der große Thomaskantor von Leipzig, Johann Sebastian Bach, im 18. Jahrhundert mehrere Kantaten zur Feier von Marien- und Heiligenfesten komponierte?^{20a}

Vielleicht wird von daher verständlich, daß in der Evangelischen Kirche vielfach die heute gebräuchlichen Gottesdienstformulare relativ alt sind; man denke nur an die noch vielerorts übliche Verwendung der Luther-Bibel im Gottesdienst. Deshalb erscheinen solche Formulare in Text und Melodie dem heutigen Menschen nicht so vertraut wie die Worte und Formeln, mit denen er im täglichen Leben umgeht. Andererseits ist der heutige Mensch auch in seinem säkularen Leben gewohnt, sich zu besonderen Gelegenheiten besonders zu kleiden, besonders zu verhalten und sich in besonderer Weise anreden zu lassen. Es ist berechtigt und widerspricht dem Lebensgefühl des modernen Menschen nicht, wenn sich der Stil des Gottesdienstes vom Stil des alltäglichen Lebens abhebt. Überdies erweisen sich die traditionellen Formen des

¹⁸ Das Abendmahl als Anhängsel an den überdimensionalen Wortgottesdienst tritt eindeutig zu Tage in zwei Schemen, die den evangelischen Hauptgottesdienst darstellen und zu finden sind in einem Rundbrief an alle Pfarrer, den der Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern mit Datum vom 20. 2. 1978 verschickte.

¹⁹ Vgl. Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, 1. Band, Berlin 1964, 50*-83*.

²⁰ Vgl. Karl Schlemmer, Gottesdienstshelfer, 23-55.

^{20a} Bach schrieb und komponierte z. B. zum Fest Mariä Verkündigung die Kantate „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ (BWV 1), zum Fest der Reinigung Mariens die Kantaten „Ich habe genug“ und „Erfreute Zeit“ (BWV 82 und 83), zum Geburtsfest Johannes des Täufers die Kantate „Christ, unser Herr“ (BWV 7).

Gottesdienstes nicht als antiquiert und veraltet im Sinn wechselnder Moden, sondern wie Kunstwerke als wertbeständig und über die Zeiten hinweg ansprechend, sofern sie sinngemäß gehandhabt werden; dies gilt sowohl für die evangelische wie katholische Liturgie.

Wenn sich Menschen der Gegenwart vielfach von den Gottesdienstformen der gesunden Tradition nicht angesprochen fühlen, so hat dies nicht selten seinen Grund in der unausgewogenen und unqualifizierten Art, in der sie praktiziert werden. Es hat sich gerade bei der liturgischen Erneuerung im katholischen Raum gezeigt, daß der moderne Mensch sich mit Geist und Stil der letzten 300 Jahre weithin nicht mehr identifizieren kann, wohl aber mit älteren Formen, wie sie in der Liturgie der abendländischen Tradition begegnen. Es ist nicht allein möglich, sondern auch nötig, daß sich jede Zeit neben dem Gebrauch überkommener Ordnungen neue Formen schafft, die aber klar in der Linie der Tradition stehen müssen. Entsprechende Versuche in beiden Kirchen sind nur zu begrüßen. Leider aber haben sie heutzutage vielfach ein großes Manko: sie leiden unter dem Dilettantismus der Praktizierenden. Denn diesen Leuten fehlen wesentliche Voraussetzungen, die einfach vonnöten sind für eine glaubhafte Gottesdienstfeier in der Gegenwart. Zu diesen Voraussetzungen gehören unbedingt einerseits liturgischer Sachverstand, liturgisches Gespür und handwerkliches Können, andererseits aber auch eine wirkliche Vertrautheit mit dem Geist der Gegenwart und seinem Stil.

Genau diese Defizite treten meiner Erfahrung nach oftmals sehr deutlich bei den zahllosen ökumenischen Gottesdiensten zu Tage. Dazu kann ich aus eigenem Erleben berichten von den Vorbereitungen und der Durchführung des großen ökumenischen Gottesdienstes auf dem Nürnberger Hauptmarkt anlässlich des 18. Deutschen Evangelischen Kirchentages.²¹ Als katholischer Liturgiker war ich gebeten worden, in der betreffenden Kommission mitzuarbeiten. Diesem Gottesdienst waren Fakten einfach vorgegeben in Form von zwei Stellungnahmen zu: „Warum ist Ökumene für mich ein Zeichen der Hoffnung?“ Von daher war es für mich wesentlich, wie man dem Gottesdienst eine ordentliche, sich an der christlichen Gottesdiensttradition orientierende Struktur geben könne. Denn es muß leider gesagt werden, daß unsere evangelischen Brüder ein sehr unterentwickeltes Wissen von einer solchen Struktur besitzen. Deshalb drang ich auf eine deutliche Gliederung, wie wir sie im katholischen Bereich ja in der erneuerten Liturgie klar vor uns haben (Liturgia Verbi – Liturgia sacramentalis). So kam es zu einem Wortgottesdienst und zu einer Lichtfeier. Daß beim Wortgottesdienst gewisse Kompromisse durch die vorgegebenen Fakten zu schließen waren, dürfte einleuchten. Daher wurden Psalmgebet, Glaubensbekenntnis und Fürbitten vermieden, um diesen Teil nicht noch kopflastiger werden zu lassen. Mir war wesentlich daran gelegen, wenigstens das Wort der Schrift verkünden zu lassen, was die Vertreter der Kirche des Wortes ursprünglich gar nicht intendiert hatten. Leider geriet der zweite Hauptteil, die Lichtfeier, zu kurz, da der zuständige Li-

²¹ Dieser Gottesdienst erfuhr unter der Überschrift „Lichter der Hoffnung“ eine kritische Würdigung in: Gottesdienst Nr. 13, 13. Jahrgang, Freiburg/Br. 1979, 99f.

turge der Ostkirche den liturgischen Reichtum dieses Elementes nicht zu nutzen wußte. Was weiterhin negativ berührte, war die Tatsache, daß man mit den betreffenden Liturgen und dem Leiter des Posaunenchores erst kurz vor Beginn des Gottesdienstes persönlich Kontakt aufnehmen konnte. Dies aber ist nicht ideal für eine optimale Gottesdienstfeier und letztlich nicht zur Nachahmung für die ökumenischen Gottesdienste in unseren Gemeinden zu empfehlen. Desweiteren sollte man bei der Vorbereitung dieser Gottesdienste ganz allgemein auch stets auf eine klare Gottesdienststruktur achten²² und das oft diesbezüglich unterentwickelte Wissen unserer evangelischen Mitbrüder ergänzen; im allgemeinen sind sie sehr dankbar dafür. Man kann nur hoffen, daß die neue Erfahrung des Abendmahles, die sich am Nürnberger Kirchentag so eindringlich manifestierte, sich bald auch in der Struktur des evangelischen Gottesdienstes bemerkbar machen möchte. Damit wäre neben dem Wesentlichen auch ein entscheidender Beitrag im Aufeinander-Zugehen geleistet und in der evangelischen Kirche würde sich eine Gottesdienststruktur ergeben, wie sie die christliche Tradition kennt und wie sie auch in der unmittelbar nachreformatorischen Zeit trotz Änderungen Beachtung fand.²³ Es ist dankbar festzustellen, daß innerhalb der Evangelischen Kirche ernstgemeinte Bestrebungen zu einer Liturgiereform in dieser Richtung im Gange sind. Entscheidende Beiträge dazu haben geleistet und leisten weiterhin die verschiedenen hochkirchlich ausgerichteten Communitäten und Gemeinschaften.²⁴ Von diesen Gemeinschaften wird dem Stundengebet in ihrem Alltag eine wesentliche Bedeutung zugemessen. Gerade aber die Ordnung z. B. der Vesper bietet sich auch und vor allem für ökumenische Gottesdienste an, weil sie sich ja in den verschiedenen Konfessionskirchen weitgehend unverändert erhalten hat. So werden im norddeutschen Raum bereits die ökumenische St.-Ansgar-Vesper in Hamburg und die St.-Bernwards-Vesper in Braunschweig mit einer ungemein großen christlichen Gemeinde gefeiert. Dieser Zuspruch sollte auch andernorts zu ähnlichen ökumenischen Gottesdienstangeboten Mut machen, zumal in der katholischen Kirche durch die Liturgiereform das Stundengebet wieder den Gemeinden erschlossen und zugänglich gemacht werden soll.²⁵

Schlußbemerkung

Kennzeichen des Freiburger Katholikentages von 1978 waren Spontaneität, kritisches Engagement, Frömmigkeit und Vielfalt. So wäre auch zu wün-

²² Zur Gottesdienststruktur nach der Liturgiereform vgl. Karl Schlemmer, *Gottesdiensthelfer*, 18–21.

²³ Vgl. Wolfgang Herbst, *Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes*, 38–70, 78–87.

²⁴ Die bekannteste dieser Communitäten dürfte wohl Taizé in Burgund (Frankreich) sein. Im fränkischen Raum besitzt eine ungemein starke spirituelle Ausstrahlungskraft in evangelische und katholische Bereiche hinein die Communität Casteller Ring (CCR) auf dem Schwanberg bei Kitzingen, die nach der Regel des hl. Benedikt lebt und lebendigen Austausch mit der benachbarten Benediktinerabtei Münsterschwarzach pflegt. Der Doktorvater des Pfarrers dieser Frauen-Communität, Dr. Johannes Halkenhäuser, ist der jetzige Würzburger Bischof, Prof. Dr. Paul-Werner Scheele.

²⁵ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II (Art. 99 und 100).

schen, daß Spontaneität und vielfältige tiefe Frömmigkeitsformen, beide aus dem Schweigen und der Stille kommend, immer mehr Zeichen der Versammlungen des Gottesvolkes werden möchten. Dazu müßten sich gesellen mehr Menschlichkeit und Wärme sowie der Mut, etwas „falsch“ zu machen oder schiefgehen lassen zu können. Gut geölter Perfektionismus produziert gewiß eine Vorführung und Schau, führt aber nicht zur Begegnung mit dem lebendigen Gott. Es geht weder um „Freistil-Liturgen“ noch um „Liturgiepäpste“; beide Typen zerstören, was Liturgie sein soll und sein will. Allein „der Geist schafft Leben“ (Joh 6,63).

„Lasset uns Feste feiern, nicht im alten Sauerteig und nicht im Sauerteig der Bosheit und Arglist, sondern im Ungesäuerten der Aufrichtigkeit und Wahrheit!“ (1 Kor 5,8) Hast du also ein reines Gewissen, dann wird dir jeder Tag zum Fest. Denn es erquicken dich allezeit die seligsten Hoffnungen, und es erfreut dich die Erwartung der zukünftigen Herrlichkeit. Und umgekehrt: wenn du keine herzliche Freundschaft mit Gott dem Herrn unterhältst, wenn du dich vieler Sünden schuldig gemacht hast, wirst du trotz zahlloser Feste und Festaufzüge um nichts besser daran sein, als wer in tiefer Trauer ist. Denn was hilft mir der Glanz eines festlichen Tages, wenn meine Seele durch die Nacht des bösen Gewissens verfinstert ist?

Johannes Chrysostomus: Neujahrspredigt 2

Dr. François Reckinger, Luxemburg

Dem Fest vom 15. August stehen viele heutige Christen und Seelsorger mit gemischten Gefühlen gegenüber, und es gibt dafür einsichtige Gründe.

Für die einen ist Marienverehrung überhaupt fragwürdig geworden. Diese Haltung ist relativ leicht als abwegig zu erweisen, wobei allerdings ihrem berechtigten Anliegen – nämlich der fundierten Kritik gegenüber vielen überkommenen Formen dieser Verehrung – unbedingt Rechnung zu tragen ist. Doch diese Frage soll uns im vorliegenden nicht beschäftigen.

Andere fragen, wo denn nun der Leib Mariens sein soll. Auch darauf läßt sich grundsätzlich relativ leicht antworten: nämlich daß es diesbezüglich bei Maria kein anderes und kein größeres Problem gibt als bei Jesus: das kirchliche Dogma, das den Inhalt des Festes ausmacht, besagt, daß Maria nach Abschluß ihres Erdenlebens in jenen Zustand eingegangen ist, in dem Jesus mit seiner Auferstehung am dritten Tag nach seinem Tod lebt. Aufgrund dessen, was die Jünger Jesu mit ihm in den Ostererscheinungen erlebt haben, muß man sagen, daß der Auferstehungsleib aller Wahrscheinlichkeit nach nicht völlig ohne Beziehung zu der Räumlichkeit der Dinge ist (denn er kann innerhalb der räumlichen Dinge in Erscheinung treten und wirken), daß wir über die Art dieser Beziehung jedoch sehr wenig wissen; immerhin dies allerdings, daß sie sich sehr von der Beziehung unterscheidet, in der unser Leib während unseres irdischen Lebens zu seiner räumlichen Umgebung steht (denn der auferstandene Herr ist in seine räumliche Umgebung nicht mehr, wie wir, eingebunden und eingefangen, sondern wirkt in ihr nur dann und wird in ihr nur dann wahrgenommen, wenn er will und von wem er will).

Die Problemstellung

Die *eigentliche Schwierigkeit*, dem das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias begegnet, ist diese: Wie kann ein Vorgang, der sich in unserer Geschichte abgespielt hat (obwohl er über diese Geschichte hinausragt und in die endzeitliche Existenzweise mit Gott hinüberführt), Gegenstand unseres Glaubens sein, wenn er weder von den neutestamentlichen Schriften noch von einer lückenlosen mündlichen Überlieferung seit der Apostelzeit bezeugt wird? Denn nicht nur läßt sich eine solche Überlieferung in den ersten fünf Jahrhunderten nicht nachweisen; vielmehr steht inzwischen für die Forscher positiv fest, daß es sie nicht gegeben hat¹.

Demnach könnte das Aufkommen des Glaubens an die leibliche Aufnahme Marias seit dem 6./7. Jh. innerhalb des Gesamtkomplexes der katholischen Glaubenslehre logisch befriedigend lediglich als theologische Schlußfolgerung erklärt werden. Aber selbst eine solche scheint kaum in rigoroser Schlüssigkeit von den in Schrift und Überlieferung enthaltenen Prämissen her geführt werden zu können. Demnach könnte es scheinen, als sei die Kirche, indem sie sich die hier zur Frage stehende Lehre zu eigen machte, einer wild wu-

¹ Vgl. dazu M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Etude historico-doctrinale (Studi e testi 114) Vatikanstadt 1944, bes. 609–615.

chernden Volksmeinung aufgesessen, die den Inhalt der in Christus ergangenen Offenbarung nicht entfaltet, sondern durch unbegründetes und unbegründbares Hinzutun verfälscht habe.

Ein solcher Vorgang würde dem entsprechen, was in allen Religionen, die sich nicht auf die Abraham-Offenbarung berufen, in hohem Maße zu beobachten ist: nämlich daß sie sich entsprechend den geschichtlich-kulturellen Gegebenheiten und den damit zusammenhängenden Vorstellungen, Wünschen und Befürchtungen der Menschen *verändern*. Sofern das gleiche im Bereich der Offenbarungsreligion geschieht, muß man es als dieser diametral zuwiderlaufend betrachten; denn das würde bedeuten, daß die Menschen auch nach der geschehenen Offenbarung hinsichtlich der Fragen der Religion dort verbleiben, wo sie vorher waren, nämlich auf dem Jahrmarkt der einander widerstreitenden Meinungen. Wäre dies jedoch der Fall, so wäre die Offenbarung offenkundig *nutzlos* gewesen. Wer darum ernsthaft an die Offenbarung glaubt, muß *konsequenterweise* auch annehmen, daß *Gott Vorsorge trifft*, damit in der von ihm gestifteten Kirche die Offenbarungsinhalte sich im wesentlichen *nicht* in der genannten Weise, sondern in einer ihrem ursprünglichen Sinn *entsprechenden* Weise entwickeln.

Gewiß, es kann auch innerhalb der Kirche nicht jegliche Möglichkeit des Wildwuchses ausgeschlossen werden; aber wenn wir nicht auch nach der Offenbarung auf dem Jahrmarkt der religiösen Meinungen verbleiben sollen, muß angenommen werden, daß die Kirche unter der Leitung des Bischofs- und des Felsenamtes *die Gnadengabe und die Vollmacht* hat, hinsichtlich der Entwicklung ihrer eigenen Tradition die „*Unterscheidung der Geister*“ durchzuführen. Und genau das geschieht in klarster und letztverbindlicher Weise in den *dogmatischen Definitionen* der Konzilien und der Päpste und ist hinsichtlich der uns beschäftigenden Frage geschehen durch die Definition von 1950 durch Papst Pius XII.: „... in der Vollmacht unseres Herrn Jesus Christus, der seligen Apostel Petrus und Paulus und unserer eigenen sprechen Wir es aus, erklären und definieren Wir: Es ist eine von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit, daß die unbefleckte, allzeit jungfräuliche Gottesmutter Maria am Ende ihres irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde. Wenn daher jemand, was Gott verhüte, es freiwillig² wagen sollte, zu leugnen oder in Zweifel zu ziehen, was von Uns definiert wurde, möge er wissen, daß er vom göttlichen und katholischen Glauben ganz und gar abgefallen ist“³.

Daß dieser Entscheid legitimiert ist und unumstößliche Glaubensgewißheit vermittelt, liegt ebenso in der Logik der Offenbarung begründet, als daß derjenige der Apostel und Ältesten von 49 oder 50 in Jerusalem nicht bloß ihr eigener Beschluß, sondern auch der des Hl. Geistes gewesen ist (vgl. Apg. 15,28).

² Wörtliche Übersetzung; „freiwillig“ wäre dem Sinn nach wohl mit „vorsätzlich“ oder, eher noch, „trotz richtiger Kenntnis der Dinge“ wiederzugeben.

³ DS 3903f.

Allerdings: die frohe Dankbarkeit, durch einen solchen Lehrentscheid Gewißheit erlangt zu haben, sollte das gläubig-kritische *Fragen* nicht unterbinden, auf welche Inhalte der *Schrift* und der *Überlieferung* er sich denn *stützen* konnte. Sicher kann es sich dabei zeigen, daß die den Christen, Kirchenführern und Theologen zur Zeit der Dogmatisierung bewußte Abstützung *unvollkommen* war und von daher der nachfolgenden Theologie die Aufgabe gestellt ist, eine *überzeugendere* und *vollständigere* Rückführung auf die Quellen der Offenbarung zu entwerfen. Sicher waren in unserem Fall eine ganze Reihe jener Bischöfe und Theologen, die von der Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils⁴ bis 1950 die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme verlangten, der Überzeugung, einen Indizienbeweis für eine *historische Überlieferung* von der Apostelzeit an führen zu können⁵ – eine Argumentation, die uns aufgrund kritischer Forschung inzwischen aus der Hand geschlagen ist.

Andererseits kann man sagen, daß infolge vertieften Studiums der Hl. Schrift und der ursprünglichen Tradition über die Beziehung zwischen Eva, Maria und der Kirche verschiedene biblische Leitgedanken in unseren Tagen gegenüber 1950 intensivere Leuchtkraft und entscheidenderes Gewicht erlangt haben, wie im 2. Teil der vorliegenden Untersuchung dargetan werden soll.

Der Überlieferungsbefund

bietet sich zusammengefaßt folgendermaßen dar:

1. Obwohl sowohl in Ephesus wie in Jerusalem von einem *Grab* Marias die Rede ist, gibt es keinerlei Nachricht, daß irgendeine Gemeinde jemals behauptet hätte, den *Leib* der Gottesmutter zu besitzen – auch nicht im 4. Jh., als es Mode wurde, die Leiber von Heiligen, die vor dem Aufkommen des großen Reliquienkultes (d. h. in etwa vor 200) gestorben waren, zu entdecken und auszugraben (wie etwa den des hl. Stephanus); und ebenso nicht im darauffolgenden Jahrhundert, als infolge des Konzils von Ephesus (431) die Verehrung Marias die aller anderen Heiligen, zum mindesten im Orient, eindeutig in den Schatten zu stellen begann. Das *Bewußtsein*, daß der Leichnam Marias nirgendwo zu finden war, wird positiv bezeugt von Epiphanius von Salamis (gest. 403)⁶ und in der Folgezeit von allen Autoren, die über das Lebensende Marias schreiben, einerlei ob sie annehmen, daß ihr Leib zur Herrlichkeit auferweckt oder von Gott im Zustand der leblosen Unverweslichkeit ins „Paradies“ gebracht wurde, oder ob sie allen diesbezüglichen Ansichten gegenüber ihr Nichtwissen zum Ausdruck bringen. M. Jugie⁷ will das Nichtwissen um ein Vorhandensein des Leichnams der Gottesmutter, im Gegensatz zu einer ganzen Reihe früherer Theologen, nicht als ein Argument für ihre Aufnahme in den Himmel gel-

⁴ Auf diesem Konzil hatten 197 Teilnehmer die Verkündigung des Dogmas beantragt.

⁵ Vgl. in diesem Sinn etwa J. Bellamy in: Dictionnaire de Théologie Catholique I, 2139.

⁶ Haereses 78,11 (PG 42, 715f.).

⁷ A.a.O. (oben Anm. 1) 606–608.

ten lassen, und er hat an sich damit sicher recht. Dennoch erscheint diese Tatsache als nicht unwichtig; vielmehr stellt sie für uns die *erste historisch faßbare Etappe der Bewußtseinsbildung* in der Kirche hinsichtlich des Lebensendes Marias dar. Angesichts der erwähnten Tatbestände betreffend die Verehrung vorhandener und die „Auffindung“ vorher nicht bekannter Reliquien ist es sehr bedeutsam, daß niemand in der Kirche auf den Gedanken kam, den Leichnam Marias zu besitzen oder gefunden zu haben.

2. Nicht genug damit, das genaue Gegenteil war der Fall. Zu der Zeit, als man von einer Reihe anderer bedeutender Heiliger der vorhergehenden Jahrhunderte den Leichnam suchte und wirklich oder angeblich fand, läßt der bereits erwähnte Epiphanius die Frage *offen*, ob Maria *überhaupt gestorben* ist: „... sie mögen die Schriften erforschen. Sie werden darin keine Aussage finden, weder daß Maria gestorben ist noch daß sie nicht gestorben ist; weder daß sie begraben wurde noch daß sie nicht begraben wurde . . . Einerseits sagt Simeon über sie: ‚Deine eigene Seele aber wird ein Schwert durchbohren . . .‘ (Lk, 2,35). Andererseits zeigt die Apokalypse des Johannes, wie der Drache sich auf die Frau stürzte, die den männlichen Sproß geboren hatte . . . und wie sie in die Wüste entrückt wurde, damit der Drache sie nicht zu packen bekäme (Offb 12,1–6.13–17). Es ist möglich, daß dies sich in Maria erfüllt hat. Ich möchte es jedoch nicht absolut behaupten, und ich sage nicht, daß sie unsterblich geblieben ist; aber ich möchte ebensowenig behaupten, daß sie gestorben ist . . . Ist sie gestorben? Wir wissen es nicht“⁸.
3. Eine neue Etappe stellen die *Apokryphen* zum Thema „*Transitus Mariae*“ dar, die sich vom 5. bis zum 9. Jh. verbreiteten. In ihnen wird – im Gegensatz zu der eben erwähnten Aussage des Epiphanius – klar ausgesprochen, daß Maria *gestorben* sei, und diese Aussage ist all den hier gemeinten Erzählungen *gemeinsam*.

Gemeinsam ist ihnen auch die Überzeugung, daß der Leib der Gottesmutter *nicht verwest* sein kann, jedoch scheiden sie sich in zwei Gruppen, wo es darum geht, den Zustand ihres Leibes positiv zu bestimmen: *leblose* Unverweslichkeit an einem verborgenen Ort, im „Paradies“, nach den einen, *Auferstehungsherrlichkeit* nach den anderen.

Die Wertlosigkeit der *Transitus-Apokryphen* als geschichtliche Zeugnisse der Ereignisse, die sie zu berichten vorgeben, ist heute allgemein anerkannt. Was sie dagegen unbezweifelbar deutlich machen, ist das Glaubensbewußtsein ihres Leserpublikums, und damit der Kirche, zur Zeit ihres Erscheinens: Der Leib Marias *kann nicht verwest* sein, darum muß eine würdigere Art seiner Fortexistenz angenommen werden. Sicher haben die *Apokryphen* ihrerseits diese Überzeugung weiter gefestigt und verbreitet, aber sie hätten wohl nicht den Erfolg haben können, der ihnen tatsächlich beschieden war, wenn ein entsprechendes Empfinden und die Neigung, die Dinge in dieser Weise zu sehen, nicht bereits vor ihrem Erscheinen, wenigstens gebietsweise, bestanden hätte.

⁸ A.a.O. (oben Anm. 1).

4. Beide in den Apokryphen vertretene Auffassungen wirkten in der Folgezeit im *Orient* fort, und zwar, grob gesehen, die von der leblosen Unverweslichkeit bei den *Westsyrern* (Jakobiten) und wohl auch den *Ostsyrern*, die von der Aufnahme in die Auferstehungsherrlichkeit dagegen bei den *Kopten*, *Äthiopiern* und *Armeniern*. Im Bereich der *byzantinischen* Kirche bestanden beide Meinungen bis zum 15. Jh. nebeneinander, seither ist die erste in Vergessenheit geraten und die zweite Allgemeingut geworden. Gefördert wurde diese Entwicklung vor allem durch die Schriften von vier *großen Predigern* des 8. und des 9. Jh.: Pseudo-Modestus von Jerusalem, Germanus von Konstantinopel, Johannes von Damaskus und Theodor von Studion, die sich weniger auf die Einzelheiten der Transitus-Apokryphen als auf *theologische Konvenienzgründe* berufen, um die Notwendigkeit der leiblichen Verherrlichung Marias darzutun. Genannt werden ihre Reinheit, ihr Freisein von der Sünde und dem Fluch Gottes (der die Rückkehr zum Staub auferlegt), ihre durch die Mutterschaft nicht angetastete Jungfräulichkeit, letztlich und entscheidend aber jene Eigenschaft, in der all die genannten Vorzüge wurzeln, nämlich ihre Gottesmutterschaft und die daraus resultierende einmalige und höchstmögliche Verbindung mit ihrem Sohn. Daß sie zuerst gestorben ist, steht für diese Autoren (aufgrund der Transitus-Erzählungen) fest, jedoch, so erklärt es Johannes von Damaskus⁹, nur deshalb, weil auch ihr Sohn, der das Leben selbst ist, es nicht abgelehnt hat, die Schuld Adams zu bezahlen. Unter den vom letztgenannten Autor angeführten Schriftstellen findet sich eine, die mir bedeutsamer als alle anderen erscheint und auf die im 2. Teil dieser Arbeit zurückzukommen sein wird: „Deine Seele ist nicht in den Hades hinabgestiegen, ja selbst dein Fleisch hat die Verwesung nicht geschaut“: vgl. Ps. 16,10 und dessen Zitierung Apg 2,31, wo Petrus damit die innere Notwendigkeit der Auferstehung *Jesu* einsichtig zu machen versucht.
5. Im 5./6. Jh. kannten alle Kirchen eine einzige Feierlichkeit im Jahr zu Ehren der Gottesmutter, an verschiedenen Daten, jedoch mehr oder weniger im Zusammenhang mit Weihnachten, gebietsweise an Weihnachten selbst (in Rom am Oktavtag von Weihnachten). Als unter dem Einfluß Jerusalems weitere Marienfeste, resp. Herrenfeste mit marianischem Akzent sich verbreiteten, wurde das ursprünglich einzige Fest stärker auf das *Lebende* der Jungfrau hin akzentuiert. Und da um diese Zeit die erwähnten Transitus-Apokryphen den Gedanken des *Todes* Marias verbreiteten, erhielt jenes alte Fest – vorher, wie die Feste aller anderen Heiligen, vorwiegend „Memoria“ (Gedächtnis) genannt – nunmehr die Bezeichnung „Koimēsis“-, „Dormitio“, ein Ausdruck, der aufgrund seiner wörtlichen Bedeutung („Schlaf“, „Einschlafen“) auf den Gedanken der Wiederbelebung des Leichnams hin *vollkommen offen* ist.

In dem Maße allerdings, wie die Überzeugung von der Aufnahme in den Zustand der Auferstehungsherrlichkeit an Boden gewann, wurde im Bereich der lateinischen Kirche „Dormitio“ fortschreitend durch „Assump-

⁹ 2. Homilie zum Koimēsis-Fest, 2 (PG 96, 725; Sources chrétiennes. 80, 130).

tio“ (Aufnahme) ersetzt. Obwohl letzterer Ausdruck *an sich* nicht unbedingt leibliche Aufnahme besagen muß – kommt er doch auch bezüglich anderer Heiliger vor, bei denen er mit Sicherheit lediglich von der Aufnahme der Seele zu verstehen ist¹⁰ –, wurde er dennoch im Kontext der Feier des Lebensendes Marias nach und nach faktisch zu einem bedeutungsvollen Anzeichen für das Glaubensbewußtsein von der leiblichen Aufnahme.

Für den Bereich der byzantinischen Kirche wäre das zur Frage stehende Fest nach Angabe des – wenig vertrauenswürdigen – Kirchenhistorikers Nikephoros Kallistos (gest. um 1335)¹¹ durch Kaiser Maurikios (582–602) auf das Datum des 15. August angesetzt worden. Offensichtlich nach dieser Fixierung hat es die römische Kirche übernommen, und für die Regierungszeit Sergius' I. (687–701) finden wir es im „Liber pontificalis“ bezeugt¹²; in dem durch Papst Hadrian I. (772–795) an Karl den Großen übersandten gregorianischen Sakramentar erscheint es dann erstmalig unter der Bezeichnung „Assumptio“.

6. Am entschiedensten hat die *spanische* Kirche in ihrem ins 9. Jh. zu datierenden Meßformular zum Fest¹³ den Gedanken der Verherrlichung Marias mit Seele und Leib aufgegriffen und zum Gegenstand ihres formellen Glaubensbekenntnisses gemacht. Heißt es da doch im Gebet „Post Sanctus“: „Wer . . . könnte das Geheimnis dieser so großen Menschwerdung und Geburt des (Gottes-)Sohnes, seiner Himmelfahrt und der so unfassbaren und makellosen Aufnahme seiner Mutter bekennen, wenn er nicht auch den richtigen Glauben hätte in bezug auf den Vater, den Sohn und den Hl. Geist und wenn er nicht Wunderbares annähme über die Aufnahme der (Gottes-)Mutter – da ja beides unfassbar ist und beides zu glauben ist, weil wir beides als wahr bekennen“¹⁴.

Der Sinn dieses (wie ich hoffe, richtig übersetzten) stilistisch zuhöchst unebenen Textes kann kaum ein anderer sein als folgender: Die Lehre von der Aufnahme Marias ist ebenso zu glauben wie die bezüglich der Dreifaltigkeit (!), weil die (spanische) Kirche beide als wahr bekennt und tradiert. Daß es sich um die *leibliche* Aufnahme handelt, ist an sich schon ohne weiteres klar: denn die Verherrlichung der bloßen Seele wird bezüglich aller Heiligen geglaubt und bekannt und kann darum sicherlich kein dem Trinitätsdogma vergleichbares spezifisches Festgeheimnis darstellen.

Die Bestätigung dafür liefern andere Teile der gleichen Festmesse, die nicht nur davon sprechen, daß Gott Maria „*nach Ruhe und Schlaf*“ („post somnum quietis“), von der Erde in den Himmel aufgenommen hat, son-

¹⁰ Vgl. F. Cabrol, in: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie I, 2997.

¹¹ Kirchengeschichte 17, 15 (PG 147, 292).

¹² Aug. L. Duchesne, I, 376.

¹³ D. Férotin, Le „Liber Mozarabicus sacramentorum“ et les manuscrits mozarabes, Paris 1912, 400–407; vgl. dazu Jugie (oben Anm. 1) 206f.

¹⁴ Quis vero tandem huius sanctae mysterium adprobare poterit tantae incarnationis, nativitatis Filii, in caelo ascensionis et matris tam incomprehensibilis illibatae assumptionis, nisi et recte de Patre et Filio atque Spiritu sancto sinceriter credat et de matris assumptione mirabiliter sentiat, dum et incomprehensibilia sunt utraque et inde credenda utraque, quia vera confitemur utraque.

den ihre Aufnahme auch mit der *anderer biblischer Personen* verglichen – Henoch, Elija, der Apostel Johannes –, bei denen es sich (einerlei ob historisch oder legendär) nur um leibliche Aufnahme handeln kann. Allerdings sei die Aufnahme Marias insofern etwas Einmaliges, als *sie allein* unter allen Menschen zum „höchsten und unaussprechlichen Thron im Himmel“ erhoben worden sei (die drei anderen dagegen nur in niedere „Himmelsregionen“).

7. Bekannt sind die *Bedenken*, die zur gleichen Zeit der Lehre von der leiblichen Aufnahme Marias gegenüber in der abendländischen Kirche geäußert wurden insbesondere von *Pseudo-Hieronymus* (=Paschasius Radbertus)¹⁵, *Ado von Vienne*¹⁶, *Usuard*¹⁷ und *Pseudo-Augustinus, Sermo 208*¹⁸. Angesichts des Fehlens von Schriftaussagen ebenso wie einer auf die Apostelzeit zurückgehenden Tradition sind sie der Überzeugung, daß die Kirche für immer auf dem Standpunkt des *Nichtwissens* hinsichtlich der leiblichen Aufnahme Marias verharren muß.
8. Daß die Entwicklung dann doch auch in der Westkirche als ganz anders – nämlich im Sinn jener Bewegung, die bereits im Orient und in Spanien eingesetzt hatte – verlaufen ist, dazu hat vor allem eine *Abhandlung* aus dem 9.–11. Jh., beginnend mit den Worten „*Ad interrogata*“ („zu den Fragen“)¹⁹, beigetragen (die dann vom 12. zum 16. Jh. ebenfalls als ein Werk des hl. Augustinus ausgegeben wurde). Ihr anonymen Verfasser meint sich mit dem „*ignoramus et ignorabimus*“ der genannten Theologen nicht abfinden zu sollen; vielmehr könne und müsse die Vernunft aufgrund anderweitig bekannter Offenbarungsgegebenheiten in dieser Frage zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Der Leib Marias könne nicht verwest sein, denn „das Fleisch Jesu ist das Fleisch Marias“, und Jesus wird, entsprechend dem 4. Gebot des Dekalogs, seine Mutter sicherlich ehren; *die Verwesung im Tod aber ist die Schande der menschlichen Natur*. Dieser Satz ist für die Schlüssigkeit der Argumentation *von entscheidender Wichtigkeit*; auf ihn wird darum bei einem systematischen Rückblick auf die Gegebenheiten der Tradition ausführlich zurückzukommen sein. Wenn aber die Verwesung ausgeschlossen ist, dann bedeutet das für den Verfasser von „*Ad interrogata*“ offensichtlich ohne weiteres die Auferstehungsherrlichkeit in der Gemeinschaft mit Christus; die im Orient durch einen Teil der Apokryphen verbreitete Hypothese einer *leblosen* Unverweslichkeit im „Paradies“ scheint nicht in seinen Gesichtskreis getreten zu sein.
9. Die großen Theologen der Scholastik ergriffen maßvoll Partei für die leibliche Aufnahme und führten dafür über die Argumente des Traktats „*Ad interrogata*“ hinaus besonders noch folgende Überlegungen ins Feld:
 - Der Fluch Gottes, der den Menschen nötigt, zum Staub zurückzu-

¹⁵ PL 30, 122–124.

¹⁶ PL 123, 202.

¹⁷ PL 124, 365f.

¹⁸ PL 39, 2129–2134.

¹⁹ PL 40, 1141–1148.

kehren (Gen 3,19), ist durch den über Maria ausgesprochenen Segen (Lk 1,42) aufgehoben.

– Maria ist neben Christus als dem „neuen Adam“ die „neue Eva“; Adam und Eva aber sind „ein einziges Fleisch“ (Gen 2,24).

Bis zum 15. Jh. war dann die Lehre von der leiblichen Aufnahme allgemeine Überzeugung der lateinischen Kirche geworden, und von jetzt an diskutierte man in der Hauptsache nur noch darüber, inwiefern sich diejenigen *verfehlen* würden, die sie nicht annehmen wollten. Sehr entschieden griff die einflußreiche Theologische Fakultät der Sorbonne von Paris in diese Diskussion ein, indem sie 1497 die Äußerung eines Predigers sehr hart verurteilte, wonach die Ablehnung der genannten Lehre keine Todsünde darstelle, und den Pariser Erzbischof dazu bestimmte, von dem Betreffenden einen öffentlichen Widerruf zu verlangen²⁰.

Wenn dies hier angeführt sein sollte, dann nicht, weil ich es besonders gut fände, die Frage in erster Linie unter diesem Gesichtspunkt anzugehen (muß es doch vielmehr als ein Zeichen religiöser Dekadenz erscheinen, daß man damals kaum noch ein Vergehen ernst nahm, das nicht einmütig als Todsünde eingestuft wurde, und daß man Fragen des Glaubens eher unter dem Blickwinkel der Verpflichtung und der Sünde betrachtete, als in der Haltung der Freude und der Danksagung dafür, daß wir glauben dürfen und können). Aber das Urteil der Fakultät gehört zu den markantesten Ereignissen, die beweisen, daß Pius XII. 1950 mit seiner Dogmatisierung nichts „Neues erfunden“, sondern lediglich eine Entwicklung bestätigt hat, die lange zuvor eingetreten war. Daß er dabei nicht als Einzelgänger handelte, sondern der dominierenden öffentlichen Meinung in der Kirche entsprach, beweist nicht nur die nahezu einmütige Zustimmung der Bischöfe des Erdkreises bei der vorausgegangenen Rundfrage, sondern auch die Petitionsbewegung, die vor dem 1. Vatikanischen Konzil eingesetzt hatte und in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen in vielen Ländern beachtliche Ausmaße erreichte²¹.

Um den Nutzen der lehramtlichen Entscheidung

Am Ende dieses Überblicks dürfen wir festhalten: es hat ohne Zweifel *Anlaß* gegeben, in dieser Frage das oberste Amt zur „Unterscheidung der Geister“ auszuüben. Denn die einen stellten die leibliche Aufnahme – mit dem mozarabischen Meßbuch – als Glaubensartikel hin, andere dagegen meinten die genannte Lehre, gerade um den Glauben rein und von apokryphen Zutaten frei zu halten, in Frage stellen zu müssen; und die Erstgenannten verbanden vom ausgehenden Altertum bis in die beginnende Neuzeit hinein ihr diesbezügliches Bekenntnis mit derart absonderlichen Meinungen wie derje-

²⁰ Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus* I, Paris 1728, 2. Teil, 339; G. Gaudin, *Assumptio Mariae virginis vindicata*, Paris 1670, Anhang, 7–10; vgl. Jugie (oben Anm. 1) 407.

²¹ Vgl. Jugie (oben Anm. 1) 488–496.

nigen von der leiblichen Aufnahme des Apostels Johannes, die durch die weitere Entwicklung inzwischen gründlich vom Tisch gefegt und ins Reich der Legende verwiesen wurde. Wir haben aber in die Kirche *ein Recht, keine Legenden als Glaubens und als Festinhalte vorgesetzt zu bekommen*, und gerade in unserm Jahrhundert haben wir diesbezüglich ein geschärftes Bewußtsein entwickelt. Dies konnte auch für solche Christen, die sich mit der Hauptmotivierung der Petitionsbewegung zwischen 1870 und 1950 nicht zu identifizieren vermochten, weil sie meinten, eine weitere Dogmatisierung sei nicht das geeignete Mittel, Maria in noch höherem Maße „seligzupreisen“ (vgl. Lk 1,48), eine Veranlassung sein, eine lehramtliche Entscheidung auf höchster Ebene dennoch für erstrebenswert zu halten: damit entweder klargestellt würde, daß die leibliche Aufnahme *keine* Legende ist, oder aber der Gegenstand des Festes vom 15. August – der Entwicklung der vorausgegangenen Jahrhunderte zum Trotz – auf die Verherrlichung der *Seele Marias reduziert* würde.

Seit der Lehrentscheid einmal getroffen ist, ist er selbstverständlich auch für jene Glieder der Kirche bindend – und letztlich an sich sicher auch beglückend und geistlich fruchtbringend – die, wären sie vorher befragt worden, eher im Sinn des zweiten Gliedes der genannten Alternative geraten hätten. Vielleicht kann dieser Gedanke für manch einen akzeptabler werden durch den Hinweis darauf, daß auch eine der *fundamentalsten* Glaubenswahrheiten, die von allen Christen festgehalten wird, nämlich die des *Kanons der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, nicht von Anfang an klar im Bewußtsein der Kirche stand und sich nicht hinsichtlich eines jeden einzelnen Buches lückenlos auf die Apostelzeit zurückführen läßt, sondern Sicherheit und allgemeine Verbindlichkeit erlangte aufgrund einer Entwicklung, die im wesentlichen vom 2. bis zum 4. Jh. in der Kirche vor sich ging und die dann für das Abendland durch nordafrikanische Synoden von 393, 397 und 419, für den Orient in etwa durch das Konzil „in Trullo“ von 692, auf gesamtkirchlicher Ebene dagegen und formell in letztverbindlicher Weise erst auf dem allgemeinen Konzil von Trient 1546 (DS 1501–1504) bestätigt wurde.

In einem zweiten Beitrag zum Thema soll versucht werden, im Rückblick auf die dogmengeschichtliche Entwicklung und die in ihrem Verlauf zugunsten der leiblichen Aufnahme angeführten Argumente die Verbindung dieser Lehre mit den zentralen Inhalten der in Christus ergangenen Offenbarung aufzuzeigen und zu fragen, inwiefern sie sich aus unserer heutigen Sicht als eine *Schlußfolgerung aus Gegebenheiten der Hl. Schrift, so wie sie in der Kirche erlebt und verstanden wurden*, einsichtig machen läßt. Dabei sollen besonders auch eine Reihe jener Schrifttexte eine Rolle spielen, die seit der Liturgiereform, zum Teil bereits seit der Neufassung des Meßformulars vom 15. August unter Pius XII., in der Festmesse zum Tragen kommen.

Christus und Christen an Festtagen – Zur Problematik von Vorstellungen und Aussagen

Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauser

79

Unbewußt oder kaum bewußt gilt für Christen ein zweifaches Christus- und Christenbild: Das ist das Bild für die Feiertage – vor allem Ostern und Weihnachten – das ist das Bild für den „grauen“ Alltag. Es gibt also so etwas wie den Festtagschristus und den Festtagschristen und den Alltagschristus und den Alltagschristen. – Der Alltagschristus, falls es einen solchen überhaupt bei einer Mehrzahl von Christen geben sollte, ist der mehr oder weniger „schlichte“ Christus, der zwar in seiner Göttlichkeit nicht in Frage gestellt wird, der aber doch in den Fernen thront, der als solcher wohl angebetet und verehrt wird, aber nicht unter dem Blickwinkel persönlich erlebt wird, daß er verändernd ins menschliche Leben eingegriffen, den Tod überwunden und eine neue Schöpfung gebracht hätte. Diesem Alltagschristus entspricht notgedrungen der Alltagschrist, der sich durch die Erlösung nicht neu geschaffen fühlt und sich auch kaum um den Glauben daran bemüht. Für ihn ist im Alltag Christsein Sache der Zugehörigkeit zur Christenheit, Angelegenheit eines religiösen Standes. Christus steht ihm als Beweger in seinem eigenen Leben fern – er gehört zur Kirche und befindet sich so in dem gewohnten Zustand eines Gegenüber zu Christus. – Dann kommen die Festtage. Der Alltagschrist sieht sich im Gottesdienst in Gebeten, Gesängen und Predigt urplötzlich einem anderen Christus gegenüber, der aus der Ferne in die Nähe rückt und als der erscheint, der nicht oder nicht nur thront, sondern agiert, zu seinem Heile agiert, und zwar in einer Art und Weise, die nach Schaffung einer völlig neuen Situation aussieht, einer Situation, die nicht einfach nur von Hilfe und Liebe Christi zu den Menschen spricht, sondern ganz „handfest“ mit den Worten umschrieben wird: „In ihm ist alles neu geschaffen. Er heilt die Wunden der ganzen Schöpfung, richtet auf, was darniederliegt, und ruft den verlorenen Menschen ins Reich deines Friedens“ (aus der Präfation von Weihnachten II), „Durch ihn schaffst du den Menschen neu und schenkst ihm ewige Ehre. Denn einen wunderbaren Tausch hast du vollzogen: dein göttliches Wort wurde ein sterblicher Mensch, und wir sterbliche Menschen empfangen in Christus dein göttliches Leben“ (aus der Präfation von Weihnachten III), „Er ist als sterblicher Mensch auf Erden erschienen und hat uns neu geschaffen im Glanz seines göttlichen Lebens“ (aus der Präfation von Erscheinung des Herrn), „Denn er ist das wahre Lamm, das die Sünde der Welt hinwegnimmt. Durch seinen Tod hat er unseren Tod vernichtet und durch seine Auferstehung das Leben neu geschaffen“ (aus der Präfation für die Osterzeit I), „Das Alte ist vergangen, die gefallene Welt erlöst, das Leben in Christus erneuert“ (aus der Präfation für die Osterzeit IV) – um nur einige wenige Beispiele aus vielen, vor allem aus der langen österlichen Zeit, zu nennen. – Daß der Alltagschrist von solchen Formulierungen überrascht, überfordert, ja vielleicht sogar befremdet wird, liegt eigentlich auf der Hand. Prompt stellen sich auch die entsprechenden Reaktionen ein, die so aussehen: Nach außen hin läßt sich der Alltagschrist in einen Festtagschrist „verwandeln“, er hat „nichts dagegen“, wenn ihm gleichsam von außen, durch die allgemeine Stimmung wie durch die Texte der Liturgie, ein Festtagsgewand angezogen wird im Hinblick auf sein Christusverständnis. Aber dies alles vollzieht sich nicht im Innern der Persönlichkeit, im Kraftzentrum

seiner Überzeugungen. Da „herrscht“, entgegen allen offiziellen Festtagsaussagen, der ferne Christus weiter, der im Grund bis zum Jüngsten Tag doch alles „beim Alten“ beläßt und den Menschen und der Kirche die Bewältigung des Lebens überläßt. Ist dann der Feiertag vorbei, zieht man dieses Festtagsgewand wieder aus und wechselt es gegen den „christologischen Alltagsanzug“ wie man ein Hemd wechselt. Man hat es nicht unbedingt übel genommen, daß Christus in den paar Tagen so nahe und lebensbestimmend erschienen ist, aber man ist irgendwie froh, daß dies nun alles vorbei ist und der Himmel dorthin zurückgekehrt ist, wohin er gehört. – Eine andere Reaktion kann darin bestehen, daß man sich innerlich gegen diesen nahen Christus, der erlöst und befreit – und zwar, wie die Theologie und Liturgie sagt, in dieser unserer Gegenwart – auflehnt, diese Art der Rede, des Gebetes oder Gesanges kaum ertragen kann, sich merkwürdig berührt fühlt und womöglich in eine Form der Feier der Eucharistie flüchtet, wo es möglichst feierlich und zugleich möglichst unverständlich „zugeht“, so daß diese Texte in verständlicher Weise kaum ans Ohr dringen und schon gar nicht ins Herz. – Ein ganz kleiner Prozentsatz von Gläubigen, der im Alltag mehr in respektvoller Distanz zu Christus steht, als aus seiner Nähe lebt, wird sich für einige wenige Tage umzustellen vermögen – nicht nur äußerlich, sondern ebenso innerlich – so daß ein echter Bezug zustande kommt zu einem Christus, der auch jetzt schon erlösend in unser Leben konkret eingreift und eingegriffen hat. – Angesichts dieser Situation ist es zunächst unbedingt notwendig, alle Kräfte aufzubieten, um den Alltagschristus, der nur durch Ferne wie durch Anbetung bestimmt ist, in die Nähe der Gläubigen zu rücken, ihn zu beheimaten in den Vorstellungen von Arbeit, Not, Planung, Unglück, Wagnis, Vertrauen, Freiheit, Opfer, Leben, Bannung von Not und Tod, in dem Sinne, daß dieser Christus mit all diesen Faktoren etwas zu tun hat, nicht himmelweit über ihnen steht oder gar schwebt, wirklich mit dabei ist in Anregung, Tat, Erleiden. *Diese Arbeit an einer Rückholung Christi in die Mitte unseres Lebens ist allen Erziehern, angefangen von den Eltern, aufgetragen und sie muß bereits einsetzen beim Kind.* – Diese Früchte solchen Bemühens zeigen sich nicht nur daran, daß der Gläubige, mehr vom Christusbewußtsein als von einem standesmäßig bestimmten Kirchenbewußtsein zu leben beginnt, sondern vor allem auch daran, daß die Kluft zwischen dem Alltagschristus und dem Festtagschristus sich in der Weise zu schließen beginnt, daß der Gläubige an Festtagen, wenn er von dem wirkenden Gott in Jesus Christus hört, nicht abschaltet, nicht verwundert und befremdet um sich blickt, sondern vom Alltagsleben her „gewohnt“ ist, in solchen Kategorien zu denken, wenn auch an Festtagen diese Aussagen vom Leben ihre besondere Intensität erhalten und so doch ein gewisser Unterschied, nicht aber eine Kluft, zwischen Alltag und Feiertag besteht, ja bestehen bleiben soll. – Aber auch dann, wenn ein solch begrüßenswerter Zustand erreicht ist, wird angesichts der Formulierungen in der Liturgie und der allgemeinen Bewußtseinsvorstellungen ein Problem bestehen bleiben, dessen Lösung auf erhebliche Schwierigkeiten stößt und zugleich von entscheidender Bedeutung sein dürfte für einen ehrlichen, in der Tat vollziehbaren Zugang zu den Grundaussagen unseres Glaubens. – Dieses

Problem besteht darin, daß vielfach zur Umschreibung der Erlösung Worte gefunden werden, die, bleiben sie ohne Erklärung und Deutung so im Raume der Feier und des Gebetes stehen, eine Welt uns als schon jetzt existent vor Augen stellen, die es nun wirklich nicht bzw. noch nicht gibt – anders ausgedrückt: Das Wirken Christi unter uns findet einen solchen verbalen Ausdruck, daß es bei bestem Willen und wirklicher Glaubensanstrengung kaum möglich sein wird, eine solche Umschreibung als der Realität des Lebens gerecht werdend anzunehmen. Was ist hier zu tun? Zunächst muß unumwunden festgestellt werden, daß es für manche Formulierungen besser gewesen wäre, sie wären so nie geboren worden. Nun sind sie geboren, sie stehen verbindlich im Meßbuch und werden im Laufe der Zeiten sicher ihre Wirkungen tun, und zwar ständig und auf viele. Es gilt also, mit ihnen nicht „fertig zu werden“, sondern mit ihnen ehrlich zu „leben“. Dies wird in vielen Fällen nur möglich sein, wenn man sie mit den Tatsachen des Lebens und der Geschichte mutig und nüchtern konfrontiert und dann festzustellen wagt, was sie aussagen können und was sie eben nicht auszusagen vermögen. Dieser Vorgang des „Sich-vorsätzlich-Stoßens“ an den Festtagsworten soll zunächst im ganz persönlichen Ringen um das richtige und zumutbare Verständnis erfolgen und dann in geeigneter und verantwortlicher Weise in die Gemeinde hinausgetragen werden – und dies nicht nur vom Ambo aus, sondern auch in der Schule, in der Erwachsenenbildung. – Ganz konkret betrifft dies Formulierungen vor allem in den Präfationen der Weihnachts- und Osterzeit. Die hier geübte nüchterne und begrenzte Auslegung läßt sich dann analog auch auf andere Aussagen in anderen Texten und Vorstellungsbereichen mit derselben Thematik übertragen. – Hier tauchen die Worte auf von „Neuschaffung aller Dinge in Christus“, von der „neuen Schöpfung“. Auf Grund der Tatsachen kann nun nicht behauptet werden, damit könne in der Tat ausgesagt werden: Durch Christi Kommen in die Welt, durch seinen Tod und seine Auferstehung sei alles sichtbar neu geschaffen. Alles trägt im Grunde noch das alte Kleid, das Alte ist in diesem Sinne nicht vergangen. Neuschaffung durch Christus kann „leider“ „nur“ bedeuten: Es sind die Keime der neuen Welt in die alte Welt durch Christus hineingelegt, damit aus ihnen immer wieder Kräfte des Guten, Hilfreichen, Erleichternden, Befreienden für die Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche erstehen. Diese Kräfte brauchen nicht unbedingt dazu führen, daß das Neue des Guten auch schon einen direkten Bezug hat zum Göttlichen – daß es dem Guten dienlich sei, ist Erweis genug für den Glaubenden, daß es Zeugnis ablegt von der neuen Schöpfung. – Wenn es in der 2. Präfation von Weihnachten heißt: „Er heilt die Wunden der ganzen Schöpfung, richtet auf, was darniederliegt“, dann kann und darf damit nicht gemeint sein: Christus hat in seinem Kommen schlagartig alles Leid hinweggenommen. Das Leid existiert auch neben und nach Christus weiter. Was hier ausgesagt wird, ist dies: Mit Christus ist ein Heilungs- und Aufrichtungsprozeß in Gang gekommen, der im Hinblick auf Jesu Vorbild und in seiner Kraft die Geschichte der Menschen durchzieht und nicht enden wird bis zu Christi Parusie. – Wenn in der dritten Weihnachtspräfation Gott dafür gepriesen wird, daß „wir sterbliche Menschen in Chri-

stus dein göttliches Leben empfangen“, dann darf das nicht so verstanden werden, als wären wir Menschen durch Christus zu Göttern geworden, die alles könnten, wenn sie nur an Christus glauben – nein: Dank für göttliches Leben durch Christus will bedeuten: Wir sind durch Christus in den Bereich wahrhaft göttlicher Anregungen, Vorstellungen, Wünsche, Richtlinien, Vereinfachungen, Entkomplizierungen gekommen, so daß wir dadurch auf die Seite Gottes treten konnten und können. – In diesem Sinne muß auch die Formulierung der Präfation vom Hochfest der Erscheinung des Herrn verstanden werden, daß wir „neu geschaffen sind im Glanz seines göttlichen Lebens.“. – Schließlich dreht sich die zentrale Aussage von Ostern immer wieder um das Bekenntnis: Christus, das Osterlamm, hat die Sünde der Welt hinweggenommen und durch seinen Tod unseren Tod vernichtet wie durch seine Auferstehung das Leben neu geschaffen. Sünde und Tod sind auch nach Christi Tod und Auferweckung Realität geblieben. Hinwegnahme der Sünde der Welt und Vernichtung des Todes bedeuten also: Im Blick auf Christus und unter dem Antrieb seines Geistes, des Hl. Geistes, wird Sünde immer wieder überwunden, kann sie nicht zur endgültigen Herrschaft gelangen, wird der Tod in seinen vielfältigen Formen von Ende schon innerhalb des Lebens immer wieder überwunden, beseitigt, wenn auch am „Ende“ doch der Tod steht, das heißt, allem Guten ein vorläufiges Ende unerbittlich gesetzt wird, aber eben, wegen Christus, nur ein vorläufiges, das einst überwunden werden wird. Dieses Zusammen von zeitlicher, begrenzter Überwindung des Endes, des Todes und endgültiger, unbegrenzter Überwindung am Ende der Zeiten soll mit diesen Präfationsaussagen zugemutet werden. – Fassen wir zusammen: *Es ist ein großes Anliegen, daß die Zweiteilung von Festtags- und Alltagschristus und im Gefolge davon von Festtags- und Alltagschristen überwunden werde.* Dies geschieht dadurch, daß im Glaubensbewußtsein der Christen der erlösend agierende Christus im Alltag wie am Festtag bewußt ist. Die Formulierungen, die diesem Anliegen an den Feiertagen – vorab zu Weihnachten und Ostern – dienen – sind nicht immer so, daß sie, ungedeutet, dieses Wirken Christi der Realität entsprechend zum Ausdruck bringen. Es muß daher größte Sorgfalt darauf gelegt werden, diese Vorstellungen und Aussagen mit den nicht zu übergehenden oder gar zu verdeckenden Gegebenheiten der gegenwärtigen Wirklichkeit bei aller Glaubensbereitschaft in einen zumutbaren Einklang zu bringen, damit diese Aussagen und Vorstellungen über Christi Wirken an Festtagen und Werktagen mitten in unser Leben hineingestellt werden können.

Da es für die Gestaltung von Kindergottesdiensten eine große Anzahl von Arbeitshilfen und Materialien gibt, soll in diesem Beitrag die in der Liturgiewissenschaft vorhandene Literatur vorgestellt werden. Es ist allerdings nicht vorgesehen, jedes einzelne Buch genau zu besprechen; lediglich soll jeweils ein kurzer Hinweis in bezug auf Brauchbarkeit, Schwerpunkt, Problematik usw. gegeben werden.

Es läßt sich jetzt schon sagen, daß sich keines der Bücher erschöpfend mit der ganzen Problematik des Kindergottesdienstes beschäftigt bzw. beschäftigen kann, noch vollkommene Modelle von Gottesdiensten geboten werden. Diese Bücher wollen sich eher als Arbeitshilfen verstanden wissen, die eigenen Ideen und Initiativen Raum lassen. Es wird immer wichtig sein, die Gottesdienstmodelle je nach Beschaffenheit der Gemeinde umzugestalten und zu ergänzen. Mit diesem Wissen sollten alle Werkbücher angegangen werden, um einer Enttäuschung über das angebotene Material vorzubeugen.

1. Grundlegende Literatur

1.1 *Das Kind im Gottesdienst* (einschließlich der Hilfen für die Schulung der Mitarbeiter im Kindergottesdienst).

In dieser einleitenden Literatur werden einige Grundüberlegungen zu entwicklungs-psychologischen und religions-pädagogischen Problemen angestellt. Ebenso wenig fehlen grundsätzliche Beiträge wie Glaubenserziehung im Kindergottesdienst, kindgemäße Zugänge zum Evangelium, besondere Aufgaben des Kindergottesdienstes . . . Wichtig wäre, daß zur Erläuterung dieser Theorie einige praktische Überlegungen und Anregungen gegeben würden; dies könnte zur Verständlichkeit des jeweiligen Werkes sehr viel beitragen.

Fraas Hans-Jürgen/Hauschildt Karl u. a.: Verantwortlicher Kindergottesdienst, Gütersloh 1970. – Eine gute Einführung für Kindergottesdienstshelfer; zentrale Themen sind die Seelsorge und der Helferdienst mit all seinen Aufgaben und Diensten.

Hahn Illa/Hauschildt Karl/Hild Helmut/Wiese Walter: Kindergottesdienst heute. Gütersloh 1967. – Dieses Buch ist sehr wahrscheinlich der Vorgänger des vorher genannten Werkes; es ist besonders der dreijährige Textplan für die Gottesdienste im Anhang zu erwähnen.

Kugler Georg: Familiengottesdienste. Gütersloh 1971. – Es wird hier die ganze Problematik von Gemeinde- und Familiengottesdienst behandelt. Neue Ideen zum Gottesdienst werden in Zielvorstellungen formuliert. Neben der Theorie werden auch Entwürfe neuer Gottesdienste gegeben.

Sauer Ralph: Kinder loben Gott. München 1967. – Überlegungen und Anregungen zur Gestalt des Kindergottesdienstes.

Schulz Heinz Manfred: Wenn Gottesdienst Freude macht. Mainz 1977. – In diesem Buch wird das Spielerische, die Kunst, Zeichen, Symbole, Stille . . . behandelt; Dinge, die für den Kindergottesdienst unentbehrlich sind.

Stadelmann Adolf/Bollinger Irma/Bernet Madeleine: Spiele oder Gottesdienst. München 1972. – Wie Kinder in die Liturgie einführen? Besonderes Schwergewicht liegt auf der Gestalt des Kindergottesdienstes.

Zenetti Lothar: Gottes frohe Kinderschar. München 1961. – Thema: Kind in der Kirche.

Zinke Ludger: Gemeinde vor Gott. München 1971. – Nur das Schlußkapitel handelt über den Kindergottesdienst; es werden Möglichkeiten neuer Kinder- und Jugendgottesdienste aufgezeigt.

1.2 *Offizielle Dokumente und Richtlinien*

Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß sich jeder, der Kindergottesdienste gestaltet, informieren sollte, welche Möglichkeiten und Freiheiten er bei der Gestaltung hat.

Deutscher Katechetenverein e. V. und Liturgisches Institut Trier: Gottesdienst mit Kindern. Erarbeitet im Auftrag der Deutschen Bischöfe von der Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie. München/Trier 1972. – Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst im Rahmen der Meßfeier und für die Eucharistiefeier.

Direktorium für Kindermessen, Dokumente zur Liturgiereform, Kongregation für den Gottesdienst. Hrsg. und übers. von den Liturg. Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Trier 1976.

Synode, Gottesdienst. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1. Seiten 187–225, Freiburg/Basel/Wien 1976. – Ein besonderer Schwerpunkt des Synodenbeschlusses ist den Kinder- und Jugendgottesdiensten gewidmet.

2. **Einführung in die Liturgie der Kirche – katechetische Hilfen**

Die Katechesen und katechetischen Hilfen sollten immer darum bemüht sein, anschaulich zu sein und dazu beitragen, eine stufenweise Hinführung der Kinder zur Liturgie zu ermöglichen.

Furrer Karl: Voreucharistische Gottesdienstgestaltung. Olten 1973. Feiern, die zum Gemeindegottesdienst hinführen sollen.

Guntram Joachim: Katechetische Stunde. Tett nang 1978. – Katechesen und Gottesdienste zu verschiedenen Themen mit methodischen Vorüberlegungen und Hinweisen zu technischen Vorbereitungen.

Kalteyer Anton: Katechese in der Gemeinde. Frankfurt am Main 1974. – Nach grundlegenden Vorüberlegungen werden Katechesen mit der jeweiligen Einführung für den Katecheten angefügt; außerdem finden sich noch Bußvorbereitung, Eucharistievorbereitung, Gottesdienste und Elternabende.

Klinke Maria (Hrsg.): Hinführung zur Eucharistie – eine Aufgabe der Gemeinde. Düsseldorf 1974. – Außer einem umfassenden Kapitel an grundsätzlichen Überlegungen bietet dieses Buch wenige Modelle. Es werden viele organisatorische Dinge abgehandelt; z. B. Wie gewinne ich einen Katecheten? . . . Eignet sich weniger für die Katechese.

Lelubre/Laurentin: Einführung der Kinder in die Liturgie. München 1965. – Schrittweise Hinführung zum Gottesdienst durch Erklärung der im Gottesdienst verwendeten „Gegenstände“, Symbole, Zeichen, Haltungen . . .

Schulz Heinz Manfred: Katechese und Gottesdienst mit Kindern. Mainz 1973. – Verschiedene Vorschläge zur Gestaltung von Sonn- und Werktagsmessen mit und ohne Vorbereitung durch die Kinder.

Weber Günther: Das Zeichen für eine bessere Welt. Freiburg 1970.

ders., Gottes Geist in dieser Welt. Freiburg 1969.

ders., Miteinander eins werden. Freiburg 1971. – Bietet eine gute Vorbereitung auf das jeweilige Sakrament; alle Bücher sind sehr anschaulich und verständlich für die Kinder.

3. Modelle für den Kindergottesdienst

3.1 Eucharistiefeiern (Kinder-, Familien- und Schulgottesdienste)

Die Werkmappen und Bücher sollten eine Fülle von Anregungen für die verschiedensten gottesdienstlichen Formen und Teile bieten; außerdem sollte die Möglichkeit gegeben sein, alle Elemente je nach Bedarf und verschiedenen Anlässen neu zu kombinieren und aktuell zu formulieren. Zu jedem Modell wäre es sehr hilfreich, kurze Vorüberlegungen zu haben, damit die kindgemäße Erschließung der Themen erleichtert wäre.

Angulanza Marianne: Kinder in der Kirche. Graz/Wien/Köln 1974. – Für 4–8jährige Kinder; Themen für das ganze Jahr.

Blasig Winfried: Sonntag für Kinder. Köln 1973/74. – In den bis jetzt erschienenen Bänden (8) werden Kindergottesdienste für jeden Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr angeboten (Beachtung der Lesejahre).

Guntram Joachim (Hrsg.): Ferien sind schön. Tett nang 1974.

ders., Von Martinus bis Dreikönig. Tett nang 1975. – Dieses Werkbuch erfaßt alle wichtigen Feste zwischen Martinus und Dreikönig und gibt für jede Feier verschiedene Vorschläge zur Gestaltung.

ders., Gottesdienste für kleinere Kinder. Tett nang 1974. – Je nach Entwicklung des Kindes ist der jeweilige Vorschlag für 4- bis 6jährige Kinder und älter geeignet.

ders., Schülermessen. Grundschule I. Tett nang 1970.

ders., Grund- und Hauptschule Schülermessen. Tett nang 1975.

ders., Schülermessen I und II. Tett nang 1970/1972.

ders., Familiengottesdienst A. Tett nang 1977.

ders., Familiengottesdienst B. Tett nang 1972/1973.

ders., Familiengottesdienst C. Tett nang 1976/1977.

ders., Die Karwoche mit Kindern. Tett nang 1975.

Heiserer Helmut: Gottesdienst – Modelle für Schule, Ferien, Lager . . . München 1975.

Keller Norbert/Wagner Hans-Joachim: Motivmessen für Kinder. Essen 1972.

Lissner/Kalteyer/Seuffert: Kinder feiern Gottesdienst. München 1972. – Viele Anregungen und selbstgemachte Texte neben fertigen Gottesdienstmodellen.

Longardt Wolfgang: Neue Kindergottesdienstformen. Gütersloh 1973. – Grundsatzüberlegungen und Gottesdienstmodelle aus der Praxis der evangelischen Kirche; auch für die katholische Kirche sehr interessant.

ders., Taschenbuch für Mitarbeiter der Kindergottesdienste. 1979. Gütersloh 1978.

Nissim Gabriel-M.: Auf dem Weg zur Eucharistie. München 1971. – Nach einer ausführlichen Vorüberlegung über die Einführung in die Eucharistie folgen Modelle.

Rommel Kurt/Schmeißer Martin: Kinder- und Familiengottesdienst. Advent – Weihnacht. Freiburg i. Br. 1974. – Neben Gottesdienstmodellen auch eine große Auswahl von Einzelementen, z. B. Gebete, Kurzgeschichten, Spieltexte . . .

ders., Kinder- und Familiengottesdienst. Passion, Ostern, Pfingsten. Freiburg i. Br. 1974. – Keine fertigen Modelle, sondern verschiedene Bausteine, Materialien und Vorschläge zur Gestaltung der Gottesdienste.

Rost Dietmar/Machalke Joseph: Gottesdienste mit Kindern. Limburg 1972. – Neben Gottesdienstmodellen gibt es einen eigenen Text- und Gebetsanhang.

Priesterteam Wien-Machstraße: Wie die Kinder in das Leben der Gemeinde einbeziehen. Graz 1971. – Das Buch entstammt der Praxis und bietet neben theoretischen Vorüberlegungen relativ offene Gottesdienstmodelle zur eigenen Ausgestaltung.

Schmitt Helmut/Haushofer Gotthard/Propp Michael (Hrsg.): Gott hat alle Menschen lieb. Würzburg 1977. – Das aus der Praxis entstandene Buch bietet Gottesdienste für geistig Behinderte an.

Seidel Uwe/Zils Diethard: Werkbuch Kindergottesdienst. Wuppertal 1972. – Manche Gottesdienstmodelle sind überzeichnet und bieten Themen, die auf Industriegebiete beschränkt sind. Die Problematik einiger Themen wird durch die Bearbeitung im Gottesdienst bei Kindern nicht abgebaut, sondern verstärkt. Es ist zum vorsichtigen Gebrauch geraten.

Weber Günther: Zwanzig Eucharistiefeiern mit Kindern. Donauwörth 1969. – Viele Überlegungen zu Kinder- und Schülergottesdienst; Gottesdienstmodelle mit Variationsmöglichkeiten.

3.2 Bußfeiern

Für Bußfeiern gilt die Hauptforderung: Keine moralisierende Abfassung.

Bertsch Ludwig/König Josef/Kalteyer Anton: Eucharistie und Buße der Kinder in der Gemeinde. Frankfurt 1969. – Neben einem theoretischen Teil werden Katechesen, Wortgottesdienste und Hilfen für die Eltern angeboten.

Finkenzeller Joseph/Binder Joseph: Bußfeiern mit Kindern und Jugendlichen. München/Luzern 1975. – Für verschiedene Altersstufe sind hier Modelle von Bußfeiern angeboten, die durch eine Vielzahl von Vorüberlegungen zu deren Gestaltung ergänzt sind.

Sauer Ralph (Hrsg.): Mit Kindern Versöhnung feiern. München 1978. – Hier liegt eine sehr gute Einführung für Kinder in die Buße vor; die wesentlichen Elemente des Sakraments sind in einem eigenen Teil abgehandelt.

Feifel Heribert: Bußgottesdienste II. Stuttgart 1968. – Bußfeiern zu verschiedenen Anlässen; es werden verschiedene Altersstufen angesprochen. Auffallend ist, daß teilweise mit Medien gearbeitet ist. Im Anhang finden sich einige Dias.

Weber Günther: Zwanzig Bußfeiern mit Kindern. Donauwörth 1968. – Altersspezifische Bußfeiern, bei denen wesentliche Elemente des Bußsakraments genau bearbeitet werden; bemerkenswert ist der Liedruf- und Liederanhang.

4. Elemente für den Kindergottesdienst

4.1 *Text- und Predigtbücher*

Für die Texte und Predigten sollte gelten, daß die Sprache kindgemäß ist, was nicht heißt, daß abstrakte Begriffe völlig ausgeklammert werden müssen; bei deren Verwendung sollten sie allerdings unbedingt erklärt werden. Wichtig wäre außerdem, die Umwelt des Kindes mit einzubeziehen; dadurch könnten kindliche Probleme und deren Lösungsmöglichkeiten aufgezeigt werden.

Achtnich Elisabeth/Barth Friedrich u. a.: Für Advent und Weihnacht. Freiburg i. Br. 1976. – Ein umfassendes Werk über Weihnachtsgeschichten und die Gestaltungsmöglichkeiten dieser Texte; ist auch für Jugendliche und Erwachsene interessant.

Adam Ingrid (Hrsg.): Arbeitshilfe für den Kindergottesdienst. Berlin 1970. Texte und Geschichten mit guten theologischen Vorüberlegungen oder Vorbemerkungen.

Geiger Paul Tristan/Haberl Christoph: Wortgottesdienst für Kinder. München 1966. – Lesungen und Gebete für das ganze Kirchenjahr (alte Le-seordnung).

Nitschke Horst: Worte zu Schülern heute gesagt. Gütersloh 1974. – Dieses Buch versteht sich als Hilfsmittel für Schülergottesdienste; dabei ist das verschiedene Alter der Schüler berücksichtigt.

Schnitzler Theodor: Erzählte Messe. Freiburg i. Br. 1978. – Geschichten zu drei Themenbereichen: Was ist die Messe? Was geschieht in der Messe? Was in der Messe vorkommt. Es handelt sich zum größten Teil um Geschichten aus dem Profanbereich, an die eine kurze Besprechung, eine Predigt . . . angehängt ist.

Stark Wolfgang-Jürgen: Geschichten der Bibel für die Kleinsten im Kindergottesdienst. Gütersloh 1970. – Umfaßt alle wichtigen Sonn- und Feiertage. Aufbau: Textauslegung, Überlegung zur Darbietung, Hinführung, Erzählung und Gebet. Da dieser Aufbau bei jedem Text durchgehalten ist, bekommt man eine gute Anleitung, wie man mit dem Text umgehen kann.

Albrecht Alois/Limbeck Meinrad/Schlemmer Karl: Vom Wort zum Leben. Elemente zur Feier des Sonntags. Stuttgart 1978/79. – Eine Zeitschrift, in der für den Kindergottesdienst Predigten und Predigtimpulse gegeben werden. Viele Predigten verstehen sich mehr als Anregung und sind offen für eigene Initiativen. Dazu werden auch noch Gottesdienstmodelle und -elemente angeboten (bes. Familiengottesdienste).

4.2 *Gebetbücher*

Wünschenswert ist, daß zu Beginn jedes Gebetbuches eine Anleitung gegeben wird, in welchen verschiedenen Formen man mit Kindern beten kann und was man dabei beachten muß. In bezug auf Inhalt und Sprache gelten dieselben Forderungen wie bei den Text- und Predigtbüchern.

Block Detlev: Gut, daß du da bist. Lahr/Schwarzwald 1974. – Ein schön bebildertes Buch, das alle Bereiche im Leben des Kindes anspricht; die Sprache ist kindgemäß, nicht kindisch. Ein Buch zum gemeinsamen Gebet von Kindern und Eltern.

Heim Burkhard: Beten im Kindergottesdienst. Neuffen 1974. – Umfaßt Eingangssprüche, Eingangsgebete und Schlußgebete für alle Feste im Kirchenjahr; auch die Auswahl an allgemeinen Gebeten ist sehr groß. Außerdem finden sich noch Gebete zu den verschiedensten Texten des AT und NT, themenorientierte Gebete, Glaubensbekenntnisse und gesungene Gebete und Wochensprüche.

Pohl Alfons: Fürbitten für den Familien-, Schul- und Kindergottesdienst. Donauwörth 1972. – Dieses Werk ist nach Sonn- und Festtagen aufgebaut; für kleinere Kinder ist das Buch nicht geeignet, sondern könnte gut im Gemeindegottesdienst Verwendung finden.

Rost Dietmar/Machalke Joseph: Gottesdienste mit Kindern 2. Limburg 1972. – Ein umfassendes Buch, das Gabengebete, Hochgebete und

Schlußgebete für das Grundschulalter beinhaltet; außerdem noch Texte für das Begräbnis eines Kindes.

4.3 *Gesang und Musik im Kindergottesdienst*

Es ist darauf zu achten, daß die Kinder in den Liedern durch den Text oder die Melodie nicht überfordert werden; auch müßte die Miteinbeziehung fast aller Kinder gewährleistet sein. Die Musik sollte in der ihr spezifischen Form der kindlichen Erlebniswelt entgegenkommen und entsprechen.

Klein Joseph/Rohr Heinrich/Andreae Fritz: 50 Gesänge zu Meßfeier und Wortgottesdienst mit Kindern. Freiburg i. Br. 1971. – Dieses Heft ist besonders für die Kirchenmusiker und Katecheten interessant, die eine Orffgruppe haben, da zu jedem Lied eine gute Orffbegleitung angeboten wird. Die Auswahl der Lieder ist allerdings nicht sonderlich groß.

Watkinson Gerd (Hrsg.): 9x11 neue Kinderlieder zur Bibel. Freiburg i. Br. 1973.

ders., 111 Kinderlieder zur Bibel, Freiburg i. Br. 1968. – Es wird eine Vielfalt von Kinderliedern für die verschiedensten Bereiche angeboten: Lieder zum Tag, zum AT und NT, Lieder zum Kirchenjahr und zu besonderen Anlässen.

Es ist vielleicht darauf zu achten, daß manche bibelbezogenen Texte manchmal nicht den Anforderungen der Exegese entsprechen.

4.4 *Gebetbücher für die Hand des Kindes*

Für die Kinder ist ein handliches und farbiges Meßbuch wichtig; für die Kleinsten genügen einfache Zeichnungen ohne Text, für ältere Kinder sollten neben den Zeichnungen auch Grundgebete wie das Gloria, Credo, Vater unser . . . aufgeführt werden.

Groß Engelbert: Mein Kirchbuch. Freiburg i. Br. 1971. – Dies ist kein reines Meßbuch für das Kind, da versucht wird, teilweise Symbole und Gesten zu erklären; außerdem nimmt es Bezug auf biblische Geschehen (besonders in der Einleitung).

Großmann Heinz/Wessels Bernhard: Wir feiern Messe. Hildesheim 1978. – Teilweise sind Grundgebete und Lieder mit einbezogen.

Senger Basilius/Van Alphen Noelle: Kleines Kindermeßbuch. Essen 1964. – Für Kinder von etwa 8 Jahren empfehlenswert.

5. Medien für den Kindergottesdienst

Bücher, die bei der Arbeit mit Medien Hilfestellung leisten, sind kaum zu finden. Als einziges umfassendes Werk, das für den Religionsunterricht und Schule brauchbar ist, sei hier ein Buch von W. E. Failing empfohlen.

Failing W. E./May H.: Mit audiovisuellen Medien arbeiten. Frankfurt/Main 1975.

Audiovisuelle Medien für den Kindergottesdienst gibt es in den Medienzentralen nur in sehr geringer Zahl. Die Auswahl ist allerdings in den letzten Jahren vergrößert worden. Es seien hier besonders die Holländer genannt, die bis jetzt die meisten Diaserien zum AT und NT sehr kindertümlich gestaltet haben.

Der Film oder die Diareihe sollte bestimmten Anforderungen nachkommen:

- Die Sprache soll kindgemäß sein.
- Die Filmlänge und die Gestaltung muß dem Alter des Kindes einigermaßen entsprechen.
- Die Diareihe oder der Film sollten liturgiefähig sein, d. h. unmittelbar oder mittelbar zur Verkündigung beitragen.
- Es sollen religiöse Assoziationen geweckt werden oder dazu anregen (z. B. der Film „Es lag einer“).
- Der Film darf nicht Ersatz für ein Bekenntnis oder Gebet sein.
- Ein Gespräch über Film oder Diareihe sollte nie fehlen.

Klemens Richter – Heinrich Plock – Manfred Probst, DIE KIRCHLICHE TRAUUNG. Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis, 175 Seiten, kart., DM 19,80, Freiburg-Basel-Wien 1979. (4194)

Von den drei Autoren ist der erste Laie, der zweite Bistumspriester (Osnabrück), der dritte Ordensgeistlicher (SAC). Alle drei sind als Doktoren Schüler des bekannten Liturgiewissenschaftlers Emil Joseph Lengeling in Münster/Westfalen. K. Richter, Ehemann und Vater, ist Akad. Oberrat an der Universität Münster, H. Plock leitet das Priesterseminar in Osnabrück (Regens) und Pater Manfred Probst ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Phil.-Theol. Ordenshochschule der Pallotiner in Vallendar (bei Koblenz), nachdem er sich bei Prof. Balthasar Fischer in Trier habilitiert hat. Die drei Verfasser sind durch zahlreiche gemeinsame Arbeiten hervorgetreten, die fast alle unmittelbar der pastoralen Praxis dienen (wir erinnern z. B. an die Titel: Hausgottesdienste mit Kranken; Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer; Heilsorge für die Kranken; Katechumenat heute). Ihnen sind in jüngster Zeit viele brauchbare Hilfen und Anregungen zu verdanken, die zum Teil unter Mitarbeit weiterer Fachleute entstanden sind (vgl. die genannten Bücher).

Mit gutem Recht bezeichnen Plock, Probst und Richter ihr vorliegendes Buch zur „kirchlichen Trauung“ als „Werkbuch“ für die Praxis. Zumal der Pfarrseelsorger findet darin Anregung für einen Teilbereich seines Tätigkeitsfeldes, der heute – so zeigen die jüngsten Erhebungen und Umfrage-Ergebnisse – besonderer pastoraler Bemühungen bedarf. Daß die Bedeutung des Ehesakramentes und die liturgische Feier der Trauung (auch unter Katholiken) immer mehr in Frage gestellt wird, kann als hinreichend bekannt vorausgesetzt werden. Um so dringlicher ist die pastorale Arbeit mit den „Ehe-Kandidaten“ geworden, der man sich heute sehr behutsam und jenseits aller Routine zuwenden muß.

Der Pfarrseelsorger wird dieses Buch auf jeden Fall mit Gewinn durcharbeiten. Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, daß er nicht immer und in allen Einzelheiten mit den Autoren einig gehen wird. Was hier zur „Feier der Trauung im Leben der Gemeinde“, zur „Vorbereitung der Trauung“, zur „liturgischen Feier der Trauung“ selbst, zum „religiösen Brauchtum in Familie und Gemeinde“ sowie zu den „Jahrestagen der Trauung“ (Silberhochzeit, Goldene Hochzeit) dargelegt wird, verdient gründlich bedacht und erörtert zu werden. Das in großer Vielfalt angebotene „Material“, das leicht in die konkrete Praxis umgesetzt werden kann, wird vielen Pfarrern und ihren Mitarbeitern dienlich sein.

Was in diesem empfehlenswerten Werkbuch im einzelnen von welchem der drei Autoren stammt, ist nicht erkennbar. Die drei verantworten alles gemeinsam, von der ersten bis zur letzten Seite. Ihr Mut zum Kompromiß ist ebenso entwickelt wie ihr Problembewußtsein, das heiklen Fragen durchaus nicht ausweicht.

Theodor Maas-Ewerd

Karl Schlemmer (Hg.), GOTTESDIENSTHELPER. Rolle, Aufgabe und Anforderung, 102 Seiten, kart., DM 9,80, Seelsorge-Verlag Echter, Würzburg 1979 (4158)

Folgende Grundregel wird hier gedeutet und für die Praxis konkretisiert: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (Liturgiekonstitution, Art. 28). Mit mehreren Mitarbeitern behandelt der Fuldaer Dozent für Liturgiewissenschaft die einzelnen „Rollen“, wobei es eine Frage bleibt, ob man sie allesamt unter dem Titel „Gottesdiensthelfer“ zusammenfassen soll oder nicht. Nichtsdestoweniger verdient dieses kleine Buch Be-

achtung. Es verweist auf ein wichtiges Anliegen, denn die genannte Grundregel ist in der Praxis noch längst nicht überall angemessen verwirklicht. Ihre Realisierung ist vielerorts mühsam. Sie stößt auf mancherlei Schwierigkeiten, solange nicht der eigentliche Sinn der sogenannten „Rollenverteilung“ bewußt geworden ist. In dieser Hinsicht kann dieses Buch in vielen Fällen eine Hilfestellung leisten. *Theodor Maas-Ewerd*

Hugo Aufderbeck, WORTGOTTESDIENSTE. KOMMUNIONFEIERN AM SONNTAG, 324 Seiten, gebunden, DM 34,-, S 250,-, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1979. (4159)

In der Lengeling-Festschrift „Gemeinde im Herrenmahl“ (1976) hat Bischof Hugo Aufderbeck von Erfurt, der dieses Werk in Leipzig wie in Graz vorlegt, die Frage nach dem „Sonntagsgottesdienst ohne Priester“ (a. a. O. 91–96) auf dem Hintergrund seiner pastoralen Erfahrungen anschaulich geschildert, begründet und in mehrfacher Hinsicht überzeugend erörtert. Die pastorale Arbeit, die dahintersteckt, verdient Respekt und Dankbarkeit! „Den Gläubigen in der Zerstreuung geht es wie Steinen die bei Wind und Wetter draußen liegen bleiben; sie verwittern“, sagt Aufderbeck in seinem Vorwort zu diesem Buch (3), das den Leitern der „Stationsgottesdienste“ in der DDR in die Hand gegeben wird. Die Texte wurden von einem Kreis erarbeitet (H. Aufderbeck; Joh. Cramer; F. Kindermann; Joachim Meisner). Das Buch erscheint hier in einer Lizenzausgabe des Leipziger St. Benno-Verlags. Der „Grazer Ausgabe“, die wir mit diesen Zeilen vorstellen, hat der Salzburger Erzbischof und Primas Germaniae, Dr. Karl Berg, in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der LKÖ ein Geleitwort (V) vorausgeschickt, in dem er die praktische Bedeutung dieses Werkes würdigt: „Die Frage priesterloser Gottesdienste ist für uns alle bedeutsam, denn immer öfter kann in Zukunft der Fall eintreten, daß für die sonntägliche Meßfeier kein Priester zur Verfügung steht. In solchen Notsituationen soll jedoch die gottesdienstliche Zusammenkunft der Gläubigen am Tag des Herrn nicht unterbleiben“ (ebd.). Erzbischof Dr. Berg bringt zum Ausdruck, „daß dieses Buch eine wertvolle Hilfe für gottesdienstliche Versammlungen sein wird . . . , auch wenn die Feier des sonntäglichen heiligen Meßopfers nicht möglich ist“ (ebd.).

Der darin angesprochenen Problematik geht der Grazer Liturgiewissenschaftler Ph. Harnoncourt in einer instruktiven Einleitung nach, nicht zuletzt unter dem Aspekt der Verwendbarkeit dieses Buches „außerhalb der DDR“ (VII–XVI). Die „jenseits der Mauer“ erarbeiteten Modelle dieses liturgischen „Werkbuches“ (= Manuale für die in der DDR unter der Bezeichnung „Diakonatsshelfer“ bekannten Leiter priesterloser Sonntagsgottesdienste) folgen der Ordnung des liturgischen Jahres, schließen sich eng der Grundstruktur des Wortgottesdienstes der Meßfeier an, greifen auf die dreijährige Perikopenordnung zurück, realisieren konsequent das Prinzip der „Rollenverteilung“ und betonen das christliche Brauchtum im Laufe des Jahres, das verständlicherweise auch auf den „Außenstationen“ und in den Familien gefestigt werden soll, damit der Glaube nicht durch einseitige Verbalisierung oder intellektualistische Engführung verarmt.

Jeweils der dritte Teil der vorgelegten Modelle ist als „*Kommunionteil*“ ausgearbeitet. Bekanntlich sind die seit über 30 Jahren in der DDR üblichen Gottesdienste auf den „Außenstationen“ seit dem Jahre 1965 durch eine „Kommunionfeier“ erweitert worden. Dadurch ist „ein bestimmter Typ von regelmäßiger Sonntagsliturgie ohne Priester“ (Harnoncourt, a. a. O. VII) entstanden, der inzwischen überall im deutschen Sprachgebiet lebhaft erörtert worden ist, wobei zum Teil erhebliche Bedenken vorgetragen worden sind. Wir brauchen an dieser Stelle nur auf die sehr gründliche Arbeit von Arno Schilson aus Tübingen zu verweisen, die in dieser Zeitschrift unter

dem alarmierenden Titel „Notlösungen sind oft Fehllösungen!“ Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern“ erschienen sind: 33 (1979) 147–174.

Unabhängig von dieser notwendigen Diskussion (vgl. die Literaturhinweise im genannten Beitrag Schilsons) ist das vorliegende Buch um so mehr zu begrüßen, als es die Erfahrungsberichte unserer Mitbrüder aus dem „anderen Teil Deutschlands“ illustriert und konkretisiert. Mit seinen Texten (Einführungen, Fürbitten usw.) kann das vorliegende Buch hierzulande dem Seelsorger wichtige Anregungen bieten zur Vorbereitung jener Sonntagsgottesdienste, bei denen der Priester – an der Spitze der Gemeinde stehend und mit ihr – *nomine Christi et Ecclesiae* handelt.

Theodor Maas-Ewerd

Hans-Bernhard Meyer SJ (Hg.), ER BRACH DAS BROT. Eucharistiepredigten, 230 Seiten, kart., DM 29,-, S 185,-, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1979. (4122)

Diese Gemeinschaftsarbeit unter der Herausgeberschaft des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers geht, wie der Erzbischof von Salzburg, Dr. Karl Berg, in seinem Begleitwort (9) mitteilt, auf eine Anregung der LKÖ (Liturgie-Kommission Österreichs) zurück (vgl. auch das Vorwort, S. 11).

Der erste Teil (11–126) bringt Predigten zu einzelnen Teilen der Meßfeier: Versammlung-Einzug-Begrüßung; Allgemeines Schuldbekenntnis; Kyrie; Gloria; Tagesgebet; Lesung; Homilie; Fürbitten; Gabenbereitung-Opfergang; Präfation; Hochgebet; Epiklese; Vaterunser; Friedensgebet; Friedensgruß; Brotbrechen; Agnus Dei; Kommunion; Segen-Entlassung.

Der zweite Teil (127–203) sammelt Predigten zu übergreifenden Aspekten. Dabei geht es um die theologische und pastorale Bedeutung der Eucharistiefeier als der Mitte (Quelle) christlichen Lebens. In diesem Teil werden Themen behandelt, die für das „innere Verständnis“ (Berg) der Messe von besonderer Bedeutung sind, zum Beispiel: Taufe und Eucharistie; Christi Gegenwart in Wort und Sakrament; Mahl- und Opfergemeinschaft; Jesu bleibende Gegenwart in Brot und Wein.

Im dritten Teil (= Anhang: 205–227) findet man vier Predigten des Grazer Liturgiewissenschaftlers Ph. Harnoncourt zum Hochgebet, denen wichtige „Vorbemerkungen“ (206–209) vorausgeschickt werden, die mit den Wesensmerkmalen dieses „Kernstücks“ der Meßfeier vertraut machen.

Die einzelnen Autoren – das ist eine gute Hilfe – geben zu ihren Predigtentwürfen (fast immer) eine Einführung, in der sie ihren Entwurf liturgisch und biblisch begründen. Unter den Autoren begegnet man bekannten Fachleuten (z. B. Emminghaus; Meyer; Harnoncourt), die hier mittelbar an der dringlichen Aufgabe mitarbeiten, die Gemeinden tiefer in das Verständnis und den Vollzug der Literatur einzuführen. Dieses Buch erweist dem Seelsorger und der pastoralen Praxis einen guten Dienst.

Theodor Maas-Ewerd

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

Mit fundiertem Wissen schildert der Autor die geschichtliche und kulturelle Entwicklung zur monogamen Ehe bis hin zur Forderung Jesu, daß das bestehende Eheband unauflöslich sei.

Er beschreibt auch ausführlich die Scheidungspraxis in vorchristlicher Zeit und zur Zeit Jesu und stellt die Forderung Jesu bezüglich der Unauflöslichkeit bewußt dagegen.

Ferner stellt er die Entwicklung der christlichen Scheidungspraxis bis zum heute geltenden kirchlichen Eherecht an Hand der einschlägigen Synoden und Konzilien und die im Laufe der Geschichte sich wandelnden Lehrmeinungen detailliert dar.

Die Tatsache der durch die staatliche Gesetzgebung begünstigte Möglichkeit der Ehescheidung regt ihn zu folgenden Überlegungen an:

Struktur-Änderung der Ehe, die daraus sich ergebende Möglichkeit einer auch kirchlicherseits gerechtfertigten Scheidung und Wiederverhehlung, und daher auch erlaubter Sakramentenempfang der Wiederverheirateten.

Er zeigt auf, daß es durchaus nicht dem Willen Gottes von Anfang an entsprochen hat, daß der Mann, als das Oberhaupt in der Ehe, die Frau als seine Untergeordnete beherrsche, so wie die Kirche es bisher, beeinflusst durch das vorherrschende Weltverständnis und patriarchale Erbe, gelehrt hat. Die Ehe hat sich von einer hierarchischen Struktur zu einer partnerschaftlichen gewandelt. Von der Stellung Mariens im Heilsplan Gottes leitet er ab, daß die Frau als Gleichberechtigte neben dem Mann als seine Partnerin zu stehen berufen sei. Die bisher geübte Über- bzw. Unterordnung sei eine Folge der Erbschuld, die mit der Störung der Verhältnisse zu Gott auch eine Störung des Verhältnisses der Menschen untereinander mit sich bringt.

Weiters muß Gott als der 3. Partner in die Ehe einbezogen werden, denn in einer rein partnerschaftlich-menschlichen Liebe kann der Christ nicht letzte Erfüllung finden, denn alles Kreatürliche hat seinen Grund nicht in sich selbst, sondern ist über sich hinaus auf Gott als Ziel bezogen, in dem eben nur letzte Erfüllung möglich ist.

Eine solche christlich-sakramentale Ehe ist der Ort der Persönlichkeitsentwicklung und Verwirklichung beider Ehegatten, da in der sexuellen Begegnung die partnerschaftliche Liebe ihren leiblich-sinnlichen Ausdruck findet, zum Vollzug der Liebe selbst wird und die Ehe dadurch zu ihrem Sinn finden läßt. Somit ist die sexuelle Gemeinschaft auch ohne Zeugungswille sittlich gerechtfertigt, bedarf aber der Entscheidung zur Treue, da nur in ihr sich die Freiheit des Menschen vollzieht, da sonst andere Kräfte triebhaften Ursprungs die Steuerung in dieser Lebensgemeinschaft übernehmen. Fehlen der Treue wird mit Fehlen an Charakter gleichgesetzt.

Somit unterstreicht der Autor eindeutig die Notwendigkeit der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe.

Unlogisch wird der Autor zu Ende des Buches, da er mit ausgesprochener Gedankenakrobatik begründen möchte, daß auch eine 2. Ehe sakramentalen Charakter haben könne und ähnlich wie in der orthodoxen Kirche ebenfalls kirchlich bestätigt werden sollte, wenn – man beachte – in dieser 2. Ehe der Wille zur Treue vorhanden ist und diese auch nicht noch einmal getrennt werden könne. Denn – so sagt der Autor – die 2. Ehen gelängen meist besser als die ersten und werden dann als die eigentlich menschlich tragenden Verbindungen betrachtet.

Er fordert für die 2. Ehe, damit sie kirchlich akzeptiert werden kann, die Unauflöslichkeit, die er unbegreiflicherweise in dieser Konsequenz für die 1. Ehe nicht fordert und letztere somit zur Probe-Ehe erniedrigt.

Weiters behauptet er für die 2. Ehe, daß jemand zu einer Bindung zu stehen hat, wenn er sich durch Jahre hindurch einem anderen vertraut gemacht hat, läßt aber diese Überlegungen für die 1. Ehe außer acht.

Er betont zwar, daß der Ehepartner, der dem geschiedenen Teil die Treue hält, obwohl er ihn für dessen persönliches Glück freigegeben hat, konsequent ein hohes christlich biblisches Ideal erfüllt, sagt aber zugleich auch, daß die Kirche von einem Wiederverheirateten nicht verlangen könne, mit dem 2. Partner als Bruder und Schwester zu leben (als Voraussetzung für den Sakramenten-Empfang), weil das dem einzelnen nicht zugemutet werden könne.

Er versucht daher in sehr vielen Fällen den gültigen Bestand einer kirchlich sakramentalen Ehe anzuzweifeln und neue Nichtigkeitsgründe zu finden wie:

Zu wenig intensives Glaubensleben = Taufe ohne nachfolgenden Glaubensvollzug, Ausweitung des Begriffes „error in persona“, Eheführungsunfähigkeit, wegen ev. zu starker Bindung an einen Elternteil. Zerbrochene Ehe, da hiemit die natürliche Basis fehlt, auf der die sakramentale Gnade aufbauen könnte.

Auch greift er den 7. Lehrsatz der 24. Sitzung des Konzils zu Trient auf, der die Lehrmeinung ablehnt, nach der der Ehebruch eines Gatten das Eheband auflöse und eine neue Ehe zu dessen Lebzeiten vom unschuldigen Teil auch kirchlich wieder eingegangen werden könne (Mt. 5,32; 19,9) und behauptet hiemit, daß auch eine andere Lehrmeinung möglich sei, ohne dadurch mit der Heiligen Schrift in Widerspruch zu kommen.

Alle diese Überlegungen stellt er deshalb an, um leichter zu einer kirchlich gerechtfertigten Möglichkeit zu gelangen, daß Wiederverheiratete zum Sakramentenempfang zugelassen werden, ähnlich wie das bei den orthodoxen Christen möglich ist und bezeichnet die im 2. Vatikanum grundsätzlich aufgenommene Kommuniongemeinschaft mit der orthodoxen Kirche als einen ersten Schritt in diese Richtung.

Er fordert geradezu die Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten, da sonst ihre religiöse Lebensführung ernstlich in Frage gestellt sei, und gerade diese Menschen in Erkenntnis des bereits einmal gescheiterten Lebens ganz besonders der Gnade und Barmherzigkeit Gottes bedürften.

P. Bernhard Vošický, O. Cist.

Büchereingänge:

Aus dem Verlag Josef Pfeiffer, München:

Otto Betz: DER KÖNIGLICHE BETTLER. Vom Werden der Person. Pfeiffer-Werkbuch 146. 192 Seiten, Paperback, DM 22.- (4186).

Rosemary Radford-Ruether: FRAUEN FÜR EINE NEUE GESELLSCHAFT. Frauenbewegung und eine menschliche Befreiung. Aus dem Amerikanischen von Angelika Hildebrandt-Essig. 192 Seiten, Paperback DM 28.- (4187).

Alicia Craig Faxon: FRAUEN IM NEUEN TESTAMENT. Vom Umgang mit Frauen. Aus dem Amerikanischen von Ann Heuwing-Arnold. 116 Seiten, Paperback DM 16.80 (4188).

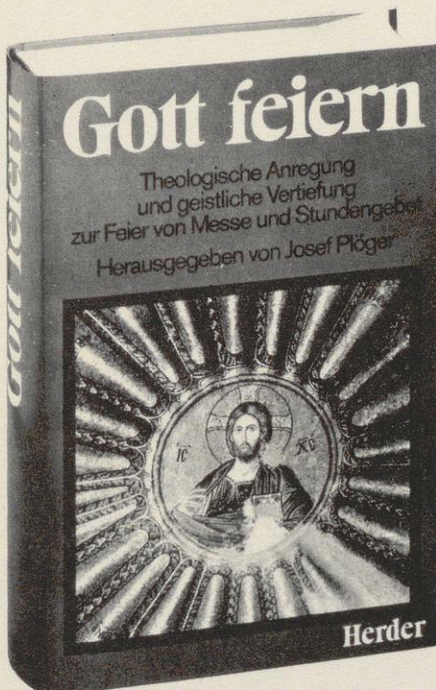
Letty M. Russell: ALS MANN UND FRAU RUFT ER UNS. Vom nichtsexistischen Gebrauch der Bibel. Aus dem Amerikanischen von Ann Heuwing-Arnold und Armand Arnold. 104 Seiten, Paperback DM 16.80. (4189).

Lothar Zenetti: DIE WUNDERBARE ZEITVERMEHRUNG. Variationen zum Evangelium. 256 Seiten mit 19 Ill. von Barbara Bös, lam. Paperback, DM 29.80 (4190).

Sr. M. Lucia OCD (Hrsg.): MIT GROSSEN DENKERN DAS LEBEN MEISTERN. 128 Seiten, kart. S 128,-, DM 17.80. Verlag Styria Graz (4191).

Peter Planyavsky: GESÄNGE FÜR KARFREITAG: Chortext, 16 Seiten, geh. S 54,-, DM 7.80, sfr. 7.50; Gemeindetext, 2 Seiten, per Exemplar S 24,-, DM 3.-, sfr. 3.30. Österr. Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg (4193).

Für alle, die Liturgie feiern und in den Gemeinden hierfür verantwortlich sind



„Ein höchst praktisches Werk für Leute, die im täglichen Leben mit der Feier der Eucharistie und mit dem Stundengebet zu tun haben.

Mit diesem Buch läßt sich beten, meditieren, feiern; lassen sich Seminare und Kurse halten, kann man Vergessenes auffrischen und Neues ausprobieren.“

Prälat Dr. Karl Becker

In überzeugender Weise ist es Josef G. Plöger gelungen, theologische Anregung zur geistlichen Vertiefung unter das Leitmotiv der Feier zu stellen. — In den drei großen Abschnitten: VON DER LITURGIE ALS FEIER — VON DER FEIER DER MESSE — VON DER FEIER DES STUNDENGEBETS wird Feier transparent, sowohl in ihrem theologischen Reichtum wie auch in ihrer unersetzlichen Bedeutung für das Leben der Menschen heute. — Lebensnähe und fachliche Kompetenz zeichnen auch die einzelnen Beiträge aus, deren Inhalt in prägnanten Überschriften, Signalen gleich, aufleuchtet: Vom Sinn der Feier — Von der Freude der Feier — Von der Heilkraft der Feier — Vom Rühmen des Herrn — Vom Beten zu Christus — Vom Geschenk der Zeit — Vom österlichen Beten — Vom Gebet des Herrn usw.

480 Seiten, gebunden, 48,— DM
ISBN 3-451-18910-0

VERLAG HERDER Freiburg - Basel - Wien

Pb.b.

Verlagspostamt 5020

Erscheinungsort Salzburg

Bedeutsame Neuerscheinungen

Praktische Hilfen für die Gestaltung von Marienandachten

Norbert Fuchs

WIR EHREN MARIA

Texte und Vorschläge zur Gestaltung von Marienandachten

Reihe: Konkrete Liturgie

88 Seiten, kartoniert, DM 9,80

Dieses Buch bietet grundsätzliche Überlegungen zum Aufbau einer Andacht, für 31 unter ein bestimmtes Thema gestellte Marienandachten Einleitungsgebete und Lesungen, Litanei-Anrufungen und Fürbitten sowie einen Überblick über die Marienlieder im Gotteslob (einschl. Diözesanteile Österreich und Bozen-Brixen). Für den liturgischen Praktiker eine wertvolle Hilfe!

Impulse zur Theologie des Seelsorgegespräches

Reinhold Bärenz / Heinrich Fries / Karl Kertelge

GESPRÄCHSSELSORGE

Theologie einer pastoralen Praxis

144 Seiten, kartoniert, DM 17,50

Diese Beiträge versuchen, aus der unterschiedlichen Perspektive ihrer Disziplin theologische Aspekte der Gesprächsseelsorge aufzuzeigen. Anerkannte Fachleute bieten so dem Seelsorger, der in seinem konkreten Alltag von dieser Thematik direkt betroffen ist, eine „innere“ Orientierung an.

Über das Kreuz im menschlichen Leben

DER MENSCH UNTER DEM KREUZ

Wegweisung, Erfahrungen, Hilfen

120 Seiten, Leinen, DM 16,80

Das Kreuz kommt auf jeden Menschen zu — unerwünscht, unerwartet, plötzlich. Namhafte Theologen gehen hier dem Sinn des Kreuzes und seiner Vieltätigkeit im heutigen Leben nach und geben damit Leidenden und Mitleidenden Wegweisung und Hilfe.

Kinder entdecken die Bibel

Heribert Krotter

GOTT VERGISST UNS NICHT

Kinder sticken Bilder zur Bibel

96 Seiten, 21 farbige Bildseiten, gebunden, DM 19,80

Hier wird die Geschichte des Gottesvolkes anhand von 21 bunten Bildteppichen für unsere Zeit neu gestaltet und mit einführenden Texten, bei denen auch Kinder zu Wort kommen, interpretiert. Die zentralen Inhalte der Bibel werden lebendig und greifbar. Eine Gemeinschaftsarbeit von 10- bis 14jährigen Schülern mit ihren Lehrern!

Auslieferungen in Österreich: MAYER & COMP., Buch- und Kunsthandel GmbH. Verlagsauslieferung A-1011 Wien 1, Dominikanerbastei 4, Postfach 630 (Niederösterreich, Wien, Burgenland und Steiermark), VERITAS GMBH, 4010 Linz, Harrachstraße 5 (Vorarlberg, Tirol, Salzburg, Kärnten, Oberösterreich)

VERLAG FRIEDRICH PUSTET — REGensburg

HEILIGER DIENST

3
1980

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

34. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. François Reckinger, Luxemburg Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XVI) Ein Schatz und zugleich ein Kreuz: pastoralliturgische Überlegungen zu Weihnachten und Epiphanie (II)	97
DDr. Klaus Gamber, Regensburg Ein frühchristliches Eucharistiegebet für das Fest der Geburt des Herrn	108
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck Eine mögliche Erwägung zum Fest der Heiligen Familie	125
Dr. François Reckinger, Luxemburg „Weitere Anordnungen werde ich treffen ...“ (1 Kor 11,34) Überlegungen zur Liturgieinstruktion „Inaestimabile donum“ der Gottesdienstkongregation vom 17. April 1980	128
Dr. Heinrich Plock, Osnabrück, Dr. Klemens Richter, Münster Gemeinsame kirchliche Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers	137
Buchbesprechungen	141
Büchereingänge	143

20. DEZ. 1980

Ein wertvoller Begleiter durch das ganze Jahr:

PAULUSKALENDER 1981

Buchform Fr. 7.60

Abreißblock allein Fr. 8.80

Wandkalender Fr. 9.90

„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 36,-, DM 5,50, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 132,-, DM 20,-, 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.

Heilsbedeutung des Weihnachtskreises

Als im 4. Jahrhundert das Weihnachtsfest aufkam, gab es bereits seit langem die Osterzeit, mit einem vorausgehenden Fasten, das sich fortschreitend nach vorn ausgedehnt hatte und gerade dabei war, in der gesamten Kirche eine Dauer von grundsätzlich (wenn auch unterschiedlich berechneten) vierzig Tagen zu erreichen. An ein vollständiges „Kirchenjahr“ dachte natürlich noch niemand – und mit der Liturgiereform ist diese spätmittelalterlich-neuzeitliche Vorstellung, die sich in den liturgischen Büchern niemals konsequent durchgesetzt hatte, nunmehr ja auch wieder aufgegeben worden. Zur Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes gab es einen einzigen Festkreis, den von Ostern, und das neue Fest erschien zunächst als eine „Memoria“, d. h. eine an einen bestimmten Kalendertag gebundene Gedächtnisfeier, die im Martyrologium verzeichnet wurde und deren Einordnung innerhalb der liturgischen Bücher man dementsprechend im „Sanctorale“, dem Heiligenkalender, hätte vermuten können – wie es später denn auch etwa für die Herrenfeste der Darstellung im Tempel, der Verkündigung und der Verklärung der Fall gewesen und bis heute geblieben ist.

Allein bezüglich des Weihnachtsfestes bewahrheitet sich diese Vermutung *lediglich im Orient*, wo nicht nur das Fest vom 25. Dezember, sondern auch das dort weitaus bedeutsamere Epiphaniest bis heute im Sanctorale steht. Im Bereich der römischen Liturgie dagegen finden sich seit dem (im 7. Jh. redigierten, im wesentlichen wohl aber Gegebenheiten des 6. Jh. widerspiegelnden) gelasianischen Sakramentar¹ die Formulare für Weihnachten und dessen Begleitfeste (Stephanus, Johannes, Unschuldige Kinder, 1. Januar, Theophanie [= Epiphanie]) am Anfang des „Temporale“, unmittelbar gefolgt von der Fastenzeit und der Osterzeit. Die Zeit von Weihnachten bis Epiphanie wird offensichtlich bereits als von ähnlicher Art wie die beiden genannten empfunden. Dementsprechend war es nur logisch, daß der noch später hinzugekommene *Advent*, der im Gelasianum noch am Ende des Sanctorale stand, in der Folgezeit² an den Anfang des Weihnachtskreises gezogen und damit das Wesentliche des uns bis heute bekannten Temporale gebildet wurde.

Voraussetzung für eine solche Entwicklung war die Tatsache, daß Weihnachten sehr schnell aus einer bloßen Gedächtnisfeier der Geburt Jesu zu einer *Gesamtfeier der Erlösung* geworden war, in der sich einiges vom Glanz und der Bedeutung des Osterfestes widerspiegelte (vgl. bes. die Oration zur ersten Vesper und zur Vorabendmesse: „Jahr für Jahr erwarten wir voll

¹ In dem wohl etwas älteren „Sacramentarium Veronense“ wird noch nicht zwischen „Temporale“ und „Sanctorale“ unterschieden; die Anordnung folgt für alle Formulare dem in Monate aufgeteilten Kalenderjahr.

² Nachweislich zuerst in den von A. Hesbert veröffentlichten Antiphonarien des 8. und 9. Jh.

Freude das Fest unserer Erlösung . . .“; ähnlich das Schlußgebet am 18. Dezember).

In diesem Zusammenhang liegt es nahe, die Frage zu streifen, ob die Weihnachtsliturgie beinhaltet, daß das Festgeheimnis sich bei der jährlichen Feier, im Sinn eines „Mysteriengeschehens“, *jeweils neu verwirklicht*. Hinsichtlich der Osterfeier kann man diese Frage in einem bestimmten Sinn sicher bejahen. Denn Schrift und Überlieferung lehren, daß wir dazu berufen sind (und christliches Leben darin besteht), *Tod und Auferstehung des Herrn* und seine darin sich vollziehende Opferhingabe an den Vater *sakramental-wirklich mitzuvollziehen*. Christus, als der erhöhte Herr, „stirbt nicht mehr“ (Röm 6, 9), sondern lebt auf ewig als der durch den Tod am Kreuz ein für allemal an den Vater Hingegebene; in den Gliedern seines Leibes auf Erden aber vollzieht sich sein „Hinübergehen aus dieser Welt zum Vater“ (vgl. Joh 13,1) ständig weiter bis zur Parusie.

Dieser Vorgang verdichtet sich zu bestimmten Momenten des Christenlebens, wie z. B. beim Martyrium oder anderen schwerfallenden Entscheidungen im Sinn des Willens Gottes – ebenso wie in der Feier der Sakramente, insbesondere der Taufe und der Eucharistie. Er verdichtet sich dann noch einmal in erhöhtem Maße in der um diese beiden Sakramente kreisenden Osterfeier, weil die Kirche als ganze gerade zu diesem Zeitpunkt des Jahres ihre Aufmerksamkeit und ihre liebende Hingabe in besonderer Weise auf das konzentriert, was sich in ihr auch sonst ständig vollzieht. Hinsichtlich der Osterfeier und ihrer einzelnen Etappen kann man in dem Sinn mit Recht davon sprechen, daß die darin gefeierten Heilsereignisse „heute“ geschehen, als alle Glieder des Leibes Christi auf Erden berufen sind, ständig mit ihm zu sterben, mit ihm zum neuen Leben hinüberzuschreiten und von seinem Geist erfüllt zu werden.

Daß wir dagegen an der menschlichen Geburt Jesu teilnehmen sollten und diese sich in uns sakramental vollziehen würde, sagt die Hl. Schrift nirgendwo. Indem wir Kinder Gottes werden, bekommen wir Anteil an der ewigen Geburt des Gottessohnes aus dem Vater, und dies wird durch die Teilnahme am *österlichen* Geschehen von Tod und Auferstehung bewirkt. Darum ist auch Maria nicht schon infolge der Geburt in Betlehem unsere Mutter, sondern weil sie unter dem Kreuz das Leiden ihres Sohnes mitgelitten und die messianischen Geburtswehen (vgl. die wahrscheinlich gleichzeitig auf die Kirche und auf Maria als ihr Urbild zu deutende Stelle Offb 12,2) durchgestanden hat.

In den Texten der Liturgie gibt es *keine Stellen, die zwingend* von einem Nachvollzug der menschlichen Geburt Jesu in uns zu deuten wären. Die „nova nativitas“, von der mitunter die Rede ist³, ist wohl kaum als „erneute Geburt“ zu verstehen, sondern viel eher als allem vorher Dagewesenen ge-

³ Oration vom 18. Dezember und von der Vesper am 26. Dezember.

genüber „*neuartige* Geburt“ – wobei dann eine Anspielung auf das Geheimnis der *Jungfrauengeburt* kaum zu überhören ist. Naheliegender könnte allerdings die Übersetzung mit „erneute Geburt“ und damit die sakramental-realistische Deutung der Weihnachtsfeier an der ersten der beiden zitierten Stellen deshalb erscheinen, weil dort von der „*expectata nova nativitas*“ die Rede ist. Aber auch hier ist ein solches Verständnis keineswegs zwingend; denn wie etwa die Antiphon zur Terz und die zweite Antiphon zur Vesper am 8. September⁴ beweisen, muß „*nativitas*“ nicht unbedingt mit „Geburt“ übersetzt werden, sondern kann ebenso „Geburtstag“ bedeuten. Demnach kann der zitierte Orationstext durchaus auch so verstanden werden: „... die *Feier* der neuartigen Geburt, die wir erwarten“. Dasselbe gilt von der Oration vom 23. Dezember („... *nativitatem Filii tui secundum carnem propinquare cernentes* ...“).

Wenn man Weihnachten und seinen Zyklus dennoch mit Recht sakramental-realistisch verstehen kann, dann eben deshalb, weil darin, unter dem Aspekt der Geburt des Herrn und seines Erscheinens im Fleisch, das Geheimnis der Erlösung in seiner Gesamtheit begangen wird; m. a. W.: weil darin unter dem Aspekt der Geburt und der Erscheinung das *Pascha*-Geheimnis gefeiert wird und *dieses* sich in den Gliedern des Leibes Christi ständig vollzieht.

Menschwerdung und Erscheinen des ewigen Wortes in unserm Fleisch aber sind *Anfang und Voraussetzung des Ostergeschehens*. Ohne die „Sklavengestalt“ anzunehmen, hätte der Sohn Gottes nicht durch den Tod hindurchgehen, ohne mit dem Sohn Gottes zur Einheit der Person vereint zu sein, hätte ein Mensch in seinem Sterben nicht den Tod bezwingen und Heil für alle Menschen wirken können. Darum erfahren wir bei unserer Teilnahme am Pascha des Herrn die Wirkmächtigkeit nicht nur seines Leidens und seiner Auferstehung, sondern auch die seiner Menschwerdung – und darum ist die Feier der Erlösung in ihrer expliziten Gestalt in der abendländischen Kirche vollständiger geworden, als man begann, neben der eigentlichen Pascha-Feier deren Geheimnis noch einmal unter dem Blickwinkel der zeitlichen Geburt des Gottessohnes zu begehen.

In ähnlicher Weise wird in den Kirchen des *Orients* am 6. *Januar* die Gesamtheit des Erlösungswerkes unter dem Blickwinkel seiner prophetischen Ankündigung und Vorausnahme in der Jordantaufe gefeiert, ohne daß dies dort jedoch, wie gesagt, zur Bildung eines eigenen Festkreises geführt hätte.

Weihnachten und Parusie

Nicht lange aufzuhalten brauchen wir uns bei einem Gedanken, der im Zuge der liturgischen Erneuerungsbewegung vor dem 2. Vatikanischen Kon-

⁴ „*Nativitas est hodie sanctae Mariae Virginis* ...“

zil einen Augenblick verlockend schien: daß Weihnachten eigentlich das Fest der Parusie und erst in zweiter Linie das der Geburt des Herrn sei und als solches nicht an den Anfang, sondern ans Ende des Kirchenjahres gehörte. Ausgereifere Reflexion hat inzwischen klargestellt, daß es, wie bereits dargestellt, ein durchorganisiertes Kirchenjahr in den liturgischen Büchern gar nicht gibt. Wenn in ihnen, vom „Gelasianum“ an, nicht mehr (wie im „Veronense“) entsprechend dem bürgerlichen Jahr am 1. Januar begonnen wurde, so rührt dies einzig daher, daß es abwegig erscheinen mußte, mit der *Nachfeier* eines Festes (nämlich dem Oktavtag von Weihnachten) zu beginnen, das seinerseits erst am Ende des jeweiligen Buches erschienen wäre. Und was den ursprünglichen Gegenstand des Festes vom 25. Dezember betrifft, lassen die Zeugnisse aus der Zeit seiner Einführung keinerlei Zweifel darüber bestehen, daß es sich um das Gedächtnis der historischen Geburt Jesu Christi handelt.⁵

Allerdings: in der betenden und betrachtenden Reflexion um das Weihnachtsgeheimnis herum und von daher in der Ausgestaltung der Feier hat die Thematik der Parusie einen wichtigen Platz. Während wir des historischen Kommens des Herrn im Fleisch gedenken, öffnen wir uns seinem heutigen Kommen in Wort und Sakrament und strecken uns seinem Kommen in Herrlichkeit am Ende der Zeiten entgegen – ein Gedanke, der sich besonders prägnant in der Oration des Vorabends formuliert findet:

„Gib, daß wir deinen Sohn von ganzem Herzen
als unsern Herrn und Retter aufnehmen,
damit wir ihm voll Zuversicht entgegengehen können,
wenn er am Ende der Zeiten als Richter wiederkommt.“

Dieser Linie wird bei einer späteren Betrachtung zum Advent mehr im einzelnen nachzugehen sein.

Die Feier in der Nacht

Ostern erscheint in der Geschichte zuerst mit der nächtlichen Vigil und bekam im 4. Jh. die Tagesmesse hinzu; Weihnachten wurde zunächst am Tage gefeiert und einige Zeit später durch die zusätzliche Schaffung eines Nachtgottesdienstes erheblich aufgewertet. Chronologisch ist letzterer Vorgang mit größter Wahrscheinlichkeit bald nach der Erbauung der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom durch Sixtus III. (432–440) anzusetzen, da diese in allen Quellen als Stationskirche für die päpstliche Nachtfeier erscheint und andererseits dem Redaktor des ersten Teiles des „Liber Pontificalis“ um 530 herum die Neueinführung des fraglichen Brauches so wenig bekannt war, daß er sie anachronistisch Papst Telesphorus im frühen 2. Jh. zuschreiben konnte.⁶

⁵ Vgl. Heiliger Dienst 33 (3/1979) 103, mit Anm. 7–9; und Augustinus, 55. Brief, 2 (PL 33, 204 f.).

⁶ Liber Pontificalis, Ausgabe L. Duchesne, I, ²1955, 129.

Als Motiv für diese Neuerung dürfte an den Einfluß des Wallfahrtszentrums Jerusalem zu denken sein, wo nach dem Bericht der Aetheria⁷ um 400 das *Epiphaniefest*, an dem dort damals noch in erster Linie die *Geburt* des Herrn gefeiert wurde⁸, eine *nächtliche Feier in Betlehem* umfaßte – entsprechend der Eigenheit der dortigen Liturgie, die die Ereignisse des Lebens Christi möglichst zu genau dem Zeitpunkt zu feiern bestrebt war, zu dem sie den Erzählungen des Neuen Testaments gemäß stattgefunden hatten. Bei der Übernahme des Brauches in die römische Weihnachtsliturgie könnte auch das Verlangen nach einer Angleichung an die großen Märtyrervigilien und an die Ostervigil wenigstens unterbewußt eine Rolle gespielt haben.

Mit dem Stichwort „Vigil“ ist das *Grundanliegen* jeglicher liturgischer Feier in der Nacht ausgesprochen: es geht darum, die Nacht zu *durchwachen* und im Warten auf den heraufsteigenden Tag das Harren auf die Parusie des Herrn darzustellen. Daraus ergibt sich, daß ein solcher Gottesdienst *eine gewisse Länge* aufweisen muß und nicht einzig und allein aus einer etwas feierlicher gestalteten Messe bestehen sollte. In dieselbe Richtung weist die deutsche Bezeichnung „Christmette“, abgeleitet von „Matutin“. Letzterer Ausdruck bedeutet zwar wörtlich „Morgenhore“, diente jedoch faktisch, wie wir wissen, bis zur Liturgiereform als Bezeichnung der *nächtlichen Lesehore*. Sinn und Inhalt der „Christmette“ ist es, daß diese Hore in der Heiligen Nacht unter Beteiligung des Volkes gefeiert wird und die Eucharistiefeier mit ihrem Wortgottesdienst sich daran anschließt. Anderthalb Stunden wären dafür wohl in etwa das angesichts aller Gegebenheiten am ehesten zu vertretende Zeitmaß. Da jedoch in einer Gemeinde nicht unbedingt alle Gläubigen zu dem gleichen Maß an kultischem Vollzug fähig sind, kann es sich empfehlen, vorher anzugeben, daß zu einer bestimmten Stunde der Nacht die Lesehore beginnt und eine halbe Stunde später die Meßfeier. Als Übergang zwischen beiden könnte ein Orgelstück oder ein längerer Chorgesang dienen.

Grundsätzlich wird man bemüht sein, die Hore nach dem „Antiphonale zum Stundenbuch“ zu feiern, wobei allerdings einer Gemeinde, die bis dahin kaum Stundengebet praktiziert hat, nicht sofort das Ganze zugemutet werden sollte. Invitatoriumpsalm, Hymnus, einer der drei anderen Psalmen und eine Lesung mit Responsorium könnten fürs erste genügen. Nicht ganz befriedigend erscheint das im Antiphonale als Alternative zum Hymnus angegebene Lied Nr. 131 des „Gotteslob“ („Sei uns willkommen, Herre Christ“), insbesondere wegen seiner antiquierten Sprachgestalt. Aus dem Stammteil würden sich dafür die Nummern 143 („Nun freut euch, ihr Christen“) und 144 („Jauchzet, ihr Himmel“) wohl eher eignen – wobei letztere allerdings den

⁷ 25, 6–8; Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio Aetheriae). Eingeleitet und erklärt von H. Pétré. Übers. v. K. Vretska, Klosterneuburg bei Wien 1958, 196.

⁸ Die Kirche von Jerusalem hat das abendländische Geburtsfest vom 25. Dezember relativ spät übernommen: vgl. ebd., Anm. 1.

Nachteil einer nicht spezifisch weihnachtlichen Melodie aufweist. Darüber hinaus aber enthalten die Eigenteile der Diözesen sicher eine Reihe von Stücken, die weitaus direkter die *Thematik der Nacht* ansprechen und auch sonst, wenigstens vom Text her, den grundlegendsten Anforderungen zu entsprechen scheinen. So etwa m. E. im Kölner Diözesanteil die Nummern 838 („Heiligste Nacht . . . Finsternis weicht“) und 842 („Ihr Hirten, erwacht! Erhellet ist die Nacht“).

Wo für die Ausführung des Invitatoriumspsalmes kein Kantor zur Verfügung steht, kann er sinnvollerweise gesprochen werden. Der Kehrvers dagegen sollte der Feierlichkeit wegen in jedem Fall gesungen werden, sei es nach der vom „Antiphonale“ angebotenen, sei es nach der im „Gotteslob“ unter Nr. 674 ausgedruckten Melodie. Zur Not kann man dafür auch den Refrain des Liedes 143 („Kommt, lasset uns anbeten . . . den König, den Herrn“) verwenden. Dabei könnte die Orgel durch eine diskrete musikalische Untermauerung der Strophen die Wiederholungen des Kehrverses untereinander verbinden.

Gestaltung des ersten Teiles der Nachtfeier nach Stundenbuch und Antiphonale besagt nicht Ablehnung des Ersetzens einzelner der dort vorgesehenen Elemente durch andere, und dies insbesondere dann, wenn statt bloßer Texte gleichzeitig auch die eine oder andere *Handlung* sinnvoll eingebaut werden kann. Ausgeschlossen bleiben müßten allerdings szenische Darstellungen (die ohnehin – es sei denn ab und zu als katechetisches Hilfsmittel innerhalb der Homilie, im Hinblick auf die teilnehmenden Kinder – nicht in den Ablauf der Liturgie hineingehören), vor allem dann, wenn sie, in der Art vieler „Krippenspiele“, das Mysterium der Weihnacht entweder ins Kindhaft-Kindische hinein verharmlosen oder zum nur Mitmenschlichen hin verzeichnen würden.

Der Liturgie *gemäß* ist im Gegensatz zur szenischen Darstellung die *Symbolehandlung*. Als Beispiel einer solchen könnte in unserm Fall an das „Luzernarium“ gedacht werden. Es besteht darin, die Entzündung des Lichtes, das für einen Gottesdienst gebraucht wird, in die Anfangsphase dieses Gottesdienstes selbst hineinzuverlegen. Sehr sinnvoll könnte dies in der Heiligen Nacht auf die Art geschehen, daß zu Beginn der Feier der Adventskranz noch vorhanden wäre und seine vier Kerzen (gegebenenfalls neben einer oder zwei weiteren Kerzen am Ambo für Lektor und Kantor) die einzigen Lichter wären, die in der Kirche leuchten würden. In ihrem Schein könnte das Wesentliche der Lesehore ablaufen. Als Antwortgesang nach der Lesung (gegebenenfalls nach der letzten Lesung) der Lesehore sollte dann ein Stück dienen, das um die Thematik des Lichtes kreist und das von der Gemeinde auswendig gesungen werden kann. Als für diesen Gebrauch gut geeignet halte ich aufgrund eigener Erfahrung den Schlußsatz der dritten Strophe eines ansonsten vom

Text her nicht eindeutig zu empfehlenden Epiphanie-Liedes: „Ein Stern ging auf im Osten . . .“⁹:



Dreimal in einer jeweils höheren Tonlage vorgesungen und jedesmal von der Gemeinde wiederholt, mit zwei kurzen, von einer Tonlage zur andern überleitenden Zwischenspielen, reicht dieser Gesang gerade aus, um das Anzünden der Kerzen im wesentlichen zu begleiten. Am sinnvollsten wird der genannte Ritus von mehreren Meßdienern ausgeführt. Sie nehmen das Feuer vom Adventskranz und entzünden damit zuerst die Lichter der Weihnachtsbäume¹⁰, dann die Altarkerzen und die übrigen Kerzen der Kirche. Bei der dritten Wiederholung werden die Lampen eingeschaltet. Im vollen Licht des Festes beginnt mit dem Gloria, dem Gesang der Engel von Betlehem, die Meßfeier.

Eine in dieser Weise gestaltete Lesehore bedeutet: Das Wachen und Warten in der Heiligen Nacht geschieht im Licht des Adventskranzes, und dieses stellt das kleine, vorläufige Licht der Prophetie dar, von dem der 2. Petrusbrief (1,19) spricht: „Dadurch ist das Wort der Propheten noch sicherer geworden, und ihr tut gut daran, es zu beachten; denn es ist ein Licht, das an einem finsternen Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen.“ Dieses Licht aber geht über in das große Licht von Weihnachten, durch die Ankunft des Herrn: Ankunft damals in der Schwachheit unseres Fleisches, Ankunft heute in uns, Ankunft in der Parusie am Ende der Zeiten – dargestellt und verwirklicht in der festlichen Eucharistiefeier.

Wird diese Art der Gestaltung gewählt, so kann als Hymnus der Lesehore zum letzten Mal ein *adventliches* Lied erklingen. Sehr gut eignet sich dafür „Wachet auf, ruft uns die Stimme . . .“ (Gotteslob, Nr. 110), mit der Aussa-

⁹ S. z. B. Luxemburger Diözesanteil zum „Gotteslob“, Nr. 820.

¹⁰ Auch dort, wo vom folgenden Tag an elektrische Lichter den Vorzug zu verdienen scheinen, sollten die Weihnachtsbäume zum genannten Zweck für die Heilige Nacht mit natürlichen Kerzen bestückt werden.

ge, „Mitternacht heißt diese Stunde“, und der ungemein reichhaltigen Thematik der prophetischen Verkündigung. Sehr tiefsinnig wird diese (dem lateinischen Denkschema „*cecineré vates*“ entsprechend) als ein „*Singen*“ charakterisiert; die Propheten erscheinen im Anschluß an das Alte Testament (vgl. bes. Jes 21, 11f; 52, 8; 62, 6; Ez 3, 17; 33, 1–6) als „*Wächter*“; Zion (der Kirche) springt beim Hören ihres Gesanges das Herz vor *Freude* (Einleitung zum Fest), und sie beginnt zu *wachen* (Vigil!) . . .

Gegen eine derartige Gestaltung werden mitunter *zwei Einwände* erhoben; *zuerst*: Hier würde der Gottesdienst in einer Weise eröffnet, als ob in diesem Augenblick noch Advent sei, obwohl mit der ersten Vesper die Festzeit bereits begonnen habe. Darauf ist m. E. zu antworten, daß das Gesagte, wenn überhaupt, dann lediglich dort als störend empfunden werden kann, wo die erste Vesper von einem beachtlichen Teil der Gemeindeglieder als festlicher Gottesdienst begangen wird (etwa in Abteikirchen, auch dann, wenn sie Mittelpunkt einer Pfarrei sind); aber jeder sieht ohne weiteres, daß sie eine *verschwindende Minderheit* unter den Gemeinden insgesamt ausmachen. Zudem ist die Tradition einer bereits festlichen ersten Vesper, mithin einer Eröffnung des Festes vor der Vigil, keineswegs ursprünglich: bis zum 12. Jh. war sie unbekannt¹¹, und in der Folgezeit wurde die textliche Gestaltung in diesem Sinn weder vor noch nach der Reform des 2. Vatikanums jemals konsequent durchgeführt; vielmehr weisen bis heute entscheidende Elemente der ersten Vesper (Responsorium, Magnificat-Antiphon und Oratio) eindeutig *erwartenden* und *vorbereitenden* Charakter auf.

Der *zweite* Einwand besagt, daß bei dieser Art der Gestaltung die Ostervigil in ungebührlicher Weise kopiert würde. Aber auch dieses Argument vermag letztlich kaum zu überzeugen. Als die Ostervigil im Bereich der lateinischen Liturgie vom späten 4. Jh. an progressiv den Ritus um die Osterkerze aufnahm und entfaltete, war dies nichts anderes als eine besondere Ausgestaltung einer im frühen Altertum auch bei anderen Gelegenheiten geübten Handlung, nämlich des bereits erwähnten „*Luzernariums*“; warum sollte der kultische Vollzug der gleichen Handlung bei einer anderen Gelegenheit unstatthaft sein, zumal da einerseits das Weihnachtsfest, als es zu einer Gesamtfeyer der Erlösung wurde, ohnehin auch inhaltlich eine Angleichung an das Osterfest erfahren hat und seither entscheidende Elemente seines Gepräges vom Paschamysterium her bezieht; und da andererseits die hier vorgeschlagene Ausgestaltung des *Luzernariums* zu der in der Ostervigil geübten Praxis doch auch erhebliche Unterschiede aufweist: Entzündung vom Adventskranz aus; keine Segnung; Entzündung nur der Kerzen an den Bäumen, am Altar und anderswo in der Kirche, keine Kerzen in den Händen der Teilnehmer . . .

Eine solche Art der Gestaltung würde den nicht zu unterschätzenden Vor-

¹¹ Belege s. bei J. Pascher, *Das Liturgische Jahr*, München 1963, 371.

teil bieten, daß auf diese Weise die *nordischen Elemente unserer Winterfeierlichkeiten*, die in ihren entfernten Ansätzen sicher auf vorchristliche Bräuche zurückgehen, endlich sinnvoll in den christlichen Gottesdienst integriert würden. War dies, im Unterschied zu den vorchristlichen Kultelementen des Mittelmeerraumes, doch bisher nur deshalb nicht möglich gewesen, weil die Liturgie zur großen Zeit der Germanenmission bereits zu sehr fixiert und zu sehr mit der römisch-hellenistischen Kultur verwachsen war. Eine solche Feier könnte entscheidend dazu beitragen, eine *christliche Deutung des Weihnachtsbaumes und des Adventskranzes* ins Bewußtsein zu heben, zu propagieren und für die Seelsorge fruchtbar zu machen: Beide, Baum und Kranz, weisen mittels der im Winter grünenden Zweige auf das ewige Leben hin, und damit auf den Sohn Gottes, der allein dieses Leben schenken kann, weil er allein das Leben ist¹²; beide symbolisieren mittels ihrer Lichter ebenfalls Christus, der als Licht in diese Welt gekommen ist¹³, der Adventskranz in der fortschreitenden Weise der allmählich sich entfaltenden Erwartung und Prophetie, der Weihnachtsbaum im vollen Glanz der beseligenden Gegenwart – womit er die gegebene Illustration des Johannesprologs, des weihnachtlichen Tagesevangeliums, mit seiner doppelten Thematik von Licht und Leben darstellt. Der Adventskranz symbolisiert aufgrund seiner Form darüber hinaus noch den Siegeskranz, den der Herr für den Tag seines Kommens denen versprochen hat, die „siegen“ und „sehnstüchtig auf sein Erscheinen warten“ (vgl. 1 Kor 9, 25; 2 Tim 4, 8; Jak 1, 12; 1 Petr 5, 4; Offb 2, 10).

Drei Messen? – Vier Messen?

Es ist bekannt, wieso es an Weihnachten im Unterschied zu allen anderen Festen zu einer dreifachen Eucharistiefeier gekommen ist: diejenige zur Stunde des Sonnenaufgangs war ursprünglich gar keine Weihnachtsmesse, sondern eine solche zu Ehren der hl. Anastasia in der Kirche der byzantinischen Kolonie in Rom. Der Brauch, daß der Papst sie dort persönlich feierte, muß zu einer Zeit aufgekommen sein, als Weihnachten noch nicht als Gesamtfeier der Erlösung den allumfassend prägenden Einfluß ausübte, der bald danach Wirklichkeit wurde und dann zur Folge hatte, daß aus der ursprünglichen Anastasia-Messe eine zusätzliche Weihnachtsmesse (wenn auch mit Gedächtnis der hl. Anastasia bis zur jüngsten Liturgiereform) wurde.

War eine solche Entwicklung für den Papstgottesdienst in Rom von den geschichtlichen Gegebenheiten her verständlich, so muß es doch als eines der krassesten Beispiele urteilsloser Kopiersucht erscheinen, daß mit den römischen Liturgiebüchern nördlich der Alpen auch die dreifache Meßfeier übernommen wurde – ohne daß jemals wohl irgendeine Gemeinde ein echtes Be-

¹² Vgl. bes. Joh 11, 25; 14, 6.

¹³ Vgl. Joh 1, 4–9; 3, 19–21; 8, 12; 9, 5; 12, 35f., 46.

dürfnis nach einer derart häufigen Feier empfunden hätte. Noch einmal bedenklicher wurde der Brauch, als im Zuge der Privatisierung der Meßzelebration seit dem frühen Mittelalter die dreifache Feier nicht eine Sache der Gemeinden blieb, sondern auf die einzelnen Priester übergang und sich dann auch von den ursprünglich dafür vorgesehenen Tageszeiten löste.

Darf der damit angesprochene Mißstand infolge des (in mancher Beziehung segensreichen!) Rückgangs der Zahl der Priesterberufe ebenso wie der konziiliaren Reform als überwunden gelten, so hat letztere in anderer Hinsicht – sicher mit der besten Absicht der Welt, aber in diesem Fall doch wohl ungetrübt von jeglichem Bezug zur Wirklichkeit – die Situation durch die Einführung einer *vierten* Weihnachtsmesse eher noch verschlimmert, indem sie die frühere Vortagsmesse nicht mehr am Vortag, sondern nur noch am Abend desselben gefeiert wissen will, und zwar nunmehr als bereits festliche Messe, in weißer Farbe, mit Gloria, Credo, Präfation und Hochgebetseinschub von Weihnachten. Mag dies eine gute Idee gewesen sein für Pfingsten, die Geburt Johannes des Täufers, Peter und Paul und Mariä Aufnahme in den Himmel, *die keine Nachtfeier kennen*, so kann das gleiche in bezug auf Weihnachten nur als Schildbürgerstreich erscheinen, durch dessen Rückgängigmachung niemandem ein Zacken aus seiner Krone fallen würde. Auch die Erklärung, man solle das fragliche Formular in jenen Gemeinden gebrauchen, die aus berechtigten Gründen ihre Christmette bereits in den frühen Abendstunden feiern, kann nicht befriedigen. Denn wenn diese Feier die „Mette“ sein soll (und dann für viele Teilnehmer faktisch die einzige Weihnachtsmesse bleiben wird), soll sie auch *mit den echten Texten der nächtlichen Messe* gefeiert werden – und nicht etwa mit dem Hauptstück der Vorabendmesse, dem Evangelium vom Stammbaum Jesu und der Krise des hl. Joseph (das sich übrigens auch für vorgezogene Kindermetten als ungeeignet erweist).

Welche Gemeinde aber – Klöster in diesem Fall nicht ausgenommen – besitzt die Muße, am Heiligen Abend zusätzlich zu den drei überlieferten Weihnachtsmessen und gegebenenfalls zur Vortagsmesse am Vormittag in Ruhe und Besinnlichkeit noch eine Vorabendmesse zu vollziehen? Wieviel eher dagegen könnten kleinere Gruppen von Christen sich am Morgen des Vortags zu einer letzten besinnlichen Stunde vor dem Ansturm der allzu bekannten Hektik des Heiligabends versammeln, und wie gut würden für diese Gelegenheit die Texte des zur Frage stehenden Formulars passen: „Heute sollt ihr wissen: Der Herr kommt, um uns zu erlösen, und morgen werdet ihr seine Herrlichkeit schauen“ (Eröffnungsvers). „Heute“, das ist doch wohl ein ganzer Tag und nicht nur eine kurze Zeitspanne am Abend – wie man denn ja auch im Stundengebet den zitierten Text vom Invitatorium der ersten Hore an hat bestehen lassen: Warum soll er dann denen, die das Stundengebet nicht mitvollziehen, dafür aber an der Morgenmesse teilnehmen, genommen werden?

Damit wären die m. E. vordringlichsten pastoralliturgischen Probleme um Weihnachten und Weihnachtszeit angesprochen. Ein Eingehen auf Einzelinhalte der entsprechenden Formulare wie auch auf das rechte Verständnis des Epiphaniestes anhand seiner Texte soll für spätere Veröffentlichungen aufgehoben sein.

Um des Menschengeschlechtes willen wurde Gottes Sohn aus der Jungfrau und dem Heiligen Geist geboren: bei dieser Tat sein eigener Diener. Durch seine, also durch Gottes überschattende Kraft ließ er die Anfänge seines Körpers wachsen und schuf er den Beginn seines fleischlichen Wesens. Er wollte Mensch werden und aus der Jungfrau das Wesen des Fleisches in sich aufnehmen, und durch die Einung dieser Beimischung sollte der Leib des gesamten Menschengeschlechtes ein in ihm geheiligtetes Dasein gewinnen, damit alle nach seinem Willen in ihn durch seine Körperlichkeit eingegliedert würden und umgekehrt er gerade durch das, was an ihm unsichtbar ist, Beziehung zu allen gewinne. Also Gottes unsichtbares Ebenbild hat die Beschämung menschlichen Lebensanfanges nicht verschmäht; es hat durch die Empfängnis und Geburt, durch Wimmern und Wiege alle Beschwerlichkeiten unserer Menschlichkeit durchlaufen.

Was könnten wir dem Erweis einer solchen Würdigung Würdiges vergelten? Der eine eingeborene Gott, unsagbaren Ursprungs aus Gott, hat sich im Schoß der Jungfrau in die Gestalt eines winzigen Menschenleibes hineinversenkt und ist so herangewachsen. Der alles umfaßt, innerhalb dessen und durch den alles geschaffen ist, wird ganz wie jeder Mensch zur Welt gebracht; und er, bei dessen Wort die Erzengel und Engel erzittern, Himmel und Erde und alle Grundstoffe dieser Welt der Auflösung verfallen, ihn hört man wimmern wie ein Kind. Der unsichtbar und unerfaßlich ist, der nicht durch Gesicht, Empfinden, Getast ermesen werden kann, ist in Windeln eingehüllt.

Wenn einer das als Gottes unwürdig erachten mag, wird er einer um so größeren Wohltat gegenüber sich zu Dank verpflichtet fühlen, je weniger dies alles der Erhabenheit eines Gottes angemessen erscheint. Nicht jener bedurfte es, Mensch zu werden, durch den der Mensch geschaffen wurde; sondern wir waren dessen bedürftig, daß Gott Fleisch wurde und unter uns wohnte, durch die Annahme eines fleischlichen Leibes allem Fleische insgesamt innewohnte. Seine Niedrigkeit ist unsere Vornehmheit, seine Schmach ist unsere Ehre; was jener ist, der als Gott im Fleische Dasein nimmt, das wiederum sind wir, aus dem Fleische heraus zu Gott hin erneuert.

Aus: Hilarius von Poitiers, Über die Dreieinigkeit 2

Ein frühchristliches Eucharistiegebet für das Fest der Geburt des Herrn

DDr. Klaus Gamber

108

In einem gallikanischen Sakramentar (Meßbuch), das im 7. Jahrhundert nach einer alten Vorlage in Irland abgeschrieben wurde,¹ begegnet uns ein offensichtlich aus sehr früher Zeit stammendes Eucharistiegebet für das Fest der Geburt des Herrn am 25. Dezember. Es umfaßt eine umfangreiche Präfation, die in unserem Meßbuch „Immolatio missae“ (Darbringung des Opfers)² überschrieben ist, mit abschließendem Einsetzungsbericht und einem erweiterten Einsetzungsbefehl, wie er für den gallikanischen Ritus typisch ist.³

Die auf die Immolatio missae folgenden Teile des Meßformulars, die „Collectio sequitur“ (Es folgt das Fürbittgebet) überschrieben sind und die nicht mehr direkt zum Eucharistiegebet gehören, beinhalten Fürbitten für die Obrigkeit, die Gläubigen und alle Bedrängten (pro regibus et potestatibus huius saeculi, pro fratribus, pro exulibus, navigantibus, peregrinis). Sie werden im folgenden nicht abgedruckt, da der Text nur mehr sehr bruchstückweise erhalten ist, wie auch in der Immolatio selbst einige Worte, ja ganze Sätze nicht mehr zu entziffern waren.

Der Grund dafür liegt darin, daß es sich um eine Palimpsest-Handschrift handelt, d. h. um Pergamentblätter eines Codex, die abgeschabt und aufs neue beschriftet worden sind. Die Wiederverwendung geschah in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts im Kloster St. Emmeram in Regensburg, wohin das Meßbuch vermutlich durch irische Missionare gelangt war. Die gelöschte Schrift konnte nur unter großen Schwierigkeiten und unter Verwendung technischer Hilfsmittel von den Herausgebern des Meßbuches, den Sakramentarforschern, P. Alban Dold OSB und P. Leo Eizenhöfer OSB, teilweise wieder lesbar gemacht und ihrem Wortlaut nach ediert werden.⁴

1.

Wir bringen nun den *Text des Eucharistiegebets* sowohl in seiner lateinischen Urfassung als auch in einer deutschen Übersetzung, die P. Abraham Thiermeyer OSB angefertigt hat. Worte in Klammern sind notwendigerweise vorgenommene Ergänzungen des lückenhaften Textes, die in vielen Fällen über einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit nicht hinausgehen.

Dignum et iustum est, aequum et iustum est,
nos (tibi hic et ubique) semper gratias (agere,
domine sancte) pater omnipotens aeterne deus,

¹ Es handelt sich um die Palimpsest-Handschrift Clm 14429 in der Bayerischen Staatsbibliothek in München; vgl. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* (= *Spicilegium Friburgensis Subsidia* 1, ²Freiburg/Schweiz 1968) Nr. 211 S. 162–164.

² Die Bezeichnung „Immolatio missae“ stammt aus dem Osten; vgl. K. Gamber, *Missa Romensis* (= *Studia Patristica et Liturgica* 3, Regensburg 1970) 179f.

³ Vgl. Gamber, *Missa Romensis* 86f.

⁴ A. Dold – L. Eizenhöfer, *Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14429 der Staatsbibliothek München* (= *Texte und Arbeiten* 53/54, Beuron 1964). Unsere „Immolatio missae“ auf den Seiten 10–18.

teque laudare mirabilem in omnibus operibus
 atque muneribus tuis domine,⁵
 quibus sacratissima regni tui mysteria⁶ revelasti,
 ac sollemniter recolenda nobis vota signasti,
 et iugiter excolendam beneficiorum tuorum
 memoriam condidisti.

Unde laetantes inter altaria tua, domine virtutum,⁷
 immolamus tibi hodie hostiam laudis,⁸
 in die insigni sollemnitatis⁹ hodiernae,
 qua dominus et rex noster,
 ante saecula¹⁰ verbum tuum et sapientia tua,
 aedificavit sibi domum¹¹ in matre sine patre,
 sicut natus ex patre sine matre,
 ut nobis angelo praedicante caelestis exercitus nuntiavit.

Qui natus est hodie salvator¹² dominus Iesus,
 ille exspec (tatio gentium¹³ . . . fehlen 2 Zeilen)
 inquam admirabili pietate et ineffabili sacramento:
 deus de patre, homo de matre,
 de patre sine termino, de matre s(ine) semine pro tempore,
 de patre principium vitae, de matre finis mortis,
 de patre ordinans omnem diem, de matre consecrans istum diem,
 a te natus ineffabiliter sine die ,
 per quem factus est omnis dies.

Voluit in terrena huius saeculi¹⁴ vita
 carnaliter et habere diem suum,
 quem hodierna sollemnitate caelebramus,
 et p(raebere) se magnum et (filium alti)s(simi).¹⁵
 Qu(em pe)p(e)rit (Maria) et um (bravit pannis)
 (fidelibus) tuis (genuit dei) verbum.¹⁶

⁵ Vgl. Ps 144,13. Die Psalmen werden nach der Vulgata gezählt.

⁶ Vgl. Mk 4,11.

⁷ Vgl. Ps 23,10.

⁸ Vgl. Ps 49,14.

⁹ Vgl. Ps 80,4.

¹⁰ Vgl. Ps 73,12.

¹¹ Vgl. Prov 9,1.

¹² Vgl. Lk 2,10 ff.

¹³ Vgl. Gen 49,10.

¹⁴ Vgl. 1 Kor 2,8.

¹⁵ Vgl. Lk 1,32.

¹⁶ Vgl. Joh 1,14; Tit 1,3.

Qui conceptus fecunditatis munus contulit virgini,
et natus virginitatis non abstulit matri.

Qui priusquam nasceretur,
et diem et uterum de quo nasceretur elegit:

et ipse condidit quod elegit,
et ipse hominum creator et temporum,
filius virginis, dominus genetricis,
virginum sponsus et virgo perpetuus.

Merito in eius ortu caeli locuti sunt,
angeli gratulati, pastores laetati,
magi mutati, reges turbati et parvuli coronati sunt.

Exortum est in tenebris lumen omnibus rectis corde,¹⁷
deus et dominus inluxit¹⁸ (nobis Iesus Christus),
sicut locutus est per os omnium prophetarum suorum:¹⁹
Virgo pariet et natus Emmanuel²⁰ dominus virtutum nobiscum,
susceptor noster deus Jacob.²¹

Veniunt legati ex Aegypto,²² magi ab orien(te cum stella),²³
reges Tharsis et insulae offerunt munera,
reges Arabum et Sabaa dona adducunt.²⁴

Resultat in auribus nostris illa vox²⁵ angeli(ca),
exultante angelo pastoribus nuntiata:
Gloria in Excelsis deo,
in terra pax hominibus bonae voluntatis,²⁶
quia adpropinquavit redemptio nostra,²⁷
venit antiqua exspectatio gentium,²⁸
adest promissa resurrectio mortuorum,²⁹
iamque praefulgit aeterna exspectatio beatorum.³⁰

¹⁷ Vgl. Ps 117,21.

¹⁸ Vgl. Ps 117,27.

¹⁹ Vgl. Lk 3,21; Apg 3,18.

²⁰ Vgl. Is 7,14.

²¹ Ps 45,8.12.

²² Ps 67,32.

²³ Vgl. Mt 2,1ff.

²⁴ Ps 71,10.

²⁵ Vgl. Cant 2,14.

²⁶ Lk 2,14.

²⁷ Vgl. Lk 21,28.

²⁸ Vgl. Gen 49,10.

²⁹ Vgl. 1 Kor 15,13.

³⁰ Die irische Handschrift liest: Resultat in auribus nostris illa vox aeuangeli(ca) exultante angelo pastoribus nuntiata. cui cum sca altaria tua dne caelestis exercitus et cum populo tuo concinens dicens. Gloria in excelsis deo. in terra pax hominibus bonae uoluntatis. Te enim omnipotens ds. creaturarum caelestium multitudo. et innumirabiles angelorum chori sine cessatione proclamant dicentes. Scs scs. COLLECTIO POST SCS. Quia adpropinquauit redemptio nostra . . .

Pro quibus immensae pietatis tuae beneficiis gratulantes,
quia cognovimus in terra viam tuam
et in omnibus gentibus salutare tuum,³¹
et immolamus tibi hodie hostiam gratulationis nostrae,³²
et tu (nostri) cordis qu(ae) per obsequium (offerimus
munera benignus accipias. per Christum dominum nostrum).³³

(Qui) pridie quam pro nostra omnium salute pateretur,
(ipse) stans in medio discipulorum suorum apostolorum,³⁴
accipiens panem in suis sanctis manibus,
respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem,
gratias agens benedixit ac fregit
tradiditque apostolis suis dicens:
Accipite edite de hoc omnes,
hoc est enim corpus meum,
quod confringetur³⁵ pro saeculi vita.³⁶

Similiter postquam caenatum est,
calicem manibus accipiens,
respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem,
gratias agens benedixit
et tradidit apostolis suis dicens:
Accipite bibite ex hoc omnes,
hic est enim calix sancti sanguinis mei,
novi et aeterni testamenti,
qui pro multis [ac pro vobis]³⁷ effunditur
in remissione peccatorum.³⁸

Addens ad suum dictum dicens:
Quotiescumque de hoc pane edeatis
et ex hoc calice bibitis,
ad memoriam meam faciatis,³⁹
passionem meam omnibus indicens,
adventum meum sperabitis, donec (iterum) adveniam.⁴⁰

³¹ Vgl. Ps 66,3.

³² Vgl. Ps 26,6.

³³ Sinngemäß ohne Berücksichtigung der wenigen erhaltenen Buchstaben nach dem Post sanctus-Gebet 1304 im Liber mozarabicus (ed. Férotin p. 591) ergänzt.

³⁴ Vgl. Joh 20,19.26.

³⁵ Vgl. 1 Kor 11,24.

³⁶ Joh 6,52.

³⁷ Vermutlich spätere Einfügung; vgl. Dold-Eizenhöfer S. 16 zur Stelle.

³⁸ Vgl. Mt 26,28.

³⁹ Vgl. Lk 22,19.

⁴⁰ Vgl. 1 Kor 11,26.

Es ist würdig und recht. Gebührend und recht ist es,
 daß wir (Dir hier und allerorten) unaufhörlich danksagen,
 (heiliger Herr,) allmächtiger Vater, ewiger Gott,
 und Dich, o Herr, den Wunderbaren,
 in allen Werken und in all Deinen Gaben lobpreisen.
 Durch sie hast Du uns einen Zugang
 zu den allheiligen Geheimnissen Deines Waltens eröffnet,
 hast uns gezeigt, in Festesfreude die Dankesopfer zu begehen,
 und hast (in uns) grundgelegt,
 das Andenken an Deine Wohltaten dankbar zu feiern.

Voll Freude bringen wir Dir, Herr der Mächte,
 heute daher ein Lobopfer dar,
 an dem herrlichen Tag der heutigen Festesfeier,
 an welchem der Herr, unser König,
 Dein Wort vor aller Zeit und Deine Weisheit,
 sich ein Haus erbaut hat,
 in der Mutter ohne Vater,
 so er auch geboren aus dem Vater ohne eine Mutter,
 wie uns, angesagt durch einen Engel,
 es die himmlische Heerschar vermeldet hat.

Der heute Geborene ist der Heiland, der Herr Jesus,
 die Erwartung der Völker (. . .)
 (Gekommen ist er) in wunderbarer Güte
 und in einem unaussprechlichen Geheimnis:
 Als Gott aus einem Vater,
 als Mensch aus einer Mutter:
 vom Vater her ewig,
 von der Mutter her ohne Manneskraft zeitlich.
 Vom Vater her ist er das Fundament des Lebens,
 von der Mutter her ist er das Ende des Todes.
 Vom Vater her ist er der Lenker aller Tage,
 von der Mutter her heiligt er diesen Tag.
 Von Dir (dem Vater) unsagbar geboren ohne Tag,
 durch den geschaffen ward ein jeder Tag.

Im Erdenleben dieser Welt
 wollte er, auch dem Fleische nach, seinen (Geburts-)Tag haben.
 Ihn feiern wir im heutigen Feste.
 Als groß wollte er sich erweisen,
 (als Sohn des Allerhöchsten).

(Maria hat ihn geboren und in Windeln gehüllt),
 für Deine (Gläubigen hat sie hervorgebracht
 Gottes ewiges) Wort.
 In seiner Empfängnis
 hat er die Gabe der Mutterschaft der Jungfrau anvertraut,
 in seiner Geburt
 hat er die Zierde der Jungfräulichkeit der Mutter nicht genommen.
 Noch ehe er geboren,
 hat er sich erkoren den Tag und den Schoß, aus dem er geboren.
 Er, der Schöpfer der Menschen und der Zeiten,
 der Sohn der Jungfrau, der Herr der Gebälerin,
 der Jungfrauen Bräutigam, der jungfräulich Ewige.
 Zurecht redeten bei seinem Aufgange die Himmel,
 freuten sich die Engel, frohlockten die Hirten,
 wandelten sich die Magier, erregten sich die Herrscher
 und erhielten den Siegeskranz die Knäblein.

Aufgegangen ist in der Finsternis ein Licht
 allen die rechten Herzens sind.
 Aufgestrahlt ist (Jesus Christus) als Gott und Herr,
 wie einstens er gesprochen durch den Mund aller Propheten:
 Die Jungfrau wird gebären
 und der Geborene (wird sein) Emmanuel,
 der Herr der Heerscharen mit uns,
 unser Schild, der Gott Jakobs.
 Und es kommen Gesandte aus Ägypten,
 Magier aus dem Osten (mit dem Stern).
 Könige von Tharsis und die Inseln bringen Gaben,
 Könige von Arabien und von Saba bringen Geschenke herbei.

Es widerhallt in unserem Ohr jene Freudenbotschaft,
 vermeldt im Lobpreis des Engels an die Hirten:
 Verherrlicht ist Gott in der Höhe,
 auf Erden Friede allen Menschen guten Willens.
 Denn genahat hat sich unsere Erlösung,
 gekommen ist die uralte Erwartung der Völker,
 da ist die versprochene Auferstehung der Toten
 und voraufleuchtet schon die ewige Erwartung der Seligen.

Voll Freude ob der Wohltaten Deines übergroßen Erbarmens,
 da wir erkannt haben auf Erden Deinen Weg
 und bei allen Völkern Dein Heil,

bringen wir Dir heute das Opfer unserer Danksagung dar.
(So nimm denn gnädig an die Gaben) unseres Herzens,
die (wir) gemäß Deines Auftrags (darbringen
durch Christus unseren Herrn).

Am Tage bevor er für unser aller Heil
zum Leiden sich anschickte,
stand er inmitten seiner Jünger und Apostel,
nahm er das Brot in seine heiligen Hände,
blickte gen Himmel zu Dir, Gott dem allmächtigen Vater,
sagte Dank, segnete und brach es
und gab es seinen Aposteln, wobei er sprach:
Nehmet hin und esset alle davon,
das ist nämlich mein Leib,
der gebrochen wird für das Leben der Welt.

In gleicher Weise nahm er nach dem Mahl
den Kelch in seine Hände,
blickte gen Himmel zu Dir, dem allmächtigen Vater,
sagte Dank, segnete und gab es
seinen Aposteln, wobei er sprach:
Nehmet hin und trinket alle davon,
das nämlich ist der Kelch meines heiligen Blutes,
des neuen und ewigen Bundes,
das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.

Seinen Worten fügte er hinzu, indem er sprach:
Sooft auch immer ihr von diesem Brote eßt
und aus diesem Kelche trinkt,
ihr möget es zu meinem Gedächtnis tun.
Bei der Verkündigung meines Leidens an alle
werdet ihr meine Ankunft ersehnen,
bis ich wiederkomme zu euch.

2.

Es gilt nun, näher auf den Inhalt dieses herrlichen Dankgebetes einzugehen. Der Text kann zweifellos dazu anregen, über das Geheimnis der Geburt des Gottessohnes nachzudenken, doch verdient er es auch, im Gottesdienst wieder verwendet zu werden. Bevor wir uns mit dem Dankgebet befassen, sind noch einige *liturgiegeschichtliche Fragen* zu klären, so bezüglich der nä-

heren Thematik von Weihnachten, vor allem was die Abgrenzung zum Fest am 6. Januar betrifft.⁴¹

Bekanntlich war bis ins 4. Jahrhundert nur eine einzige Feier der „Theophania“ (Fest der Erscheinung Gottes) bekannt, die entweder am 25. Dezember, so u. a. in der schismatischen Gemeinde des Hippolyt von Rom, oder am 6. Januar, so fast überall in der Kirche, begangen wurde.⁴²

Was den gallikanischen Liturgiebereich betrifft, aus dem, wie gesagt, unser Eucharistiegebet stammt, wird ein doppelter Festtag, wenn auch mit verschiedenem Inhalt, um 400 von Maximus von Turin ausdrücklich bezeugt.⁴³ Ebenso kennt bereits Ambrosius von Mailand († 397), wie seine Hymnen „Qui regis Israel intende“ und „Illuminans altissimus“ bezeugen, eine vom Epiphaniestag unterschiedene Feier am 25. Dezember.⁴⁴

Der Grundgedanke des Festes am 25. Dezember drückt sich vor allem in der Wahl der Evangelien-Perikope aus und ist umgekehrt durch sie bestimmt. Dies hat zur Folge, daß die Thematik von Weihnachten, da unterschiedliche Perikopen verwendet werden, in den einzelnen Kirchen im Osten und im Westen nicht einheitlich ist. Zu dieser Verschiedenheit kam es, als ein Teil der ursprünglich am 6. Januar (Epiphanie) gefeierten Festgeheimnisse auf den 25. Dezember verlegt wurden.

Die römische (sowie die alte nordafrikanische und kampanische)⁴⁵ Liturgie benützt für die 1. und 2. Weihnachtsmesse („in nocte“ – „mane prima“) als Evangelium die Perikope Lk 2,1–20, die von der Geburt des Herrn in Betlehem und der Anbetung der Hirten handelt. Das gleiche gilt für das gallikanische Lektionar von Luxeuil und die meisten oberitalienischen Liturgiebücher.⁴⁶ Es ist das uns von Kindheit an bekannte Weihnachts-Evangelium. Für die 3. Messe („in die“) ist dagegen nach römischem Ritus der Abschnitt Joh 1,1–14 (In principio erat verbum) vorgesehen, der im genannten gallikanischen Lektionar von Luxeuil im Vigiltottesdienst seinen Platz hat.

In den Kirchen des Ostens und nach dem Zeugnis des Missale von Bobbio auch im altgallikanischen Ritus sowie in der Liturgie von Sirmium wurde hingegen der Abschnitt Mt 2,1–12 verlesen, der von der Ankunft und Anbetung

⁴¹ Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie vgl. u. a. B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie* (Löwen 1932, Neudruck 1961); K. Onasch, *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr. Liturgie und Ikonographie* (= Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie 2, Berlin 1958).

⁴² Vgl. W. Hartke, *Über Jahrespunkte und Feste, insbesondere das Weihnachtsfest* (Berlin 1956), vor allem S. 70ff.

⁴³ Vgl. Ps-Ambrosius (= Maximus von Turin), *Sermo 8: Exultandum nobis est, fratres charissimi, quod votis nostris vota succedunt, quod gaudiis gaudia eNatalis salvatoris und Epifania in Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XII* (1932) 145–155; ders., in: *Archiv für Liturgiewissenschaft II* (1952) 11–13.

⁴⁵ Vgl. G. G. Willis, *St Augustine's Lectionary* (= *Alcuin Club Collections XLIV*, London 1962) 22, bzw. K. Gamber, *Die kampanische Lektionsordnung*, in: *Sacris erudiri XIII* (1962) 326 ff.; hier 338 (In natale dni ad misa publica).

⁴⁶ Vgl. P. Salmon, *Le Lectionnaire de Luxeuil* (= *Collectanea Biblica Latina VII*, Roma 1944) Übersicht auf S. CIV–CV.

der Magier aus dem Morgenland berichtet.⁴⁷ Diese Perikope ist im römischen sowie im alten nordafrikanischen und kampanischen Ritus für das Fest der Epiphanie am 6. Januar vorgesehen.

An diesem Tag wird im gesamten Orient das Gedächtnis der Taufe des Herrn gefeiert (Evangelium: Mt 3,13–17). Dasselbe Thema liegt auch den Formularen der gallikanischen Liturgie für diesen Tag zugrunde. In verschiedenen Liturgiebüchern ist mit der Taufe die Erinnerung an das erste Wunder Jesu bei der Hochzeit von Kana verbunden, als er „seine Herrlichkeit geoffenbart hat“ (Joh 2,11). In den Predigten des Maximus von Turin auf das Fest der Epiphanie wird ebenfalls die Taufe Jesu und das Wunder von Kana erwähnt und nicht die Ankunft der Magier.

Die ursprüngliche Thematik des Epiphanie-Festes (Geburt des Herrn bzw. Anbetung der Magier + Taufe Jesu + Wunder bei der Hochzeit zu Kana⁴⁸ drücken noch die Laudes- bzw. Magnificat-Antiphonen des römischen Breviers für den 6. Januar aus:

(Hodie caelesti sponso) Heute ist dem himmlischen Bräutigam die Kirche angetraut worden; denn Christus hat im Jordan ihre Sünden abgewaschen. Es eilen die Magier mit Geschenken zur königlichen Hochzeitsfeier. Und über den Wein, der aus Wasser entstanden ist, freuen sich die Gäste. Alleluja.

(Tribus miraculis) Durch drei Wunderzeichen ist dieser heilige Tag, den wir begehen, ausgezeichnet. Heute hat der Stern die Weisen zur Krippe geführt. Heute wurde auf der Hochzeit das Wasser in Wein verwandelt. Heute wollte Christus von Johannes im Jordan getauft werden, um uns zu retten. Alleluja.

Die gleichen Gedanken wie hier (ebenfalls mit „Hodie“ beginnend) begegnen uns im Sermo 160 des ravenatischen Bischofs Petrus Chrysologus († 450) für das Epiphaniiefest. Seine Predigt schließt er mit den Worten: „In dreifacher Weise wird heute also die Gottheit Christi bezeugt: durch die Geschenke der Magier, durch das Zeugnis des Vaters (bei der Taufe), durch die Verwandlung des Wassers in Wein.“

⁴⁷ Vgl. E. A. Lowe, *The Bobbio Missal* (London 1920) Nr. 74. Dasselbe Evangelium ist auch für die noch wenig erforschte Liturgie Sirmiums anzunehmen; vgl. K. Gamber, *Sakramentarstudien und andere Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte* (= *Studia patristica et liturgica* 7, Regensburg 1978) 151. So finden wir im Corbinian-Evangeliar an Weihnachten („In nativitate domini“) den Abschnitt Mt 2,1–12 und an Epiphanie („Apparitio domini“) Mt 3,13–17. Das Evangelienbuch stammt aus der Kirchenprovinz Sirmium; vgl. Gamber a.a.O. 150–155.

⁴⁸ Im gallikanischen Lektionar von Wolfenbüttel (*Codex Weissenburgensis* 76) kommt als weiteres heilsgeschichtliches Ereignis die Heilung von Kranken und die wunderbare Brotvermehrung hinzu. Bei der Evangelium-Perikope von Epiphanie liegt hier folgender Cento vor: Mt 3,13–17; Joh 2,1–11; Mt 15,29–31; Joh 6,1–14 mit dem Schluß: „... hic est vere propheta qui venturus est in mundum“; vgl. A. Dold, *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche* (= *Texte und Arbeiten* 26/28, Beuron 1936) S. 38 f. Die gleichen Festgeheimnisse (einschließlich der wunderbaren Brotvermehrung) im Hymnus „Inluminans altissimus“ des Ambrosius; vgl. G. M. Breves, *Aurelius Augustinus, der Vater des Kirchengesangs* (Freiburg 1893) 134f.

Eine Beziehung zwischen der Geburt des Herrn und der Taufe im Jordan stellt bereits Ignatius von Antiochien her, wenn er in seinem Schreiben an die Epheser von Christus sagt:

„Er wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen. Es bleibt dem Fürsten dieser Welt die Jungfrauenschaft Mariens und ihre Niederkunft verborgen, ebenso auch der Tod des Herrn – drei laut rufende Geheimnisse (*tria mysteria*), die in Gottes Stille vollbracht wurden. Wie aber wurde es dann den Äonen offenbar? Ein Stern erstrahlte am Himmel, heller als alle anderen Sterne und sein Licht war unaussprechlich . . . Die alte Herrschaft ging zu Ende, da Gott in Menschengestalt erschien zur Neuheit ewigen Lebens. Und es nahm seinen Anfang, was bei Gott bereitet war“ (18,2–19,1).

Es ist aufgrund des zitierten Textes nicht auszuschließen, daß bereits damals, also um das Jahr 100, der Gedanke des späteren Festes der „*Theophania*“ als Gedächtnis der Geburt und Taufe des Herrn grundgelegt wurde.

An der Vigil von Weihnachten begegnet uns in den oberitalienischen Liturgiebüchern des gallikanischen Ritus – ebenso in denen des Patriarchats von Aquileja⁴⁹ – die Perikope Mt 1,18–25, die der Erzählung von der Ankunft der Magier unmittelbar vorangeht; sie beginnt mit den Worten: „*Christi autem generatio sic erat*“ (Mit der Geburt Christi verhielt es sich so). In diesem Evangelienabschnitt ist vom Zweifel des Joseph sowie der jungfräulichen Empfängnis und der Geburt des Herrn die Rede.

Im byzantinischen Ritus wird dagegen am 24. Dezember zum Vigiltottesdienst (Vesper mit Basilus-Liturgie) der Abschnitt Lk 2,1–20, also das uns im römischen Ritus bekannte Evangelium der Christmette, vorgelesen. Der Abschnitt Mt 1,18–25 hat seinen Platz im Orthros (Morgengottesdienst) des Festtags. Im Missale von Bobbio, das dem gallikanischen Ritus zugehört, ist diese Perikope als erstes Evangelium (vor dem Abschnitt Mt 2,1–6) für den 25. Dezember angegeben.

Wie wir aus Predigten des Petrus Chrysologus wissen,⁵⁰ war in der Kirche von Ravenna an der Weihnachtsvigil zu seiner Zeit die Perikope Lk 1,26–38, die von der Verkündigung des Engels Gabriel handelt (*Missus est angelus Gabriel*) spricht, üblich und am Festtag selbst der Abschnitt Mt 1,18–25. Letzterer ist, wie gesagt, im gallikanischen Ritus für die Weihnachtsvigil, im byzantinischen Ritus jedoch für den Morgengottesdienst des Festtags, vorgesehen.

Die aufgezeigte Verschiedenheit in der Wahl der Perikopen war die Ursache für die unterschiedliche Thematik des Weihnachtsfestes in den einzelnen

⁴⁹ Vgl. K. Gamber, Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste, in: *Heiliger Dienst* 1962 S. 14.

⁵⁰ Vgl. K. Gamber, die Orationen des Rotulus von Ravenna, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* V (1938) 354–361, hier 355 f.

Kirchen. Während im römischen Ritus allein das Ereignis der Geburt Christi im Vordergrund steht, tritt in den Riten des Ostens sowie in der gallikanischen Liturgie als ein weiteres Festgeheimnis die Offenbarung (Theophanie) des neugeborenen Gottessohnes durch den Aufgang des Sternes hinzu.

Unser Eucharistiegebet stammt aus dem Bereich des gallikanischen Ritus, der bis ins 8. Jahrhundert nicht nur in Gallien, sondern auch in weiteren Gebieten des Abendlandes (Irland, Bayern, Oberitalien) in Gebrauch war. Er konnte sich als mozarabischer Ritus in Spanien bis ins 11. Jahrhundert und in Mailand, wenn auch in stark veränderter Gestalt, bis in die Gegenwart halten.⁵¹

Im Eucharistiegebet unseres irischen Sakramentars wird sowohl das Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis und Geburt des Herrn (Mt 1,18–25 bzw. Lk 2,1–20) als auch das Ereignis der Ankunft und Anbetung der Magier (Mt 2,1–20) angesprochen. Die gleiche Thematik ist hinsichtlich der byzantinischen Weihnachtsdarstellungen zu beobachten.

In der gallikanischen Präfation ist das Mysterium des Festes kurz wie folgt zusammengefaßt:

Merito in eius ortu caeli locuti sunt,
angeli gratulati, pastores laetati,
magi mutati,⁵² reges turbati
et parvuli coronati sunt.

Zurecht redeten bei seinem Anfang die Himmel,
freuten sich die Engel, frohlockten die Hirten,
wandelten sich die Magier, erregten sich die Herrscher
und erhielten den Siegeskranz die Knäblein.

Fast dieselbe Thematik begegnet uns bei Gregor von Nazianz in seiner Predigt „auf das Fest der Theophanie, d. h. der Geburt des Erlösers“ (Sermo 38), die er im Jahr 380 gehalten hat:

„Laufe mit dem Stern, und mit den Magiern bringe Geschenke dar: Gold, Weihrauch und Myrrhen. Mit den Hirten lobpreise, mit den Engeln singe und mit den Erzengeln tanze im Chor. Es soll ein gemeinsames Fest der irdischen und himmlischen Mächte sein.“⁵³

Neben den genannten Festgeheimnissen wird in der Präfation als weitere Komponente die Ermordung der Unschuldigen Kinder durch den König Herodes angesprochen.

⁵¹ Vgl. K. Gamber, *Ordo antiquus gallicanus* (= *Textus patristici et liturgici* 3, Regensburg 1965) 7–12.

⁵² A. Dold – L. Eizenhöfer, *Das Prager Sakramentar* (= *Texte und Arbeiten* 38/42, Beuron 1949) schlagen S. 8* die Änderung von „mutati“ in „motati“ vor.

⁵³ Vgl. PG 38, 312ff. (BKV 68).

Unser Text handelt ferner von dem „Licht, das in der Finsternis aufgegangen ist“ durch die Geburt des Herrn. Wie oben dargelegt, erscheint dieses symbolische Licht auf fast allen frühen Weihnachtsdarstellungen als Stern über der Höhle bzw. dem Stall von Betlehem, der seine Strahlen auf das in der Krippe liegende Gotteskind sendet. Dieses „Licht, das in der Finsternis aufgegangen ist“ ist nicht gleichzusetzen mit dem Stern, den die Magier im Morgenland gesehen haben und in Bethlechem über dem Haus, in dem das Kind sich befand, „stille stand“ (Mt 2,9).

Die Präfation erwähnt außerdem die Weissagungen „durch den Mund aller Propheten“, die von der jungfräulichen Geburt des Emmanuel handeln. Die Überlieferung vom Kommen des Messias, wie sie bei den Juden bestanden hat, wird in den byzantinischen Ikonen durch die Gestalt im härenen Gewand symbolisiert, die mit dem von Zweifeln geplagten Joseph spricht. Dies ist wenigstens die Deutung mit der größeren Wahrscheinlichkeit. Andere wollen in ihr den Versucher sehen, der Joseph an der Treue Mariens zweifeln läßt, oder einen Hirten, der mit ihm spricht.

3.

Das Geheimnis der Geburt des Gottessohnes, das in Antithesen immer wieder neu beleuchtet wird, bildet das *Hauptthema der Präfation*: „Deus de patre, homo de matre“ (Als Gott von einem Vater, als Mensch von einer Mutter).

Ähnliche Antithesen wie hier begegnen uns schon um das Jahr 100 bei Ignatius von Antiochien, wenn er in seinem Schreiben an die Epheser von Christus sagt, er sei „gezeugt und ungezeugt, im Fleische geborener Gott, im Tode wirkliches Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, erst dem Leiden unterworfen, dann leidensunfähig“ (c. 7).

Daneben steht in der Präfation das Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis und Geburt des Herrn. Zeno von Verona († um 380) meint in seiner Weihnachtspredigt:

„Der Sohn Gottes verbarg für eine Weile seine Majestät. Er verließ den Thron des Himmels und schuf sich im tempelgleichen Schoß der Jungfrau, die dafür vorherbestimmt war, eine Stätte . . . nicht durch Mannes Samen, sondern durch das Wort . . . Wie groß ist das Geheimnis des Heils! Maria empfing ohne Verletzung als Jungfrau, gebar nach der Empfängnis als Jungfrau und blieb Jungfrau nach der Geburt . . . So ist Christus in einer Weise als Mensch geboren, wie (sonst) kein Mensch geboren werden kann.“⁵⁴

Von diesem wunderbaren Geschehen singt auch die römische Liturgie in der 2. Nokturn der Weihnachts-Matutin:

⁵⁴ Sermones II,8. (BKV 223 ff.)

(O magnum mysterium) O großes Geheimnis und staunenswertes Wunder! Tiere sahen den menschengewordenen Herrn in einer Krippe liegen.

Selig die Jungfrau, deren Schoß gewürdigt war, Christus den Herrn zu tragen.

Gegrüßet seist du, Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit dir!

Selig die Jungfrau, deren Schoß gewürdigt war, Christus den Herrn zu tragen.

(Beata dei genitrix Maria) Selig die Gottesmutter Maria: ihr Schoß blieb unverseht; heute hat sie den Heiland der Welt geboren.

Selig, weil sie geglaubt hat! Nun ist alles in Erfüllung gegangen, was ihr vom Herrn gesagt worden ist:

Heute hat sie den Heiland der Welt geboren.

Dieses unfäßbare Mysterium bewegte in starkem Maße die Väter in der Zeit der christologischen Kämpfe des 4. und 5. Jahrhunderts. So warnt Zeno von Verona in seiner Weihnachtspredigt vor dem Irrtum, „daß Christus nicht aus Gott ein Mensch, sondern aus einem Menschen Gott geworden sei“ und fügt hinzu: „Er ist geworden, was er nicht war und hörte doch nicht auf, das zu sein, was er vorher gewesen war.“

Ähnlich sagt Augustinus († 430) in einer seiner Weihnachtspredigten (Sermo 184):

„Dieser von der Mutter Geborene hat den heutigen Tag ausgezeichnet, er, der vom Vater geboren alle Zeiten geschaffen hat. Wie jene Geburt keine Mutter haben konnte, so diese keinen menschlichen Vater. So ist Christus sowohl von einem Vater als auch von einer Mutter geboren, und sowohl ohne Vater als auch ohne Mutter: von einem Vater als Gott, von einer Mutter als Mensch; ohne Mutter als Gott, ohne Vater als Mensch . . . Mit Recht haben daher die Propheten von dem gesprochen, der geboren werden sollte, die Himmel aber von dem, der geboren war. Er lag in der Krippe und hielt die Welt zusammen. Er war ein unmündiges Kind und zugleich das (ewige) Wort. Den die Himmel nicht fassen, trug der Schoß einer Frau.“⁵⁵

Ganz ähnliche Gedanken wie in der Weihnachtspräfation finden wir bei Hilarius von Poitiers:

„Sehen wir zu, welche Würde der Geburt, dem Wimmern (des Kindes) und der Wiege zukommt. Der Engel spricht zu Joseph von der bevorstehenden Geburt der Jungfrau, daß nämlich ihr Sohn Emmanuel heißen solle, d. h. Gott mit uns. Feierlich verkündet der Geist durch die Propheten – der Engel ist Zeuge –: Gott mit uns ist derjenige, der geboren wird. Den Magiern leuchtet vom Himmel her das neue Licht eines Sternes auf und so geleitet ein himmlisches Zeichen den Herrn des Himmels. Ein Engel verkündet den Hirten die Geburt Christi des Herrn, (als ein Zeichen) des Heiles für alle. Eine

⁵⁵ Vgl. A. Schmitt, Augustinus-Predigten (Mannheim 1947) 39–43.

große Schar himmlischer Heere findet sich ein zum Lobpreis der Geburt, und den Ruhm eines solchen Geschehens verkünden die frohen Gesänge der gottgesandten Menge (der Engel), den Lobpreis Gottes in den Himmeln . . . und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind. Danach sind da die Magier, beten den an, der in Windeln eingehüllt ist . . . Die Jungfrau gebiert, der Geborene stammt von Gott (Parit virgo, partus a deo est).⁵⁶

„Eine solche Geburt also“, sagt Leo d. Gr. in seiner Weihnachtspredigt (Sermo 21), „war geziemend für Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (vgl. 1 Kor 1,24). Durch sie sollte er in der Menschlichkeit uns gleich, in der Göttlichkeit uns überlegen sein. Denn wäre er nicht wahrer Gott, so brächte er keine Heilung. Wäre er nicht wahrer Gott, so gäbe er kein Beispiel.“⁵⁷

4.

Es ist noch kurz auf das *Alter unseres Eucharistiegebets* einzugehen. Hier spielt die Frage eine wesentliche Rolle, ob eine Abhängigkeit der Präfation von Predigten des Bischofs Augustinus besteht. L. Eizenhöfer hat gezeigt, daß deutliche Anklänge an die Sermonen 184 (von dem eben einige Sätze angeführt wurden), ferner 186, 187, 194, 195 und 369 bestehen.⁵⁸ Die andere Möglichkeit ist darin zu sehen, daß Augustinus unsere gallikanische Präfation gekannt hat. In diesem Fall wäre der Bischof von Hippo in seinen Weihnachtspredigten vom liturgischen Text abhängig und nicht umgekehrt.⁵⁹

Hier ist zu erwähnen, daß es, wie wir anhand des Canon 21 der Synode von Hippo des Jahres 393 wissen, damals in der nordafrikanischen Kirche üblich war, sich Texte von Eucharistiegebeten (preces) von auswärts (aliunde) zu besorgen. Doch sollten diese Formulare nach dem Willen der Synodalen erst dann im Gottesdienst verwendet werden, nachdem sie von Fachleuten geprüft worden sind.⁶⁰

Für die Annahme, daß unsere Präfation keinen Cento (zusammengefügte Ausschnitte) aus Augustinus-Predigten darstellt, sondern daß der Bischof von Hippo diesen Text gekannt hat, scheint zu sprechen, daß die Präfation den Eindruck eines sprachlich in sich geschlossenen einheitlichen Dankgebets macht. Bei den Gemeinsamkeiten zwischen diesem und den genannten Ser-

⁵⁶ Hilarius, De trin. II 27.

⁵⁷ Vgl. J. A. Fischer, Frühchristliche Reden zur Weihnachtszeit (Freiburg 1963) 91–94.

⁵⁸ Vgl. Dold-Eizenhöfer, S. 107* f. und in den Anmerkungen zum Text der Präfation.

⁵⁹ Anders liegt der Fall, hinsichtlich der Präfation, wie sie im Sacramentarium Gelasianum für das Fest am 1. Januar (vgl. oben Anm. 53) vorgesehen ist. Hier begegnet uns ebenfalls eine Wendung, die auch in unserem Eucharistiegebet vorkommt (Merito caeli locuti sunt usw.), jedoch in der gleichen Fassung und – was besonders wichtig sein dürfte – in der gleichen typisch homiletischen Weiterführung wie im Sermo 369 des Augustinus (Lacta mater cibum nostrum . . .). Dies läßt darauf schließen, daß der Redaktor der Präfation im Gelasianum nicht aus unserem Text, sondern direkt aus dem sermo 369 des Augustinus geschöpft hat.

⁶⁰ Vgl. Gamber, Codices (oben Anm. 1) 43.

monen handelt es sich nicht um wörtliche Zitate aus einer bestimmten Predigt des Kirchenvaters, wie dies in anderen Fällen von Centonen zu beobachten ist.⁶¹ Außerdem ist zu bedenken, daß Stücke aus unserem Text gleich in sechs verschiedenen Augustinus-Predigten, immer wieder etwas abgewandelt, erscheinen. Dies alles dürfte darauf hinweisen, daß der Bischof von Hippo von einem ihm geläufigen liturgischen Text inspiriert war.

Die Vorstellung ist daher durchaus begründet, daß Augustinus sich bei der Feier des heiligen Opfers am Fest der Geburt des Herrn unseres Eucharistiegebets bedient hat.

Für ein hohes Alter der Präfation, noch vor der Zeit des Kirchenvaters, sprechen weitere Beobachtungen. Vor allem die Tatsache, daß sie ganz in der Sprache der Heiligen Schrift gehalten ist. In fast jedem Satz klingt irgend ein Bibelwort an (vgl. die Anmerkungen zum Text!). Die gleiche Schriftnähe begegnet uns auch in einigen sehr altertümlichen Osterpräfationen, die ebenfalls der gallikanischen Liturgie angehören.⁶²

Für den Liturgiewissenschaftler ist hinsichtlich des Alters eines Eucharistiegebets von Bedeutung, ob das Sanctus zusammen mit der Überleitung zu diesem Gesang der Engel vorhanden ist oder nicht. Das Sanctus hat aber in der ursprünglichen Fassung unserer Präfation mit Sicherheit gefehlt.

Die in der Palimpsest-Handschrift überlieferte Gestalt enthält gleich zwei Überleitungen zum Gesang des Sanctus. Beide sind deutlich sekundär; sie wurden daher von uns bei der Textwiedergabe weggelassen.⁶³ Der ursprüngliche Wortlaut des betreffenden Passus ohne diese Einschübe ist glücklicherweise in einer anderen gallikanischen Handschrift, dem Missale Gothicum, als Post Sanctus-Gebet erhalten geblieben,⁶⁴ weshalb die von uns zugrundegelegte Textgestalt als gesichert gelten darf.

Auch das bekannte Eucharistiegebet in der „Apostolischen Überlieferung“ des Hippolyt aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts kennt ein Sanctus noch nicht, ebenso eine Totenpräfation, die wahrscheinlich Chromatius von Aquileja um das Jahr 400 verfaßt hat, sowie die eben genannten Osterpräfationen. Auch in einer sehr frühen römischen Präfation fehlt das Sanctus noch.⁶⁵

Dieses hat sich als Gesang des Volkes und Unterbrechung des Eucharistiegebets im Abendland erst im 5. Jahrhundert allmählich eingebürgert, während es im Osten schon wesentlich früher üblich wurde.⁶⁶

⁶¹ So etwa in einem gallikanischen Sakramentar in Mailand; vgl. A. Dold, Das Sakramentar im Schabcodex M 12 sup. der Bibl. Ambrosiana (= Texte und Arbeiten 43, Beuron 1952); L. Eizenhöfer, Zitate in altspanischen Meßgebeten, in: Römische Quartalschrift 50 (1955) 248–254.

⁶² Vgl. K. Gamber, Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie, in: B. Fischer – J. Wagner, Paschatis Sollemnia (Freiburg 1959) 159–178.

⁶³ Vgl. oben Anm. 30.

⁶⁴ Vgl. L. C. Mohlberg, Missale Gothicum (Roma 1961) Formel 18.

⁶⁵ Vgl. Gamber, Missa Romensis 63–65.

⁶⁶ Vgl. L. Chavoutier, in: Sacris erudiri XI (1960) 136–192, vor allem 175.

Auf eine Entstehung der Weihnachts-Präfation noch im 4. Jahrhundert weist schließlich auch die Länge des Textes hin. Bekanntlich wurden die ehe- dem meist relativ umfangreichen Eucharistiegebete im Abendland im Laufe der Zeit mehr und mehr gekürzt. So bestehen die Präfationen, die Papst Gregor d. Gr. kurz vor 600 für sein Sakramentar geschaffen hat, in der Regel nur noch aus einem einzigen Satz. Außerdem wurden diese Texte in der Mehrzahl der Fälle nicht von ihm selbst geschaffen, sondern nur wenig verändert aus älteren Eucharistiegebeten übernommen.⁶⁷

Wie L. Eizenhöfer in seiner Edition unseres Sakramentars gezeigt hat, sind auch Stücke aus unserem Eucharistiegebet später zur Bildung neuer Präfationen herangezogen worden. So erscheint der Einleitungspassus „Teque laudare mirabilem . . .“ auch im Sacramentarium Gelasianum und zwar in einer Präfation für das Fest Epiphania und außerdem die Wendung „Unde laetantes inter altaria tua . . .“ gleich in drei verschiedenen Meßbuchtypen (Leonianum, Gelasianum und Missale Gothicum).

Während es sich in den eben zitierten Stellen um Wendungen mehr allgemeiner Art handelt, lassen sich Stücke aus unserem Eucharistiegebet auch direkt in Weihnachts-Orationen anderer gallikanischer Meßbücher nachweisen.

So begegnet uns im Bobbio-Missale in der Collectio des Christi Geburt-Festes, ähnlich wie bei uns, die Formulierung: „Qui deus erat ex deo patre, homo quoque esset ex matre, ex te sine tempore, ex illa sine semine“. Im spanischen Liber mozarabicus wiederum finden wir in einem Post Sanctus-Gebet am vorweihnachtlichen Marienfest aus unserer Präfation den Satz: „Ipse est qui castitatem contulit virgini, et virginitatis decus non abstulit matri“. Vom Post Sanctus-Gebet des Missale Gothicum, das ganz aus unserem Eucharistiegebet gebildet ist, wurde bereits in anderem Zusammenhang gesprochen.⁶⁸

Über den Autor wissen wir leider nichts Sicheres. Falls wie angenommen werden darf, der Palimpsest-Codex im wesentlichen eine Abschrift des von Hieronymus erwähnten „Liber mysteriorum“ (Sakramentar) des Hilarius von Poitiers darstellt,⁶⁹ könnte dieser Kirchenvater, der lange im Morgenland in der Verbannung gelebt hat, der Verfasser sein. Dazu kommt noch, daß Hilarius in der oben zitierten Stelle aus seinem Werk *De trinitate* ganz ähnliche Gedanken vorgetragen hat, wie sie sich auch in unserem Eucharistiegebet finden. Zu einer wirklichen Sicherheit in dieser Frage können wir jedoch nicht kommen.

Die erhaltene Fassung des besprochenen Textes – das kann hier zusammenfassend gesagt werden – stammt aus einer irischen Handschrift des 7. Jahrhunderts. Diese gibt den ursprünglichen Wortlaut bis auf kleine Einfügungen

⁶⁷ Vgl. B. Capelle, *Le main de saint Grégoire dans le sacramentaire grégorien*, in: *Rev. bénéd.* 49 (1937) 13–28; hinsichtlich der Weihnachtspräfation im Gregorianum vgl. K. Gamber, in: *Rev. bénéd.* 81 (1971) 14–29, hier 27f.

⁶⁸ Belegstellen im einzelnen bei Dold-Eizenhöfer zum Text.

⁶⁹ Vgl. Gamber, *Sakramentarstudien* 10–19.

ziemlich getreu wieder, leider jedoch wegen der schlechten handschriftlichen Überlieferung mit einigen Lücken. Ein weiteres Exemplar des gleichen Typus, das zum Vergleich herangezogen werden könnte, ist leider nicht vorhanden. Es sind lediglich später Teile der Präfation bei der Redaktion neuer Eucharistiegebete verwendet worden.

Es konnte ferner als sehr wahrscheinlich hingestellt werden, daß unser Text bis ins 4. Jahrhundert zurückgeht. Seine Heimat ist das Gebiet des gallikanischen Ritus. Hier wurde am Fest des 25. Dezember sowohl das Geheimnis der jungfräulichen Geburt des Herrn als auch die Offenbarung des Gottmenschen Jesus bei der Ankunft der Magier gefeiert. Die gleichen Themen durchziehen auch unseren Text. Augustinus hat, wie Anspielungen in sechs seiner Predigten deutlich machen, das Eucharistiegebet gekannt und vermutlich auch zu Weihnachten im Gottesdienst benutzt.

Nach der durch Gott und seine Propheten gegebenen Verheißung, daß er zur rechten Zeit dem Menschengeschlecht seinen Sohn als Erlöser senden werde, legte dieser, als die Zeit erfüllt war, auf eine Weile seine Herrlichkeit ab, doch nicht seine Macht, verließ den Himmel und trat unbemerkt als keuscher Gast in das Heiligtum des jungfräulichen Tempels [Schoßes], das als seine Wohnstätte schon vorausgesagt war. Dort gestaltete er sich so, wie er sein wollte. Ja, in der Verborgenheit schreitet er zur Ausführung des Werkes, über das er schon lange seine Bestimmungen getroffen. Freiwillig ruht er im gesegneten Heim der Keuschheit. Im Schoß der heiligen Jungfrau bereitet er sich einen Leib, um nach seinem Ratschluß geboren zu werden. Dem Menschen völlig angeglichen, birgt sich Gott in der Hülle des Fleisches; er, der die Zeiten in Ewigkeit wandelt, entleiht sein menschliches Leben von der Zeit. Was für ein Wunder! Maria empfängt von dem, den sie gebiert. Ihr Mutterschoß wird erfüllt von der [göttlichen] Majestät, nicht durch menschliche Mitwirkung; eine Jungfrau umschließt ihn, den die Welt und ihre Fülle nicht faßt. Während dieser Zeit bringen ihre Organe ihren eigenen Schöpfer zur Entwicklung, und das geschaffene Wesen [Maria] bekleidet seinen eigenen Bildner mit menschlicher Gestalt. Maria gebiert nicht im Schmerz, sondern in Freude. Es wird ein Sohn geboren ohne Vater und doch auch nicht ganz Sohn der Mutter; denn er verdankt es sich selbst, daß er empfangen ward. Es war sein Geschenk an die Mutter, daß aus ihr ein solcher Sohn hervorging. Man würde nicht glauben, daß er von ihr geboren sei, wäre nicht, wie sie nach der Empfängnis Jungfrau war, es ebenso auch nach der Geburt geblieben.

Aus: Zeno von Verona, Von der Geburt und Majestät des Herrn 2

Das Fest der Heiligen Familie ist geprägt durch einen ausgesprochenen Vorbildcharakter. – Im Tagesgebet wird gesagt: „Herr, unser Gott, in der Heiligen Familie hast du uns ein leuchtendes Vorbild geschenkt“ und im Schlußgebet wird die Bitte formuliert: „Bleibe bei uns mit deiner Gnade, damit wir das Vorbild der Heiligen Familie nachahmen“. – Dieser Charakter wird noch verstärkt durch die Lesungen aus dem Buch Jesus Sirach 3,2–6.12–14 wie aus dem Brief an die Kolosser, wobei hier vor allem aus 3,12–21 die Verse 18–21 ausgesprochenen familiären Vorbildcharakter tragen. – Dieses Vorbildanliegen ist gekennzeichnet durch den Hinweis auf Frömmigkeit, Eintracht, Frieden und Liebe, zumindest, was den Grundzug der Gebete und der erwähnten Lesungen betrifft. – Die Evangelien, die je nach Lesejahren wechseln (A: Mt 2,13–15.19–23. – B: Lk 2,22–40. – C: Lk 2,41–52), geben diesen Grundzug nicht wieder, es sei denn, man würde das ganze Augenmerk nur auf Mt 2,23 bzw. auf Lk 2,40 und Lk 2,51–52 richten. – Trotzdem scheint es so zu sein, daß der Vorbildcharakter in Richtung auf Einheit, Frömmigkeit, Liebe, wie ihn die Lesungen und die Gebete nahelegen, vorrangig ist. – Dieser Vorrang soll nicht unbedingt bestritten werden, aber er bedarf, wie ich glaube, einer eindeutigen, klaren Ergänzung, die durchaus auch aus den Evangelien genommen werden kann. – Unterbleibt diese Ergänzung, dann entsteht ein einseitig falsches Bild von der Heiligen Familie und dieses falsche Bild ist dann „befähigt“, auch falsche Vorbildvorstellungen bei unseren Familien hervorzurufen, die sich durch unrichtige Idealforderungen an alle Beteiligten, vorab aber an die Kinder und an die heranwachsenden jungen Menschen, „auszeichnen“.

Diese Ergänzung nun besteht an erster Stelle und vor allem darin, daß nicht so getan wird – weder im Unterricht, noch in der Homilie, noch in den künstlerischen Darstellungen zu diesem Thema – als ob das Zusammenleben von Josef, Maria und Jesus die „Harmonie“ schlechthin gewesen wäre. – Daß dies nicht so gewesen ist, ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, daß eine solche „Harmonie“ schier menschenunmöglich ist und wo sie menschenmöglich ist, da leidet sicher die gegenseitige freie Anerkennung – sie ergibt sich vielmehr auch aus unserem Grundbekenntnis zur Person Jesu Christi. – Wenn wir nämlich ehrlich und voll-existentiell sagen: Jesus war von Anfang an ganz mit Gott verbunden, er war Gottes Sohn, dann bedeutet das zugleich – und dies kann nicht ernst und eindeutig genug gesagt werden – daß er jeden menschlichen Rahmen gesprengt hat und dies nicht erst in der so kurzen Zeit seiner eigentlichen, messianischen Tätigkeit, sondern bereits als heranwachsendes Kind innerhalb der Heiligen Familie. Somit ergibt sich aus diesem Bekenntnis, daß just dadurch die so selbstverständlich hingesezte und hingesezte wie hingepredigte und hinerzogene Tatsache von der Vorbildhaftigkeit der Heiligen Familie in Richtung auf Harmonie, Rahmenerhaltung, Harmoniesicherung, ständige hundertprozentige Beobachtung von innerfamiliären

Hierarchien von Oben und Unten, Gehorchen und Untertansein im Grunde und an der Wurzel in Frage gestellt wird. – Ja wir müssen, ob wir es wollen oder nicht, sogar noch weiter gehen und sagen: Die Heilige Familie kann wegen der Gottheit ihres Sohnes gar nicht nach einer bestimmten Richtung hin Vorbild sein und zwar ausgerechnet nach der Richtung hin nicht, nach der sie „gewöhnlich“ als Vorbild anempfohlen wird, nämlich, wie dargelegt, im Hinblick auf vollkommene Erhaltung von Frieden und Ausgeglichenheit. – Weil der Knabe Jesus von Nazaret eben nach unserem Glauben nicht nur der Knabe Jesus von Nazaret gewesen ist, waren Frieden und Ausgeglichenheit in seiner Familie nicht möglich, jedenfalls nicht in der Form eines „Dauerzustandes“ und darauf verweisen doch ganz eindeutig die Ereignisse der Flucht nach Ägypten im Evangelium nach dem Lesejahr A, die Prophetie des Simeon im Evangelium nach dem Lesejahr B: „Er soll ein Zeichen sein, dem widersprochen wird“ (Ist es denn ganz unmöglich, daß sich dieser Widerspruch nicht auch manchmal in seiner Familie geregt hat?), die merkwürdige Situation der Wiederauffindung des zwölfjährigen Jesus im Tempel im Evangelium nach dem Lesejahr C. – Natürlich darf und soll man sich die besondere Eigenart des in seiner Familie heranwachsenden Jesus als des Sohnes Gottes nicht übertrieben-extravagant-eigenartig vorstellen, denn dann würde man in die gefährliche Nähe mancher apokrypher Kindheitsevangelien geraten. Aber es dreht sich nicht um wunderliche Extravaganz, die allein die Harmonie und den häuslichen Frieden zu stören vermag. Es dreht sich um das langsame sich Herausprofilieren des schon im Knaben Jesus vorhandenen messianischen Selbstbewußtseins, ohne daß mit dieser Aussage schon etwas gesagt werden soll um sein Selbstbewußtsein in Richtung auf Gottessohnschaft.

Wenn aber, wie gesagt, eine so selbstverständliche Vorbildhaftigkeit der Heiligen Familie auf Grund der Christologie nicht in Frage kommt, fällt dann jede Vorbildhaftigkeit weg? Ist dann die Aussage des Tages- und des Schlußgebetes von eben dieser Vorbildhaftigkeit hinfällig, nicht mehr vertretbar, nicht mehr „betbar“? – Dies würde ich nicht sagen – vielmehr möchte ich auf eine Möglichkeit verweisen, diese Vorbildhaftigkeit dennoch sinnvoll zu sehen, sie gleichsam zu „retten“ und damit wohl auch einen der Grundgedanken dieses Festes: Gerade die Spannung, die auf Grund der Besonderheit Jesu in die Heilige Familie hineingelegt worden ist und die diese Familie sicher von allen anderen Familien, damals und jetzt und in Zukunft, unterscheidet, gerade diese könnte, sehr analog natürlich, zur ersten Besinnung alljährlich anregen, wie es denn in unseren Familien mit der Achtung der Eigenart und der Freiheit des anderen und somit auch der heranwachsenden Kinder und Jugendlichen stehe? Ob man sich allzuerne und schnell Spannungen, die aus dieser Eigenart zu entstehen „drohen“, vom Hals schaffen will, damit wieder Harmonie „herrsche“, aber nun in Wirklichkeit und in der Tat „herrsche“? Oder ob man diese Spannung eben nur „um des lieben Friedens willen“ ge-

rade noch und gleichsam mit den letzten Kräften ertrage? Oder ob man, bei allen Mühen und Verdrießlichkeiten, dennoch im Grunde seines Herzens und auch seines Kopfes zur Erkenntnis kommen kann: Spannungen müssen, bei aller Friedensliebe und bei allem Streben zur Einheit erhalten bleiben, damit die Persönlichkeit des jungen Menschen zur vollen Entfaltung komme und so später dem eigenen wie dem Leben der anderen besser gedient sei?

In diesem Zusammenhang sei abschließend noch kurz auf die Frage eingegangen, welche Faktoren mitgewirkt haben, daß das Bild von der Heiligen Familie oft einen solchen „Anstrich“ von absoluter Harmonisierung, absoluter Eintracht, absolutem Frieden bekommen hat. – Sicher spielt hier die Tatsache eine nicht unerhebliche Rolle, daß eine falsch verstandene Göttlichkeit von Jesus in Richtung auf Idealisierung und Perfektionierung aller Ereignisse, Personen und Umstände um Jesus herum sich auswirkte – wie könnte es da anders sein, als daß der intimste menschliche Rahmen für den heranwachsenden Jesus, eben die Heilige Familie, so harmonisch sei. – Daneben – und sicher nicht weniger wirkmächtig – ist auf eine Beobachtung zu verweisen, die von Ingeborg Weber-Kellermann in ihrem großartigen Buch: „Das Weihnachtsfest – eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit“ (Luzern–Frankfurt a. M. 1978) gemacht worden ist. Sie stellt nämlich fest, „daß das Weihnachtsfest in seiner heute verbreiteten Form eine kulturelle Leistung des 19. Jahrhunderts ist mit seiner bürgerlichen Führungsschicht“¹ und führt weiter aus: „Das Bürgertum mit dem Genuß behaglicher Häuslichkeit und intimen Familiensinnes hat die Formen unseres heutigen Weihnachtsfestes lebendig gestaltet. Es war dieses Bürgertum als führende Sozialschicht des beginnenden industriellen 19. Jahrhunderts, in dessen Schoß das Familienweihnachten aufblühte, sich prägte in bürgerlichem Gefühl, bürgerlichem Anstand, bürgerlicher Sitte und bürgerlicher Etikette, in dem sich weltweit die uns heute bekannten Weihnachtsfestmotive ausgeformt haben.“² – Gerade diese Hinweise sollen uns die hier angesprochene notwendige Ergänzung des Inhaltes des Festes der Heiligen Familie besonders sinnreich erscheinen lassen, damit nicht dieses Fest zu einem bürgerlich-liturgischen Tag von familiärer Wohlanständigkeit und Gesittetheit werde, denn diese Form von Einheit, Frömmigkeit und Frieden kann sich sicher nicht auf die Heilige Familie berufen.

¹ I. Weber-Kellermann: Das Weihnachtsfest . . . S. 7.

² I. Weber-Kellermann: a.a.O. S. 45.

„Weitere Anordnungen werde ich treffen . . .“ (1 Kor 11,34)
 Überlegungen zur Liturgieinstruktion „Inaestimabile donum“
 der Gottesdienstkongregation vom 17. April 1980

Mit dem Zitat aus dem 1. Korintherbrief ist hinlänglich deutlich gemacht, daß aufgrund der Urgegebenheiten der christlichen Religion verbindliche Bestimmungen seitens der Kirchenführung betreffs der Feier des Gottesdienstes und insbesondere der Eucharistie zu allen Zeiten zu erwarten sind und niemand deren grundsätzliche Legitimität und Geltung vor Gott mit guten Gründen wird bestreiten können. Wenn darum im folgenden neben vielem Positiven einiges auch kritisch zu den Aussagen des im Titel genannten Dokumentes gesagt werden soll, so will dies in keiner Weise als ein Aufruf zur Gehorsamsverweigerung hinsichtlich der betreffenden Punkte verstanden sein – ebenso wie im zivilen Bereich ja auch jene, die etwa Steuergesetze kritisch kommentieren, dafür durchweg dennoch nicht zum Steuerstreik aufrufen. Daß die Kirche Gehorsamsverweigerung und Anstiftung dazu weniger streng ahndet als der Staat, dürfte für gesittete Menschen kein Grund sein, ihrer Führung eher als der staatlichen gegenüber eine solche Haltung an den Tag zu legen.

Zielsetzung der vorliegenden Arbeit ist es nicht, alle Einzelinhalte der Instruktion zu untersuchen, sondern schwerpunktmäßig jene herauszugreifen, die mir als die bedeutsamsten erscheinen. Auf diese Weise läßt sich wohl am besten eine übertriebene Länge des Artikels ebenso wie eine zu weitgehende Überschneidung mit Veröffentlichungen anderer Kommentatoren vermeiden.

1. Kritische Fragen gegenüber der Instruktion

Wenn die vorwiegend kritischen Überlegungen nun gleich in der ersten Folge des Beitrags geäußert sein sollen, dann nicht deshalb, weil ihnen bei der Gesamtwertung der Instruktion das Übergewicht zuzuerkennen wäre, sondern wegen der zeitlichen Dringlichkeit der innerhalb dieses Komplexes zu untersuchenden Meßdienerinnenfrage.

„De minimis . . .“

Nr. 4: Der Vortrag des eucharistischen Hochgebetes . . . ist dem Priester vorbehalten, und zwar kraft seiner Weihe. Es stellt daher einen Mißbrauch dar, einige Teile des eucharistischen Hochgebetes vom Diakon, einem untergeordneten Altardiener oder von den Gläubigen sprechen zu lassen. Die Gemeinde . . . bringt ihre Zustimmung durch die verschiedenen Handlungen zum Ausdruck, die im Verlauf des eucharistischen Hochgebetes vorgesehen sind: die Antworten beim Dialog zu Beginn der Präfation, das *Sanctus*, die Akklamation nach der Wandlung und das abschließende *Amen* nach dem *Per ipsum*, welches letzteres dem

Priester vorbehalten ist. Gerade dieses *Amen* soll durch Gesang aufgewertet werden; denn es ist das wichtigste *Amen* der ganzen Messe.¹

Nahezu der gesamte Inhalt dieser Nummer ist natürlich mit beiden Händen zu unterschreiben. Ein leichtes Schmunzeln ruft lediglich die Insistenz auf dem „Per ipsum“ als vom Priester allein zu sprechendem Textteil hervor. Gewiß ist auch das an sich richtig. Aber könnte nicht in derart geringfügigen Dingen der Entwicklung ihren Lauf gelassen und dadurch die Zuweisung des genannten Satzes *geändert* werden? Kannte doch die Weisheit der Alten den schönen Spruch: „De minimis non curat praetor“.² Man kann mit allem Guten auch übertreiben, selbst mit der Sorge um einen geordneten Gottesdienst.

Dies um so mehr, als vom Inhalt des fraglichen Textteiles und seiner Stellung im Ganzen her nichts dagegen spricht, seine Ausführung der Gesamtgemeinde zu übertragen. Ja, in manchen Kirchen mag dies nicht zu Unrecht als die Voraussetzung dafür betrachtet worden sein, daß die Versammlung überhaupt den *Einstieg* findet, um das Amen anständig zu sprechen oder zu singen – jenes Amen, das doch, wie die Instruktion es lobenswerterweise unterstreicht, von überragender Bedeutsamkeit ist. Dem von ihr empfohlenen betonten und feierlicheren Singen gerade dieses Amens (mit reicher ausgestalteten und dennoch leicht sanglichen Melodien) bleibt in den meisten unserer Gemeinden erst der Weg zu bereiten.

Außer dem letztgenannten Hinweis verdient in dem zitierten Abschnitt der Instruktion vor allem die erneute Aussage Beachtung, daß das *Sanctus* auf gleicher Ebene mit den Dialog-Antworten, der Akklamation und dem Amen *Gemeinderuf* ist. Wird man sich nun endlich auch in unserm Sprachgebiet allgemein zu der Schlußfolgerung durchringen können, daß mehrstimmige Sanctus-Vertonungen, die eine Beteiligung aller Anwesenden ausschließen, für den Vollzug der Eucharistiefeyer unbrauchbar geworden sind?

Welches Brot, wieviel Wein?

Nr. 8: *Die Materie für die Eucharistie* . . . Das Brot . . . darf nach der Tradition der ganzen Kirche nur aus Weizen bestehen und muß nach der Tradition der lateinischen Kirche ungesäuert sein. Wegen des Zeichencharakters soll die Materie für die Eucharistie „als wirkliche Speise erscheinen“. Dies ist in bezug auf die Festigkeit des Brotes zu verstehen und nicht auf seine Form; letztere muß vielmehr so bleiben, wie es dem überlieferten Brauch entspricht . . . Die Zubereitung des Brotes erfor-

¹ Der Text der Instruktion wird hier und im folgenden in Anlehnung an die von Rom her mitgelieferte deutsche Übersetzung zitiert, mit Abweichungen an jenen Stellen, an denen sie verbesserungsfähig erscheint.

² „Um ganz Geringfügiges kümmert sich der Vertreter des Gesetzes nicht.“

dert umsichtige Sorgfalt, damit aufgrund seiner Herstellungsart die der Eucharistie geschuldete Ehrfurcht keinen Schaden erleidet, die Brechung in würdiger Weise geschehen kann, nicht allzu viele Bruchstückchen entstehen und beim Essen das religiöse Empfinden der Gläubigen nicht verletzt wird . . . – Nr. 14: . . . Man achte . . . darauf, nur so viel Wein zu konsekrieren, wie für die Kommunion notwendig ist.

Angesichts dieser detaillierten Anweisungen kann man sich fragen, ob nicht auch hier des Guten etwas zuviel getan wurde und ob, falls das alles wirklich wichtig ist, Jesus selbst beim Abendmahl nicht einige Fehler gemacht hat. Ob er wirklich darauf geachtet hat, ein Brot zu kaufen, bei dessen Brechen nicht allzu viele Stückchen abfallen? Und was heißt das, daß das Essen dieses Brotes das religiöse Empfinden der Gläubigen nicht verletzen soll? Soll es sich etwa am Ende doch nicht wie richtiges Brot ausnehmen, das man dann naturgemäß auch so ißt wie jedes andere Brot? Sollte *dies* das Empfinden der Gläubigen verletzen, so würde sie genau das stören, was Jesus eingeführt und uns mit seinem „Nehmt und eßt . . .“ zu wiederholen aufgetragen hat. Müßte dann nicht viel eher das Empfinden der Gläubigen umgezogen werden?

Mit ihrer Aussage zur *Form* des Brotes unterstreicht und verdeutlicht die Instruktion eine in letzter Minute³ in die „Allgemeine Einführung zum Römischen Meßbuch“ eingefügte restriktive Klausel, wonach bei allem Bestreben, Brot wie Brot aussehen zu lassen, dennoch die herkömmliche Form erhalten bleiben soll (Nr. 283).

Wichtiger wäre es m. E. gewesen, darauf zu insistieren, daß die Forderung der „Allgemeinen Einführung“, die Materie der Eucharistiefeier so herzustellen, daß man sie „tatsächlich als Speise erkennt“, und die im Zusammenhang damit empfohlene Aufwertung des Brechungsritus und des Verteilens der auseinandergebrochenen Stücke überhaupt erst einmal überall zur Kenntnis genommen und in die Tat umgesetzt würde. Daß einem derart sekundären *Brauch* wie dem der Form des Brotes nunmehr *Gesetzescharakter* zukommen soll, muß auch den Übersetzer überrascht haben; denn er schwächt die diesbezügliche Aussage wenigstens formal ab, indem er lediglich feststellt, daß die Form „so *bleibt* wie bisher“ – dort wo das Original verlangt, daß sie „so bleiben *muß*“ („ita debet manere“).

Man wird nicht fehlgehen, wenn man den Grund dieser restriktiven Bestimmungen in der Rücksichtnahme auf jene Geistlichen und Gläubigen sieht, die nicht nur, mitunter nicht einmal hauptsächlich gegenüber wirklich glaubensgefährdenden und kirchenzersetzenden Tendenzen (wie etwa die in der

³ Vgl. E. J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar, Münster 1971, 399.

zweiten Folge des vorliegenden Beitrages zu erwähnenden „schwerwiegenden Mißbräuche“) in Frontstellung gehen, sondern auch und vor allem wegen jener Reformen aufbegehren, die in der großen Tradition der Kirche bestens begründet sind. Ob sie nun aber aufgrund einer restriktiven Einzäunung dieser Reformen Ruhe geben werden, darf mit Recht bezweifelt werden.

Auf jeden Fall kann und sollte (nach dem kanonistischen Prinzip „*Odiosa sunt restringenda*“ – „Widerliches ist einzuschränken“) nun auch die Restriktion ihrerseits *restriktiv ausgelegt* werden. In einem durchaus noch zu vertretenden minimalen Sinn bedeutet sie lediglich, daß die *grundsätzlich runde* Form erhalten bleiben muß, nicht aber das geometrisch exakte Rundsein und nicht das Gepreßtsein, so daß das eucharistische Brot sehr wohl einem normalen runden Brötchen oder einem kleinen runden Brotlaib ähnlich sehen könnte – soweit das im ungesäuerten Zustand möglich ist.

Darf daran anknüpfend der Wunsch und die Hoffnung ausgedrückt sein, daß die lateinische Kirche nicht für immer bei der Vorschrift des Ungesäuerten verharren wird und wir – oder unsere Nachfahren – eines Tages für die Messe problemlos jenes Brot gebrauchen können, von dem wir uns auch sonst im Leben ernähren?

Was die *Menge* des zu konsekrierenden *Weines* betrifft – die Frage stellt sich ausschließlich bei größeren Konzelebrationen und bei der Kommunion ganzer Gemeinden unter beiderlei Gestalten –, wird jeder vernünftige Mensch natürlich nur *ungefähr* so viel vorsehen, wie voraussichtlich gebraucht wird. Aber wie bei der Vorbereitung eines jeden anderen Mahles wird er denken, besser etwas *zu viel* als etwas *zu wenig*. Es wäre schade, wenn durch den Hinweis der Instruktion der ohnehin weitgehend zu beobachtenden Unsitte Vorschub geleistet würde, am Kelch nur zu nippen, anstatt wirklich daraus zu trinken. Besser hätte das Dokument wohl getan, die einfache (und auch sonst im Leben übliche) Art zu nennen, wie man problemlos eine etwas größere Menge übriggebliebenen Weines sumieren kann: indem man den Kelch den unmittelbar umstehenden Gemeindegliedern (in erster Linie also den Meßdienern und gegebenenfalls den Kommunionhelfern) ein zweites Mal darreicht.

Das Kelchwort Jesu: noch immer nicht ganz „freigegeben“!

Nr. 12: Was den Empfang der Kommunion unter beiden Gestalten angeht, so beachte man, was die Kirche bestimmt hat . . . Auch die Bischofskonferenzen und die Ordinarien sollen über die derzeit geltenden Normen nicht hinausgehen: die Gewährung der Kommunion unter beiden Gestalten soll nicht unterschiedslos erfolgen, die Feiern seien genau umgrenzt; die Gruppen schließlich, die diese Erlaubnis erhalten, seien genau umschrieben, wohl geordnet und homogen.

Dieselbe restriktive Tendenz also hinsichtlich der Kelchkommunion. Wie konnte Jesus auch nur so unvorsichtig sein und einfach sagen: „Nehmt und trinkt!“ Daß auch die Kommunion unter bloß einer Gestalt gültig ist, bezweifelt heute wohl niemand mehr, der ansonsten den katholischen Glauben hinsichtlich der Eucharistie teilt. Mithin hat auch jener Umstand zu bestehen aufgehört, der für die Kirchenführung zur Zeit der Reformation einen letzten Endes zwar unguten, immerhin aber doch respektablen und ernstzunehmenden Grund abgegeben haben mag, den Laienkelch nicht zuzugestehen: weil dies damals dahingehend hätte mißverstanden werden können, als sei die in den Jahrhunderten davor unter bloß einer Gestalt empfangene Kommunion nach dem nunmehrigen Dafürhalten der Kirche ungültig gewesen.

Gewiß, auch heute werden die wenigsten dafür plädieren, in der Großgemeinde bei jeder Eucharistiefeier auch den Kelch anzubieten – allein schon wegen der daraus resultierenden Verlängerung des Gottesdienstes. Aber man hätte eine einfache, leicht zu behaltende und flexible Regelung gewünscht, etwa des Inhalts: Kelchkommunion für alle Teilnehmer dringend zu empfehlen bei allen hochfestlichen Gelegenheiten; immer möglich für jene Teilnehmer, die aufgrund eines persönlichen religiösen Anlasses an der Feier besonderen Anteil haben; immer möglich für alle Teilnehmer in kleineren Gemeinschaften. Ob sie, wenn sie möglich ist, auch tatsächlich angeboten werden soll, wäre abhängig zu machen von der Frage, ob die betreffende Gemeinschaft darauf vorbereitet wurde und demzufolge bei ihr eine entsprechende Erwartungshaltung vorausgesetzt werden kann. Vor allem aber hätte man von einer Liturgieinstruktion erwarten sollen, daß sie die Durchführung einer solchen *Vorbereitung verlangen* und das gelegentliche Angebot der Kelchkommunion in den zahlreichen Gemeinden, in denen in dieser Richtung *bisher überhaupt noch nichts* geschehen ist, wenn nicht vorschreiben, so doch nachdrücklichst empfehlen würde.

Was Frauen alles dürfen

Nr. 18: Bekanntlich gibt es eine ganze Reihe von Aufgaben, die die Frau in der liturgischen Versammlung übernehmen kann, wie etwa die Lesung des Wortes Gottes und das Sprechen der Intentionen beim Fürbittgebet. Frauen ist es jedoch nicht gestattet, die Funktionen des Acolythen oder des Meßdieners auszuüben.

Seiner Wichtigkeit für die nachfolgende Untersuchung wegen sei der letzte Satz auch im lateinischen Original angeführt:

Non tamen mulieribus licet munera obire acolythi seu ad altare ministrantis.

Zwei Aspekte sind in der Diskussion um diese Aussage zu unterscheiden: die Stellung der Frau in der kirchlichen Gemeinschaft insgesamt und die besondere Frage der Meßdienerinnen.

Durften wir nicht hoffen, endlich jenes Stadium überwunden zu haben, in dem den Frauen etwas eigens erlaubt werden mußte, damit es ihnen ebenso wie den Männern zustand? Damit soll keine Lanze für die Weihe von Frauen zu den Führungsämtern gebrochen sein. Denn da geht es nicht um die Frage nach „erlaubt“ oder „nicht erlaubt“, sondern es gibt sehr respektable theologische Gründe, aufgrund des Stiftungswillens Jesu, wie er uns aus Schrift und Überlieferung bekannt ist, die *Gültigkeit* der Weihe von Frauen in Frage zu stellen. Wo diese jedoch nicht mit moralischer Gewißheit feststeht, darf eine entsprechende Weihe *mit Sicherheit nicht geschehen*. Das hat mit Diskriminierung nichts zu tun. Die Weihe zum Führungsamt darf nie als eine Befriedigung persönlicher Wünsche und Ansprüche verstanden, sondern immer nur vom Wohl der Allgemeinheit her gesehen und gewertet werden. Und dieses verbietet entschieden, Weihen zu erteilen, die möglicherweise ungültig sind und darum die Ungültigkeit einer Menge anderer sakramentaler Handlungen nach sich ziehen könnten.

Aber all das, worum es im Text der Instruktion geht, hat mit der genannten, theologisch einzig relevanten Frage nicht das geringste zu tun. Die Dienste, um die es sich da handelt, stellen in keiner Weise dem Weiheamt vorbehaltene Führungsfunktionen dar. Deshalb sollte den Frauen in diesem Bereich nichts eigens „erlaubt“ werden, sondern ihnen von vorneherein aufgrund ihres Menschseins und Christseins dasselbe zustehen wie den Männern.

Was speziell die *Meßdienerinnenfrage* betrifft, muß jedem das Herz weh tun, der in den letzten Jahren junge Mädchen in diese Funktion eingeführt oder auch nur mit angesehen hat, wie vorzüglich sie sich für einen solchen Tischdienst eignen, welchen Eifer sie bei der Erfüllung ihrer Aufgaben an den Tag legen und welch gute geistliche Früchte sich aus ihrem Mitwirken in diesem Bereich des kirchlichen Lebens ergeben können – und wenn es nun danach aussieht, als müßten diese schönen Ansätze entweder im Keim erstickt oder aber im Zustand der Illegalität weiterentwickelt werden.

Besser müßte man sagen: der *bewußten* Illegalität. Denn an sich führt die Instruktion in diesem Punkt wie auch sonst durchwegs nichts Neues ein, sondern ruft eine frühere Bestimmung in Erinnerung, nämlich die Nr. 7 der „Dritten Liturgieinstruktion“ („Liturgicae instaurationes“) der Gottesdienstkongregation vom 5. 9. 1970.⁴ Aber solange dazu nichts erneut verlautete, konnte man guten Gewissens annehmen, daß der Ausschluß der Frauen

⁴ Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I (1963–1973), hg. v. R. Kaczynski, Turin 1976 (im folgenden zitiert: Enchiridion), Nr. 2180.

vom Altardienst aufgrund ihrer 1973 erfolgten Zulassung zum Kommunion-spenderdienst⁵ hinfällig geworden sei.

Nachdem es in der neuen Instruktion nun aber anders steht, scheint es erforderlich, sich um eine kurzfristige Lösung zu bemühen, die die aufblühende Meßdienerinnenarbeit vorläufig vor dem Untergang oder dem Zustand der Illegalität zu bewahren vermag. Als erstes konnte man zu diesem Zweck an eine liberale Interpretation der einschlägigen Aussage der Instruktion denken. Um eine solche hat sich lobenswerterweise die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer diesbezüglichen Anfrage an ihre Liturgische Kommission bemüht. Leider meine ich allerdings nicht, daß die darin angedeutete Lösung mit guten Gründen vertreten werden kann, wonach es sich im Text der Instruktion u. U. um die bloße Bestellung zum *Akolythat* handeln könnte. Denn einerseits heißt es ausdrücklich: „... vel ad altare ministrantis“. „Ad altare ministrans“ bedeutet aber im Zusammenhang nichts mehr und nichts weniger als „Ministrant“ oder „Meßdiener“. Und andererseits wird nicht die *Bestellung* zum Akolythen den Frauen untersagt, sondern das *Ausüben seiner Funktion*: also genau das, was der Meßdiener tut. Denn daß man unter „Ausüben der Funktion des Akolythen“ *nicht* etwa dessen Vorrecht, *die Kommunion zu spenden*, verstehen kann, erhellt aus der Tatsache, daß *dieses* Frauen ja sehr wohl übertragen werden kann; demnach kann es sich hier eben nur um die *Altardienstfunktion* des Akolythen handeln.

Von Kanonisten wurde demgegenüber dem Vernehmen nach vorgeschlagen, entsprechend dem bereits erwähnten Prinzip „*Odiosa sunt restringenda*“ den Ausdruck „mulieres“ (Frauen) *eng* zu fassen, so daß die „puellae“ (Mädchen) nicht unter das Verbot fielen. Allein ein Blick auf die von der neuen Instruktion in diesem Zusammenhang ausdrücklich zitierte dritte Liturgieinstruktion zeigt, daß auch dieser wohlgemeinte Versuch zum Scheitern verurteilt ist. Denn dort wird „mulieres“ durch eine Klammer verdeutlicht, in der Mädchen zusammen mit verheirateten Frauen und Ordensfrauen aufgezählt sind.

Treffender scheint m. E. der Hinweis darauf zu sein, daß die zur Zeit vorliegende Gesetzgebung hinsichtlich des Mitwirkens der Frauen beim Gottesdienst *in sich widersprüchlich* ist. Die *überlieferten Regeln*, auf die sich die dritte Liturgieinstruktion (von 1970) beruft, schließen Frauen streng genommen nicht formell und direkt vom Messedienen aus, sondern verbieten ihre *Anwesenheit im Altarraum* während einer liturgischen Handlung. Durften Frauen doch als „mulieres respondentes a longe“ herkömmlicherweise alle Funktionen des Ministranten wahrnehmen, die eine solche Anwesenheit nicht erforderten: antworten, schellen, Rauchfaß und Segensvelum am Eingang zum Altarraum anreichen . . .

⁵ Instruktion „*Immense Caritatis*“ der Sakramentenkongregation vom 29. 1. 1973; Enchiridion, Nr. 2973.

Dieses Verbot aber ist durch eine Reihe neuerer Verfügungen inzwischen *unbezweifelbar aufgehoben*. Denn: a) nach der sehr restriktiven dritten Liturgieinstruktion selbst⁶ dürfen die Bischofskonferenzen erlauben, daß Frauen vom Altarraum aus die Lesungen vortragen. b) Entsprechend der Allgemeinen Einführung zum Meßbuch, Nr. 49, dürfen Männer und Frauen unterschiedslos Brot und Wein zum Altar bringen – und damit den wichtigsten aller Akte vollziehen, die zum Messedienen gehören können. c) Drei Jahre nach der dritten Liturgieinstruktion (von der Gottesdienstkongregation) erscheint die Instruktion „*Immensae Caritatis*“ (von der Sakramentenkongregation), die Männer und Frauen *unterschiedslos als Kommunionhelfer* zu beauftragen erlaubte.⁷ Damit war das herkömmliche Prinzip des Ausschlusses der Frauen vom Altarraum vollends aufgegeben und ihnen ein Dienst übertragen, der den des Meßdieners an Bedeutsamkeit und Nähe zum Wirken des Zelebranten bei weitem übertraf. Allen vernünftigen Menschen mußte es daraufhin unmöglich erscheinen, den Ausschluß der Frauen und Mädchen vom Altardienst noch länger aufrechtzuerhalten; ihnen den geringeren Dienst zu verweigern, da ihnen von Rom her der höhere gestattet wurde; an der einschränkenden Bestimmung von 1970 festzuhalten, da die von 1973 weitaus mehr als das dort zur Frage Stehende zugestand, ja, da mit letzterer die Kirchenführung sich endlich dazu durchgerungen zu haben schien, mit Ausnahme der Weiheämter keinerlei Unterschied mehr zwischen Männern und Frauen zu machen.

Angesichts der erneuten Verfügung ist nun an Kanonisten und Theologen die Frage zu richten, a) ob eine *in sich derart widersprüchliche* und von daher der Ordnung der Vernunft widerstrebende Gesetzgebung im Gewissen verpflichten kann (das Urteil, daß dies nicht der Fall ist, darf sicher niemals leichtfertig und von einem oder wenigen Betroffenen zu ihren eigenen Gunsten im Alleingang getroffen werden!) und b) ob nicht für die Kirche jener Länder, die seit 1973 unter stillschweigender oder ausdrücklicher Zustimmung ihrer Bischöfe mit derart guten und vernünftigen Gründen die Berufung von Meßdienerinnen für legitim gehalten haben, ein ausgesprochener Fall von Epikie vorliegt, aufgrund derer sie ihre Entscheidung einstweilen aufrechterhalten dürfen.

Allerdings können derartige Überlegungen in jedem Fall nur zu einer vorläufigen Zwischenlösung führen. Auf die Dauer sollten wir den Altardienst der Mädchen nicht in einem Zustand der Rechtsunsicherheit und der zum mindesten ständig anzweifelbaren und angreifbaren Legalität belassen wollen. Zudem muß es uns ja darum gehen, nicht nur die Meßdienerinnen guten Gewissens zu erhalten, sondern in der Kirche ganz allgemein dem Prinzip der Gleichstellung von Mann und Frau mit Ausnahme der Weiheämter zum

⁶ A. a. O. (oben Anm. 4).

⁷ Vgl. oben Anm. 5.

Durchbruch zu verhelfen. Als erste Etappe könnte man dies zur Not, ähnlich der Handkommunion, als *Sonderregelung* für jene Länder anstreben, in denen seit 1973 Mädchen als Meßdienerinnen berufen wurden, selbst wenn die Gesamtkirche vorerst noch nicht nachziehen würde.

Es gibt zu diesem Ziel einen falschen Weg: den der Auflehnung und des Ungehorsams, der Gott nicht gefallen kann und sich darum im Endeffekt niemals auszahlen wird. Und zwei richtige, die beide gleichzeitig gegangen werden müssen: den des intensiven *Gebetes*, das von allen an diesem Anliegen interessierten Gläubigen, vor allem aber von den Meßdienerinnen selbst, von ihren männlichen Kollegen und Freunden ebenso wie von ihren Seelsorgern in Demut, Ausdauer und Vertrauen zu praktizieren wäre; und den des *direkten Gespräches mit dem Papst*. Dieses sollte *zuerst* von den *großen Meßdienerinnen selbst*, unter Einsatz ihres ganzen Charmes und ihrer Überzeugungskraft, mit Unterstützung seitens ihrer männlichen Kollegen und Freunde geführt und anschließend von den *Bischöfen fortgesetzt* werden. Sind wir doch zur Zeit in der glücklichen Lage, einen Papst zu haben, der zu den Jugendlichen direkten Zugang hat, und umgekehrt.

Sollte seine klare Willensbekundung dann für den Fortbestand der Meßdienerinnen negativ ausfallen, müßten wir auf die Aufnahme weiterer Mädchen zu diesem Dienst einstweilen verzichten, die bereits aufgenommenen jedoch aufgrund der Epikie bis zum normalen Abschluß ihrer Laufbahn weiter amtieren lassen. Wir sollten allerdings auch dann, bei aller gläubig-gehorsamen Annahme einer solchen Entscheidung, das gezielte *Beten* um ihre Zurrücknahme nicht aufgeben.

(wird fortgesetzt)

Am Tag, den man Sonntag nennt, findet eine Zusammenkunft aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen. Dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es üblich ist. Hat der Vorleser aufgehört, so hält der Vorsteher eine Ansprache, worin er zur Nachahmung all dieses Guten ermahnt und auffordert. Dann stehen wir alle auf und senden Gebete empor. Und wenn das Beten beendet ist, wird Brot, Wein und Wasser herbeigebracht. Der Vorsteher spricht mit aller Kraft Gebete und Danksagungen, und das Volk stimmt ein, indem es „Amen“ sagt. Darauf findet die Ausspendung und Entgegennahme (der Eucharistie) statt: jeder erhält seinen Teil von dem Geweihten; den Abwesenden aber wird es durch die Diakonen gebracht.

Am Sonntag halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil es der erste Tag ist, an dem Gott die Finsternis und den Urstoff umwandelte und die Welt erschuf, und weil an diesem Tag Jesus Christus, unser Erlöser, von den Toten wieder auferstanden ist.

Aus: Justin der Märtyrer, Apologie 67

Gemeinsame kirchliche Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers

Dr. Heinrich Plock, Dr. Klemens Richter

137

„Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“ (FT)¹ ist in mancherlei Hinsicht ergänzungsbedürftig,² soll sie den Anforderungen pastoralliturgischer Praxis heute vollauf genügen.³ Ein besonders empfindlicher Mangel besteht aber darin, daß weder Richtlinien noch Texte für den Fall angeboten werden, daß die Eheschließung eines bekenntnisverschiedenen Brautpaares entweder in der evangelischen Kirche unter Beteiligung eines katholischen Pfarrers oder in der katholischen Kirche unter Beteiligung eines evangelischen Pfarrers vorgesehen wird. Zwar besteht dazu eine verbindliche Übereinkunft zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, die 1971 unter dem Titel „Gemeinsame kirchliche Trauung“⁴ veröffentlicht wurde. Doch konnte diese Vereinbarung zu diesem Zeitpunkt lediglich auf der Trauungsordnung der Collectio Rituum von 1950 fußen, in die „aber das eine oder andere Element aus dem am 19. März 1969 veröffentlichten Trauungsritus des nachkonziliaren Rituale Romanum“ eingefügt worden war, der allerdings damals in deutscher Fassung noch gar nicht vorlag. Daher wurde sogleich vorausschauend angemerkt: „Die genannten Übernahmen bedeuten keine Vorentscheidung für die von der Deutschen Bischofskonferenz zu approbierende allgemeine Trauungsordnung.“⁵

Inzwischen sind sechs Jahre ins Land gegangen, seit die erwähnte Trauungsordnung approbiert ist, doch gibt sie nur in der „Pastoralen Einführung“ den Hinweis: „Wünschen konfessionsverschiedene Brautpaare die Trauung unter Assistenz der Geistlichen beider Konfessionen, so sind die von den Bischöfen mit den betreffenden Religionsgemeinschaften vereinbarten Sonderregelungen zu beachten.“⁶ Aber gerade diese Sonderregelungen gibt es unter Einbeziehung der neuen FT für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz bis auf den Tag nicht, so daß für diesen Fall der Eheschließung, zumindest für den praktischen Vollzug des Gottesdienstes, eine weitgehende Unsicherheit besteht.

Dies gilt auch in gewisser Weise für die Schweiz. Zwar wurde dort mit „Gutheißung . . . des Beauftragten für Liturgie der römisch-katholischen Bischofskonferenz der Schweiz“ schon 1973 eine „Ökumenische Trauung“ durch „die evangelisch-katholische Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seel-

¹ Approbiert am 23. 9. 1974.

² Vgl. dazu erst jüngst: M. Probst, Stärker pastoral ausrichten. Wünsche an ein neues Trauungsrituale: Gottesdienst 14 (1980) 105 ff.

³ Eine ausführliche Hilfe mit Vorschlägen für alle liturgischen Elemente bietet: K. Richter, H. Plock, M. Probst, Die kirchliche Trauung. Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis, Freiburg 1979.

⁴ Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen, Regensburg-Kassel 1971, schon in 4. Aufl. 1977.

⁵ Hinweise, ebd. 8.

⁶ Pastorale Einführung Nr. 27, vgl. auch Nr. 26 und 28, in: FT 15f.

sorge der deutschen Schweiz“ mit drei Formularen herausgegeben.⁷ Doch wurden darin „bewußt keine Formulare gestaltet, die entweder nur in der reformierten oder nur in der römisch-katholischen oder christkatholischen Kirche verwendet werden können“.⁸ Zudem haben diese Formulare „den Charakter von Versuchen“. Sie nehmen also nicht das neue katholische Trauungsrituale zum Ausgangspunkt für eine Trauung durch den katholischen Pfarrer unter Mitwirkung eines evangelischen Pfarrers.

Lediglich Österreich hat durch die Liturgische Kommission für Österreich 1979 eine „Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen“ in Übereinstimmung mit der Gemischten Katholisch-Evangelischen Kommission Österreichs und der Österreichischen Bischofskonferenz herausgegeben,⁹ die für die „katholische Trauung unter Mitwirkung eines evangelischen Pfarrers“¹⁰ konsequent vom neuen Trauungsrituale, also der FT, ausgeht. Diese Ordnung könnte durchaus als Grundlage für die anderen deutschen Sprachgebiete gelten, ja ohne Änderungen übernommen werden, so die jeweiligen evangelischen Partner zustimmen.

Hält man sich in Deutschland weiter an die Übereinkunft von 1971¹¹, so müssen alle inhaltlichen und textlichen Mängel dieser inzwischen faktisch anachronistischen Ordnung in Kauf genommen werden. Zudem weicht man dann erheblich von der sonst in der Gemeinde längst eingeführten und nunmehr gewohnten Trauungsform ab. Praktisch hat man dann für die Trauung im Unterschied zu allen anderen Sakramenten zwei verschiedene Riten, wobei der eine an sich durch die Neuordnung schon außer Kraft gesetzt ist. Wird aber FT zugrundegelegt, vermißt man jeden Hinweis darauf, wie denn nun der evangelische Pfarrer in die katholische Eheschließungsfeier einbezogen werden könnte.

Aus den genannten Gründen überrascht es nicht, daß seit dem Erscheinen der „Gemeinsamen kirchlichen Trauung“ verschiedene Verbesserungsvorschläge veröffentlicht wurden, die teils auf eine Weiterentwicklung hin zur „ökumenischen Trauung“ abzielen, teils eine Überarbeitung der bestehenden Ordnung anstreben. Zur letztgenannten Richtung sind auch unsere detaillierten Vorschläge zu zählen, die bereits 1971 publiziert wurden und dabei den noch nicht für den deutschen Sprachbereich approbierten Ordo celebrandi matrimonium vom 19. März 1969 zur Grundlage nahmen.¹² 1973 wurde so-

⁷ Zürich 1973. Vgl. dazu W. v. Arx, Angebot für die Trauung bekenntnisverschiedener Paare: Gottesdienst 7 (1973) 129 ff.

⁸ Ebd. 8.

⁹ Texte der Liturgischen Kommission für Österreich, Heft 4 (insgesamt 39 Seiten).

¹⁰ Ebd. 9–28.

¹¹ Vgl. oben Anm. 4.

¹² H. Plock, M. Probst, K. Richter, Die Feier der Trauung. Texte für Trauungsmessen und Eheschließung, Essen 1971, ⁴1972, 123–139.

dann die „Ökumenische Trauung“ in der Schweiz herausgegeben.¹³ Im Jahr darauf veröffentlichte das Erzbistum Freiburg eine mit der Evangelischen Landeskirche in Baden und anderen kirchlichen Gemeinschaften dieses Raumes vereinbarte zusätzliche Ordnung einer Gemeinsamen kirchlichen Trauung.¹⁴ Die Ökumenereferenten in Kiel hatten schon zuvor eine Weiterentwicklung der Gemeinsamen kirchlichen Trauung veröffentlicht,¹⁵ die sie später dann in Angleichung an FT in einer Neufassung vorlegten.¹⁶ Daß dies Thema weiterhin aktuell bleibt, zeigen weitere Veröffentlichungen,¹⁷ vor allem die Behandlung im Liturgischen Jahrbuch, wobei ein Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz davon ausgeht, daß die Gemeinsame kirchliche Trauung vor einer Neuauflage und entsprechender Anpassung an FT stünde.¹⁸ Trotz dieses 1977 publizierten Votums, das sich mit guten Gründen dafür einsetzt, die generelle Vereinbarung von 1971 beizubehalten – also zwei Formulare, eines für die Trauung in einer katholischen Kirche und ein weiteres für die Trauung in einer evangelischen Kirche, und damit zwei jeweils konfessionell geprägte liturgische Ordnungen, so wie sie nun in Österreich gelten –, hat sich bis heute mit der rühmlichen Ausnahme von Österreich ernsthaft auf diesem Gebiet nichts getan.

Zunächst war es unsere Absicht, fußend auf den genannten Verbesserungsvorschlägen das Modell einer „Gemeinsamen Trauung“ mit allen zugehörigen Texten in unserem Werkbuch¹⁹ vorzulegen. Die Information von einer unmittelbar bevorstehenden Veröffentlichung einer an FT angepaßten Neuordnung ließ uns davon Abstand nehmen. Da dies aber für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz noch immer aussteht, soll mit diesem Beitrag die dringende Notwendigkeit einer unerläßlichen Neufassung der „Gemeinsamen kirchlichen Trauung“ entsprechend dem Beispiel Österreichs betont und erneut angeregt werden. Selbstverständlich kann es sich dabei nur um einen Vorschlag für die Trauung in einer katholischen Kirche unter Betei-

¹³ Vgl. oben Anm. 7.

¹⁴ Gemeinsame kirchliche Trauung. Formular C. Ordnung der Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen, Karlsruhe 1974. Vgl. dazu S. Kraft, Gemeinsame kirchliche Trauung. – Formular C. Zu einem neuen Badischen Ordo: LJ 24 (1974) 193–208.

¹⁵ W. Sanders, H. Ch. Schmidt-Lauber, Weiterentwicklung der gemeinsamen Trauung. Modell eines ökumenischen Trauritus: LJ 23 (1973) 256–265.

¹⁶ Dies., Gemeinsame kirchliche Trauung. Ein Formular C – Kieler Modell: Una Sancta 31 (1976) 257–263.

¹⁷ F. Nikolasch, Die ökumenische Trauung. Ein Bericht: LJ 22 (1972) 155–168; B. Fischer, Trauung mit zwei Pfarrern: Gottesdienst 5 (1971) 57 ff; Das Traugespräch. Eine ökumenische Handreichung, hg. von der evangelisch-katholischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehe-Seelsorge der deutschen Schweiz, Zürich 1975; auch M. Probst a.a.O. (vgl. Anm. 2).

¹⁸ B. Kleinheyer, Noch deutlichere Gemeinsamkeit. „Gemeinsame kirchliche Trauung“ vor der Neuauflage: LJ 27 (1977) 107–123.

¹⁹ Vgl. oben Anm. 3.

ligung eines evangelischen Pfarrers handeln. Für den Fall einer Trauung in einer evangelischen Kirche ist die katholische Seite kaum zuständig.²⁰

Die zu erhoffende Neuordnung des Ritus der Gemeinsamen Trauung könnte der Anlaß sein, die bisher noch zu wenig bedachten pastoralen Fragen aufzugreifen, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Nicht ohne Grund ist bei den Seelsorgern beider Konfessionen ein wachsendes Unbehagen gegenüber der derzeitigen Ordnung festzustellen. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß sie damit zunächst nur eine gottesdienstliche Richtlinie in die Hand bekommen haben. Wie sie sinnvoll anzuwenden sei, darüber schweigen sich die vorangestellten Hinweise aus. Es ist bezeichnend, nach einigen Jahren der Erfahrung mit der neuen Ordnung folgende, und – wie man wohl vermuten darf – auf breitem Konsens beruhende Empfehlung zu lesen: „Die Trauung konfessionsverschiedener Paare soll in der Regel von einem Pfarrer vorgenommen werden. Auf besonderen Wunsch der Brautleute können sich auch beide Pfarrer an der Trauung beteiligen . . . Beide Kirchen lehnen eine Doppeltrauung (erst katholisch, dann evangelisch oder umgekehrt) ab. Sie nähme das Handeln der anderen Kirche nicht ernst und widerspräche darum ökumenischem Denken.“²¹

Genau das berücksichtigt das neue österreichische Modell, bei dem „sich ein Pfarrer der anderen Konfession an der liturgischen Feier der Eheschließung beteiligt, sei es, daß die Trauung in katholischer oder in nichtkatholischer Form stattfindet.“²²

Es bleibt zu prüfen, ob aus dieser Empfehlung pastorale Folgerungen gezogen werden sollten, wie sie z. B. im Kreis Ludwigsburg getroffen wurden: „Die dortigen katholischen und evangelischen Dekanate haben jetzt eine Absprache getroffen, die eine solche Doppelbesetzung überflüssig macht. Nach dieser Übereinkunft, die ausdrücklich als dringende Empfehlung, nicht aber als rechtliche Verpflichtung zu verstehen sei, laden die katholischen und evangelischen Geistlichen konfessionsverschiedene Paare ein, sich vor der Trauung auch beim Pfarrer der anderen Konfession vorzustellen. Die evangelischen Pfarrer sollen diese Paare darauf hinweisen, daß die Trauung in der evangelischen Kirche auch von der katholischen Kirche als gültig anerkannt wird, sofern beim katholischen Pfarrer Dispens eingeholt wird. Nach der Trauung konfessionsverschiedener Paare unterrichten sich die Pfarrer beider Konfessionen gegenseitig. Die Absprache wurde, wie es heißt, ‚unbeschadet der theologischen und kirchenrechtlichen Verschiedenheit des Eheverständnisses beider Kirchen‘ getroffen. Sie nimmt Bezug auf das ‚Wort der Deut-

²⁰ Das bedarf einer Vereinbarung mit dem jeweiligen evangelischen Partner.

²¹ Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Paare, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und von der Kirchenkanzlei der EKD, Würzburg-Gütersloh 1974, 18.

²² Ordnung der kirchlichen Trauung . . . 5 (vgl. Anm. 9).

schen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen“.²³

Zur nun geltenden österreichischen Ordnung ist vielleicht kritisch anzumerken, daß sie keine Ausführungen zu Eröffnung und Gottesdienst macht, sondern lediglich einige allgemeine Hinweise gibt. So soll der Wortgottesdienst „unter Verwendung von Teilen aus der Brautmesse oder anderen geeigneten Lesungen, Gesängen und Gebeten, die vorher mit dem Pfarrer der anderen Kirche und den Brautleuten vereinbart wurden“, gehalten werden. „Das Evangelium liest auf jeden Fall einer der beiden Pfarrer“,²⁴ so wird weiter angemerkt, obwohl dies bei Anwesenheit von Lektoren zumindest in einer katholischen Kirche weniger sinnvoll sein dürfte. Vielleicht müßte andernorts noch deutlicher darauf hingewiesen werden, wie bei einer solchen Trauung in der katholischen Kirche der evangelische Pfarrer einbezogen werden könnte, so etwa bei der Bestätigung der Vermählung oder beim Segensgebet. Das gilt auch für die Entlassung. Doch wird dies von der begrüßenswerten österreichischen Neuordnung keineswegs ausgeschlossen.

²³ KNA. Ökumenische Information Nr. 30 vom 27. 7. 1977, 4.

²⁴ Ordnung der kirchlichen Trauung . . . 10 (vgl. Anm. 9).

Buchbesprechungen

H. H. Henrix (Hrsg.): JÜDISCHE LITURGIE. Geschichte – Struktur – Wesen, (= Quaestiones Disputatae 86), 160 Seiten, DM 26,-, Freiburg i. Br. (Herder) 1979, (4222).

Das vorliegende Buch veröffentlicht die Referate einer Studentagung zum gleichen Thema, die vom 16. bis 19. März 1978 in Aachen gemeinsam von der Bischöflichen Akademie Aachen und der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau (Arnoldshain) unter der Leitung des Herausgebers veranstaltet worden ist.

Vom bekannten Liturgiewissenschaftler Dr. Jakob J. Petuchowski, Professor am Hebrew-Union-College in Cincinnati (USA) sind die Beiträge „Zur Geschichte der jüdischen Liturgie“ (13–32); „Die traditionelle jüdische Liturgie – Aufbau und Struktur des synagogalen Gottesdienstes“ (103–110); „Liturgiereform im Judentum heute“ (111–121); außerdem erklärt er „Das ‚Höre Israel‘“ (66–76) und „Das ‚Achtzehn-Gebet‘“ (77–88).

Dr. Johann Maier, Professor für Judaistik an der Universität Köln, behandelt „Aspekte der Kultfrömmigkeit im Lichte der Tempelrolle von Qumran“ (33–46) und „Synagogale Poesie (Pijjut)“ (89–102); der katholische Judaist P. Dr. Clemens Thoma SVD, Luzern, „Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge“ (47–65) und „Die jüdische Liturgie und die Kirchen“ (122–136). Abgeschlossen wird der Band durch einen berichtenden und zusammenfassenden Beitrag von Dr. Hermann Reifenberg, Bamberg, „Der christliche Liturgiker vor dem jüdischen Gottesdienst“ (137–160).

Die christliche Liturgiewissenschaft hat in den letzten Jahren in zunehmendem Maße den atl.-jüdischen Wurzeln des Gottesdienstes der Kirche Aufmerksamkeit geschenkt und dabei festgestellt, daß es für nahezu alle Formen und Aspekte der Liturgie Zusammenhänge nachzuweisen gibt: Kirche – Tempel – Synagoge; vergegenwärtigende Memoria in Wort und Kulthandlung; Eschatologische Prägung der Liturgie; Versammlung; liturgische Dienste und Rollenverteilung; die Elemente: Lesung – Gesang – Gebet; die Gebetstheologie: Preisung – Dank – Bitte.

In Aachen kam es darüber hinaus endlich auch zur persönlichen Begegnung und zum Gespräch unter den Referenten und Experten.

Hier wurde und im vorliegenden Band wird deutlich, daß es über gemeinsame Wurzeln hinaus auch auffallende Parallel-Entwicklungen in der Liturgiegeschichte der Christen und der Juden und starke gegenseitige Beeinflussung bis in die Gegenwart gibt, denen künftig viel mehr Beachtung geschenkt werden müßte. Hier wie dort finden wir die ständige Anreicherung überkommener Traditionen durch neue, freie Hinzufügungen, die bald wieder zur starren Tradition werden. „Die *kawwanah* (spontanes Gebet, Rez.) einer Generation wird zum *qäba'* (rituelles Pflichtgebet, Rez.) einer anderen“ (Seite 27). Hier wie dort finden wir die ständige Kultkritik, die sich bemüht, einerseits den personalen Glaubensvollzug vor drohender Veräußerlichung zu bewahren, andererseits die Gestiftetheit und Bundeszugehörigkeit der Liturgie vor Privatisierung zu schützen. Hier wie dort finden wir die dauernde Spannung zwischen Liturgie des Bundesvolkes und sich verselbständigender Kunst (Musik, Poesie). Hier wie dort gibt es heute ähnliche Tendenzen und Unternehmen einer Liturgiereform (Anpassung an Gegebenheiten der Gegenwartskulturen) und scharfe Widerstände dagegen.

Gerade angesichts der vielen Gemeinsamkeiten und Parallelen ist es wichtig, daß auch auf das unverwechselbare, typisch eigene der christlichen bzw. der jüdischen Liturgie hingewiesen wird. Hierbei fällt auf, daß Christen in der Regel – wie ja schon die Verwendung des vollständigen Psalters in der christlichen Liturgie zeigt – den jüdischen Gottesdienst weitgehend auch als für sie mitvollziehbar erkennen, während die ganz starke trinitarische und christologische Prägung kirchlicher Liturgie – hier geht es letztlich immer um die Vergegenwärtigung des „mysterium Christi“ – diese für Juden immer als unvollziehbar erscheinen läßt.

In der informativen und zukunftsorientierten Zusammenfassung von Reifenberg ist statt „seither“ immer „bisher“ zu lesen (S. 143, 148, 150).

Die Aachener Tagung markiert hoffentlich einen lange vermißten Anfang, der in gemeinsamen liturgiewissenschaftlichen Beratungen auch künftig weitergeführt wird. Das vorliegende Buch zeigt die Notwendigkeit auf, sich viel stärker, als dies bisher geschah, mit der Liturgik (Theologie und Geschichte des Gottesdienstes) im Judentum, auch im gegenwärtigen, zu befassen.

Philipp Harnoncourt

Hannes Gamillscheg: ICH KENNE KEINE ANGST. Ansgar, Missionar bei den Wikingern. Reihe: Missionare, die Geschichte machten. 143 Seiten, kart. S 48,-. Verlag St. Gabriel, Steyler Verlag, Mödling (4159).

Diese Biographie berichtet nicht von einem Missionar eines fernen Landes, sondern einer fernen Zeit, dessen Missionsgebiet jedoch nicht allzu weit von uns entfernt ist. 826 erhält der Benediktinermönch Ansgar von Kaiser Ludwig dem Frommen den Auftrag, den soeben in Mainz getauften Dänenkönig Harald in dessen Heimat zu begleiten und dort den christlichen Glauben zu verkündigen. Ansgar hatte keine Ahnung, in welche Kämpfe und Auseinandersetzungen er dadurch verwickelt werden und wieviele Niederlagen und Rückschläge er erleiden sollte.

Der Autor hat sich bei der Abfassung dieses Büchleins hauptsächlich auf die „Vita Ansgarii“, verfaßt von einem Schüler und Nachfolger Ansgars, gestützt, die jedoch keine Biographie im heutigen, historischen Sinn ist, sondern zum Zwecke der Verkündigung geschrieben wurde. Dabei hat sich der Verfasser des vorliegenden Werkes bemüht, das in den Vordergrund zu stellen, worin der hl. Ansgar auch heutigen Christen ein Vorbild sein kann: seine Bereitschaft, sich ohne Absicherungen ganz Gott auszuliefern und im Getriebe und in den Händeln dieser Welt der Sache Gottes zu dienen, ohne den Mut zu verlieren, auch wenn alles aussichtslos und vergeblich scheint.

Neben einigen unsachlichen Bemerkungen im Text gibt es an dieser Biographie, die in der gewohnten einfachen und volkstümlichen Sprache dieser Serie geschrieben ist, zu bemängeln, daß an einigen Stellen der Eindruck entsteht, daß der Autor mit benediktischen Lebensverhältnissen wenig vertraut war. *Fr. Romuald Steiner OSB*

Büchereingänge

Aus dem Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz:

Romano Guardini: DER RAUM DER MEDITATION. Topos-TB, Bd. 92, 96 Seiten, kart. S 53,10 (4197).

Hans Maier (Hrsg.): KIRCHE, WIRKLICHKEIT UND KUNST. Topos-TB Bd. 93, 132 Seiten, kart. S 53,10 (4198).

H. M. Enomiya-Lassalle: MEDITATION ALS WEG ZUR GOTTESERFAHRUNG. Topos-TB Nr. 94, 106 Seiten, kart., S 53,10 (5199).

O. Hermann Pesch: DAS GEBET. Topos-TB Nr. 95, 124 Seiten, kart., S 53,10 (4200).

Klaus Hemmerle (Hrsg.): LIEBE VERWANDELT DIE WELT. 120 Seiten, kart., DM 9,80 (4201).

K. Lehmann, L. Scheffczyk, R. Schnackenburg, H. Volk: VOLLENDUNG DES LEBENS – HOFFNUNG AUF HERRLICHKEIT. 104 Seiten, kart., DM 12,50 (4202).

Wolfgang Knauf: KATHOLISCHE KIRCHE IN DER DDR. 238 Seiten, kart., DM 19,80 (4203).

Lore Bartholomäus: ICH MÖCHTE AN DER HAND EINES MENSCHEN STERBEN. 86 Seiten, kart., S 84,30 (4204).

Leonardo Boff: DIE NEUENTDECKUNG DER KIRCHE. Basisgemeinden in Lateinamerika. Aus dem Portugiesischen von Horst Goldstein. 140 Seiten, kart., DM 19,80 (4213).

Henri le Saux: DIE GEGENWART GOTTES ERFAHREN. Erneuerung christlichen Betens in Begegnung mit dem Hinduismus. 128 Seiten, kart., DM 18,80 (4214).

Aus dem Rex-Verlag, Luzern:

Josef Imbach: FREUET EUCH UND FROHLOCKET! Ermutigung zu einem freudigen Christsein. 127 Seiten, lam. Pappband, sfr. 16,80 (4205).

Alfred Schilling: DIE SONN- UND FESTTAGSGEBETE DER HEILIGEN MESSE. Neue Übertragung der lateinischen Texte mit einem Anhang deutscher Gebete. 216 Seiten, Linson, sfr. 24,— (4206).

Erich Legler: TRAU- UND EHEPREDIGTEN. 104 Seiten, brosch., sfr. 17,80 (4216).

Aus der Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck–Wien–München:

M. Riebl/A. Stiglmaier: KLEINE BIBELKUNDE ZUM ALTEN TESTAMENT. 168 Seiten, Snolin, S 110,—, DM 16,80 (4208).

Otto Goldmann/Norbert Stryczek: GOTTES FREUNDE. Lebensbilder großer Heiliger, 180 Seiten, lam. Pappband, S 140,—, DM 19,80 (4212).

Margarete Schmid (Hrsg.): HEUTE GEMEINSAM GLAUBEN. Ein Glaubensseminar. „Reihe Engagement“. 180 Seiten, Snolin, S 110,—, DM 16,80 (4217).

Hermann Zeller: KIRCHE – HEIMAT DES GLAUBENS. 160 Seiten, Snolin, S 110,—, DM 16,80 (4223).

Aus dem Benziger-Verlag, Zürich:

W. Feneberg/G. Sporschill (Hrsg.): DU UND WIR. Jugendgebete. 128 Seiten, geb. Kunststoffumschlag, sfr. 9,80 (4209).

Ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von *Anton Rotzetter* und *Elisabeth Hug:* KLASSIKER DER MEDITATION: AEGIDIUS VON ASSISI. 128 Seiten, brosch., sfr. 10,80 (4210).

Bearbeitet und konkordant übersetzt von *Rudolf Pesch* in Zusammenarbeit mit *Ulrich Wilckens* und *Reinhard Kratz:* SYNOPTISCHES ARBEITSBUCH ZU DEN EVANGELIEN.

Bd. 1: Markus-Synopse Bd. 3: Lukas-Synopse

Bd. 2: Matthäus-Synopse Bd. 4: Auswahlkonkordanz

Total 330 Seiten, 4 Einzelbände im Schubert, Gesamtpreis sfr. 58,— (4211).

Aus dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk, Klosterneuburg:

Hrsg. vom *Pius-Parsch-Institut:* DAS BUCH DER JAHRE. 120 Seiten, Ln. S 228,—, DM 33,—, sfr. 31,80; Leder S 495,—, DM 72,—, sfr. 68,70 (4215).

DAS ALTE TESTAMENT. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. 2200 Seiten + 8 Landkarten, Plastik, S 250,30 (4218).

Martin Patzek: GOTTESDIENSTE . . . NICHT NUR FÜR JUNGE LEUTE. 194 Seiten, Plastik, DM 19,80. Bonifacius-Druckerei, Paperborn (4207).

DIE BIBEL. Einheitsübersetzung. 1464 Seiten, Paperback, DM 12,20; Festeinband, DM 14,20; Ledereinband, DM 68,—, Verlag Herder, Freiburg (4221).

Das Buch der Bücher

Die neue Einheitsübersetzung der
Bibel in der Herder-Ausgabe

- vollständig
- handlich
- besonders preiswert

1464 Seiten, Dünndruck
Paperback nur DM 12,20
Festeinband nur DM 14,20
Ledereinband DM 68,—

In jeder Buchhandlung



224 Seiten, kartoniert
DM 24,80

Hier wird der Sinn für das Stundengebet neu erschlossen

Mit dem neuen Brevier ist gleichsam die Schatzkammer des liturgischen Gebetes nach umfassenden Renovierungsarbeiten neu eröffnet worden. Aber, so fragen sich jetzt viele, was bedeuten eigentlich die einzelnen Teile, Formen, Strukturen, wie sind sie zu verstehen und geistlich fruchtbar zu machen? Schnitzler bietet in diesem Buch eine Führung durch die erneuerte Schatzkammer, die zu einem unvergeßlichen Erlebnis wird und neue Freude am Stundengebet weckt.

VERLAG HERDER — Freiburg · Basel · Wien

Pb.b.

Verlagspostamt 5020

Erscheinungsort Salzburg

NEUERSCHEINUNGEN für die liturgische Praxis

Winfried Glade

Christ im Advent

Meditationen zu den Eucharistiefestern der Werktage im Advent.

2. Auflage, 100 Seiten, kartoniert, DM 11,50

Hier werden die Texte der Meßfeiern an Werktagen im Advent unter einen besonderen Schwerpunkt gestellt, jeweils in einer Kurzaussprache mit Gebeten, Texten und Kommunionmeditationen. Diese neue Form adventlicher Besinnung gibt täglich Impulse, die Adventszeit bewußt aus dem Glauben heraus zu leben.

Norbert Fuchs

Wir ehren Maria

Texte und Vorschläge zur Gestaltung von Marienandachten

Reihe: Konkrete Liturgie

88 Seiten, kartoniert, DM 9,80

Für 31 unter ein bestimmtes Thema gestellte Marienandachten bietet dieses Buch Einleitungsgebete und Lesungen, Litanei-Anrufungen und Fürbitten sowie einen Überblick über die Marienlieder im Gotteslob einschließlich der Diözesanteile von Deutschland, Österreich und Bozen-Brixen. Die Texte sind eine gute Hilfe zum Aufbau und zur Gestaltung von Marienandachten.

Johann Schlosser

Urbilder - Schlüssel zum Kirchenjahr

Hilfen zur christlichen Festgestaltung.
reihe engagement

80 Seiten, kartoniert, DM 12,80

Anhand von „Urbildern“ — das sind allgemeine und menschlich-typische Figuren und Situationen, die, eingegraben in die Psyche, allen Menschen verständlich sind — versucht der Autor, die Feste des Kirchenjahres neu zu erschließen. Frucht dieser neuen Betrachtung ist eine religiöse Christlichkeit, die das Kirchenjahr durchzieht und aufs neue interessant macht.

Fürbitten an den Festen und Gedenktagen der Heiligen

nach der Ordnung des liturgischen Jahres im deutschen Sprachgebiet

Herausgegeben von Theodor Maas-Ewerdt

388 Seiten, 2 Zeichenbänder, Kunstleder, ca. DM 45,—

Für die hier vorliegende Neuauflage der bisherigen zweibändigen Ausgabe sind alle Modelle überprüft und verbessert worden. Viele Texte wurden gekürzt, präziser gefaßt und verdeutlicht. Diese Fürbitten wissen sich den Strukturen der liturgischen Feiern und der Eigenart ihrer Elemente verpflichtet.

Wortgottesdienst der Sonn- und Feiertage — Lesejahr A

Liturgisch-kerygmatische Hilfen.

Herausgegeben von Otto Knoch und Gerd J. Maurer.

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

„Dieser Band versteht es, den Wortgottesdienst der Sonn- und Feiertage als ein sinnvolles Ganzes zu enthüllen und darzubieten. Ein Werk, das vielen Liturgen die Arbeit erleichtern wird.“ (Katholisches Apostolat).

Bernhard Frei

Priesterloser Gottesdienst

Modelle und Anregungen.

2. Auflage, 304 Seiten, kartoniert, DM 24,—

Die kartonierten, preisgünstigere Neuauflage dieses Werkes macht das in unserer Zeit wichtige und notwendige Buch einem breiten Leserkreis zugänglich. „Diakone und Laien, jedoch auch Priester werden das Werk mit großem Gewinn verwerten können.“ (Fuldaer Zeitung).

Auslieferungen in Österreich: MAYER & COMP., Buch- und Kunsthandel GmbH. Verlagsauslieferung, 1011 Wien 1, Dominikanerbastei 4, Postfach 630 (Niederösterreich, Wien, Burgenland und Steiermark), VERITAS GMBH, 4010 Linz, Harrachstraße 5 (Vorarlberg, Tirol, Salzburg, Kärnten, Oberösterreich)

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

HEILIGER DIENST

T
4
1980

34. Jahrgang

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

Aus dem Inhalt:

Dieter Eissing, Essen Einführung eines neuen Pfarrers Ein Vorschlag	145
Dr. Karl Schlemmer, Würzburg Hochgebet und Ökumene Das Hochgebet im Urteil der nicht-katholischen Theologie	159
Dr. François Reckinger, Luxemburg „Weitere Anordnungen werde ich treffen ...“ (1 Kor 11,34) Überlegungen zur Liturgieinstruktion „Inaestimabile donum“ der Gottesdienstkongregation vom 17. April 1980 (II)	170
Prof. DDr. Theodor Schnitzler, Köln Versuche liturgischer Deutung Liturgie und Hand	181
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck Vor und nach der Predigt – eine Anregung	186
Buchbesprechungen	189
Büchereingänge	189
Inhaltsverzeichnis des 34. Jahrganges 1980	190

12. MAI 1981

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.

Einführung eines neuen Pfarrers

Ein Vorschlag

Dieter Eissing

145

Die Ernennung eines neuen Pfarrers stellt für jede Gemeinde einen Einschnitt dar. Ihr Leben wird ja in erheblichem Maße von seinem Denken und Handeln mitgeprägt. In immer mehr Fällen ist er der einzige Priester, der (zumindest längere Zeit) in einer Gemeinde tätig ist. Aber auch im Leben des Pfarrers stellt die Verpflichtung auf den Dienst in einer bestimmten Gemeinde ein wichtiges Geschehen dar. Sein Amtsantritt verlangt danach, festlich (und das heißt in einer christlichen Gemeinde auch gottesdienstlich) begangen zu werden. Römische oder für den ganzen deutschsprachigen Raum einheitliche Bestimmungen für eine solche Feier gibt es nicht. Zum Teil sind von den Bistümern Formen entwickelt worden,¹ zum Teil werden Modelle von Pfarrer zu Pfarrer tradiert.²

Die folgenden Überlegungen wollen keiner strengen Vereinheitlichung das Wort reden. Die Berücksichtigung lokaler Traditionen ist hier sicher sinnvoll. Schon ein flüchtiger Blick auf einige Modelle wirft aber Fragen auf: Mit welchen Handlungen und Worten wird am besten verdeutlicht, was bei der Einführung geschieht? Welches Gewicht haben die verschiedenen Riten, in welcher Relation stehen sie zueinander, und wie sollten sie in die Feier eingebunden sein? Vor allem aber: Wie werden Einführung und Meßfeier bzw. Wortgottesdienst am besten miteinander verbunden? Im folgenden wird versucht, ein Modell zu entwickeln, das, ausgehend vom Charakter der Amtseinführung, den Ort einiger gebräuchlicher Riten zu fixieren versucht und eine unterschiedliche Gestaltung der Feier zuläßt.³

¹ Ordnungen für die Amtseinführung fanden sich schon in früheren Diözesanritualien; s. z. B.: *Collectio Rituum a Sancta Sede Apostolica in usum Archidioecesis Coloniensis approbatorum*. Köln 1929, 140–143 (tit. IX, cap. 3). – *Collectio Rituum in usum cleri Archidioecesis Paderbornensis ad instar appendicis Ritualis Romani cum approbatione Sacrae Rituum Congregationis* . . . edita. Paderborn 1932, 281–284 (Appendix 3). S. auch *H. Reifenberg*, Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg. Bd. II. Münster 1972, 361–370. – *H. Reifenberg*, Die Amtseinführung eines neuen Pfarrers (Installation) im Erzbistum Bamberg – Grundlage, Entwicklung und Vergleich mit Nachbarsprengeln –: Bericht des Historischen Vereins Bamberg 109 (1973) 427–449.

Nachdem die Verwendung der Muttersprache üblich geworden ist, sind in einzelnen Bistümern (so z. B. durch die Liturgischen Kommissionen in Köln und Münster) neue Modelle erarbeitet worden. Veröffentlicht wurden die Neuordnung des Erzbistums Bamberg und ein Ritus des Dekanates Kiel (s. *H. Reifenberg*, Die Feier der Amtseinführung eines Pfarrers – Neuordnung der Installation im Erzbistum Bamberg von 1974 –: LJ 25 [1975] 181–185. – *W. Sanders*, Einführung des neuen Seelsorgers. Ritus im Dekanat Kiel: LJ 23 [1973] 112–115).

² Vgl. auch die folgenden veröffentlichten Vorschläge: *H. Reifenberg*, Amtseinführung eines neuen Pfarrers. Grundgedanken und Modelle zur Neuordnung der Installation: LJ 22 (1972) 183–195. – *H. Hollerweger*, Amtseinführung eines neuen Pfarrers: Hl. D. 26 (1972) 50–54. – *Werkbuch zum Gotteslob*. Bd. VII: Besondere Anlässe. Hrsg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangsbuch von *J. Seuffert*. Freiburg 1978, 373–376.

³ Soweit auf ältere Diözesanritualien und auf gegenwärtig verwendete Texte verwiesen wird, ist die Auswahl zufällig. Eine auch nur begrenzte Bestandsaufnahme ist nicht versucht worden.

1. Bei der Amtseinführung eines Pfarrers sind zwei Akte zu unterscheiden, die sog. formale und die reale Besitzeinweisung, wobei sowohl die rechtliche Bewertung als auch die Verbindung beider Elemente in den einzelnen Bistümern unterschiedlich ist.⁴ Die folgenden Überlegungen gehen von einer bloßen *Amtseinführung* (reale Besitzeinweisung) *nach erfolgter Investitur* (formale Besitzeinweisung) aus.⁵
Die Pfarreinführung nimmt in der Regel der Dechant (Dekan) vor, der dazu eigens vom Bischof beauftragt wird. Mit ihr beginnt der neuernannte Pfarrer offiziell seinen Dienst in der Gemeinde. Die Gemeinde versammelt sich aus diesem Anlaß zum ersten Mal mit ihrem Pfarrer zu einem festlichen Gottesdienst.
2. Dieser Gottesdienst sollte nach Möglichkeit eine Meßfeier sein, denn „alle anderen gottesdienstlichen Feiern und alle Werke christlichen Lebens stehen mit der Messe in Zusammenhang: sie gehen aus ihr hervor und führen zu ihr hin“⁶. Der neu ernannte Pfarrer kann mit dem Dechanten, den in der Gemeinde lebenden Priestern, seinem Vorgänger u. a. konzelebrieren.⁷ Mit dieser Meßfeier beginnt er konkret seinen Dienst als Stellvertreter des Bischofs in dieser Gemeinde.⁸ Das muß in der Feier selber dadurch zum Ausdruck kommen, daß gerade er als vom Bischof für diese Gemeinde bestellter Mitarbeiter der Versammlung als Zelebrant bzw. Hauptzelebrant vorsteht. Der besondere bischöfliche Auftrag an den Dechanten hat nur die Einweisung zu diesem Dienst zum Gegenstand; er endet damit, daß der neue Pfarrer seine Aufgabe als Vorsteher dieser Gemeinde in der Meßfeier übernimmt. Die Einführung in den Dienst sollte daher *nicht innerhalb der Meßfeier* erfolgen, und Elemente, die der Verdeutlichung

⁴ Vgl. K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Bd. II. München 1967, 464 ff.

⁵ Eine solche Einführung ist üblich z. B. im Bistum Essen. Vgl. Synodalstatuten der Diözese Essen 1961. Essen 1962, 46 f (Art. 142 f.). Eine andere Praxis sehen z. B. vor: Synodalstatuten des Bistums Trier. Trier 1959, 39 (Art. 82). Vgl. auch H. Reifenberg, Die Amtseinführung . . . (s. Anm. 1) 429.

⁶ Allgemeine Einführung in das Meßbuch (=AEM) 1.

⁷ Insofern in der Konzelebration „die Einheit des Priestertums und des Opfers wie auch des ganzen Gottesvolkes passend zum Ausdruck kommt“ (AEM 153), ist sie aus einem solchen Anlaß angebracht. Anders W. Sanders (s. Anm. 1) 114.

⁸ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution Art. 42: „Da der Bischof nicht immer und nicht überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk seiner Kirche führen kann, so muß er diese notwendig in Einzelgemeinden aufgliedern. Unter ihnen ragen die Pfarreien hervor, die räumlich verfaßt sind unter einem Seelsorger, der den Bischof vertritt . . .“ – AEM 59: „Jede rechtmäßige Feier der Eucharistie steht unter der Leitung des Bischofs, der ihr entweder selbst oder durch die Priester, seine Mitarbeiter, vorsteht.“ – Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester Art. 5: „In jedem Vollzug der Sakramente . . . werden sie (= die Priester) auf verschiedene Weise mit dem Bischof hierarchisch verbunden und machen ihn so in den einzelnen Gemeinschaften der Gläubigen gewissermaßen gegenwärtig.“ – Zur Bedeutung des Hauptzelebranten als liturgischen Vertreters des Bischofs vgl. A. Krauber, Celebrans principalis: Oberrheinisches Pastoralblatt 67 (1966) 357–366, bes. 365.

des Einführungsgeschehens dienen, sollten nicht in diese Messe eingefügt werden, da dadurch die Stellung des Pfarrers verdunkelt oder der Dechant u. U. in die Nähe eines presbyter assistens oder eines Zeremoniars gedrängt würde.⁹ Die Funktion des Vorstehers (und damit auch der Stellvertretung des Bischofs) hat der Pfarrer während der ganzen Meßfeier, in der Wortgottesdienst und Eucharistiefeier „so eng miteinander verbunden sind, daß sie eine einzige Gottesdienstfeier bilden“¹⁰. Gelegentlich wird vorgeschlagen, daß der Dechant (mehr oder minder vollständig) die Leitung der Eröffnung und des Wortgottesdienstes übernehmen solle und der Pfarrer die des Eucharistieteils. Im „Werkbuch zum Gotteslob“ heißt es sogar: „Die Eucharistiefeier eines neuen Pfarrers soll möglichst in Konzelebration gefeiert werden, wobei der neue Pfarrer Hauptzelebrant ist. Den Wortgottesdienst leitet der Dekan, auch wenn er nicht konzelebrieren sollte.“¹¹ Eine solche Vorstellung von einem doppelten Vorsitz ist der Liturgie m. W. unbekannt.¹² Sie wird weder der Einheit der Feier noch der Bedeutung des Wortgottesdienstes gerecht. Letzterer wird nicht nur in ungerechtfertigter Weise vom Eucharistieeil getrennt¹³, sondern auch dem Einführungsgeschehen funktional untergeordnet. Mit der Meßfeier als Quelle und Höhepunkt des Gemeindelebens in ihrer Ganzheit beginnt der Pfarrer seinen Dienst in dieser Gemeinde; er führt den Vorsitz bei der gesamten Feier, in der „der Tisch des Gotteswortes wie des Herrenleibes bereitet“ wird, von dem „den Gläubigen Lehre und Speise geboten“ wird.¹⁴ Die Einführung des Pfarrers muß daher vor Beginn der Meßfeier abgeschlossen sein.¹⁵ Auf diese Weise wird auch erreicht, daß die Einführung durch den Dechanten einen geschlossenen Handlungskomplex bildet. Es wird vermieden, daß der Aufbau der Meßfeier beeinträchtigt wird bzw. daß einzelne Elemente überlagert werden.¹⁶

⁹ Daß die Aufnahme einzelner Elemente in die Meßfeier zu Schwierigkeiten führen muß, wird besonders bei der Konzelebration deutlich. Als Konzelebrant oder als nicht zelebrierender Priester würde der Dechant innerhalb der Messe für bestimmte Funktionen (z. B. Hinführung zum Altar bei der Gabenbereitung) dem Hauptzelebranten übergeordnet.

¹⁰ AEM 8; vgl. auch Zweites Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution Art. 56.

¹¹ (s. Anm. 2) 373.

¹² Der in AEM 59 genannte Fall, daß der Bischof bei einer Gemeindemesse anwesend ist, aber nicht selber die Eucharistie feiert (der schon dort deutlich als Ausnahmefall zu erkennen ist), ist aus der besonderen Stellung des Bischofs zu erklären und nicht auf die hier zur Diskussion stehende Situation zu übertragen.

¹³ Das Wort „Hauptzelebrant“ bezieht sich an der zitierten Stelle nur auf die Eucharistiefeier im engeren Sinne.

¹⁴ AEM 8.

¹⁵ Die Einfügung der Feier von Sakramenten und Sakramentalien nach der Verkündigung des Gotteswortes kann bei der Einführung des Pfarrers nicht als Vorbild dienen. Anders als dort geht es hier ja auch nicht um ein Zeichen des Heiles, sondern um die Verwirklichung bzw. Bekanntmachung und Verdeutlichung eines Aktes der Leitungsvollmacht des Bischofs.

¹⁶ Z. B. durch die Verbindung der Hinführung zum Beichtstuhl mit dem Allgemeinen Schulbekenntnis oder der Hinführung zum Taufort mit dem Glaubensbekenntnis.

Das Gesagte gilt auch dann, wenn die Einführung in Verbindung mit einem bloßen Wortgottesdienst erfolgt.

Die Einführung selber ist *Hinführung oder Geleit zum Dienst des Pfarrers in der jeweiligen Gemeinde*;¹⁷ ihr wird die erfolgte Ernennung dabei öffentlich bekannt gemacht. Es ist angebracht, diese Hinführung durch besondere Handlungen (Wort und Zeichen) zu entfalten und damit auch die Eigenart des Dienstes, den der Pfarrer antritt, zu verdeutlichen. Dabei sollte es aber keine Verwendung von Elementen aus dem Priester- bzw. Diakonenweiheritus geben bzw. von Riten, die ihnen ähnlich sind, weil sonst Mißverständnisse entstehen könnten über die Eigenart dessen, was hier geschieht. Die Einführung darf auch keine Dublette zur Investitur sein. Das schließt nicht aus, daß der Pfarrer auch hier öffentlich vor der Gemeinde, zu deren Dienst er bestellt ist, seine Bereitschaft zu dieser Aufgabe kundtut.¹⁸

Die Pfarreinführung muß daher umfassen:

- a) das Geleit des neuen Pfarrers in die Pfarrkirche durch den Dechanten;
- b) die Verlesung des Ernennungsschreibens durch den Dechanten.

Sie sollte ferner umfassen:

- c) das öffentlich zum Ausdruck gebrachte Ja des Pfarrers zu seiner Ernennung und damit zu seinem Dienst im Angesicht seiner neuen Gemeinde;
 - d) einige Handlungen, die die Bedeutung dieser Ernennung sowie die Eigenart dieses Dienstes in Wort und Zeichen deutlich machen.
4. Diese *entfaltenden Elemente* können unterschiedlicher Art sein. Grundsätzlich sollte es aber immer darum gehen, die Beziehung des Pfarrers zur Gemeinde darzustellen und nicht vom Gedanken der Besitzergreifung o. ä. auszugehen¹⁹. Es ist daher sinnvoll, in jedem Fall die Grunddienste des Pfarrers als erstberufenen priesterlichen Stellvertreters des Bischofs in der Gemeinde zu verdeutlichen, d. h. einzuführen in seinen Dienst als Lehrer, Hirt und Priester derer, zu denen er gesandt wurde. Das legt sich umso mehr nahe, als bereits das Priesterweihegebet diese drei Funktionen

¹⁷ Vgl. H. Reifenberg, Amtseinführung . . . (s. Anm. 2) 183: Die Amtseinführung eines Pfarrers bildet „den Ausdruck konkreter Sendung zu einem hauptverantwortlichen kirchlichen Leitungsdienst an einer bestimmten Stelle bzw. Gemeinde“.

¹⁸ Das muß jedoch in einer Weise geschehen, die vom Gelöbnis bei der Investitur verschieden ist. Eine eigene Befragung des Pfarrers und anderer nach ihrer Bereitschaft zur Zusammenarbeit in dieser Gemeinde (vgl. H. Reifenberg, Amtseinführung . . . [s. Anm. 2] 192) dürfte bei einer bloßen Einführung nicht angebracht sein.

¹⁹ Dieser Gedanke lag dem „modus introducendi novum parochum“ zugrunde, wie er sich z. B. in den oben Anm. 1 genannten Diözesanritualien von Köln und Paderborn fand. Außer beim Taufbrunnen heißt es dort in den Begleitworten regelmäßig „accipe potestatem“ bzw. „possessionem“ o. ä. Wenn es sich auch rechtlich gesehen nach wie vor um eine Besitzergreifung bzw. -einweisung handeln mag, so sollte der Gedanke bei der liturgischen Feier doch keine Rolle spielen.

nennt.²⁰ Dem liturgischen Kontext entsprechend müssen dabei Zeichenhandlungen gewählt werden, die von der Realisierung und Konzentrierung dieser Dienste in der Liturgie der Gemeinde ausgehen. Folgende Handlungen, die von entsprechenden deutenden Worten begleitet sein müssen, erscheinen sinnvoll, und zwar in der hier angegebenen Reihenfolge:

- a) Lehrer: Führung zum Ambo als dem Ort der Verkündigung des Wortes Gottes im Gottesdienst;²¹
- b) Priester: Hinführung zum Altar, „auf dem das Kreuzesopfer unter sakramentalen Zeichen gegenwärtig wird“, dem „Tisch des Herrn“, dem „Mittelpunkt der Danksagung“²², und Altarkuß²³;
- c) Hirt: Hinführung zum Priestersitz, dem Platz des Vorstehers der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde²⁴.

Das Geleit zum jeweiligen Ort wird hier als Zeichen gewählt, weil es besonders gut den ein- und hinführenden Charakter der Feier zum Ausdruck bringt. Es geht darum, in Wort und Zeichen hinzugeleitet zu dem Ort bzw. den Orten, an denen der Pfarrer die ihm zuteil gewordene Bevollmächtigung und Beauftragung von jetzt an liturgisch verwirklichen soll.²⁵ Es ist auch denkbar, die Übergabe von Gegenständen als Zeichen zu wählen.²⁶ Bei solchen Übertragungen müssen aber zwei Formen unterschieden werden. Einmal gibt es die Möglichkeit, Gegenstände zu überreichen, die für die Ausübung des Pfarrerdienstes in dieser Gemeinde unerlässlich sind. Dann kann man von einer wirklichen Weitergabe, einer „*traditio*“ spre-

²⁰ Vgl. D. Eissing, Ordination und Amt des Presbyters. Zur Interpretation des römischen Priesterweihegebotes: ZkTh 98 (1976) 35–51. S. auch: Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche Art. 26 und 28.

²¹ Vgl. AEM 272. – Der Dechant kann dem Pfarrer dabei das auf dem Ambo liegende Lektionar in die Hand geben. Eine derartige Übergabe eines Buches mit Texten der Heiligen Schrift gibt es mehrfach in der Liturgie (Feier der Annahme als Taufbewerber, Diakonenweihe, Beauftragung zum Lektor). Hier geht es nicht darum, dem neuen Pfarrer die Heilige Schrift anzuvertrauen (weshalb an dieser Stelle auch nicht eine Bibelausgabe als Geschenk überreicht werden sollte) oder eine gerade erfolgte Bevollmächtigung auszudeuten. Das Lektionar ist ja auch gar kein spezielles „Rollenbuch“ des Priesters. (Wenn ein Evangeliar Verwendung findet, liegt es aber zu diesem Zeitpunkt nicht auf dem Ambo. Vgl. AEM 84.94. Im übrigen ist auch das Evangelienbuch nicht einfachhin dem Priester zugewiesen; vgl. AEM 34). Die Überreichung des Lektionars kann hier nur den Sinn haben, die Bedeutung des Ambos als Ort der Verkündigung des Gotteswortes in dieser Kirche und das Geleit dorthin sinnenfällig zu unterstreichen. Die Begleitworte sollten daher auf diesen Überreichungsgestus nicht ausdrücklich eingehen. – Alle vorhergehenden Elemente der Feier dürfen natürlich, wenn eben möglich, nicht am Ambo stattfinden.

²² AEM 259.

²³ Eine Überreichung von Kelch und Hostienschale erscheint vor allem wegen der Nähe zum entsprechenden Ritus der Priesterweihe nicht angebracht.

²⁴ Vgl. AEM 271.

²⁵ Daß ursprünglich mit dem Geleit der Gedanke der Besitzeinweisung verbunden ist, muß kein Hindernis sein, wenn die Begleitworte es eindeutig als Dienststeinweisung verstehen.

²⁶ In den älteren deutschen Diözesanritualien gab es sowohl Installationsordnungen, die vom Grundgedanken des Geleits, als auch solche, die vom Gedanken der Übergabe ausgingen. Daneben existierten auch Mischformen. Vgl. die Anm. 1 genannte Literatur.

chen. Zum anderen können Gegenstände übergeben werden, die nur einen Aspekt des Pfarrerdienstes sinnfällig zum Ausdruck bringen wollen (wobei die Gefahr des Mißverständnisses als Ausdeutung einer jetzt erst verliehenen Vollmacht auf jeden Fall vermieden werden müßte). Wenn – wie hier vorausgesetzt wird – das Tun des Dechanten bei dieser Gelegenheit wirkliche Hinführung und Einweisung sein soll, müßten für die Einführung in den dreifachen Dienst in dieser Gemeinde Gegenstände der ersten Art gefunden werden. Soweit ich sehe, gibt es dafür aber keine überzeugende Lösung.

Wenn aus räumlichen oder anderen Gründen eine entsprechende Entfaltung dieses dreifachen Geleits nicht möglich ist, kann das ganze Geschehen auch auf die Hinführung zum Priestersitz reduziert werden. Die begleitenden Worte müßten dann auf den gesamten priesterlichen Dienst des Pfarrers Bezug nehmen.²⁷

5. In der Regel sollte versucht werden, alle drei Handlungen zu vollziehen. Sie reichen als entfaltende Elemente aus, zumal die Einführung gerade in Verbindung mit einer Meßfeier nicht zu lange dauern darf. *Weitere Elemente* sind aber möglich. Zwei in Frage kommende Handlungstypen sind anzutreffen, die sich beide auf den Dienst des Pfarrers im Bereich der Sakramente beziehen: Einmal das Geleit zum Ort, an dem diese Sakramente in der Kirche gespendet werden (Taufbrunnen, Beichtstuhl)²⁸, zum anderen die Übergabe von Gegenständen, die zur Spendung bzw. Assistenz in der Gemeinde benötigt werden²⁹ (Taufgerät bzw. Taufwasser, Bußstola, Trauungsbuch³⁰, Krankenöl³¹)³².

Die Hinführung zum Ort der Taufe und der Beichte paßt in der Form gut zu der Hinführung zu Ambo, Altar und Priestersitz. In vielen Fällen wird aber eine angemessene räumliche Entfaltung nur unter Schwierigkeiten möglich und vor allem werden die dabei gesprochenen Worte mangels Mikrophon nur schwer verständlich sein. Bei der Überreichung von Gegenständen entstehen diese Schwierigkeiten nicht. Hier ergeben sich aber andere gewichtige Probleme. Einerseits ist das Überreichen eines Gegenstandes – wie gesagt – mißverständlicher, andererseits muß zugestanden werden, daß es einen wirklich sakramentsspezifischen Gegenstand nur bei der

²⁷ Mit dem Begriff „Leitung“ („regendis populis praefecisses“) wird im Priesterweihegebet bereits der gesamte bischöfliche Dienst bezeichnet, zu dessen Hilfe die Priester bestellt sind.

²⁸ So in einem Modell des Erzbistums Köln, das damit eine ältere Tradition fortsetzt (vgl. die Anm. 1 genannten Diözesanritualien von Köln und Paderborn).

²⁹ So z. B. in einem Modell, das in verschiedenen Varianten im Bistum Essen verbreitet ist.

³⁰ Die Übergabe des Trauungsbuches scheint erst in jüngster Zeit hinzugekommen zu sein, offenbar um alle Sakramente (außer Firmung und Ordo) nennen zu können.

³¹ Häufig wird zusätzlich die Krankenbursa überreicht.

³² Z. T. werden auch nur die Taufgeräte und die Bußstola überreicht. Hinzugefügt wird oft die Übergabe des Lektionars bzw. der Heiligen Schrift oder auch der Hostienschale und des Kelches. Die Einordnung der einzelnen Übergaben in den Verlauf der Feier ist unterschiedlich.

Krankensalbung (Krankenöl) und u. U. noch bei der Taufe (wenn auch Taufwasser überreicht wird) gibt. Das Trauungsbuch spielt bei der Feier der Trauung selber keine Rolle. Eine spezielle Bußstola gibt es im Grunde gar nicht.³³ Es werden also Zeichen von recht unterschiedlicher Bedeutung für die Feier der jeweiligen Sakramente gewählt. Das ist auch insofern von Bedeutung, als der Überreichungsritus dadurch (zumindest zu einem Teil) einen anderen Sinn erhält als das Geleit zu Ambo, Altar usw. Dem Geleit vergleichbar wäre auch hier die Übergabe dessen, was der Pfarrer für die Ausübung seines sakramentalen Dienstes in dieser Gemeinde unverzichtbar braucht und was er bei seinem Amtsantritt daher aus der Hand des Dechanten übernimmt.³⁴ Bei der Überreichung der genannten Gegenstände geht es aber im Grunde nur um die zeichenhafte Ausdeutung des Pfarrer- (bzw. allgemein des Priester-)Dienstes in diesem Bereich, dessen also, was der Pfarrer zu tun hat. Diese eher katechetische Ausrichtung³⁵ und vor allem die Tatsache, daß die Auswahl der zu überreichenden Gegenstände deutlich als Verlegenheitslösung zu erkennen ist, lassen die Übergabe-Handlung hier als wenig überzeugend und damit als ungeeignet erscheinen.

Wo überhaupt auf einzelne Sakramente Bezug genommen werden soll, sollte man sich auf das Geleit zu Taufbrunnen und Beichtstuhl beschränken. Daß auf diese Weise neben der Eucharistie nur Taufe und Buße ausdrücklich genannt werden, ist kein Mangel, wenn man die grundlegende Bedeutung der Eingliederung in die Kirche und der Feier der Versöhnung für jeden einzelnen und die ganze Gemeinde in Rechnung stellt und bedenkt, daß der sakramentale Bereich des Pfarrer-Dienstes nicht überbetont werden sollte.³⁶ Die Hinführung zu Taufbrunnen und Beichtstuhl kann vor dem Geleit zum Altar erfolgen und mit diesem als eine Einheit verstanden werden. Gerade wenn – wie dargelegt – die Hinführung zum

³³ Die Stola weist ja keinen spezifischen Bezug zur Beichte auf, sondern gilt in einem umfassenden Sinne als Zeichen priesterlicher und diakonaler Vollmacht. (Vgl. auch die Worte zur Übergabe der Stola bei *H. Hollerweger* [s. Anm. 2] 50 und die auf die drei Dienste der Verkündigung, des Gottesdienstes und der Leitung verweisende Deutung der Stola-Übergabe in der Bamberger Installationsordnung von 1847 [s. *H. Reifenberg*, *Die Amtseinführung* . . . (s. Anm. 1) 435]). Gerade deshalb ist ihre Verwendung bei der Pfarreinführung nicht unproblematisch, wenn sie hier auch nur überreicht wird.

³⁴ Vgl. z. B. die Übergabe der Schlüssel zum Taufstein in der alten Bamberger Ordnung (s. *H. Reifenberg*, *Die Amtseinführung* . . . [s. Anm. 1] 436).

³⁵ Man kann darauf hinweisen, daß der Dienstantritt eines Pfarrers eine ausgezeichnete Gelegenheit bietet, auch durch solche Zeichenhandlungen auf die Aufgaben und die Bedeutung des Pfarrers bzw. allgemein des Priesters hinzuweisen. Das ist sicher ein berechtigtes Anliegen. Dennoch darf m. E. nicht die Frage nach der Verkündigung über das Amt des Pfarrers im Vordergrund stehen. Die erste Frage ist – auch bei diesen zusätzlichen Elementen – liturgischer Art: Wie kann die Einführung in den Dienst als Pfarrer von N. im Bereich der Sakramente in sinnenfälliger entfalteter Weise vorgenommen werden? Eine solche Entfaltung ist auch selber schon Verkündigung über das Amt des Pfarrers in der Gemeinde.

³⁶ Eine Gefahr, die bei der Überreichung aller genannten Gegenstände ebenfalls droht.

Altar aber nicht nur als Bezugnahme auf die Eucharistie, sondern auf den ganzen priesterlichen Dienst und die Hinführung zum Priestersitz auf die Hirtenaufgabe verstanden wird, ist nicht zu übersehen, daß auch diese Erwähnung von Taufe und Buße einen Einschub in einen sonst geschlosseneren Handlungszusammenhang darstellt, ganz abgesehen davon, daß der Ort der Beichte nicht in gleicher Weise determiniert ist, wie der Ort der Taufe.

6. Als weiteres Element der Einführungsfeier kommt auch die *Schlüsselübergabe* in Frage (am besten durch den Pfarrverweser). Sie kann bereits am Eingang der Kirche erfolgen, wird aber besser auch erst nach der Verlesung des Ernennungsschreibens und vor den in Punkt 4 genannten Elementen stattfinden.³⁷ Dagegen ist eine eigene Übergabe des Tabernakelschlüssels m. E. nicht wünschenswert, da auf die Eucharistie besser und umfassender durch die Hinführung zum Altar Bezug genommen wird.

Die Schlüsselübergabe verweist auf den Gesamtbereich der Aufgaben als Leiter und Verwalter der Pfarrei und kann daher unabhängig von den in Punkt 5 genannten Elementen sinnvoll sein. Sie unterscheidet sich auch insofern von allen anderen vorgeschlagenen Zeichenhandlungen, als hier besonders deutlich zum Ausdruck kommt, daß der neue Pfarrer in einer Tradition steht und den Dienst seiner Vorgänger fortsetzt (besonders bei Überreichung durch den Pfarrverweser). Er übernimmt die Verantwortung für die Kirche und damit auch für die ganze Gemeinde, ihre Einrichtungen und ihren Besitz.³⁸

7. Die einzelnen ausdeutenden Elemente bestehen aus einer Handlung und einem begleitenden Wort des Dechanten bzw. des Pfarrverwesers. Insofern er damit den mit der Investitur vom Pfarrer übernommenen Dienst ausdeutet und zu ihm hinführt, ist dieses Tun des Dechanten ausreichend. Es erscheint aber sinnvoll, daß der neue Pfarrer das an ihn gerichtete Wort auch beantwortet und seine Bereitschaft zu diesem Dienst jeweils zum Ausdruck bringt. Ähnliches gilt für die Annahme- bzw. Mitwirkungsbeitschaft der Gemeinde, der dieser Dienst ja gilt. Das sollte aber nicht in der Form eines erneuten Versprechens o. ä. erfolgen, sondern in der Form

³⁷ Auch eine Übergabe der Kirchenbücher ist in diesem Zusammenhang denkbar, allerdings weniger naheliegend und für die Gemeinde wohl weniger aussagekräftig.

³⁸ Auch hier sollte nicht der Gedanke der Besitzergreifung im Vordergrund stehen. Daher ist auch nicht zu empfehlen, daß der neue Pfarrer nach Übergabe der Schlüssel am Eingang die Kirchtüren aufschließt. Wenn und soweit die Gemeinde den Pfarrer nicht in Prozession in die Kirche geleitet, sollte sie bereits beim Einzug in der Kirche versammelt sein. – Wenn die Schlüsselübergabe in diesem weiten Sinn verstanden wird, ist auch eine eigene Hinführung zur Sakristei, wie sie im Anschluß an das ältere Diözesanrituale noch im Kölner Modell vorgesehen ist, nicht mehr zu empfehlen. – Der Hinweis, daß „der Schlüssel der Kirche dem Mesner (Küster)“ zustehe (H. Reifenberg, *Die Amtseinführung* . . . [s. Anm. 1] 4477), spricht nicht gegen eine solche Schlüsselübergabe. Letztverantwortlich ist sicher nicht der Mesner, sondern der Pfarrer (bzw. das entsprechende pfarrliche Vermögensverwaltungsgremium).

der *gemeinsamen Bitte*: Der neue Pfarrer läßt nach den Worten des Dechanten am Ambo und am Altar zum Gebet ein und spricht eine Oration, die den Beistand Christi (oder des Vaters) zur Verwirklichung des jeweils Angesprochenen erbittet; die Gemeinde antwortet mit „Amen“. Anstelle oder in Verbindung mit der Oration ist auch ein abwechselnd von Pfarrer und Gemeinde gesprochenes Gebet oder das gemeinsame Singen eines Liedes oder eines Psalms mit Kehrsvers denkbar. Am Priestersitz entfällt ein solches Gebet, weil sogleich die Feier der Messe beginnt. Der Pfarrer kann die Gläubigen aber kurz zu dieser ersten gemeinsamen Meßfeier auffordern und ggf. in die Tagesmesse einführen. Wird der Pfarrer zum Ort der Taufe und der Beichte hingeführt, ist ebenfalls eine Antwort auf das Wort des Dechanten notwendig. Der Ritus könnte sonst leicht merkwürdig wirken, weil am Ende des jeweiligen Weges kein gemeinsames Tun steht.³⁹ Ein Gebet ist schon aus akustischen Gründen kaum ratsam. Möglich ist die Aufforderung des Pfarrers an die Gemeinde, ein passendes Lied zu singen. Nach der Übergabe der Schlüssel ist ein durch Handschlag bekräftigter Dank angebracht; ebenso nach einem eventl. Grußwort eines Gemeindeglieds.

8. Eine solche ausdrückliche *Begrüßung des neuen Pfarrers erfolgen und bringt neben der Freude über den Dienstantritt des Pfarrers durch einen Vertreter der Pfarrgemeinde* ist als weiteres Element der Feier möglich. Sie kann nach der Schlüsselübergabe bzw. nach dem Wort des Pfarrers erfolgen und bringt neben der Freude über den Dienstantritt des Pfarrers die Bereitschaft der ganzen Gemeinde und aller, die in ihr besondere Aufgaben wahrnehmen, zum Ausdruck, mit dem Neuernannten zusammenzuarbeiten. Der Sprecher sollte daher auf jeden Fall als Vertreter der ganzen Gemeinde reden, nicht nur im Namen eines bestimmten Gremiums. Ein solches Grußwort muß aber nicht unbedingt im Rahmen der gottesdienstlichen Feier erfolgen; vielleicht hat es seinen Platz besser und ungezwungener bei einem nachfolgenden Empfang o. ä.⁴⁰ Auch ohne ein derartiges Grußwort bringt die ganze Feier bereits Bereitschaft und Zustimmung der Gemeinde zum Ausdruck. Wichtiger ist daher eine möglichst festliche Gestaltung unter aktiver Einbeziehung der ganzen Gemeinde und Übernahme möglichst zahlreicher besonderer Dienste durch Gemeindeglieder (Ministranten, Lektor, Kantor, Schola, Chor, Sprecher von Fürbitten, Gaben-

³⁹ Die alten Diözesanritualien von Köln und Paderborn (s. Anm. 1) u. a. sahen vor, daß der neue Pfarrer im Beichtstuhl Platz nahm und den Taufbrunnen mit der Hand berührte sowie öffnete und schloß. Vom Berühren mit der Hand abgesehen, dürfte ein solches Tun heute vermutlich eher seltsam wirken. Die alte Bamberger Ordnung kannte nur eine „Hinweisung auf den Beichtstuhl“ und eine Übergabe der Schlüssel zum Taufstein (s. H. Reifenberg, Die Amtseinführung . . . [s. Anm. 1] 436f).

⁴⁰ Vgl. W. Sanders (s. Anm. 1) 115. – Auf weitere Grußworte sollte im Rahmen der gottesdienstlichen Feier verzichtet werden.

prozession)⁴¹. Ein gemeinsam gesungenes Lied, in dem der Beistand des Heiligen Geistes erbeten wird, kann als Ausdruck der Gemeinschaft vor Gott und des Willens zur Zusammenarbeit gelten. Es kann nach dem Verlesen der Ernennungsurkunde und dem Wort des Pfarrers bzw. nach der Schlüsselübergabe oder dem Grußwort gesungen werden.

II. Aufbau und Texte

1. Aus dem Gesagten ergibt sich die nachstehende Grundform der Amtseinführung, bei der die angegebenen Texte nur als Muster zu verstehen sind.⁴²
 - a) Ggf. *Prozession* von einem Ort außerhalb der Kirche aus.
 - b) *Einzug* durch das Hauptportal der Kirche. Vor dem Altar Verneigung bzw. Kniebeuge, kein Altarkuß. Alle gehen an ihre Plätze; der Pfarrer bleibt vor dem Altar stehen.
 - c) Der Dechant führt von einer geeigneten Stelle im Chorraum aus⁴³ in die Feier ein,⁴⁴ verliest die *Ernennungsurkunde* und stellt den neuen Pfarrer vor; er schließt mit etwa folgenden Worten:
 „Unser Bischof hat Sie (Dich) zum Pfarrer dieser Gemeinde N. in N. ernannt. Ich begrüße Sie hier im Namen aller Priester und Gläubigen des Dekanates und insbesondere dieser Pfarrgemeinde, die Ihnen anvertraut wird. Übernehmen Sie die Aufgaben des Pfarrers in dieser Gemeinde und führen Sie den Dienst Ihrer Vorgänger fort als Lehrer, Priester und Hirt aller Gläubigen.“
 - d) Antwort des *Pfarrers*: „Im Vertrauen auf Gottes Hilfe und die Unterstützung der ganzen Gemeinde will ich mich bemühen, dieser Pfarrgemeinde zu dienen zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen.“⁴⁵
 - e) Ggf. *Übergabe der Kirchenschlüssel* durch den Pfarrverweser (oder den Dechanten):
 „Der Herr segne Ihren Einzug in diese Kirche und diese Gemeinde. Ich übergebe Ihnen die Schlüssel der Kirche und aller anderen Gebäude die-

⁴¹ Der Kirchenchor sollte allerdings nicht der Versuchung erliegen, zu Lasten der Dauer der Feier dem Pfarrer sein ganzes Können unter Beweis stellen zu wollen.

⁴² Sie stützen sich z. T. auf vorliegende Modelle und sind als Vorschläge zu verstehen, die der jeweiligen Situation angepaßt werden müssen und ggf. auch frei formuliert werden können. Es kann auch sinnvoll sein, vor allem die Worte des Dechanten an den Pfarrer noch zu erweitern und den jeweils angesprochenen Dienst dadurch näher zu kennzeichnen. Allerdings muß dabei ihr Charakter als Anrede an den Pfarrer erhalten bleiben; sie dürfen nicht unversehens zu einer im Grunde indirekt an die Gemeinde gerichteten Kurzpredigt werden.

⁴³ Nicht vom Ambo oder vom Priestersitz aus.

⁴⁴ Er kann mit dem Kreuzzeichen und einem liturgischen Gruß beginnen.

⁴⁵ Möglich ist auch die Form eines kurzen Grußwortes an die Gemeinde.

ser Gemeinde. Öffnen Sie diese Kirche allen, die Gott suchen. Lassen Sie sie zum Mittelpunkt des Gemeindelebens werden. Leiten Sie und verwalten Sie diese Pfarrei, wie es Ihnen aufgetragen ist, als unermüdlicher Arbeiter im Weinberg des Herrn.“⁴⁶

f) Ggf. kurzes *Grußwort eines Vertreters der Gemeinde*.

g) Der Dechant wendet sich an die Gemeinde:

„Sie haben sich heute hier versammelt, um Ihren neuen Pfarrer in der Gemeinde zu begrüßen. Sie bringen damit auch Ihre Bereitschaft zum Ausdruck, mit ihm im Dienst am Reiche Gottes in dieser Gemeinde N. zusammenzuarbeiten. Das Zusammenwirken von Pfarrer und Gemeinde kann nur fruchtbar sein, wenn es getragen und *geleitet* ist vom *Heiligen Geist*. Lassen Sie uns daher gemeinsam um seinen Beistand rufen.“

Lied: z. B. GL 245 („Komm, Schöpfer Geist“).

h) Der Dechant führt den Pfarrer zum *Ambo*:

„Der Bischof hat Sie bestellt zum Lehrer dieser Gemeinde. Gegenstand und Grund unseres Glaubens ist das Wort Gottes. An diesem Ambo sollen Sie es verkünden und auslegen. Tragen Sie die Frohe Botschaft vom Reiche Gottes hinaus in alle Bereiche des Gemeindelebens und zu allen Menschen, die die Wahrheit suchen. Sorgen Sie dafür, daß alle Glieder der Gemeinde, Kinder und Erwachsene, das Wort Gottes hören und aufnehmen können. Verkündigen Sie Christus als den Weg zum Leben, und zeigen Sie allen Gläubigen, wie sie aus dem Glauben leben und Zeugen Christi sein können.“

Pfarrer: „Laßt uns beten um die Kraft, Gottes Wort aufnehmen und bezeugen zu können: –

Herr Jesus Christus, du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Du zeigst uns den Weg zum Vater. Gib uns immer neu die Kraft und den Mut, uns für dein Wort zu öffnen, aus dem Glauben zu leben und allen Menschen Zeugnis zu geben von unserer Hoffnung.“

Gemeinde: „Amen“.

Oder/und: Wechselgebet bzw. Gesang.

i) Der Dechant führt den Pfarrer zum *Altar*:

„Hier ist der Ort, an dem das Kreuzesopfer unter sakramentalen Zeichen gegenwärtig und das Brot des Lebens ausgeteilt wird. Sie sind bestellt zum Priester dieser Gemeinde.“⁴⁷ Höhepunkt und Mitte Ihres gan-

⁴⁶ S. auch o. Anm. 37.

⁴⁷ Wenn der Pfarrer nicht zu Taufbrunnen und Beichtstuhl geführt wird, kann hier auch kurz auf Taufe und Beichte, ggf. auch auf Ehe und Krankensalbung verwiesen werden, etwa in der folgenden Weise: „Sie werden in dieser Kirche die Taufe spenden und im Sakrament der Buße Gottes verzeihende Liebe erfahrbar machen. Mit den Brautleuten werden Sie das Sakrament der Ehe feiern und den schwer Erkrankten der Gemeinde in der Krankensalbung Gottes Heil für Leib und Seele erbitten.“

zen priesterlichen Tuns ist die Feier der Eucharistie, das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi, unserer Erlösung. Um diesen Altar sollen Sie die Gemeinde immer wieder zusammenrufen. Junge und Alte, Arme und Reiche sollen hier zu einer Gemeinschaft im Herrn und zu gemeinsamer Feier zusammenfinden. Grüßen Sie diesen Altar und in ihm Christus, der in dieser Gemeinde lebt und sie im Heiligen Geist zusammenhält.“

Altarkuß.

Pfarrer: „Laßt uns beten um die Gnade, diesen Altar und die an ihm gefeierte Eucharistie zum Mittelpunkt unseres Gemeindelebens machen zu können: –

Herr Jesus Christus, du hast deiner Kirche die Feier der Eucharistie (und der übrigen Sakramente) aufgetragen. Sende uns deinen Heiligen Geist, damit wir immer wieder an diesem Altar zusammengeführt werden zum Gedächtnis deines Todes und deiner Auferstehung. Stärke uns durch den Empfang deines Leibes und Blutes auf dem gemeinsamen Weg zur ewigen Vollendung im Reich des Vaters.“

Gemeinde: „Amen“.

Oder/und: Wechselgebet bzw. Gesang.

j) Der Dechant führt den Pfarrer zum *Priestersitz*:

„Durch den Bischof hat Sie Christus berufen, dieser Gemeinde vorzustehen. Als Diener des Guten Hirten Jesus Christus sollen Sie die Gemeinde führen und in der Kraft des Heiligen Geistes allen Gläubigen Helfer und Ratgeber sein auf ihrem Lebensweg. Ihr Tun als Hirt dieser Gemeinde hat seine Quelle und seinen Mittelpunkt in der Feier der heiligen Messe. Beginnen Sie diesen Hirtendienst in der Gemeinde N., indem Sie nun mit den hier Versammelten die Messe feiern.“

Der Pfarrer kann eine kurze Einführung in die Meßfeier geben und zur gemeinsamen Feier auffordern. Nach Kyrie (und Gloria) spricht er dann die Gebetseinladung zum Tagesgebet.⁴⁸

2. Wenn weitere Elemente aufgenommen werden sollen, die auf einzelne Sakramente Bezug nehmen, ist das vor der Hinführung zum Altar in folgender Weise möglich:

a) Der Dechant geleitet den Pfarrer zum *Taufbrunnen*:

„Am Taufbrunnen dieser Kirche werden Sie das Sakrament der Taufe spenden und der Gemeinschaft der Kirche immer neue, von Gott geheiligte Glieder zuführen. Erfüllen Sie diesen Dienst als treuer Verwalter der Geheimnisse Christi.“

⁴⁸ Begrüßung und Allgemeines Schuldbekenntnis entfallen (vgl. Die Feier der Heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil II. Einsiedeln–Freiburg 1975, 329).

Der Pfarrer wendet sich an die Gemeinde:

„In der Taufe haben wir in Christus unvergängliches Leben empfangen und sind Glieder seines Leibes geworden. Laßt uns dafür Gott dank-sagen.“

Lied: z. B. GL 634, 1. Str., oder GL 638.

b) Der Dechant führt den Pfarrer zum *Ort der Beichte*:

„Durch den Bischof haben Sie auf Grund der Priesterweihe die Voll-macht erhalten, Sünden zu vergeben. Verwalten Sie das Sakrament der Buße so, daß die verzeihende Liebe Gottes durch Ihr Tun in dieser Gemeinde immer wieder erfahren wird. Rufen Sie alle zu Umkehr und Buße, die vom Weg der Liebe Christi abgewichen sind.“

Der Pfarrer wendet sich an die Gemeinde:

„In Christus hat uns der Vater von aller Schuld befreit. Laßt uns zu ihm rufen, daß er seine Kirche vor dem Bösen bewahre und uns zu Zeugen seiner Liebe mache.“

Lied: z. B. GL 634, 6. Str., oder GL 637.

3. Bei der Messe ist an Sonn- und Feiertagen das Meßformular des Tages zu nehmen. Wenn die Rubriken es erlauben⁴⁹, kommt sonst auch eine Messe für besondere Anliegen, z. B. „für die Priester“ in Frage.⁵⁰

„Da nach der Überlieferung das Vorlesen nicht dem Vorsteher, sondern einem anderen Mitwirkenden zukommt, soll der Diakon oder – falls keiner da ist – ein anderer Priester das Evangelium verkünden.“⁵¹

Die einzelnen Bitten des Fürbittgebetes können jeweils von verschiedenen Gemeindemitgliedern vorgetragen werden. Sie müssen auch bei dieser Gelegenheit Für-Bitten für die in AEM 45f. genannten Anliegen sein und dürfen sich nicht nur auf die eigene Gemeinde beziehen. Das Gebet für die Gemeinde hat bereits bei der Einführung einen Platz.

Vor der Präfation ist es möglich, speziell auf die Situation bezogene Dankmotive zu nennen. Vor Segen und Entlassung ist ein Schlußwort des Pfarrers sinnvoll.⁵²

⁴⁹ Vgl. AEM 333 f.

⁵⁰ Es scheint nicht unüblich zu sein, auch am Sonntag eigene Perikopen (und Gebete) auszuwählen. Das sollte nicht geschehen. Mit dieser Meßfeier beginnt der Pfarrer ja mit seiner Gemeinde das, was in Zukunft Mittelpunkt ihres gemeinsamen Tuns sein wird: die liturgische Feier des Sonntags. Auch an diesem Tag sollten daher die Texte des jeweiligen Sonntags oder Festes genommen werden. Vgl. auch Werkbuch zum Gotteslob (s. Anm. 2) 373.

⁵¹ AEM 34. Auch aus diesem Grund ist die Übergabe des Evangelienbuches an den Pfarrer, bevor dieser selber das Evangelium verliest, wie sie in vielen Modellen vorgesehen ist, durchaus nicht naheliegend.

⁵² Vgl. AEM 11.

Kann die Eucharistie nicht gefeiert werden, folgt auf die Hinführung zum Priestersitz ein Wortgottesdienst. Gebete und Lesungen können in diesem Fall unter Berücksichtigung der liturgischen Zeit frei ausgewählt werden. Die Worte, die bei der Hinführung zum Priestersitz vom Dechanten gesprochen werden, müssen zum Vorsitz bei diesem Wortgottesdienst aufordern, ohne den Bezug auf die Messe als Zentrum des Gottesdienstes der Gemeinde aufzugeben. Der Pfarrer beginnt die Feier wie im Falle der anschließenden Meßfeier.

Ihr Auftrag zur Lehre fordert von den Pfarrern, daß sie allen Gläubigen das Wort Gottes verkündigen, damit diese, in Glaube, Hoffnung und Liebe verwurzelt, in Christus wachsen und die christliche Gemeinde jenes Zeugnis der Liebe gebe, das der Herr anempfohlen hat. Auch obliegt es den Pfarrern, durch die katechetische Unterweisung die Gläubigen zur vollen, dem jeweiligen Alter angepaßten Kenntnis des Heilsgeheimnisses zu führen. Für diesen Unterricht aber sollen sie nicht nur die Hilfe der Ordensleute erbitten, sondern ebenso die Mitarbeit der Laien, indem sie auch die Bruderschaft von der christlichen Lehre errichten.

Beim Vollzug des Werkes der Heiligung sollen die Pfarrer dafür sorgen, daß die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist. Ferner sollen sie darauf hinwirken, daß die Gläubigen durch den andächtigen und häufigen Empfang der Sakramente und durch die bewußte und tätige Teilnahme an der Liturgie mit geistlicher Speise genährt werden. Die Pfarrer sollen auch bedenken, daß das Bußsakrament sehr viel dazu beiträgt, das christliche Leben zu fördern. Deshalb seien sie gerne bereit, die Beichten der Gläubigen zu hören; wenn es nötig ist, sollen sie dazu auch andere Priester beiziehen, die der verschiedenen Sprachen mächtig sind.

Bei der Erfüllung der Hirtenpflicht seien die Pfarrer vor allem bemüht, die eigene Herde kennenzulernen. Da sie aber Diener aller Schafe sind, sollen sie das Wachstum des christlichen Lebens sowohl in den einzelnen Gläubigen fördern als auch in den Familien und den Vereinigungen, besonders in jenen, die sich dem Apostolat widmen, und schließlich in der ganzen Pfarrgemeinde. Sie sollen also die Häuser und die Schulen besuchen, wie es die Hirtenaufgabe verlangt, sich eifrig um die Heranwachsenden und die Jugendlichen kümmern, den Armen und Kranken ihre väterliche Liebe schenken und schließlich ihre besondere Sorge den Werktätigen widmen. Auch mögen sie darauf hinwirken, daß die Gläubigen die Werke des Apostolats unterstützen.

Die innerhalb der evangelischen Kirchen sichtbar gewordenen und von den Katholiken in ihrer vollen Dimension noch kaum beachtete Bewegung, die nach Jahrhunderten „eucharistischer Abstinenz“ die Ausdrucksfülle einer festlich gestalteten Abendmahlsliturgie wiederentdeckt und in die Gemeinden zu reintegrieren versucht, hat den 18. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Nürnberg im Jahr 1979 entscheidend geprägt.¹ Die Wiedergeburt des Liturgischen füllt ein Vakuum evangelischer Abendmahlsfrömmigkeit und -praxis, die bislang von einer übertriebenen Zurückhaltung, ja Angst und Scheu diktiert waren.² Zweifellos ist diese Entwicklung mit einer Frucht der Liturgischen Bewegung, die vom katholischen Raum ausgehend wesentlich in den evangelischen Bereich eingewirkt hat.³

Die Tradition der Kirche lehrt uns, daß das Kernstück christlicher Eucharistie schon immer das Hochgebet war. Die Liturgiereform des Vatikanum II hat hier im katholischen Gottesdienst einiges in Bewegung gebracht, insofern dem römischen Kanon drei weitere Hochgebete gleichberechtigt an die Seite gestellt wurden.⁴ Diese Tatsache fand in der evangelischen Kirche durchaus starke Beachtung und publizistischen Widerhall.⁵ Von daher ist der Versuch

¹ Die kompetente Publikation darüber: Georg Kugler (Hrsg.), Forum Abendmahl – im Auftrag und unter Mitarbeit des Projektausschusses Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier des 18. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Nürnberg (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 346), Gütersloh 1979, 216 Seiten.

² Über die Renaissance des Liturgischen in den Kirchen der Reformation: Walter Lotz, Eucharistie evangelisch – der Gottesdienst, den Christus geboten hat (Windecker Taschenbücher Band 3), Windeck 1979. – Johannes Hanselmann, Abendmahl in Gottesdienst und Gemeindeaufbau (Referat bei der Tagung der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Herbst 1977), Evangelischer Presseverband für Bayern, München.

³ Vgl. Walter Lotz, Eucharistie evangelisch, 15–21. – Zu dieser Wiedergeburt des Liturgischen haben auch ganz entscheidende Anstöße gegeben und Beiträge geleistet die verschiedenen Communities innerhalb der Kirchen der Reformation. Über diese Communities informiert umfassend: Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunität (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien 42), Paderborn 1978, 441 Seiten; hier 210–237 und 371–393. – Vgl. auch Karl Schlemmer, Eine Lebensfrage für die Kirche (Aphorismen zur Bilanz der Liturgiereform), in: Heiliger Dienst Nr. 2/1980, Salzburg, 68 (bes. Anm. 24).

⁴ Vgl. Josef Andreas Jungmann, Messe im Gottesvolk, Freiburg/Br. 1970, 77–82. – Emil Joseph Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (Reihe: Lebendiger Gottesdienst Heft 17/18), Münster/Westf. 1970, 30f. – Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, Würzburg 1980, 105f. – Die übrigen inzwischen approbierten Hochgebete (z. B. Kinderhochgebete, Hochgebete zum Heiligen Jahr 1975) sind in diesen Überlegungen nicht berücksichtigt.

⁵ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete in der erneuerten römischen Liturgie, in: Una Sancta, Jg. 31 (1976), Meitingen-Freising, 245–256. – Herbert Goltzen, Gratias agere – Das Hochgebet im neuen Meßbuch, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 20. Band (1976), Kassel, 1–43. – Beide Aufsätze laufen teils stark zusammen, in verschiedenen Fragen allerdings, die ökumenisch nicht eindeutig geklärt sind, streben die vorgebrachten Ansichten auseinander.

reizvoll und sehr aufschlußreich, in Kürze darzustellen, welche Beurteilung die neuen Hochgebete in der evangelischen Theologie erfahren und wie dort deren ökumenische Relevanz gesehen wird.

1. Die „*participatio actuosa fidelium*“⁶

In gesamtökumenischer Betrachtung wird das Hochgebet als ein gemeinsames Handeln von ordiniertem Priester und Volk gesehen. Von daher muß die Gemeinde auch in diesem Teil der Messe aktiv beteiligt sein. Somit sind die Anordnung, das Hochgebet laut zu sprechen, und die Zulassung der Muttersprache in der Eucharistiefeier als ein erster Fortschritt in diesem ökumenischen Verständnis zu sehen. Denn jetzt tritt „für die katholische Gemeinde neben dem betenden auch der aktuell hörende und verstehende Mitvollzug des ganzen Hochgebets“.⁷

In diesen Rahmen der „*participatio actuosa*“ gehört natürlich in besonderem Maß die Akklamation des Volkes: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“. Hier wird das eigentliche Hochgebet eigens unterbrochen, um die mitfeiernde Gemeinde am Kernpunkt der Eucharistiefeier aktiv teilnehmen zu lassen. Diese Akklamation hätte nun umso leichter auf ökumenische Zustimmung und Akzeptierung stoßen können, als Wilhelm Löhe sie bereits im Jahr 1853 in seine lutherische Agende übernommen hat.⁸ Deshalb ist es eine ökumenisch bedauerliche Rückentwicklung, daß diese Akklamation in der neuerlichen Agendenrevision zunächst zwar noch übernommen worden ist, in der letzten Entwurfsfassung aber kaum mehr beachtet wird und die Einleitung „Geheimnis des Glaubens“ ganz wegfällt.⁹ Denn „in dieser Akklamation findet das priesterliche Mithandeln der Gemeinde beim Abendmahl eine besonders deutliche Ausprägung“.¹⁰

⁶ Vgl. Johannes H. Emminghaus, Die Messe, Klosterneuburg 1976, 21–24. – Adolf Adam, Die Messe in neuer Gestalt, Würzburg 1974, 18–21. – Karl Schlemmer, Die Rollen und Rollenbücher der erneuerten Liturgie (I), in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Nr. 5/1980, Freiburg/Br., 172. – Eine ausführliche biblische Grundlegung gibt: Otto Knoch, „Jeder trage etwas bei“ (1 Kor 14,26) – Die Mitgestaltung des Gemeindegottesdienstes durch Gemeindeglieder, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg/Br. 1976, 61–72.

⁷ Otfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 249. – Vgl. dazu auch: Manfred Probst, Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl, 292–295.

⁸ Vgl. Otfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 249.

⁹ Vgl. Otfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 249f.

¹⁰ Christhard Mahrenholz und Herwarth von Schade (Hrsg.), Reihe gottesdienst heft 4, Hamburg 1972, 9.

Sinnvollerweise ist der Ruf „Geheimnis des Glaubens“ aus dem Zusammenhang mit der Kelchkonsekration herausgenommen worden. Denn an dieser Stelle war seine Bedeutung nie befriedigend erklärbar. Jetzt aber hat er in seiner Stellung vor der Akklamation eine einleuchtende Bedeutung erhalten. So leitet er als Zuruf die Gemeindeakklamation geradezu ein. Von daher ist es auch sinnvoll, wie es ja das Deutsche Meßbuch und das „Gotteslob“ entgegen dem lateinischen Missale tun, das „mysterium fidei“ dem Diakon zuzuweisen, da dieser Ruf die Aufmerksamkeit des Volkes anspricht.¹¹ Für die evangelische Theologie bedeutet das laute Sprechen des Hochgebetes in der Muttersprache einen entscheidenden Wandel: die reine Klerusliturgie sei überwunden, das Volk hingegen erfülle seine priesterliche Aufgabe.¹²

2. Die Epiklese

In der evangelischen Abendmahlsliturgie kann die Geistbitte sowohl vor als auch nach den Einsetzungsworten stehen, „wenn nur die pneumatische Dimension des gesamten Handelns ernst genommen wird“.¹³ In der römischen Kirche allerdings ist man hier weiterhin der westlichen Tradition verhaftet. Zwar gibt man zu, die Wandlung der Gaben sei in der alten Kirche nicht auf einen Moment fixiert gewesen, und in der mit Rom unierten Kirche des Ostens sei auch die Epiklese nach den Einsetzungsworten üblich¹⁴, aber es sei entgegen dem „ingenium romanum“, nach den Einsetzungsworten erst noch um die Segnung der Gaben zu beten, wenn mit den „Verba Testamenti“ bereits die Realpräsenz vollzogen wird.¹⁵ Da aber keine dogmatischen Gründe für eine strikte Beibehaltung der Epiklese vor den Einsetzungsworten existieren, hat man wohl aus pastoralen Gründen die nunmehrige Anordnung geschaffen. So wurde eine Aufteilung der zunächst zusammenhängenden Epiklese in Hochgebet II und IV vorgenommen: Die Gaben-Epiklese (= Wandlungsepiklese) ist den Einsetzungsworten vorangestellt, während die Bitte um geistliche Segnung der Empfänger (= Kommunionepiklese) der Anamnese im postkonsekratorischen Teil folgt. Diese Einteilung ist durchaus der abendländischen Tradition gemäß und theologisch sehr angemessen.¹⁶

Ungemein wichtig für die ökumenische Betrachtung ist die Übereinstimmung, daß nicht die Kirche über das Sakrament verfügen kann, sondern daß

¹¹ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 17.

¹² Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 38.

¹³ Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands, Rundschreiben 37/1972. – Ottfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 251.

¹⁴ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Messe im Gottesvolk*, 67–71.

¹⁵ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 22 f (zu beachten bes. Anm. 55).

¹⁶ Vgl. Ottfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 251.

sie Gott bitten muß, die Gaben anzunehmen und in Christi Leib und Blut umzuwandeln. Diese Bitthaltung der Kirche kommt im Gebet um den Heiligen Geist, in der Epiklese, zum Ausdruck.¹⁷

3. Der Einsetzungsbericht

Eine ökumenisch bedeutsame Änderung haben die Einsetzungsworte durch den Zusatz „quod pro vobis tradetur“ bzw. „quod pro vobis et pro multis effundetur“ erhalten. Denn dadurch wird der „Pro-Nobis-Charakter“ der Eucharistie endlich wieder deutlich herausgestellt, was schon immer ein reformatorisches Hauptanliegen war.¹⁸ Das isolierte Konsekrationswort „Das ist mein Leib“ konnte ja den Eindruck erwecken, als handle es sich nur um die „Herstellung“ der Realpräsenz des Leibes Christi; die Hingabe Christi am Kreuz blieb hier unerwähnt und ebenso das „für euch“, dem das Kreuzesopfer dient und das in der Austeilung „für euch“, im Mahl das Ziel der Gegenwart des Leibes Christi ist.¹⁹

Interessant ist des weiteren die Übersetzung des Zusatzes „pro vobis et pro multis effundetur“. Dieses „pro multis“ wird mit „für alle“ im Sinn des hebräischen „harrabim“ wiedergegeben. Dadurch soll ganz deutlich auf die universale Dimension des Erlösertodes Christi hingewiesen werden.

Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete zeigt sich nicht zuletzt darin, wie auf Anregungen und Einsprüche der evangelischen Kirche eingegangen worden ist. So wurde z. B. die Übersetzung von „dedit . . . dicens“ (= reichte es mit den Worten) wiedergegeben mit: „reichte es seinen Jüngern und sprach“. Erst in der zweiten Übersetzung ist wieder, genau wie in den reformatorischen Fassungen, aufgezeigt, daß das Wort des Herrn hier gebietend schaffendes Wort ist, das geschehen läßt, was Er sagt. In der ersten Fassung aber waren die Worte Jesu zu einem belanglosen Begleitwort degradiert. Auf dieses Manko hatte u. a. die evangelische Kirche hingewiesen, worauf es dann zur Änderung des Textes kam.²⁰

Kritisch angemerkt wird an der Neufassung der Einsetzungsworte vor allem, daß die Anamnese „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ lediglich nach dem Kelchwort, nicht aber nach dem Brotwort steht. Dies ist besonders deshalb als negativ zu werten, da in der katholischen Kirche die Kommunion unter beiden Gestalten seltener praktiziert wird. Allein deswegen hätte schon der

¹⁷ Vgl. Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, 1110.

¹⁸ Vgl. Otfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 248.

¹⁹ Herbert Goltzen, Gratias agere, 17 (Anm. 42).

²⁰ Vgl. Herbert Goltzen, Gratias agere, 17f.

Wiederholungsbefehl beim Brotwort stärker betont werden müssen.²¹ Hinzu kommt, daß dieser Auftrag Jesu sowohl bei Lukas wie auch bei Paulus nach dem Brotwort steht,²² nach dem Kelchwort finden wir ihn nur bei Paulus.²³ So bleibt der dringende Wunsch für die Zukunft, eine ökumenisch einheitliche Textgestalt in den Christusworten zu erreichen.

4. Die Interzessionen

Die Bitten für die Verstorbenen und um Gemeinschaft mit den Heiligen sind selbst im katholischen Raum nicht unumstritten. So wird nicht recht eingesehen, weshalb die Interzessionen auch nach der Wiederentdeckung des Allgemeinen Fürbittgebetes weiterhin ihren Platz im Hochgebet haben sollen; denn die Fürbitten am Ende des Wortgottesdienstes der Messe erfüllen dort voll und ganz ihre Aufgabe. Dort ist ja ihr authentischer Platz.²⁴

Gerade die Interzessionen sind es, die auch den ökumenischen Bestrebungen Schwierigkeiten bereiten, obgleich in den lutherischen Hochgebeten eine Interzession – wenn auch nur in rudimentärer Form – vorhanden ist, indem um Gemeinschaft aller Gläubigen im Gottesreich gebetet wird. Diese Bitte zielt auf die Einheit der Kirche sowie auf die eschatologische Vollendung in der Gemeinschaft mit den im Glauben Entschlafenen und Heiligen, doch wird das letztere nicht direkt angesprochen. Grundsätzlich allerdings haben im evangelischen Gottesdienst die konkreten Fürbitten ihren Platz nach der Predigt, da ihm die Vorstellung einer größeren Wirkkraft des Gebetes in größtmöglicher Nähe zur Konsekration fernliegt.²⁵ Dennoch ist in der Frage der Interzessionen die Diskussion noch in vollem Gang, und es gibt auch auf evangelischer Seite stark voneinander abweichende Meinungen. Zum Teil findet man die Interzessionen im katholischen Hochgebet sogar als „wohltuend knapp gehalten“.²⁶ Gerade deshalb böten sie so ein beachtenswertes Modell für eine bei gebührender Kürze dennoch ansprechend konkrete Gestaltung jener Bitte, die in den lutherischen Hochgebeten etwas zu karg und vorsichtig ausgefallen ist. Man sollte sie in ökumenischer Freiheit als Möglichkeit aufgreifen.²⁷

²¹ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 248. – Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 17 (bes. Anm. 42).

²² Lk 22, 19 bzw. 1 Kor 11, 24.

²³ 1 Kor 11, 25.

²⁴ Vgl. Karl Amon, Zur Struktur der Hochgebete, in: *Gottesdienst* Nr. 18/1968, Freiburg/Br., 139. – Reiner Kaczynski, Die Interzessionen im Hochgebet, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl*, 303–313.

²⁵ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 254.

²⁶ Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 255. – Vgl. dazu auch: Heinrich Rennings, *Unitas et varietas*, in: *Gottesdienst* Nr. 23/1974, Freiburg/Br., 178.

²⁷ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 255.

In diesem Zusammenhang sei auf den Evangelischen Erwachsenenkatechismus aufmerksam gemacht, der davon spricht, daß der Christ im Leben *und* im Tod auf Gemeinschaft angewiesen ist, daß der Bischof als Repräsentant der Kirche auf regionaler Ebene betrachtet und daß Maria als Urbild der Kirche gesehen werden muß. Die Kirche aber, deren sichtbares Zeichen die Feier der Eucharistie ist, gründet auf dem Zeugnis der Apostel. Von daher ist es unverständlich, warum es nicht auch in einem lutherischen Hochgebet konkret fürbittende Formulierungen geben sollte, die im Namen des Bischofs repräsentierte Ortskirche als Raum der versammelten Gemeinde wie die Heiligen und Entschlafenen als umgreifende Gemeinschaft namentlich auszusprechen.²⁸

Für die lutherische Praxis könnte das katholische Vorbild durchaus bedenkenswert sein. Denn würde man den auf die konkrete Kirche mit ihrem Bischof, auf die Gemeinschaft der Entschlafenen und der großen Heiligen abzielenden Intentionen einen festen Platz im Hochgebet geben, so könnte man das Allgemeine Gebet der Fürbitte besser auf konkrete, aktuelle Situationen und auf die Predigt abstimmen.²⁹ Die Beibehaltung der Interzessionen im Hochgebet bringt auch für den katholischen Gottesdienst das Postulat mit sich, die Gestaltung der Fürbitten am Ende des Wortgottesdienstes der Messe lebendig und verantwortungsvoll zu praktizieren. Trotz berechtigter Bedenken können die Fürbittgebete im katholischen Hochgebet somit durchaus ihrem spezifischen Auftrag gerecht werden.

5. Der heilsgeschichtliche Charakter von Hochgebet IV

Die Erarbeitung eines eigenen heilsgeschichtlichen Hochgebetes, das auf die „Anaphora Basilii Caesariensis“ zurückgeht³⁰ und somit keine völlige Neuschaffung darstellt, wird im evangelischen Bereich sehr begrüßt. So hatten bereits evangelisch-lutherische Konzilsbeobachter auf die Wichtigkeit einer biblischen Theologie aufmerksam gemacht, in der die Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Testaments deutlich zum Ausdruck kommt.³¹

Hochgebet IV bietet sich vor allem an bei besonderen Anlässen wie Gruppentagungen, Religiösen Freizeiten, Festen geschlossener Gruppen usw., da diese „Gemeinden“ nicht regelmäßig zusammenkommen. Dieses Hochgebet bildet zusammen mit der Präfation eine Einheit in sich und ist unabhängig von einzelnen, das Kirchenjahr betreffenden Aspekten. Hier wird die Heils-

²⁸ Vgl. Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 539, 922 und 1168.

²⁹ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 255.

³⁰ Vgl. Anton Hänggi – Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica* (= *Spicilegium Friburgense* Vol. 12), Freiburg/Schweiz 1968, 230–243 (Anaphora Basilii Caesariensis Byzantina) und 347–357 (Anaphora Basilii Caesariensis Alexandrina).

³¹ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 27.

geschichte als das Wirken der Dreieinigkeit entfaltet, in dem sich unser Glaube wiederfindet. Von daher könnte bei der Meßfeier, in der man Hochgebet IV verwendet, das Credo durchaus entfallen. Denn ob das Credo als Summarium der Verkündigung anschließend an die Lesungen oder die Predigt verstanden wird oder ob es als Doxologie im Mysterienteil (wie im Osten) steht, seine Aussagen sind hier im ganzen der Eucharistie enthalten.³²

Als besonders gut entfaltet und gelungen wird erachtet der Ausblick auf die Vollendung der Heilsgeschichte am Schluß des Hochgebetes IV, das wegen der ausführlichen Darstellung der Heilsgeschichte als ein liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West gesehen werden darf³³: „Und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, laß uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich durch unseren Herrn Jesus Christus. Denn durch ihn schenkst du der Welt alle guten Gaben“.³⁴

6. Der Opfergedanke

Am problematischsten ist und bleibt der Opfergedanke. Dies verwundert auch wenig, hat doch Martin Luther gerade ihn kritisiert. Nach Luthers Auffassung wird dadurch das Opfer Jesu Christi verdunkelt, und der Priester tritt mit „seinem Opfer“ in Konkurrenz zum Kreuzesopfer.³⁵ Von daher hat sich auf evangelischer Seite eine Überängstlichkeit breit gemacht.

In letzter Zeit allerdings ist langsam ein Sinneswandel eingetreten. Verschiedene evangelische Theologen sprechen sogar wieder von einer Berechtigung des Opfergedankens in der Eucharistie.³⁶ Auch hat man inzwischen einen ökumenischen Konsens darin erreicht, daß das Meßopfer keine Wiederholung des einmaligen Kreuzesopfers Christi im Sinn einer notwendigen Ergänzung darstellt, sondern in der Messe die einmalige geschichtliche Hingabe Jesu am Kreuz sakramental-real gegenwärtig wird.³⁷ Bei der letzten Reform der Messe durch die zuständige Gottesdienstkongregation in Rom läßt

³² Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 28. – Josef Andreas Jungmann, *Messe im Gottesvolk*, 77f.

³³ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 27.

³⁴ Ende von Hochgebet IV (siehe Meßbuch I, 199f.).

³⁵ Vgl. Hans Bernhard Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965, 156–166; hier 162. – Otfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 245. – Karl Schlemmer, *Bausteine für den Gottesdienst*, 23f.

³⁶ Vgl. Jean Jacques v. Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*, Kassel 1968, 111. – Max Thurian, *Eucharistie*, Mainz 1963, 232f. – Walter Lotz, *Eucharistie evangelisch*, 35–41.

³⁷ Vgl. Heinrich Fries – Wolfhart Pannenberg, *Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft*, in: *Una Sancta*, Jg. 26 (1971), Meitingen–Freising, 82.

sich ein äußerst interessantes Vorgehen feststellen.³⁸ In der ersten Fassung der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch vom Jahr 1969 steht zu lesen: „Durch Christi Wort und Tun wird das Abendmahl gegenwärtig, bei dem Christus, der Herr, selbst das Sakrament seines Leidens und seiner Auferstehung einsetzte, da er den Aposteln seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein zum Essen reichte und ihnen zugleich den Auftrag gab, dieses Mysterium fort dauern zu lassen“. Anders hingegen sieht dieser Artikel in der Fassung von 1970 aus: „Durch Christi Wort und Tun wird das *Opfer* vollzogen, das der Herr beim letzten Abendmahl eingesetzt hat, da er seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein darbrachte, sie den Aposteln zum Essen und Trinken reichte und zugleich den Auftrag gab, dieses Mysterium weiterhin zu begehen“.

Hier wird also ganz bewußt der tridentinische Opfergedanke wieder aufgegriffen, um „den Verdacht eines Bruches mit der dogmatischen Tradition zu entkräften“. ³⁹ Denn es hatte sich in der römischen Kirche eine oppositionelle Gruppe gebildet, die die Kontinuität der Lehre seit dem Konzil von Trient (1545–1563) gefährdet sah.⁴⁰ Somit waren diese Änderungen keine gegenreformatorischen Maßnahmen, sondern Konzessionen an die integralistische Opposition. Doch zeigt sich laut evangelischer Meinung hier wie auch bereits in der Frage der Stellung der Epiklese, daß sich die katholische Kirche von der Tradition und Meßpraxis des Mittelalters unschwer lösen kann, was allerdings in dieser Sichtweite erst noch zu beweisen wäre.⁴¹

Wie die evangelische Theologie zum Ausdruck bringt, ist in den einzelnen Hochgebeten der Opfergedanke nicht eindeutig ökumenisch interpretierbar. So bleibe z. B. im ersten Hochgebet, dem alten römischen Kanon, unklar, was mit den „makellosen Opfergaben“ am Beginn des Textes gemeint sei. Auch sei offensichtlich dargelegt, daß wir es sind, die Gott ein Opfer darbringen: „So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar“. ⁴² Das zweite Hochgebet bereite dem ökumenischen Opferverständnis insofern Schwierigkeiten, als auch hier wieder auf der „Opferbereitung durch uns“ nachdrücklich bestanden wird. Dies äußere sich darin, daß der Text des Hip-

³⁸ Zu diesem Fragenkomplex vgl. Emil Joseph Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, 165–169. – Nachkonziliare Dokumentation Band 19 (Dokumente zum Römischen Meßbuch), Trier 1970, 30f.

³⁹ Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 16.

⁴⁰ Vgl. Karl Schlemmer, Die Rollen und Rollenbücher der erneuerten Liturgie (I), 172 f.

⁴¹ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 41. – Zum Verständnis der Messe im Mittelalter vgl. u. a. Karl Schlemmer, Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation, Würzburg 1980, 239–243.

⁴² Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 20.

polyt⁴³ umgeändert wurde,⁴⁴ da nach dem „momentum consecrationis“ im „Lebensbrot“ und „Kelch des Heiles“ Leib und Blut Christi durch uns dargebracht werden.⁴⁵ Am „unökumenischsten“ wird das dritte Hochgebet bezeichnet. Hier trete der Gedanke vom eucharistischen Opfer in einem besonders starken Maß hervor. Es könne nicht bestritten werden, daß in der Sicht dieses Hochgebetes die Kirche es sei, die opfert. Der Satz: „So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und makellose Opfer dar“ sei des weiteren noch im Sinn eines Lobopfers zu interpretieren, was vom folgenden Satz aber nicht gesagt werden kann: „Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde . . .“ Hier nun läge ganz klar eine Subjektvertauschung vor; denn das Lamm Gottes ist ja nicht eine „Gabe der Kirche“, sondern „die Gabe Gottes an die erlösungsbedürftige Menschheit, die die Kirche dankend und glaubend empfängt“.⁴⁶ Auch im vierten Hochgebet sei der Opfergedanke nicht ganz verschwunden: „So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar . . .“ Doch werde immer wieder darauf hingewiesen, daß Gott es ist, der uns *seine* Gabe gibt.

Trotz aller Bedenken bietet sich nach evangelischer Ansicht durchaus die Möglichkeit, die neuen Hochgebete im protestantischen Sinn als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers zu interpretieren.⁴⁷ Es sollte heute ein evangelischer Christ jedenfalls in der katholischen Eucharistiefeier das vom Herrn eingesetzte Mahl erkennen können und in den neuen Eucharistiegebeten sich heimisch fühlen, da sie trotz allem den Vorzug besitzen, die Opfertheologie, die man bisher als ausgesprochen katholisch ansah, zu mindern.⁴⁸ Die katholische Theologie aber müßte mehr auf den Danksagungscharakter abheben; denn im Dankopfer nehme die Gemeinde der Erlösten das Opfer Christi an und bringe selbst ihren Dank dar.⁴⁹

7. Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete

Im allgemeinen kann davon ausgegangen werden, daß die drei neuen Hochgebete in der evangelischen Kirche positiv aufgenommen wurden. Trotz aller Einwände werden sie als ein grundlegender Schritt zur ökumenischen Einheit bezeichnet.⁵⁰ Vor allem wird die Überwindung der starren Unifor-

⁴³ „Memores . . . mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem“.

⁴⁴ Er wurde umgeändert in: „panem *vitalis* et calicem *salutis*“.

⁴⁵ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 23.

⁴⁶ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 25 f.

⁴⁷ Vgl. Ottfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 253.

⁴⁸ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 38 f.

⁴⁹ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 38–41.

⁵⁰ Vgl. Ottfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 245.

mität des Kanons begrüßt, die ein nicht hoch genug zu wertendes Zeichen der Öffnung bedeutet. Dieser Öffnung nach außen sind zudem auch insofern keine Grenzen gesetzt, als die Möglichkeit zu noch mehr Alternativ-Hochgebeten gegeben ist.⁵¹ Allerdings wird bei der Formulierung dem Priester nicht völlige Freiheit gewährt, sondern der Text unterliegt bestimmten Kriterien und theologischen Voraussetzungen.⁵² Interessant dabei ist, daß dieser Kriterienkatalog inhaltlich mit der Erkenntnis der ökumenischen Liturgieforschung übereinstimmt.⁵³

In diesem Zusammenhang muß auf die Tatsache verwiesen werden, daß bei den Revisionsbemühungen der lutherischen Agende I ausdrücklich Bezug genommen wird auf die neuen römischen Hochgebete, und hier besonders auf Hochgebet II. Als Grund wird genannt die „Wiederentdeckung urchristlicher Quellen durch die Liturgiewissenschaft“ und die „Begegnung mit lebendigen liturgischen Traditionen in den Kirchen der Ökumene“. Beide Tatsachen haben allerdings ebenso die Liturgiereform der katholischen Kirche nach dem Vatikanum II entscheidend geprägt.⁵⁴ So stehen also die Wiedergewinnung der Eucharistie im protestantischen Bereich wie die Schaffung der neuen Hochgebete in der katholischen Kirche im Zuge einer gemeinsamen ökumenischen Erneuerung der Eucharistie. Dies wird wohl am deutlichsten dadurch, daß Hochgebet II nicht allein im katholischen Bereich, sondern auch in der protestantischen Liturgie – wenn auch mit gewissen „protestantischen“ Änderungen – am häufigsten benutzt wird.⁵⁵

Schlußbemerkung

Es läßt sich bereits heute sagen, daß mit den Hochgebeten eine Entwicklung der weiteren Öffnung hin zur Ökumene erfolgt ist und den Kirchen der Reformation die sakramentale Dimension des Gottesdienstes verdeutlicht hat. Es ist ja eine erwiesene Tatsache, daß der evangelische Gottesdienst die Grundstrukturen des Gottesdienstes der alten Kirche bis weit in das 18. Jahrhundert beibehielt, und sogar noch die alten liturgischen Bücher mit be-

⁵¹ Hochgebete für Zaire, für Kinder, zum Heiligen Jahr 1975, für die Kirche in der Schweiz (vgl. Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, 105 f.).

⁵² Hier geht es um die Elemente des Hochgebetes: vgl. Manfred Probst, Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte, 290–292. – Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, 95–98 und 103 f.

⁵³ Vgl. Herbert Goltzen, Gratias agere, 11 (Anm. 32).

⁵⁴ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 247.

⁵⁵ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 248.

nutzt⁵⁶ sowie verschiedene Heiligenfeste begangen wurden.⁵⁷ Erst die Zeit der Aufklärung und der Pietismus gaben dem evangelischen Gottesdienst die heutige Struktur als reinen Wortgottesdienst. Das Abendmahl wird weithin nur als Anhängsel an diesen Gemeindegottesdienst begangen, wozu man sich eigens anzumelden hat.⁵⁹ Seit wenigen Jahren aber gibt es in der evangelischen Kirche viele Kräfte, die sich sehr energisch um ein Zurückfinden zu einer Gottesdienststruktur bemühen, wie sie die christliche Tradition kennt. Ihnen sollte man katholischerseits nicht in den Rücken fallen dadurch, daß man die sog. priesterlosen Gottesdienste als Wortgottesdienst mit Kommunionfeier – fast analog dem Inhalt und der Struktur der zu überwindenden evangelischen Ordnung – forciert.⁶⁰ Für die Zukunft ist es eine ganz entscheidende Aufgabe für die christlichen Konfessionen, daß sie sich in all ihren Problemfeldern mehr und mehr um die volle Dimension des sakramentalen Gottesdienstes bemühen. Dies ist dann auch ein nicht unwesentlicher Beitrag für den Weg zur Einheit.

⁵⁶ Ganz klar lassen sich an alten liturgischen Büchern der Nürnberger Pfarrkirchen St. Sebald und St. Lorenz aus katholischer Zeit bis in das 18. Jahrhundert hinein Gebrauchsspuren nachweisen. Vgl. dazu Karl Schlemmer, *Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg*, 128.

⁵⁷ Johann Sebastian Bach hat als Thomaskantor von Leipzig z. B. noch im 18. Jahrhundert mehrere Messen und auch Motetten zur Feier von Marien- und Heiligenfesten komponiert (zum Fest Mariä Verkündigung „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ BWV 1 zum Fest Mariä Reinigung „Ich habe genug“ und „Erfreute Zeit“ BWV 82 und 83, zum Geburtsfest Johannes des Täufers „Christ unser Herr“ BWV 7).

⁵⁸ Vgl. Christhard Mahrenholz, *Kompodium der Liturgik des Hauptgottesdienstes*, Kassel 1963, 16–23.

⁵⁹ Vgl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn–Frankfurt/M. 1978, 44–46 und 59f. – Karl Schlemmer, *Die Rollen und Rollenbücher der erneuerten Liturgie* (I), 174 (bes. Anm. 6). – Solange sich die Gottesdienststruktur in der evangelischen Kirche nicht in Richtung der alten liturgischen Tradition der Kirche ändert, ist für mich als katholischen Liturgiker, der einer Mischehe entstammt, ein Gespräch über Interkommunion theologisch sinnlos – vor der Frage des Amtes muß erst hier eine ordentliche Klärung erfolgen. Vgl. dazu auch Theodor Schneider, *Deinen Tod verkünden wir*, Düsseldorf 1980, 202–205 (Erwartungen an die evangelischen Partner) und 254–259 (Zwölf Thesen als Grundlage des ökumenischen Gesprächs).

⁶⁰ Vgl. dazu folgende Aufsätze: Arno Schilson, „Notlösungen sind oft Fehllösungen“ – Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern“, in: *Heiliger Dienst* Nr. 4/1979, Salzburg, 147–174. – Karl Schlemmer, *Priesterloser Gottesdienst – aber wie?*, in: *Liturgisches Jahrbuch* Nr. 1/1978, Münster/Westf. 31–44.

„Weitere Anordnungen werde ich treffen . . .“ (1 Kor 11,34)

Überlegungen zur Liturgieinstruktion „Inaestimabile donum“ der Gottesdienstkongregation vom 17. April 1980 (II)

Dr. François Reckinger, Luxemburg

Im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung wurden einige Aspekte des zur Frage stehenden römischen Dokumentes kritisch beleuchtet. Dazu bliebe eine kurze Bemerkung hinsichtlich der „Meßfeier in Privathäusern“ nachzutragen. Nur unter diesem partikulären Gesichtspunkt des Ortes verweist Nr. 19 auf die Instruktion „Actio pastoralis“ vom 15. Mai 1969¹, die allerdings von Gruppenmessen insgesamt handelt und die Frage des Ortes lediglich in Nr. 3 und 4 anspricht.

Für das deutsche Sprachgebiet ist diese Frage, Gott sei es gedankt, nicht weiter von Belang, weil der gesamte Bereich der Gruppenmessen durch die „Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)“ vom 24. September 1970 – als betont liberale Adaptation der genannten römischen Instruktion von 1969 – für Deutschland geregelt und deren Bestimmungen gleichlautend am 1. Juli 1971 von der Österreichischen, mit einigen weiteren Sonderheiten schließlich am 7. Juli 1971 von der Schweizer Bischofskonferenz übernommen wurden.

Wenn der Inhalt dieser Richtlinien auch seinerseits in einigen Punkten kritisierbar erscheint (so z. B. die Bestimmung, daß der – zum „Zwischengesang“ abgewertete – Antwortpsalm durch eine Meditationsstille ersetzt werden kann), ist die darin festgeschriebene Regelung insgesamt dem zu ordnenden Gegenstand gegenüber im Vergleich zur römischen Vorlage doch als weitaus sachgerechter zu betrachten.

Was insbesondere die Frage des Ortes betrifft, gesteht der Text der deutschsprachigen Länder die Feier außerhalb des Kirchenraumes nicht bloß zu, sondern erklärt positiv, daß große Kirchen für die Feiern kleiner Gemeinschaften (und das sind u. a. nahezu alle Werktagsgemeinden!) im allgemeinen weniger geeignet sind und darum, sofern keine eigene Werktagskirche, keine Krypta und kein Oratorium zur Verfügung stehen, ein anderer würdiger Raum verwendet werden kann.

2. Wichtige und positiv zu wertende Aussagen der Instruktion

Der Antwortpsalm

Nr. 2: „. . . Auf die erste Lesung folgt der Antwortpsalm, der einen integralen Bestandteil des Wortgottesdienstes darstellt.“

¹ Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I (1963–1973), hg. v. R. Kaczynski, Turin 1976 (im folgenden zitiert: Enchiridion), S. 573–577; hier bes. Nr. 1848 f.

Dürfte man dementsprechend erwarten, daß künftige Ausgaben der deutschsprachigen Liturgiebücher die leidige Bezeichnung „Zwischengesang“ tilgen werden? Und daß dem Mißbrauch wirksam gesteuert wird, statt dieses Psalmes die erstbeste kurze Liedstrophe einzusetzen? Daß vielmehr alles getan wird, damit der echte Psalm nach den Melodien des Kantorenbuches gesungen, bei weniger feierlichen Gelegenheiten gegebenenfalls rezitiert, bei feierlicheren dagegen, sofern er nicht gesungen werden kann, durch ein *längeres, hochwertiges und besonders sorgfältig ausgewähltes Lied* ersetzt wird? Dürfte man von künftigen zusätzlichen Kompositionen aufgrund ihres leicht sanglichen und mitreißenden Charakters auch die Wirkung erhoffen, daß der Antwortpsalm nicht nur aus Pflichtbewußtsein, sondern mit Lust und Liebe praktiziert wird?

Die Homilie

Nr. 3: „Gegenstand der Homilie ist es, den Gläubigen das Wort Gottes, das in den Lesungen verkündet wurde, zu erklären und seine Botschaft zu aktualisieren. Sie kommt daher dem Priester oder dem Diakon zu.“

Eine vernünftige Deutung des ersten Teils dieser Aussage muß festhalten, daß die Homilie in der *großen Mehrzahl der Fälle* in direktem Bezug zu den jeweiligen Lesungen stehen muß, daß diese Regel jedoch *nicht lückenlos* gilt. Denn wollte sie jegliche Ausnahme ausschließen, würde sie einer ganzen Reihe anderer verbindlicher Aussagen des Lehr- und Hirtenamtes widersprechen, in denen verlangt wird, daß die Seelsorger kirchliche Lehren weitervermitteln, die in keiner Schriftlesung ausdrücklich enthalten sind, wie etwa: Riten und Texte der Liturgie, Fragen des Ökumenismus, Lehre zur Sexualmoral, Soziallehre, Kriegsmoral . . . Da jegliche Verkündigung außerhalb der Sonntagsmesse jedoch nur einen ganz geringen Teil der Kirchenglieder erreicht, ergibt sich daraus die unumgängliche Notwendigkeit, sonntags ab und zu statt einer Homilie zu Lesungen eine thematische Predigt zu den genannten und anderen, ähnlichen Fragen zu halten.

Daß die Homilie grundsätzlich Sache des Priesters oder Diakons ist, muß aufgrund der gesamten Tradition mit beiden Händen unterschrieben werden. Dennoch darf gerade auch dieser Punkt als ein typisches Beispiel dafür gelten, daß Aussagen der Instruktion, die eine Regel ohne Ausnahme zu statuieren scheinen, dies in Wirklichkeit mitunter gar nicht beabsichtigen können. Denn sicher soll im vorliegenden Fall, trotz der ablehnenden Erwähnung der Laienhomilie in der Einleitung der Instruktion, weder das generelle Zugeständnis der Laienpredigt in der Kindermesse² noch die mit Zustimmung des

² Vgl. dazu das „Direktorium für Messen mit Kindern“ vom 1. 11. 1973 (Enchiridion, S. 968–980); hier: Nr. 3138.

Apostolischen Stuhles von der einen oder anderen Bischofskonferenz erteilte Sonderermächtigung widerrufen werden, kraft der theologisch gebildete Laien mit dem Dienst der Verkündigung bei der Eucharistiefeier schlechthin beauftragt werden können – unabhängig davon, für wie begrüßenswert oder kritisierbar eine solche Regelung hält.

Ein besonderes Problem stellen in dieser Hinsicht die sog. *Jugendmessen* dar, sofern darunter nicht Messen im engeren Kreis zu verstehen sind (für die die oben erwähnten Richtlinien der deutschsprachigen Bischofskonferenzen für Gruppenmessen gelten), sondern, wie es am häufigsten der Fall ist, *sonntägliche Gemeindemessen*, die im besonderen Hinblick auf Jugendliche und unter ihrer besonderen Mitwirkung gestaltet werden. Mit guten Gründen wird man sie den Gemeindemessen gleichstellen dürfen, an denen eine größere Anzahl *Kinder* teilnimmt.³ Wie es dort mit Zustimmung des Bischofs gestattet ist, einzelne Anpassungen aus der eigentlichen Kindermesse auf die Gemeindemesse mit Kindern zu übertragen, muß man es als erlaubt und je nach den Umständen empfehlenswert ansehen, das eine oder andere Gestaltungselement der Gruppenmessen in die Gemeindemessen mit Jugendlichen einzubringen⁴; so vor allem, wie es scheinen will, die *Beteiligung einiger Jugendlicher an der Homilie*. Gewiß ist es ein Mißbrauch, wenn Jugendliche gebeten werden, in Jugendmessen schlichtweg selbst die Homilie zu halten. Als unter Umständen sinnvoll und fruchtbar hat es sich dagegen erwiesen, Jugendliche (entgegen der „Dritten Instruktion“⁵, auf die an der uns hier beschäftigenden Stelle von „Inaestimabile donum“ verwiesen wird) einzuladen, innerhalb der vom Zelebranten gehaltenen Homilie einige kurze Aussagen zu machen, etwa über ihre eigenen spontanen Reaktionen gegenüber einem Bibeltext oder ihre Erfahrungen beim Bemühen, ihn in ihrem Leben zu verwirklichen. Eine solche Praxis scheint aufgrund der genannten Analogie mit den Kindermessen und angesichts des breiten Konsenses unter Seelsorgern, daß die Beteiligung Jugendlicher am Gemeindegottesdienst mitunter besondere Anpassungen erforderlich macht, durchaus rechtens zu sein.

Kein „Self-service“

Nr. 9: „Die hl. Kommunion ist ein Geschenk des Herrn, das den Gläubigen durch die dafür Beauftragten gereicht wird. Es ist nicht gestattet, daß die Gläubigen sich selbst das konsekrierte Brot und den heiligen Kelch nehmen. Erst recht dürfen sie diese nicht von einem zum anderen weiterreichen.“

³ Vgl. ebd. Nr. 3130–3133.

⁴ In diesem Sinn scheinen auch die Aussagen der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD, Beschluß: Gottesdienst, 4.2.3 bis 4.3 zu verstehen sein.

⁵ Nr. 2 a; Enchiridion, Nr. 2175.

Unter den „dafür Beauftragten“ sind Priester, Diakon, bestellter Akolyth und Kommunionhelfer zu verstehen.

Was hier in Erinnerung gerufen wird, betrifft den Unterschied, den die liturgische Tradition bezüglich des Kommunionempfanges von jeher zwischen Inhabern der Weiheämter und Nichtgeweihten gemacht hat: ersteren und nur ihnen wird, wenn sie in Ausübung ihres Amtes an der Feier teilnehmen, die hl. Kommunion nicht gereicht, sondern sie nehmen sie sich. Wo es sich aus praktischen Gründen ergibt, daß bei einer Konzelebration der Hauptzelebrant oder ein anderer dennoch das verwandelte Brot an Konzelebranten oder an den Diakon weiterreichen müssen, so sollten sie es *mit dem Gefäß* reichen, damit es die Konzelebranten und gegebenenfalls der Diakon diesem *selbst entnehmen* können, und es soll keine Spendeformel gesprochen werden.

Der tiefere Grund, warum die hl. Kommunion den *Laien* dagegen, sofern ein Beauftragter zugegen ist, von diesem gereicht werden soll, ist ein *kirchen-disziplinärer*, der leider seit langem kaum noch gesehen und auch durch den Text der Instruktion nicht ins Bewußtsein gehoben wird. Es kommt in diesem Vorgang zum Ausdruck, daß die Geweihten die hl. Kommunion *nicht unterschiedslos allen* Bewerbern reichen dürfen, sondern in Ausübung ihrer pastoralen Verantwortung *zu entscheiden* haben, wer sie bekommen soll und wer nicht. Ohne eine ernsthafte Rückbesinnung auf diese Urgegebenheit kirchlichen Lebens läßt sich für die liturgierechtliche Aussage der Instruktion keine einleuchtende Begründung finden.

Verweigern müssen die Geweihten die hl. Kommunion: a) wenn Bewerber sich im Akt des Hinzutretens unehrerbietig benehmen; z. B. wenn einer im offenkundigen Zustand der Trunkenheit hinzutritt, oder nachdem er die gesamte Feier hindurch gelacht oder geschwätzt hat; b) wenn ein Bewerber nicht getauft oder c) nicht katholisch ist und die von der Kirche festgesetzten Bedingungen für die Spendung der Kommunion an nichtkatholische Christen nicht erfüllt; d) wenn einer zwar äußerlich zur katholischen Kirche gehört, ihren Glauben jedoch in wichtigen Punkten nicht teilt und darum das Glaubensbekenntnis oder das Amen vor dem Kommunionempfang (als Bekenntnis zur Realpräsenz) ehrlicher Weise nicht sprechen kann und dieser Tatbestand aufgrund öffentlicher Bekundung seinerseits der großen Mehrheit der Gemeindeglieder bekannt ist; und e) wenn einer in einem aktuellen Widerspruch zu einer eindeutigen und schwerwiegenden Moralforderung des Christentums lebt und dies der großen Mehrheit der Gemeindeglieder bekannt ist.

Nach einer humanen und für die Mehrheit der Fälle sicherlich vernünftigen Praxis, die sich seit einiger Zeit eingespielt hat, wird man lediglich im Fall a) auf der Stelle verweigern, in den Fällen b) bis e) dagegen, wenn man als Spender von einer entsprechenden Bewerbung überrascht wird, fürs erste Mal die Kommunion reichen, danach jedoch möglichst bald mit dem Empfänger re-

den und ihm deutlich machen, daß man sie ihm ein zweites Mal unter denselben Voraussetzungen nicht mehr wird reichen können.

Bestellte Akolythen und Kommunionhelfer können und müssen von sich aus im Fall a) verweigern; in all den anderen genannten Fällen müssen sie, sofern ihnen keine besondere Anweisung seitens des sie beauftragenden Priesters vorliegt, die Kommunion zunächst reichen, sofort anschließend jedoch dem zuständigen Priester Bericht erstatten und für den Wiederholungsfall seine Entscheidung einholen. Falls ein Priester daraufhin zu verstehen gibt, daß in seinem Verantwortungsbereich *unterschiedslos allen* Bewerbern die Kommunion gereicht werden soll, tritt für den Akolythen oder Kommunionhelfer die Notwendigkeit ein zu überlegen, ob er vor Gott nicht zur *Kündigung seines Dienstes* (gegebenenfalls auch zur Berichterstattung darüber an den Bischof) verpflichtet ist.

Bei den Vorbereitungstagen für Kommunionhelfer wäre auf das Besprechen dieses kirchendisziplinären Aspektes großes Gewicht zu legen.

Priester und Diakone, die sich die Kommunion selbst nehmen können, befinden sich natürlich mitunter ebenfalls in einer der unter a) bis e) aufgezählten Situationen. Jedoch muß hier die Verweigerung früher einsetzen als beim Kommunionempfang. Wer dafür Verantwortung oder Mitverantwortung trägt, daß ein Priester oder Diakon, bei dem eines der genannten Hindernisse vorliegt, seinen Weihegrad im Verlauf einer Eucharistiefeier ausübt, muß dieses nach Maßgabe seiner Zuständigkeit und Verantwortung entweder effektiv verhindern oder, was seinen Teil betrifft, zu verhindern versuchen. Auch Laien können u. U. dazu die Pflicht haben und ihr, falls der betreffende Geweihte auf sie selbst nicht hört, im Normalfall am besten durch eine Intervention bei seinen kirchlichen Vorgesetzten entsprechen.

Wenn nun auch, wie dargetan, in den allermeisten Fällen die Notwendigkeit einer Kommunionverweigerung an Ort und Stelle vermieden werden kann und soll, so hat doch der rituelle Unterschied zwischen dem Kommunionempfang der Geweihten und dem der Laien *nur auf dem Hintergrund dieser prinzipiellen Möglichkeit einen guten Sinn*. Der geborene („ordentliche“) Spender der Eucharistie, der sie sich grundsätzlich auch selbst spendet, *ist derjenige, der die Vollmacht hat*, andere zum Empfang des Sakramentes *zuzulassen oder nicht*; eine Vollmacht, die der Presbyter in eigener Letztverantwortung, der Diakon dagegen nur in partizipierter Weise und von daher in regelmäßiger Absprache mit dem zuständigen Presbyter ausüben darf.

Kommunionhelfer: wirklich nur Helfer

Nr. 10: „Der Gläubige, Ordenschrist oder Laie, der als außerordentlicher Kommunionhelfer beauftragt ist, darf die Kommunion nur dann

austeilen, wenn Priester, Diakon oder Akolyth fehlen, wenn der Priester durch Krankheit oder wegen fortgeschrittenen Alters behindert ist oder wenn die zur Kommunion hinzutretenden Gläubigen so zahlreich sind, daß die Meßfeier allzusehr in die Länge gezogen würde. Zu mißbilligen ist daher das Verhalten jener Priester, die sich trotz ihrer Anwesenheit bei der Zelebration an der Austeilung der Kommunion nicht beteiligen und diese Aufgabe den Laien überlassen.“

Der bestellte Akolyth, der hier neben Priester und Diakon als Kommunionsspender erwähnt wird, partizipiert an der kirchendisziplinären Verantwortung der Geweihten, muß bei der Wahrnehmung derselben jedoch in noch höherem Maße als der Diakon seine Vorgehensweise mit dem zuständigen Priester absprechen. Ob es allerdings einen guten Sinn hat, zwischen dem Diakon einerseits und den Kommunionhelfern und Meßdienern andererseits noch die Funktion des Akolythen aufrechtzuerhalten, mag mit Fug und Recht bezweifelt werden.

Auf jeden Fall: Kommunionausteilen ist von Haus aus Sache derjenigen, die kraft ihrer Beauftragung Hirtenverantwortung ausüben oder an ihr teilhaben. Von daher ist es verständlich, daß diejenigen, die in diese amtliche Verantwortung (die wahrhaftig nicht immer angenehm und sicher nicht jedermanns Sache ist) nicht mit hineingenommen sind, *nur behelfsweise* die Kommunion austeilen und Priester sich nicht hinsetzen und ihnen das Austeilen überlassen sollten.

Allerdings: ein Problem ergibt sich diesbezüglich, wenn in der Annahme, daß die Zahl der Geweihten für die Austeilung nicht ausreicht, Kommunionhelfer eingeteilt werden und ausschließlich dieses Dienstes wegen an einer bestimmten Meßfeier teilzunehmen sich verpflichten – und wenn dann unvorhergesehenerweise zusätzliche Geistliche anwesend sind . . . Daß es von den Kommunionhelfern sehr unangenehm empfunden werden kann, in einem solchen Fall plötzlich „nicht gebraucht“ zu werden, ist mehr als verständlich. Darum wäre wohl aufgrund der Epikie eine Gemeinde nicht zu tadeln, die festsetzen würde, daß wenn eine ausreichende Anzahl von Geweihten gesichert ist, keine Kommunionhelfer eingeteilt werden; daß aber im Fall der zufälligen Anwesenheit zusätzlicher Geweihter die eingeteilten Helfer deswegen nicht von ihrem vorgesehenen Dienst zurücktreten sollen. Daß der Zelebrant jedoch Nichtgeweihten allein das Austeilen überläßt, ist außer im Fall von Krankheit, Gebrechlichkeit und Behinderung ein grober Unfug, der niemals gutgeheißen werden kann.

Liturgische Gefäße

Nr. 16: „Besondere Achtung und Sorgfalt verdienen die heiligen Gefäße wie Kelch und Patene . . . und . . . die Ziborien . . . Das Material

soll edel, dauerhaft und in jedem Fall für den liturgischen Gebrauch geeignet sein . . . Unerlaubt für diesen Gebrauch sind einfache Körbchen oder andere Behälter, die für den täglichen Gebrauch außerhalb der Liturgie bestimmt sind, nicht die erforderliche Qualität aufweisen oder in keiner Weise künstlerisch gestaltet sind . . .“

Bei aller Bejahung der hier ausgesprochenen Forderungen wäre es zu bedauern, wenn das Gesagte dahingehend verstanden würde, daß dem Bemühen um *formale Angleichung* der sakralen Gefäße an die im übrigen Leben gebrauchten kostbaren Teller und Pokale Einhalt geboten werden sollte; ist eine solche Tendenz doch, wofern dabei die genannten Forderungen Beachtung finden, vielmehr zu begrüßen, weil sie das Bewußtsein von der Einheit zwischen Gottesdienst und Leben fördern kann.

Kommuniondank

Nr. 17: „Den Gläubigen soll nahegelegt werden, nach der Kommunion eine rechte und gebührende Danksagung zu halten. Diese kann während der Feier selbst durch eine Zeit der Stille, durch einen Hymnus, einen Psalm oder einen Lobgesang erfolgen, aber auch nach der Feier, indem man nach Möglichkeit eine angemessene Zeit im stillen Gebet verharret.“

Diese Nummer könnte, sollte sie Beachtung finden, einen wichtigen Vorgang innerhalb der Struktur der Messe, der bisher ähnlich dem Antwortpsalm stiefmütterlich behandelt wurde, nämlich die Stille oder den Dankgesang nach der Kommunion, aufwerten helfen. Vielleicht war es ein Fehler der Reform, dies lediglich als eine Möglichkeit vorzusehen und dafür keine Modelltexte und -melodien anzubieten. Denn was nunmehr alles an Liedern, die früher als Schlußlieder gedient haben, in einem derart wichtigen Augenblick innerhalb der Meßstruktur zum Zuge kommt, entspricht wahrhaftig nicht der Funktion, die ein Gesang an dieser Stelle erfüllen soll.

3. Die beiden „schwerwiegenden Mißbräuche“

Unter den Mißbräuchen bei der Durchführung der durch das 2. Vatikanische Konzil eingeleiteten Liturgiereform, gegen die sich die Instruktion richtet, bezeichnet sie einen als „schwerwiegend“: das Ersetzen der Schriftlesungen der Messe durch außerbiblische Texte; und den anderen als „sehr schwerwiegend“: die Abänderung der approbierten Hochgebete oder ihre Ersetzung durch nicht approbierte Texte.

Nr. 1: „... Zu beachten sind ferner die im Lektionar festgesetzten Normen, sei es, was die Zahl der Lesungen oder was die Hinweise zu besonderen Anlässen betrifft. Es wäre ein schwerer Mißbrauch, das Wort Gottes durch Menschenwort zu ersetzen, von wem immer es sei.“

Die Begründung dürfte für diesen ersten Fall einfacher und auf Anhieb einsichtiger sein als für den zweiten, das Hochgebet betreffenden: Menschenwort wird an die Stelle von Gottes Wort gesetzt – entgegen einer allgemeinen und festen Tradition, die bis auf das Judentum zurückgeht und im Bereich des Christentums bereits bei Justin⁶ um die Mitte des 2. Jahrhunderts aufklarste bezeugt ist. Ursache eines derartigen Fehlverhaltens dürfte mitunter das Bestreben sein, die Liturgie zusammen mit der gesamten Religion ins rein Humanitäre und Sozial-Politische umzudeuten – eine Tendenz, gegen die die Instruktion in ihrer Einleitung mit Recht Verwahrung einlegt.

Weitaus respektabler mag demgegenüber der Versuch einer Rechtfertigung von den Verständnisschwierigkeiten der Gläubigen gegenüber der Hl. Schrift her erscheinen. Hier wird sicher ein echtes Problem deutlich. Kein größeres allerdings, als es die griechischen Christen zur Zeit des Paulus der ihnen von Haus aus völlig fremden jüdischen Bibel gegenüber empfinden mußten. Und dennoch beweisen die Paulusbriefe, wie sehr ihr Verfasser die Kenntnis der Inhalte und Denkkategorien des Alten Testaments auch bei den Christen nichtjüdischer Abstammung voraussetzte – was auf eine *intensive Schulung im Verlauf ihrer christlichen Initiation* schließen läßt. Aber gerade dieses Bemühen um Initiation geht uns heute weitgehend ab; u. a. deshalb, weil viele Seelsorger noch immer von der Voraussetzung ausgehen, als seien nahezu alle Menschen unseres Kulturraumes ohne weiteres Christen und als brauchte darum nichts Besonderes unternommen zu werden, um jemanden ins Christentum hinein zu initiieren. Die Lösung des Problems kann nun sicher nicht darin liegen, die Bibellesungen durch andere Texte zu ersetzen, sondern im Zusammenhang mit einer selektiven und pastoral verantworteten Sakramentspendung eine wirksame Initiation der Gemeindeglieder in die geistige Welt der Bibel ernsthaft in die Wege zu leiten.

Mit Recht spricht die Instruktion dem Zelebranten auch die Befugnis ab, die vorgeschriebene *Zahl* der Lesungen zu ändern oder andere Bibelabschnitte an Stelle der vorgesehenen zu wählen. Diese ist natürlich mit Hilfe des gesunden Menschenverstandes zu interpretieren und schließt – ähnlich allen menschlichen Gesetzen und Regelungen – Ausnahmen aus entsprechend

⁶ 1. Apologie, 67: „... Dann werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen.“

wichtigen Gründen in gesetzlich nicht zu erfassenden Ausnahmefällen nicht aus. So z. B. kann es nicht als der Leseordnung zuwiderlaufend angesehen werden, wenn jemand in einer Gemeinde, in der nur einige Male im Lauf der Woche Messe gefeiert wird, nicht immer die gerade auf den jeweiligen Tag anfallenden Perikopen wählt, sondern etwa diejenigen der betreffenden Woche, die zur Kontaktnahme mit dem anstehenden biblischen Buch den besten Einstieg oder Überblick ermöglichen.

Hochgebet

Nr. 5: „Verwendet werden dürfen nur jene eucharistischen Hochgebete, die im Römischen Meßbuch stehen oder rechtmäßig vom Heiligen Stuhl zugelassen sind, im Rahmen der Bedingungen und Grenzen, die er festgelegt hat. Die eucharistischen Hochgebete, welche die Kirche approbiert hat, zu ändern oder andere, privat verfaßte, zu verwenden ist ein sehr schwerer Mißbrauch.“

Die Qualifizierung der Verwendung privater Hochgebetsformulierungen als „sehr schwerer Mißbrauch“ könnte auf den ersten Blick verwundern, da dies *während der vier ersten Jahrhunderte* in der Kirche *laufend praktiziert* wurde. Aber es handelte sich dabei keineswegs um eine „Freiheit“, wie sie *heute*, gerade von denen, die sie für sich in Anspruch nehmen, verstanden wird, sondern um eine solche, wie sie in intensiv religiösen Gruppen (Sekten, Jesus People, charismatische Kreise) hinsichtlich der Struktur und des Inhalts ihrer Gebetstreffen praktiziert wird. Und da gleicht eine Versammlung der anderen, wie zwei Wassertropfen einander gleichen. Bei aller Freiheit der Wortformulierung sorgt die intensive soziale Kontrolle der Gruppe für die *völlige inhaltliche und strukturelle Anpassung an das vorgesehene Schema*. Solange die Kirche als ganze, soziologisch gesehen, eine solche Gruppe war, konnte sie ohne größere Gefahren die Wortformulierung ihres zentralen Gebetes den einzelnen Zelebranten überlassen. Als sie jedoch zur Großkirche geworden war, sorgte die spontane Sozialkontrolle nicht mehr in ausreichendem Maße dafür, daß die Grundgegebenheiten des überlieferten Schemas eingehalten und gravierende Fehlentwicklungen vermieden wurden. Mit der verbindlichen Fixierung des Textes erfüllte die Kirche darum nichts anderes als eine Bedingung ihrer Selbsterhaltung.

Heute nun, da das Recht der freien Formulierung von einer Reihe von Zelebranten erneut gefordert oder vorwegnehmend beansprucht wird, ist die Lage um kein Haar besser als damals. Zwei Zelebranten, die ich selbst bei der Eucharistiefeier als „freischaffende Künstler“ erlebt habe, wandten sich im Hochgebet *nahezu durchgehend an Christus*; der eine fügte in eine so konzipierte Formulierung ohne vernünftigen Übergang den Einsetzungsbericht ein

und hängte am Ende ebenso übergangslos die Doxologie an – beides Testamente, in denen Christus in der dritten Person genannt wird –, während der andere ein an Christus gerichtetes Gebet mit „durch Christus unsern Herrn“ abschloß. Wirklich Grund genug, den Gedanken an eine „Freigabe“ des Hochgebetes in unserer Zeit weit von sich zu weisen! Daß die Veröffentlichung und der Gebrauch nichtautorisierter Hochgebetstexte auch die Gefahr einer gravierenden Entstellung der *Lehre* mit sich bringt, habe ich an anderer Stelle⁷ an bekannten Beispielen nachgewiesen.

Daß die beiden genannten Verhaltensweisen schwerwiegende Mißbräuche darstellen, wußten Informierte und Einsichtige seit langem. Wenn es jetzt aber derart offiziell festgestellt wird, muß auch die daraus sich ergebende Schlußfolgerung klar ausgesprochen werden: *Falls Bischöfe diese Mißbräuche ungehindert weiter geschehen lassen, stellt dies seinerseits einen schwerwiegenden Mißbrauch dar.* Wie die Instruktion in ihrer Einleitung sehr richtig erklärt, haben die Gläubigen „ein *Recht* auf eine *wahre* Liturgie, die nur dann gegeben ist, wenn sie so vollzogen wird, wie die Kirche es gewollt und festgelegt hat“⁸. Einem solchen Recht der Gläubigen entspricht die Pflicht der Bischöfe, dafür zu sorgen, daß *überall diese und nur diese* Liturgie gefeiert wird. Solange dies in nennenswertem Ausmaße nicht gewährleistet ist, sollten helllichtige Priester und Gläubige sich zusammentun, um selbst *ihr Recht nach Möglichkeit durchzusetzen*; Priester z. B., indem sie sich weigern, mit einem Hauptzelebranten zu konzelebrieren, der einen der schwerwiegenden Mißbräuche praktiziert oder so viele andere Änderungen am gegebenen Ritus vornimmt, daß sie *insgesamt als erheblich* zu betrachten sind; Gläubige, indem sie in derartigen Fällen nach Möglichkeit in andere Gemeinden ausweichen oder wenigstens alle Bitten, Anweisungen und Aufforderungen ablehnen, durch die sie selbst in das ordnungswidrige Tun einbezogen werden sollen, wie etwa, die hl. Kommunion auszuteilen, wenn der Zelebrant selbst ohne Not auf das Austeilen verzichtet. Eine derartige entschiedene Haltung kann, wie die eigene Erfahrung beweist, mit dem Bemühen um Nächstenliebe, Brüderlichkeit und Offenheit ebenso wie mit der Bereitschaft zu Kontakt und echtem Gespräch sehr wohl Hand in Hand gehen.

Die Einleitung zur Instruktion gibt den tieferen Grund an, warum Zuwiderhandlungen gegen die Ordnung der Liturgie unterbunden werden müssen: sie führen zu einer „*Verletzung der Einheit* des Glaubens und des Gottesdienstes“. Wo einer solchen Entwicklung seitens der zuständigen Autorität nicht in ausreichendem Maße gesteuert wird, da herrscht *Notstand*, und dementsprechend sind dann alle Glieder des Volkes Gottes aufgerufen, zusammenzustehen und ihren Mann zu stellen, damit das eigenmächtige Treiben einzelner auf unüberschreitbare Grenzen stößt: bis hierhin und nicht weiter!

⁷ Die „Kanongebete der holländischen Kirche“ kritisch betrachtet, in: Pastoralblatt 23 (1971) 261–269; 300–304.

⁸ Hervorhebungen von mir.

Wenn wir verdrossen werden, weil wir so oft Dinge wiederholen müssen, die uns schon ganz geläufig sind und nur für die Kleinen passen, so wollen wir uns in Bruder-, Vater- und Mutterliebe zu ihnen herablassen: wenn wir so mit ihrem Herzen verbunden sind, werden auch uns diese Dinge wieder neu erscheinen. Denn so groß ist die Gemütsbewegung eines teilnehmenden Herzens, daß wir, indem jene durch unsere Reden, wir aber durch ihr Lernen gerührt werden, gleichsam eines im andern wohnen und daß jene das, was sie hören, gleichsam in uns sprechen, während wir das, was wir lehren, gewissermaßen in ihnen lernen. Geschieht es nicht gewöhnlich auch, wenn wir anderen, die dergleichen noch nie gesehen haben, eine weite, schöne Gegend mit Städten und Ackerfluren zeigen, an denen wir gerade deshalb, weil wir sie so oft sehen, gewöhnlich ohne jedes Bewußtsein des Vergnügens vorübergehen, daß durch die Freude, welche die Neuheit dieses Anblicks in den anderen hervorruft, auch unsere Freude erneuert wird? Ja, dies ist um so mehr der Fall, je lieber uns jene sind; denn auch das Altbekannte wird für uns selbst wieder in dem Maße neu, als wir durch das Band der Liebe in ihnen wohnen.

Haben wir es in der Betrachtung [irdischer Dinge] zu einiger Vollkommenheit gebracht, so wollen wir nicht bloß, daß sich unsere Freunde beim Anblick dieser Werke von Menschenhand freuen und verwundern; nein, dann wollen wir sie auch zum Verständnis der künstlerischen Absicht des Meisters emporheben und wollen sie dann von da aus zur Bewunderung und zum Preis des allschaffenden Gottes emporsteigen lassen, des fruchtreichsten Endzieles der Liebe. Um wieviel größer muß also unsere Freude sein, wenn die Leute kommen, um diesen Gott von uns unmittelbar kennenzulernen, auf den all unser Lernen hinzielen muß! Um wieviel mehr muß da alles, was ihnen neu ist, auch uns wieder neu werden, so daß dadurch auch unser Vortrag dank der ungewöhnlichen Aufmerksamkeit unserer Zuhörer wieder warm wird, wenn er wegen der Allbekanntheit des Stoffes allzu frostig war. Und wenn wir schon mit dem wohltuenden Gefühl der Freude durch ganz bekannte Gegenden wandeln, falls wir einem darin Verirrten in seiner Not den Weg weisen können, mit wieviel größerer Bereitwilligkeit und Freude müssen wir dann das Gebiet der Heilswahrheiten durchwandeln, das wir unsehtwillen nicht mehr zu begehen bräuchten, wenn wir da eine arme, auf den Irrpfaden des Lebens ermattete Seele zu den Wegen des Friedens hinführen können auf Weisung dessen, der diese Seele an uns gewiesen hat.

Augustinus: Vom ersten catechetischen Unterricht I, 17

Vorbemerkung: In etlichen Folgen sollen hier „Versuche liturgischer Deutung“ fortgesetzt werden – als Dienst an der Verkündigung und als Dienst am Verstehen und Nachdenken und Verkosten.

1. *Gefaltete Hände / das Händegeben*

Von den Gliedern des Menschen ist die *Hand* eines der bemerkenswertesten. Es hilft den Menschen zum Menschen zu machen, hilft ihm, innere Bewegung zu äußern, hilft ihm, den Mitmenschen in einem zeichenhaften Tun wortlos anzusprechen. Deshalb ist es nicht absonderlich, wenn die Hand eine so große Rolle in der Liturgie innehat.

1. *Die Hände gefaltet*, – so geht der Priester an den Altar, so mit ihm die Ministranten und auch die Gemeinde in besonders wichtigen Augenblicken. Die beiden inneren Handflächen liegen aneinander, die Daumen sind übereinander gelegt. Was bedeutet das?

Wir alle kennen diese Art des Händefaltens als indischen Gruß. So begrüßt Mutter Teresa ihre Besucher. Aber der Sinn! Die gefalteten Hände strecken sich dem Besucher, dem Höheren, dem Göttlichen entgegen, wie wenn ein Schiff mit seinem Bug durch die Hafeneinfahrt gleitet. Der Mensch kommt zum anderen hin, er überliefert sich, er geht in ihn hinein, ein Teil für das Ganze.

Von daher gesehen, war es eine selbstverständliche Entwicklung, daß diese Art des Händefaltens sich mit dem weltlichen Ritus des Lehnseides verband. Als König Harald von Dänemark, seines Reiches verlustig, hilfesuchend nach Ingelheim zu Ludwig dem Frommen eilte, da legte er seine gefalteten Hände in die Hände des Kaisers hinein. Der Kaiser aber umfaßte von außen die aufeinandergelegten Hände des Königs. In dieser Weise legte Harald seinen Lehnseid ab. Nun konnte und mußte Ludwig seinen dänischen Vasallen in seine angestammte Königswürde heimführen.

In dieser Form wurde regelmäßig der Lehnseid abgelegt, ohne daß man an anderes als diese weltlichen Rechtsverhältnisse dachte.

Doch seit der nachkarolingischen Zeit übernimmt auch die Liturgie diesen Ritus. Beim Gehorsamsversprechen legt der Neugeweihte seine zusammengelegten Hände in die Hände seines Bischofs und gelobt so Ehrfurcht und Gehorsam. Ein weltlicher, ritterlicher Ritus wird verkirchlicht. So blieb es bis zum heutigen Tag: Lehnseid zu Christus und zum Bischof!

Wenn man also die ausgestreckt gefalteten Hände des Priesters und der anderen Altardiener sieht, darf man sie als Lehnsträger Christi erkennen. Sie sind Sachwalter seiner Geheimnisse und seines Reiches. Der priesterliche Zelebrant selber weiß sich an sein Gehorsamsversprechen gegenüber dem Bischof erinnert. Er ist in dieser Stunde nichts als Arm und Hand seines Bischofs, der der letztverantwortliche Zelebrant des heiligen Opfers bleibt. Priester und alle Altardiener sehen um ihre gefalteten Hände ausgestreckt die

umfassenden Hände des Bischofs, – mehr noch die aufnehmenden, bergenden Hände des Apostelnachfolgers.

Diese Form der Gebetshaltung mit ausgestreckten Händen ist in nicht germanischen Ländern, in Italien und Frankreich und Spanien nie so recht angekommen – bis auf den heutigen Tag, obwohl die Vorschrift des Missale eindeutig ist. Man hat vermutlich den germanischen – weltlichen – militärischen Lehnseid nicht in die Liturgie aufnehmen wollen.

2. *Die Hände gefaltet*, so knien und beten wir vor Gott. Aber dann ist es gewöhnlich *das Verschränken der Hände*, das Ineinandergreifen der Finger, die auf dem anderen Handrücken ruhen bleiben. Woher stammt dieser Brauch?

Unsere Großmütter, angefüllt von original jansenistischer Pädagogik, sagten ebenso eindringlich wie falsch interpretierend ihren Enkeln: „Man darf die Hände nicht hinunter zur Hölle falten, man muß sie aufrecht zum Himmel hinauf falten!“

Damit hat das Händefalten wahrhaftig nichts zu tun. Das ist ein Kinderschreck!

Das Ineinanderfügen der Hände stammt ebenfalls aus weltlicher Sitte, nicht aus der Liturgie. Wenn einst in einem entlegenen Gutshof ein unbekannter Besucher kam, dann mußte er seinen Gastgeber beweisen, daß er nichts Böses beabsichtigte. Die eng verschlungenen Hände konnten keinen Dolch, keine sonstige Waffe halten. Sie konnten keinen Angriff führen, ohne sich zunächst einmal zu entflechten. So wird diese Art des Händefaltens zum Zeichen der Waffenlosigkeit, der Friedfertigkeit, der Freiheit von Angriffsabsichten. Diese Händehaltung benutzte man auch beim Gebet – friedfertig, friedliebend vor Gott: „Ich führe nichts in den Händen, ich bin ganz wehrlos vor Gott“.

3. *Gefaltete Hände!* Manche Völker machen dies ganz anders. Weit bekannt ist der französische volkstümliche Gebetsgestus: *Die Arme* werden vor der Brust verschränkt, *überkreuzt* – mehr oder weniger lässig.

Auch hier liegt ein Sich – unschuldig – bekennen vor. Wer die Arme überkreuzt, kann keine Waffe halten, kann keinen Angriff planen. Zugleich zeigt diese Haltung an: Ich verschließe mich in mir selber. Eine Haltung der Innerlichkeit! Der so betende und kommunizierende Mensch ist nicht geöffnet für die Welt des Bösen. Diese Versiegelung des Inneren geschieht unter dem Zeichen des Kreuzes. Denn die Arme liegen in Kreuzform als Wache vor der Brust. In der Kreuzestat Jesu Christi und in der Kreuzesnachfolge des Christen wagt der Mensch sich betend Gott zu nahen. Ob des inneren Reichtums dieses Gestus willen bedauert man, daß er im deutschen Sprachgebiet nicht heimisch ist. Andererseits kommt man nicht an gegen die leise Befürchtung, die verschränkten Arme könnten ein wenig theatralisch aussehen.

4. In die Liturgie ist erst in ganz neuer Zeit eingegangen das *Händegeben*, das *Shake-hands*. Es wird verwendet als Zeichen für den Friedensgruß vor der hl. Kommunion. Doch ist dieser liturgische Gebrauch des Händegebens eine Seltenheit, wenn man mit der welt- und völkerumfassenden Sitte des Händegebens vergleicht.

Was bedeutet die Handdarreichung? Sie ist ein Auslieferungsgestus: „Ich gebe mich in deine Hand!“ – Wieder steht die Hand für den ganzen Menschen da.

Hand in Hand sind zwei Menschen miteinander vereint, um nun gemeinsam zu wirken. Das Sich-ausliefern an den anderen geschieht also nicht zur Unterwerfung, sondern zur Gemeinsamkeit: „Wir gehören zusammen!“

Allerdings gewinnt das Händereichen eine andere Akzentuierung, wenn etwa die Königin von England handreichend an ihren Besuchern vorbeigeht: Sie nimmt ihn in ihre Gunst, ihr Werk hinein. Wie sang doch das einst hochgerühmte Lied: „... als sei's ein Stück von mir!“ Wie eigenartig, der gleiche Brauch sieht sich von oben nach unten anders an als von unten nach oben: Hingabe und Annahme, Huld und Unterwerfung . . .

Am Rande fragt man sich, wer wohl noch daran denkt! Aber im Unterbewußtsein lebt doch noch das Wissen um den Sinn. Man sieht es dann, wenn einmal das Händereichen verweigert wird. Hier wird es dann schmerzlich klar, daß die Hingabe oder die Annahme verweigert wird.

Wenn auch die liturgische Verwendung des Händegebens beim Friedensgruß noch ein Rüchlein von fremder kühler Weltlichkeit umweht, so muß man doch zugeben, daß es sich auch aus gedanklichen inneren Gründen gut eignet für die Bekundung des Friedens und der Gemeinschaft.

2. Erhobene Hände

Die menschliche Seite

Der nächtliche Streifenpolizist ruft eine verdächtige Gestalt an: „Hände hoch!“ Der so Angerufene erhebt seine Hände. Was soll das? Wer die Hände und Arme hoch erhebt, kann nicht mehr schlagen oder schießen, er wird sogar im Laufen behindert. „Hände hoch!“ Das ist also eine Geste der Wehrlosigkeit, des Sich-ergebens. Das wollen auch die erhobenen Arme und Hände des Beters in der Liturgie sagen: „Wir sind wehrlos vor dir, o Herr!“

Die Verhaltensforschung weiß noch um eine andere Deutung der erhobenen Hände: Als der Mensch noch auf den Bäumen umherkletterte, wußte er sich sicher auf der Höhe und im Wipfel des Baumes. Kam ein Raubtier, um ihn auf einem Spaziergang unterhalb der Bäume zu vereinnahmen, so sprang er zum nächsten Stamm, warf seine Arme in das Geäst und war gerettet. Die

erhobenen Hände und Arme wurden ihm zur Rettung aus der Not. So spricht dieser Gestus zu Gott hin: „Herr, nimm mich auf, Du bist meine Rettung.“

Die christliche Sicht

Der Jurist und Theologe Tertullian im 3. Jahrhundert dachte die Handerhebung christlich durch. Er sah sich an die erhobenen, ausgebreiteten und angenagelten Hände unseres Erlösers erinnert. Der Priester, der am Altare stand, die Hände ausgebreitet, lenkte ihn auf den gekreuzigten Hohenpriester hin. Durch diesen Gestus wies und weist sich der zelebrierende katholische Priester als Stellvertreter des Hohenpriesters aus. Darum geschieht die Erhebung der Hände bei den „Präsidialgebeten“ (Amtsgebeten) des Priesters, bei den Orationen, bei Präfation und Kanon. Diese Schau der Märtyrerzeit ist immer noch die faßlichste Erklärung des priesterlichen Orations- und Hochgebetsgestus für den kindlichen und einfachen Menschen. Am Rande bemerkt: Welch ein grausiger Widerspruch ist der in der Haltung des Gekreuzigten betende Priester, der nur an das nächste Hobby und Abendessen denkt.

Abarten und Änderungen

Merkwürdigerweise kann man derzeit beobachten, daß manchem Zelebranten der alte Ritus zu beschwerlich geworden ist. Lässig legen sie die Hände auf den Altar, lesen dabei Oration oder Präfation vor, als genierten sie sich, das Bekenntnis zum Gekreuzigten sichtbar zu machen, – ein Punkt mehr für das mangelnde sakramentale Selbstbewußtsein des modernen Priesters.

Eine weitere selbstverordnete Abänderung ist zu beobachten: Der Zelebrierende hält die Hände mit nach oben geöffneten Handflächen empor. Es ist ein Gestus des Empfangens, vielleicht auch des Emporhebens oder Darbringens. Hier kann man nicht leugnen, daß die Haltung einen Sinn hat. Aber sie ist nicht die überlieferte Darstellung des Gekreuzigten, auf die man wahrhaftig nicht verzichten sollte. Eine nicht gemäße und doch fromm erdachte Änderung war es, wenn noch bis weit in dieses Jahrhundert hinein mancherorts das Fünf-Wunden-Gebet von allen Betern mit erhobenen Armen verrichtet wurde.

Alttestamentliches Erbe

Das Erheben der Hände zum Gebet hat schon das Alte Testament gekannt. Wir erkennen es in einer der ergreifendsten Szenen des Buches Exodus (17,10–13): Moses steigt während Josuas Kampf mit den Amalekitern auf den Gipfel eines Hügels. Er erhebt seine Arme und betet für die Kämpfenden. Als seine Arme herabsinken, stellen sich Aaron und Hur neben Moses und halten seine Arme hoch. Israel siegt, so lange und weil Moses betend seine Hände emporhebt. – Eine der Seiten des Alten Testaments von der Lehre über das Gebet! Aber in unserem Zusammenhang erkennen wir Tatsache und Wert-

schätzung des Gebetsgestus, den manche abzutun beginnen. Man darf mit Sicherheit folgern, daß Christus diese Gebetsform kannte, vielleicht auch, daß er sie ausübte.

Islamische Verwandtschaft

Beten mit erhobenen Armen und Händen ist auch im Islam üblich, ja, es ist die entscheidende Gebetshaltung: Man erhebt die Arme bis Kopfhöhe und hält sie neben dem Kopf, nach vorn geöffnet empor. Der Islam hat diese Gebetsgeste vermutlich von Israel übernommen, vielleicht modifiziert, vielleicht wirken auch die christlichen Gewohnheiten mit, vielleicht ist es für alle drei ein gemeinsames Erbe aus dem Ur-religiösen und Ur-menschlichen.

Halbierung der Händeerhebung

Eigenartig berührt es uns, wenn wir über die Halbierung dieser feierlichsten aller Gebetsgesten nachdenken: Die erhobene rechte Hand, – dazu ein Wort wie „Heil“ o. ä. Zunächst erscheint diese Haltung wie ein Gruß, wie ein Sich-erheben zu einem hohen Herrn. Dann spürt man: Es ist mehr. Das Wort! „Heil“ sagt es. Aber wen spricht da die Silbe „Heil“ an? Wünscht man dem Begrüßten Heil? Oder wünscht man sich durch den Begrüßten das Heil? Jedenfalls geht dieser scheinbare Grußgestus über die Grenze des Gebetes. Dann aber wird er zu einem kleinen Götzendienst. Das spürten wir in den Jahren, da dieser scheinbare Gruß aufgezwungen wurde.

Erhobene Hände – ein langes Kapitel Gebetsgeschichte und Menschheitsgeschichte. Wer wollte verantworten, es einfachhin und unüberlegt abzuschaffen?

Dann ruft der Zelebrant: „Himmelwärts die Herzen!“ Wahrlich, in jener schauerregenden Stunde soll das Herz aufwärts zu Gott gerichtet sein und nicht abwärts zur Erde und zu den irdischen Geschäften. Eindringlich befiehlt also der Priester in jener Stunde, alle sollen die Kümmernisse des Lebens und die häuslichen Sorgen beiseite lassen und ihre Herzen bei dem barmherzigen Gott im Himmel haben. Euere Antwort hierauf lautet: „Wir erheben sie zum Herrn.“ Durch dieses Bekenntnis gebt ihr dem Priester euere Zusage. Keiner der Beteiligten spreche aber mit dem Munde: „Wir erheben sie zum Herrn“, während seine Gedanken bei den Sorgen des Lebens weilen. Zwar sollte man immer an Gott denken; doch wenn dies wegen der menschlichen Schwäche unmöglich ist, muß man sich wenigstens zu dieser Stunde darum bemühen.

Aus: Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechese 5

Der Prediger denkt vor der Predigt an die Predigt – er sollte es zumindest im Normalfalle tun. Dieses Denken umfaßt nicht nur den ganzen Komplex von Freude, Unsicherheit, Wunsch, dann und wann auch ausgesprochene oder unausgesprochene Angst und Besorgnis. Dieses Denken bedeutet auch Auseinandersetzung, Ringen, echte Arbeit am Glauben, im Glauben und um den Glauben. – Und *die Gemeinde*, die sich zur Eucharistie, zum Gottesdienst rüstet, von dem sie genau weiß, daß hier gepredigt wird – *denkt diese auch schon vor der Predigt an die Predigt?* – Vielleicht im mehr oder weniger negativen Sinne, etwa: „Was wird wohl aus dieser Predigt wiederum werden?“, „Hoffentlich gerät sie nicht zu lange“ oder anderes mehr – vielleicht auch im positiven Sinne und dies vermutlich so: „Hoffentlich wird es wieder eine interessante Predigt wie bisher“, „Wird wohl in dieser Predigt unser Pfarrer oder Kaplan auf dieses Problem eingehen, wird er es wagen, da ganz unumwunden seine Meinung zu sagen oder nicht?“

Neben diesen geschilderten Haltungen und Einstellungen bei Prediger und Gemeinde vor der Predigt gibt es aber noch eine dritte Art, sich diesem kommenden Dienst am Wort existentiell zu stellen: ich meine *die betende Erwartung, das betende Anempfehlen* dessen, was da sehr bald geschehen wird, das sich vom Grundsatz leiten läßt: „An Gottes Segen ist alles gelegen.“ – Ich glaube sagen zu dürfen, daß diese Art zu agieren – obwohl es sicher die wichtigste ist – weder beim Prediger heute noch bei den Mitgliedern der Gemeinde im eigentlichen Sinne, das heißt, ganz bewußt ausgeprägt, ja direkt gepflegt, häufig anzutreffen sein wird. – Es ist wohl anzunehmen, daß ein kurzer Gebetsgedanke dem Prediger vor Beginn der Verkündigung in den Sinn kommt – aber damit scheint mir diesem Anliegen unter gar keinen Umständen im eigentlichen Sinne voll Rechnung getragen zu sein. Es kann zwar vorkommen, daß diese Art der Einstimmung das eine oder andere Mal aus verschiedenen Gründen so kurz und knapp davor sein muß und keine andere Möglichkeit besteht. Soll jedoch diesen Vorstellungen wirklich entsprochen werden, dann muß die betende Erwartung schon geraume Zeit vor der Predigt einsetzen und sollte im allgemeinen nicht allzu kurz und bündig sein. – *Vor allem aber ist solche Besinnung sicher äußerst selten innerhalb der Gemeinde anzutreffen.* Wo kommt es denn da schon vor, daß Menschen in der Vorbereitung auf die Liturgie, innerhalb der gepredigt wird, sich im Gebet an Gott wenden, er möge seinem Wort eine gute Verkündigung schenken? – *Noch viel seltener mag es zutreffen, daß nach der Predigt der Predigt betend gedacht wird. Dies kann und muß zunächst vom Prediger selbst angenommen werden.* Sicher: Eine Form, der Predigt zu „gedenken“, dürfte nicht einmal so rar sein: Sie besteht „landläufig“ darin, daß der Prediger sich Rechenschaft darüber gibt, ob die Verkündigung „gut“ oder „schlecht“ war, ob sie „angekommen ist oder nicht, ob die Mitglieder der Gemeinde dabei waren oder durch geistige Abwesenheit glänzten“. Eine solche Rückbesinnung ist nicht

von der Hand zu weisen, sie ist vielmehr ausgesprochen notwendig, wenngleich sie auch nicht immer geschieht. Dennoch glaube ich, daß diese Art und Weise, nach der Predigt sich mit der Predigt nochmals abzugeben, gar nicht die wichtigste und im eigentlichen Sinne entscheidende wie dringendste ist.

Was hier wirklich not tut – und zwar aus zutiefst theologischen Beweggründen – ist wieder eine Weise des Denkens, die mit Gebet und Bitte innigst verbunden ist und dazu noch den Charakter von zuversichtlicher Erwartung trägt. Dieses betende, bittende, erwartende Denken wendet sich durch Christus an den Vater, er möge die Worte, Anregungen, Ermahnungen, Deutungen im Herzen und im Leben der Zuhörenden Frucht tragen lassen. Mögliche Mißverständnisse mögen nicht aufkommen, rasches Vergessen sollte verhindert werden, allzu große Anerkennung und Begeisterung sollten gar nicht erst hochkommen, damit nicht so die Person des Predigenden die Predigt selbst ungebührlich in den Hintergrund treten lasse, um nur einige Beispiele beim Namen zu nennen. Und weiter die Frage: Wie sieht es diesbezüglich bei der Gemeinde aus? Nicht immer, aber dennoch anzutreffen ist auch hier das Denken über die Predigt nach der Predigt. Dieses kann kurz oder auch etwas ausgedehnter sein. Ist es kurz, dann besteht es meist in einem Werturteil – ist es lang, dann bedeutet dies eine intensive Auseinandersetzung mit dem in der Predigt Ausgesprochenen.

So gut nun beides ist, weil es von Aufmerksamkeit Rechenschaft ablegt und zu erkennen gibt, daß „die Arbeit nicht umsonst war“, *so sehr müßte eigentlich noch ein Drittes hinzutreten und dies nicht im Anschluß an Urteil und Verarbeitung, sondern an deren Spitze, gleichsam als deren Voraussetzung.* Dieses „Dritte“ möchte ich so zu umschreiben versuchen: *Der Gläubige wird ganz still, bittet Gott, Er möge ihm die Gnade schenken, das in der Predigt Gute und Bedeutende zu erkennen und willig, das heißt, vorurteilslos aufzunehmen. Sodann versucht er, sich ganz dem Gesagten ohne eigene Gedanken zu öffnen, die Predigt gleichsam nochmals in sich einströmen und auswirken zu lassen. Ist dies geschehen, dann mag – und muß wohl auch – die schon erwähnte Auseinandersetzung folgen.*

Aus dem Gesagten ergibt sich für Prediger und Gemeinde: Predigt bedeutet für den Verkündiger und den Zuhörenden nicht nur Tun, Arbeit, Anstrengung während der Predigt, sondern ebenso auch vor der Predigt wie nach der Predigt. – Dies wäre aber noch zu wenig, ja es würde sogar das Wichtigste fehlen. Zu einer verantwortlichen Predigt gehört auch das die Gnade und den Segen Gottes erwartende und herabflehende Gebet und zwar nicht nur vor der Predigt, sondern ebenso nach der Predigt. Mit anderen Worten: Das Ereignis der Predigt schließt nicht schon nach dem letzten Wort des Predigers, sondern erst – sehen wir jetzt einmal von den Fernwirkungen in den Tagen, Wochen, Monaten und Jahren danach ab – nach der ganz bewußten Bitte dessen, der gepredigt hat, wie der Zuhörenden an Gott um eine gute Wirkung

und Aufnahme der eben geschehenen Verkündigung. An diese Bitte können und sollen sich dann Besinnungen über Aufbau und Erfolg der Predigt wie Verarbeitung des Inhaltes anschließen. – Eine, wie mir scheint, wichtige Beobachtung in diesem Zusammenhang: Unterbleibt diese Bitte, dann kann bei einer nicht gerade, wie es scheint sehr gut gelungenen Predigt, Unzufriedenheit und Kritiksucht aufkommen beim Prediger und den Gliedern der Gemeinde. Die Bitte um die gute Wirkung dürfte hier schon rein psychologisch dämpfend und beruhigend wie versöhnend wirken.

Stellt sich noch eine letzte Frage: Sollte man die Zeit für dieses so wichtige Tun vor und nach der Predigt einfach den Predigern und der Gemeinde überlassen oder sollte versucht werden, hier bei aller Großzügigkeit und Freiheit doch bestimmte Zeitmöglichkeiten anzubieten. Es hat beides etwas für sich. Sollte jedoch an bestimmte Zeiten gedacht werden, dann wäre für diese Bitten vor der Predigt wohl an die Zeit unmittelbar vor der Liturgie zu denken. In diesem Zusammenhang sollte daran erinnert sein, daß ein Zusammentreffen der Gemeinde „im letzten Augenblick“ sowieso, auch abgesehen von dieser ganz speziellen Frage, eine höchst problematische Angelegenheit ist. Hier mehr und eindeutiger nach dem Rechten zu sehen, könnte aber auch einen besonderen Impuls bekommen von der Notwendigkeit, sich in der geschilderten Art und Weise auf die Predigt einzustimmen. – Für die ebenso wichtigen Bitten nach der Predigt wäre, wenn nicht gleich anschließend an die Predigt, an den Zeitraum nach dem Ende des Gottesdienstes zu denken. Auch hier könnte, sollte man sich dafür entschließen, gleichzeitig dasselbe Problem in Angriff genommen werden, das für die Augenblicke vor Beginn der Liturgie weithin besteht: So sehr es zu überwinden ist und wäre, wenn die Gläubigen erst im letzten Augenblick angerannt kommen, so sehr wäre es ebenso aus der Welt zu schaffen, daß dieselben Gläubigen möglichst unmittelbar nach Schlußsegnen und Schlußlied die liturgische Gemeinde verlassen. Nein: Mindestens 5 Minuten sollten noch alle, soweit eben möglich, still beisammen bleiben – in diesen 5 Minuten könnte dann auch das Bittgebet um eine fruchtbringende Predigt von Prediger und Gläubigern ganz persönlich gesprochen werden. – Ich gestehe freimütig, daß dies eine Umstellung bedeuten würde – für die Gemeinden, wo dies nicht ohnehin bereits im Grunde und aus diesen Intentionen geschieht. Aber ich vermute, diese Gemeinden lassen bzw. ließen sich zählen. Diese Umstellung und Mühe könnten aber ebenso bewirken, daß die Bedeutung von Predigt und Verkündigung – wiederum für Prediger und Mitfeiernde – deutlicher ins Bewußtsein gerückt werden könnte.

Liturgische Institute von Trier, Salzburg und Zürich (Hg.), ERHÖRE DIE BITTEN DEINES VOLKES. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Bd. I (Die Sonntage im Jahreskreis), 217 S., Bd. II (Advent und Weihnachtszeit) 215 S., je S 200,50, Benziger/Herder 1978/1979 (4256).

Die Orationen der Messe gehören zum kostbaren Erbe und Besitz der römischen Liturgie. Im konkreten Vollzug kann ihr Reichtum freilich nur allzu leicht unbedacht verlorengehen. Die beiden vorliegenden Bände erfüllen die Aufgabe, Tagesgebet, Gabengebet und Schlußgebet in geistlicher Hinsicht zu erschließen und sie zur Verwendung als Meditation, geistliche Lesung, Predigthilfe u. a. fruchtbar zu machen. Durch die Zugrundelegung der deutschen Fassung ist ihre Verwendbarkeit umso mehr gewährleistet.

Die Vielfalt der Orationen wird von namhaften Liturgiewissenschaftlern und Engagierten in den Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachraumes auf je eigene Weise in Beiträgen, die 2 Druckseiten nie überschreiten, kommentiert. Sie erfüllen damit eine heute so dringend notwendige Aufgabe, den „Geist der Liturgie“ aufs neue zu erheben und den Gemeinden zu übermitteln. Man kann nur hoffen, daß die bereits vorliegenden Bände von zahlreichen Benützern aufgegriffen werden und das begonnene Werk durch weitere Bände abgeschlossen wird.

Prof. Dr. Hans Hollerweger

Büchereingänge

Aus dem Herder-Verlag, Freiburg i. Br./Wien

Martin Achtnich: CHRISTOPHORUS AUF DER SUCHE NACH DEM GROSSEN. 31 Seiten, kart. DM 4,80, S 37,- (4224).

Theodor Schnitzler: WAS DAS STUNDENGEBET BEDEUTET. Hilfen zum geistlichen Neubeginn. 224 Seiten, kart. DM 24,80 (4229).

Matthias Schnegg: DAMIT ES FREUDE MACHT. 68 Spielmodelle für Kindergottesdienste an Sonn- und Festtagen und für verschiedene Anlässe. 160 Seiten, kart. DM 19,80 (4231).

Franz Georg Friemel: FÜRBITTEN. In den Anliegen der Menschen. 224 Seiten. kart. DM 22,80 (4232).

Aus dem Matthias-Gründewald-Verlag/Mainz

Constantin Pohlmann: FRANZISKUS – EIN WEG. Die franziskanische Alternative. 176 Seiten, kart. DM 19,80 (4235).

Walter Groß: GLAUBENSGEHORSAM ALS WAGNIS DER FREIHEIT. Wir sind Abraham. Topos-TB 97, 72 Seiten, kart. DM 5,80 (4236).

Romano Guardini: GEISTLICHE SCHRIFTAUSLEGUNG. Mit einem Nachwort von Heinrich Kahlefeld. Topos TB 98, 100 Seiten, kart. DM 8,80 (4237).

Willi Hoffsümer (Hrsg.): BUSSGESCHICHTEN, Topos TB 99, 128 Seiten, kart. DM 6,80 (4226).

Otto Hermann Pesch: HEUTE GOTT ERKENNEN. Topos TB 100, 152 Seiten, kart. DM 6,80 (4277).

Hermann Volk: FORMEN CHRISTLICHER EXISTENZ. Topos TB 102, 116 Seiten, kart. DM 8,80 (4238).

Gregor A. Heussen: WENN WIR ZUSAMMEN SIND. Gebete in Gemeinschaft. 64 Seiten, kst. DM 9,80 (4225).

Der Karsamstag – ein liturgischer Hohlraum? (Baumgartner)	1 1
Die Auferstehung Jesu im Lichte der Lehre der Rabbinen während und nach der Zeitenwende (Hagemeyer)	1 26
Pastoralliturgische Gesichtspunkte zur Feier der Trauung (Maas-Ewerd) .	1 33
Der Heilige Geist in der Liturgie (Hennig)	2 49
Eine Lebensfrage für die Kirche (Aphorismen zur Bilanz der Liturgiereform) (K. Schlemmer)	2 57
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XV)	
„Ein großes Zeichen am Himmel“	
Um das Fest der Aufnahme Mariens (I) (Reckinger)	2 70
Christus und Christen an Festtagen – Zur Problematik von Vorstellungen und Aussagen (Sausser)	2 79
Werkbücher und Medien für den Kindergottesdienst (Bracharz)	2 83
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XVI)	
Ein Schatz und zugleich ein Kreuz: pastoralliturgische Überlegungen zu Weihnachten und Epiphanie (II) (Reckinger)	3 97
Ein frühchristliches Eucharistiegebet für das Fest der Geburt des Herrn (Gamber)	3 108
Eine mögliche Erwägung zum Fest der Heiligen Familie (Sausser)	3 125
„Weitere Anordnungen werde ich treffen . . .“ (1 Kor 11,34)	
Überlegungen zur Liturgieinstruktion „Inaestimabile donum“ der Gottesdienstkongregation vom 17. April 1980 (I) (Reckinger)	3 128
Gemeinsame kirchliche Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers (Plock/Richter)	3 137
Einführung eines neuen Pfarrers. Ein Vorschlag (Eissing)	4 145
Hochgebet und Ökumene. Das Hochgebet im Urteil der nichtkatholischen Theologie (K. Schlemmer)	4 159
„Weitere Anordnungen werde ich treffen . . .“ (1 Kor 11,34)	
Überlegungen zur Liturgieinstruktion „Inaestimabile donum“ der Gottesdienstkongregation vom 17. April 1980 (II.) (Reckinger)	4 170
Versuche liturgischer Deutung	
Liturgie und Hand (Schnitzler)	4 181
Vor und nach der Predigt – eine Anregung (Sausser)	4 186

BUCHBESPRECHUNGEN

191

Buchbesprechungen	1	44
Buchbesprechungen	2	92
Buchbesprechungen	3	141
Buchbesprechungen	4	189

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge	1	47
Büchereingänge	2	94
Büchereingänge	3	141
Büchereingänge	4	189

AUTOREN

B a u m g a r t n e r, Prof. Dr. Jakob, Fribourg		
Der Karsamstag – ein liturgischer Hohlraum?	1	1
B r a c h a r z, Eva, Würzburg		
Werkbücher und Medien für den Kindergottesdienst	2	83
E i s s i n g, Dieter, Essen		
Einführung eines neuen Pfarrers. Ein Vorschlag	4	145
G a m b e r, DDr. Klaus, Regensburg		
Ein frühchristliches Eucharistiegebet für das Fest der Geburt des Herrn .	3	108
H a g e m e y e r, Dr. Sr. Oda, Herstelle		
Die Auferstehung Jesu im Lichte der Lehre der Rabbinen während und nach der Zeitenwende	1	26

Hennig, Dr. John, Basel Der Heilige Geist in der Liturgie	2	49
Maas-Ewerd, Priv.-Doz., Dr. Theodor, Münster/Westf. Pastoralliturgische Gesichtspunkte zur Feier der Trauung	1	33
Plock, Dr. Heinrich, Osnabrück / Richter, Dr. Klemens, Münster Gemeinsame kirchliche Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers	3	137
Reckinger, Dr. François, Luxemburg Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XV) „Ein großes Zeichen am Himmel.“ Um das Fest der Aufnahme Mariens (I)	2	70
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XVI) Ein Schatz und zugleich ein Kreuz: Weihnachten und Epiphanie (II) ... „Weitere Anordnungen werde ich treffen . . .“ (1 Kor 11,34) Überlegungen zur Liturgieinstruktion „Inaestimabile donum“ der Gottesdienstkongregation vom 17. April 1980 (I. Teil)	3	97
(II. Teil)	4	170
Sauser, Prof. DDr. Ekkart, Trier-Innsbruck Christus und Christen an Festtagen – zur Problematik von Vorstellungen und Aussagen	2	79
Eine mögliche Erwägung zum Fest der Heiligen Familie	3	125
Vor und nach der Predigt – eine Anregung	4	186
Schlemmer, Dr. Karl, Würzburg Eine Lebensfrage für die Kirche (Aphorismen zur Bilanz der Liturgiereform)	2	57
Hochgebet und Ökumene. Das Hochgebet im Urteil der nichtkatholischen Theologie	4	159
Schnitzler, Prof. DDr. Theodor, Köln Versuche liturgischer Deutung Liturgie und Hand	4	181

Hervorragende Hilfen zur Gestaltung der Wortgottesdienste

ADVENT

Winfried Glade

Christ im Advent

Meditationen zu den Eucharistiefeiern der Werktage im Advent.
2. Auflage, 100 Seiten, kartoniert DM 11,50
Hier werden die Texte der Meßfeiern an Werktagen im Advent unter einen bestimmten Schwerpunkt gestellt, jeweils in einer Kurzansprache mit Gebeten, Texten und Kommunionmeditationen. Das Bändchen gibt täglich neue Impulse, die Adventszeit bewußt aus dem Glauben heraus zu leben.

BUSSZEIT

Wolfgang Beinert

Worte für violette Tage

Meditationen zur österlichen Bußzeit.
184 Seiten, kartoniert DM 16,80
Kurze Betrachtungen für jeden Tag der Fastenzeit, die sich jeweils an den täglichen Lesungen orientieren. Der Autor erschließt dem Christen von heute die Lebenshilfe, die die Hl. Schrift für die österliche Bußzeit anbietet.

OSTERN

Dies ist die Nacht

Hilfen zur Feier der Osternacht. Herausgegeben von Rupert Berger und Hans Hollerweger. Reihe: Konkrete Liturgie. 180 Seiten, kartoniert DM 16,80
Praktische Hinweise, Anregungen und Vorschläge für die sinnvolle Gestaltung der Osternacht und des Osterfestes für jeden Seelsorger und alle, die mit der Gestaltung der liturgischen Feier betraut sind.

MARIEN- ANDACHT

Norbert Fuchs

Wir ehren Maria

Texte und Vorschläge zur Gestaltung von Marienandachten. Reihe: Konkrete Liturgie. 88 Seiten, kartoniert DM 9,80
Grundsätzliche Überlegungen zum Aufbau einer Andacht, für 31 unter ein bestimmtes Thema gestellte Marienandachten Einleitungsgebete und Lesungen, Litanei-Anrufungen und Fürbitten, mit einem Überblick über die Marienlieder im Gotteslob.

Auslieferungen in Österreich: MAYER & COMP., Buch- und Kunsthandel GMBH. Verlagsauslieferung 1011 Wien 1, Dominikanerbastei 4, Postfach 630 (Niederösterreich, Wien, Burgenland und Steiermark); VERITAS GMBH, 4010 Linz, Harrachstraße 5 (Vorarlberg, Tirol, Salzburg, Kärnten, Oberösterreich)

F. PUSTET - REGENSBURG