

Papst Pius XII. – „Instaurator Sanctae Vigiliae Paschalis“

Der Neubeginn vor 30 Jahren und seine Bedeutung

Univ.-Professor Dr. Theodor Maas-Ewerd

Meinem Lehrer

Emil Joseph Lengeling

zur Vollendung des 65. Lebensjahres

am 26. Mai 1981

1

Die Anführungszeichen in der Überschrift dieses Beitrages rahmen einen Titel ein, den – darauf macht Prälat *Johannes Wagner* aufmerksam¹ – bereits vor 30 Jahren *Balthasar Fischer*, der bekannte Trierer Ordinarius für Liturgiewissenschaft, „erfunden“ hat. Die gewiß berechtigte Formulierung, die wir hier aufgreifen, steht in einem Aufsatz, der in der „*Trierer Theologischen Zeitschrift*“ erschienen ist.² *Fischer* preist darin mit beredten und begeisterten Worten die langersehnte und – aus heutiger Sicht – denkwürdige „Wiederherstellung der Ostervigil“ unter *Papst Pius XII.* (1939–1958). Sie erfolgte durch ein Dekret der Ritenkongregation, das heuer genau 30 Jahre alt geworden ist. Gemeint ist das „*Decretum de solemnī Vigilia Paschali instauranda*“ vom 9. Februar 1951.³

Der zitierte Beitrag *Balthasar Fischers* ist deutlich erkennbar so etwas wie ein erstes Echo auf das, was mit diesem Dekret nach langem Hoffen Wirklichkeit geworden war; er gipfelt in der Aussage: „Erst spätere Zeiten werden ermessen können, welcher Dienst hier um die Mitte unseres so tief in den Karfreitag eingetauchten Jahrhunderts der Osterfrömmigkeit des christlichen Volkes geleistet worden ist. Unauslöschlicher Dank aber gebührt dem Papst, unter dessen Ehrentiteln einst, wenn es wieder selbstverständlich geworden ist, daß der ‚vigor christianus‘ in der Osternacht keinen Christen schlafen läßt⁴, sondern ihn hintreibt zur großen Feier der Erlösung, wahrlich nicht der geringste lauten wird: ‚Instaurator Sanctae Vigiliae Paschalis, matris omnium sanctorum vigiliarum‘.“⁵

Die „späteren Zeiten“, an die der Trierer Verfasser damals gedacht haben mag, stehen wohl noch aus. Der Name des 1958 verstorbenen Papstes aber ist so sehr mit der Erneuerung der Osternacht und schließlich der ganzen „Heiligen Woche“ verknüpft, daß der Titel, den *Balthasar Fischer* vor 30 Jahren im Blick auf *Pius XII.* formuliert hat, aus heutiger Sicht mehr als berechtigt

¹ In sacratissima Nocte Paschali: LJ 2 (1952) 140–158, dort 104, Anm. 1.

² B. Fischer, Die Wiederherstellung der Ostervigil: TThZ 60 (1951) 65–69.

³ AAS 43 (1951) 128–129; ebd. 130–137: Rubricae sabbato sancto servandae, si Vigilia Paschalis instaurata peragitur (Tit. I: De officio divino; Tit. II: De Vigilia Paschali; Tit. III: De Missa solemnī Vigiliae Paschalis).

⁴ Fischer greift hier zurück auf *Augustinus*, Sermo 219: „... christianus vigor nequaquam (christianum) dormire in hac celebritate permittit“ (PL 38, 1088).

⁵ A.a.O. (s. Anm. 2) 69. – Die Bezeichnung der Ostervigil als „Mutter aller Vigilien“ stammt von *Augustinus*, der im ersten Satz des Dekrets vom 9. Februar 1951 zitiert wird: „Dominicae Resurrectionis vigiliam, quam, matrem omnium sanctorum vigiliarum S. Augustinus appellat (sermo 219, PL 38, 1088), maxima solemnitate, inde ab antiquis temporibus, celebrare consuevit Ecclesia.“

erscheint. Was seit jenem bedeutsamen Schritt vom 9. Februar 1951 geschehen ist, gibt der Äußerung *Fischers* ein größeres Gewicht, weshalb wir uns gestatten, sie hier aufzugreifen, wenngleich unsere Ausführungen nur ein bescheidenes Ziel verfolgen: Sie möchten ganz schlicht daran erinnern, daß seit jenem Februar-Tag bereits der Zeitabschnitt vergangen ist, der für eine Generation zählt, und sie möchten aus gegebenem Anlaß versuchen, einige Querverbindungen aufzuzeigen, die geeignet sind, die Bedeutung des 9. Februars 1951 hervorzuheben.

Freudige Überraschung

Kein Zweifel: Der 9. Februar 1951 ist ein wichtiger Tag in der jüngsten Entwicklung des katholischen Gottesdienstes. Seit diesem Tag ist der Gottesdienst der Kirche unter Führung ihres höchsten Amtsträgers sichtbar „in Bewegung“ geraten. Alle späteren Maßnahmen im Bereich des liturgischen Lebens, auch die nachkonziliaren Reformschritte, gehen – zumindest unter einem Aspekt – auf diesen Februar-Tag vor 30 Jahren zurück: Seit der Erneuerung der Osternacht durch Papst *Pius XII.* ist nach und nach der ganze Organismus des gottesdienstlichen Lebens in Bewegung gekommen. Ein zentraler Nerv war getroffen. Die Erstarrung löste sich. Das alles begann – bezeichnenderweise – mit der Osternacht.

Anfangs konnten selbst Fachleute die Nachricht aus Rom nicht recht glauben. Man hat sie, wie einer bezeugt, der es genau wissen muß, zunächst für die „Erfindung eines phantasiebegabten Reporters“ gehalten. So erzählt *Josef Andreas Jungmann*. Der 1975 verstorbene Innsbrucker „Altmeister“ unter den Liturgiewissenschaftlern des deutschen Sprachgebietes berichtet: „Als Anfang März 1951 die Nachricht durch die Zeitungen ging, daß Rom die Karsamstagsfeier in die Nacht verlegt und auch sonst daran einige Änderungen vorgenommen habe, fand diese Nachricht kaum Glauben . . . Es kamen genauere Nachrichten mit bestimmteren Angaben, und schon folgte das päpstliche Gesetzblatt, die *Acta Apostolicae Sedis* – und die Skepsis verwandelte sich in Staunen und manchmal in helle Begeisterung.“⁶

Auch *Balthasar Fischer* spricht von einer „großen und freudigen Überraschung, als bekannt wurde, daß der Heilige Vater schon für das Jahr 1951 . . . die Feier des bisherigen Karsamstagsgottesdienstes in der Osternacht . . . gestattet hatte“.⁷ *Fischer* erwähnt in diesem Zusammenhang allerdings eine „hoffnungsvolle Stimmung“, die um 1950 bezüglich der Osternacht herrschte; sie hat aber offenbar den Effekt der Überraschung kaum beeinträchtigt. Was mit der „hoffnungsvollen Stimmung“ gemeint ist, wird ge-

⁶ J. A. *Jungmann*, Erneuerte Osternacht. Das Fest der Erlösung in der Frühkirche und heute, in: K. *Becker*, Wahrhaft selige Nacht. Eine Theologie der Osternacht, Freiburg/Brsg. ²1953, 1–22, dort 1.

⁷ A.a.O. (s. Anm. 2) 66.

nauer erklärt: „Man durfte nach so mancher großzügigen Gewährung der letzten Jahre auf dem Felde der Liturgiereform⁸ eine baldige Erhöhung dieser Bitte erhoffen. Es kam hinzu, daß man schon länger den deutlichen Eindruck hatte, daß die für die unglückliche Entwicklung entscheidend gewordenen grundsätzlichen Bedenken gegen nächtliche Gottesdienste von den höchsten Liturgie-Autoritäten nicht mehr geteilt wurden.“⁹

Vielleicht „noch größer und freudiger“, berichtet *Fischer*, sei „eine zweite Überraschung“ gewesen: „Man hatte die Gelegenheit zu einer sehr wohl überlegten, vielfältigen Sichtung und Ausweitung des bisherigen Text- und Ritenbestandes genützt“,¹⁰ die „ein Musterbeispiel“ dafür liefert, „wie man bei aller Treue zum Alten (und zuweilen zum Älteren!) Liturgie, die ‚museal‘ zu werden drohte, ins Leben zurückrufen kann.“¹¹

Das große Echo, das die Reform der Osternacht im Frühjahr 1951 gefunden hat¹², ist aus der damaligen Situation heraus verständlich. Wie wurde bis 1950 dieser Gottesdienst in den Pfarreien gefeiert?

Vorverlegung und Verlust der Ostervigil

Der ursprünglich als nächtliche Feier gedachte Ostergottesdienst fand bis 1950 am Morgen des Karsamstags statt. Die Gemeinde nahm an dieser Liturgie kaum teil. Sie war zu einer Funktion des Klerus erstarrt. Zugegen waren der Pfarrer, der Küster oder Mesner, ein paar Ministranten, vielleicht ein paar weitere Christen, die wegen der „anschließenden Messe“ kamen. Die Gemeinde wußte: Heute werden die „österlichen Zeremonien“ vollzogen. Der Pfarrer weicht das Taufwasser. Das Ganze gehörte – wie das Fasten am Karfreitag – irgendwie zur Vorbereitung des Osterfestes. Aber die Gemeinde – sie hatte nichts damit zu tun.

Auch Fehlentwicklungen haben ihre Geschichte. In diesem Fall ist es eine sehr lange Geschichte. Sie erstreckt sich durch viele Jahrhunderte.¹³ Ihre wichtigsten Phasen sollen im folgenden kurz skizziert werden.

⁸ Vgl. *R. Guardini*, Papst Pius XII. und die Liturgie: LJ 6 (1956) 125–138; *Th. Schnitzler*, Pius' XII. liturgisches Erneuerungswerk in seiner Bedeutung für Welt- und Zeitgeschichte, in: *Schlesisches Priesterjahrbuch*, Bd. I, Stuttgart 1960, 28–41.

⁹ A.a.O. (s. Anm. 2) 65. – *Fischer* verweist z. B. auf die Gottesdienste in den beiden Neujahrsnächten 1949/50 und 1950/51, zu Beginn und am Ende des Heiligen Jahres 1950.

¹⁰ A.a.O. (s. Anm. 2) 66. Vgl. *H. Schmidt*, Hebdomada Sancta I–II, Rom 1956–1957.

¹¹ *B. Fischer*, Die Wiederherstellung (s. Anm. 2) 69.

¹² *A. Bugnini*, Il primo esperimento della „Veglia Pasquale“ restaurata: *Ephemerides Liturgicae* (= EL) 66 (1952) 53–73 (Sguardo d'insieme alla stampa); s. dort 53–57 die Bibliographie. Vgl. auch: LJ 2 (1952) 48*–53*.

¹³ Vgl. *J. A. Jungmann*, Zur Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum: LJ 1 (1951) 48–54; s. auch: *A. Baumstark*, Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Fotomechanischer Nachdruck der 1957 erschienenen Ausgabe mit Ergänzungen von *O. Heimig*, Münster/Westfalen 1967; *O. Casel*, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier: JLW 14 (1938) 1–78; *B. Fischer* – *J. Wag-*

Um die Wende des 4. Jahrhunderts haben die Christen noch im allgemeinen *die ganze Nacht hindurch* Ostern gefeiert. Erst in der Morgenfrühe endete die Vigil mit der Feier der Eucharistie. Für die frühere Zeit steht diese Praxis der nächtlichen Feier außer Zweifel. Seit dem 6. Jahrhundert wird die Osternachtfeier, der höchste Gottesdienst des Jahres, vorverlegt auf die Abendstunden des Karsamstags. Dann zeigt sich die Tendenz, den Beginn des österlichen Vigilgottesdienstes immer weiter vorzurücken. Für das 8.–12. Jahrhundert gibt es immerhin noch zahlreiche Zeugnisse, die betonen, das *Gloria* der Osternacht solle nicht angestimmt werden, bevor wenigstens der erste Stern am Himmel sichtbar werde. Doch seit dem 12. Jahrhundert beginnt man den österlichen Vigilgottesdienst bereits um 3 Uhr am Nachmittag des Karsamstags. Das ist die Zeit, zu der – schon seit dem Ausgang des christlichen Altertums – die Messe an Fasttagen beginnt.

Die Vorverlegung greift rasch noch weiter. Für die Messe an Fasttagen bleibt zwar die alte Bestimmung gültig, daß sie erst nach der Non des Stundengebets angesetzt werden soll. Aber seit dem 14. Jahrhundert nehmen sich die Kleriker die Freiheit der Umdeutung: Es genüge, so sagen sie, die Non vorher gebetet zu haben. Damit rückt nicht nur die Non, sondern auch die Meßfeier an Fasttagen auf den frühen Morgen. Im Zuge dieser Entwicklung wird auch die Feier der Osternacht auf den Karsamstagmorgen vorverlegt.¹⁴ Seit *Pius V.* (1566–1572) ist diese anfangs nur geduldete Vorverlegung sogar zu einer Vorschrift geworden. Als dieser Papst im Jahre 1570 das Römische Meßbuch für die ganze Kirche verbindlich macht, wird die in der Praxis vorherrschende Regelung zur Pflicht. Damit ist der österliche Vigilgottesdienst so gut wie zerstört. Er wird mehr oder weniger zu einer Formsache, die von den Priestern „erledigt“ wird. So blieb es fast 400 Jahre hindurch.

Die kostbaren Texte und Riten der Osternachtliturgie blieben dazu verurteilt, am Karsamstagmorgen – tempore *non* opportuno – in der Regel vor leeren Kirchenbänken vollzogen zu werden. Das Ganze ist denn auch infolge des Verlustes der Symbolkraft, die dieser Feier ursprünglich eigen war, ein Kuriosum: Die Osterkerze wird oft zu einer Stunde in den Altarraum getragen, als schon das Sonnenlicht das Gotteshaus erhellt. Feierlich wird das Oster-Halleluja angestimmt. Die Osterbotschaft wird verkündet, obwohl die Gemeinde gar nicht anwesend ist. Anschließend ist wieder Fastenzeit. Sie

ner (Hrsg.), *Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit* (FS J. A. Jungmann), Basel–Freiburg–Wien 1959 (passim); B. Fischer, *Ostern I: LThK 7* (21962) 1277–1279; A. Adam – R. Berger, *Ostern, Osternacht, österliches Triduum: Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg–Basel–Wien 1980, 389–393; A. Adam, *Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung*, Freiburg–Basel–Wien 1979, 67–73.

¹⁴ Das Dekret vom 9. Februar 1951 skizziert (a.a.O. 129) diese Entwicklung wie folgt: „Huius vigiliae celebratio horis peragebatur nocturnis, quae Domini praecedunt Resurrectionem. Temporum vero decursu variisque de causis, eadem celebratio ad horas primum vespertinas, dein postmeridianas, denique ad matutinas sabbati sancti horas anteposita est, diversis simul inductis mutationibus, non sine originalis symbolismi detrimento.“

dauert – wenigstens bis zum Mittag – noch an. Über diese Feier urteilt später die Ritenkongregation, sie sei „*non sine originalis symbolismi detrimento*“ so vollzogen worden (vgl. Anm. 14).

Balthasar Fischer hat 1951 recht anschaulich von der „entscheidenden Störung“ gesprochen, die zu leeren Bänken bzw. zur Teilnahmslosigkeit der Gemeinde führte: „Es war, als ob ein Instinkt des christlichen Volkes es ablehnte, Ostern zu feiern, wenn der Herr ‚noch im Grabe ruht‘. Zumal im Zuge der liturgischen Erneuerungsbewegung der letzten Jahrzehnte war es mit wachsender Deutlichkeit klar geworden, daß es in dieser vielberedeten ‚Karsamstagsfrage‘¹⁵ um mehr ging als um die romantische Sehnsucht nach einer ‚erhebenden Feier‘, die der unerbittliche Gang der Liturgiegeschichte mit so manchem anderen unwiederbringlich Untergegangenem hatte wegfallen lassen. Hier war im innersten Herzraum aller liturgischen Begehung, im ‚*sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, resuscitati*‘¹⁶, eine entscheidende Störung eingetreten, die nicht ohne verhängnisvolle Folgen für die Frömmigkeit der Gläubigen hatte bleiben können.“¹⁷

Bitten an den Heiligen Stuhl

Dieser Zustand einer völlig verzerrten und deplazierten Osterliturgie wird zwar vielerorts durch volksfromme Bräuche und Übungen aufgefangen, vor allem durch eine volkstümliche „Auferstehungsfeier“ am Ostermorgen¹⁸ zudeckt und gemildert, aber er wird als unerträglich empfunden, als es in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen zur Begegnung zwischen Liturgischer Bewegung und katholischer Jugendbewegung kommt, als die katholische Jugend – nicht ohne Einfluß auf die Pfarreien – die Anliegen der Liturgi-

¹⁵ Vgl. Th. Maas-Ewerd, Pius Parsch und die Erneuerung der Osterfeier, in: N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd (Hrsg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1979, 215–139 (dort weitere Hinweise).

¹⁶ Augustinus, Ep 55,24: CSEL 34/2, 195. Vgl. dazu den aufschlußreichen Beitrag von K. Baus, Ostern in der Verkündigung des heiligen Augustinus, in: B. Fischer – J. Wagner (Hrsg.), Paschatis Sollemnia (s. Anm. 13) 57–67.

¹⁷ A.a.O. (s. Anm. 2) 65.

¹⁸ J. Wagner, In sacratissima Nocte Paschali (s. Anm. 1) 152, berichtet von einer unterschiedlichen Praxis, was den zeitlichen Ansatz dieser „Ersatzformen“ betrifft: „Wie – zumal in den süddeutschen Bistümern – das Ostererlebnis seit unvordenklichen Zeiten mit dem Karsamstagsabend verbunden ist – durch jene volkstümliche Auferstehungsfeier, welche im Laufe der Zeit die Stelle der auf den Karsamstagsvormittag abwandernden Osternachtliturgie eingenommen hat –, so ist es in manchen Bistümern namentlich West- und Norddeutschlands durch eine ähnliche volkstümliche Auferstehungsfeier von hohem Alter mit der Frühe des Ostermorgens verknüpft.“ Für diese Feier in der Frühe des Ostermorgens war z. B. im Bistum Münster ein Zeitansatz „*ante auroram*“ üblich. Vgl. die Collectio Rituum in usum cleri Dioecesis Monasteriensis ad instar appendicis Ritualis Romani cum approbatione Sacrae Rituum Congregationis, iussu et auctoritate excellentissimi et reverendissimi Domini Ioannis Episcopi Monasteriensis, Archiepiscopi Nicopsitani iterum edita, Monasterii Guestfolorum 1931, 89–94: De processione quae fit ad recolendam Resurrectionem D.N.J.C. de sepulcro in Nocte Paschatis.

schen Bewegung aufgreift und sich stürmisch für den „eigentlichen Gottesdienst der Kirche“ begeistert.

Da ist plötzlich die Rede von einem „spontanen Aufschrei der erwachten katholischen Jugend“¹⁹, der zu Beginn der dreißiger Jahre in der Wochenzeitung „*Junge Front*“ erscheint: „Ostern naht! Und damit wieder die Zeit eines tiefen Unbefriedigtseins großer Kreise junger lebendiger Katholiken . . . Gebt uns das ganze Ostern wieder . . ., schenkt uns wieder die Mutter der Vigilien, die nächtliche Osterfeier des Karsamstags.“²⁰

Schon gegen Ende der zwanziger Jahre erwacht, nicht nur in den Bündeln der Jugend, der Wunsch nach der Erneuerung der Osternacht. Mehr als zwanzig Jahre hindurch wird die Bitte um eine Wiederherstellung der Ostervigil immer klarer und deutlicher und häufiger vorgetragen von Laien, Priestern und Bischöfen²¹, zuletzt im Juni 1950 vom Ersten Deutschen Liturgischen Kongreß in Frankfurt am Main²² und im Spätherbst desselben Jahres von den Bischöfen Frankreichs²³. Als es am 9. Februar 1951 so weit war, daß Rom das Anliegen aufgegriffen hatte, ist man dennoch überrascht. Es kommt mehr, als man erhofft hatte. Nicht nur das Anliegen einer Rückverlegung des „Karsamstagsgottesdienstes“ in die Nacht wird erfüllt.

Im Eichstätter Pastoralblatt und auch im „*Pfarramtsblatt*“, das alle pastoral bedeutsamen Anweisungen und kirchlichen Erlasse innerhalb Bayerns sammelt, findet man im Frühjahr 1951 nur das Dekret vom 9. Februar 1951 und die Rubriken in lateinischer Fassung abgedruckt.²⁴ Offenbar hat man andere und schnellere Wege gewählt, um den Seelsorgern Handreichungen für die erste Feier der Ostervigil zu bieten. Bekanntlich wurde die Feier der Osternacht (nocturna Vigiliae Paschalis celebratio) vor 30 Jahren zunächst „*facultative pro hoc anno de locorum Ordinariorum prudenti iudicio*“ gestattet – „*et ad experimentum*“²⁵.

¹⁹ So P. Parsch: Bibel und Liturgie 9 (1934/35) 311.

²⁰ Zit. bei Th. Maas-Ewerd (s. Anm. 15) 224.

²¹ Vgl. das ebd. 237, Anm. 63, abgedruckte „Gesuch um Neugestaltung der liturgischen Feier der Ostervigil und Pfingstvigil“ vom 6. Juni 1940, das der Fuldaer Bischofskonferenz (20.–22. August 1940) vorgelegen hat und als Anlage 11 dem Protokoll beigelegt wurde. S. vor allem J. Gülden, Ein Meißner Beitrag zur Restaurierung der Ostervigilfeier, in: H. Fries – U. Valeske (Hrsg.), Versöhnung. Gestalten – Zeiten – Modelle (FS M. Hörhammer), Frankfurt/Main 1975, 169–180. Zu den Bemühungen der deutschen Bischöfe s. den Abschnitt „Initiativen der Bischöfe“ bei Th. Maas-Ewerd, a.a.O. (s. Anm. 15) 228–231.

²² J. Wagner – D. Zähringer (Hrsg.), Eucharistiefeier am Sonntag (Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses in Frankfurt/Main 1950), Trier 1951, 224 f: Entschlüsse des Kongresses. Beachte dort (225) das „Nachwort der Herausgeber“.

²³ J. Wagner, In sacratissima Nocte Paschali (s. Anm. 1) 140, berichtet von dieser Eingabe des französischen Episkopates; er bemerkt (ebd.), daß die deutschen Bischöfe bereits früher um die Verlegung der Karsamstagsliturgie beim Heiligen Stuhl eingekommen waren. B. Fischer spricht, a.a.O. (s. Anm. 2) 65, von „gewichtigen Kollektiv-Bittstellern“. Auch er nennt den französischen und deutschen Episkopat, außerdem aber auch noch den Benediktinerorden.

²⁴ Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 98 (1951) 57–67; Pfarramtsblatt. Mitteilungen aus den Amtsblättern für den katholischen Klerus Bayerns 24 (1951) 162 (nur das Dekret).

²⁵ AAS 43 (1951) 129.

Trotz der nur wenigen Wochen, die zur Vorbereitung zur Verfügung standen, wurde diese Möglichkeit bereitwillig aufgegriffen. Im deutschen Sprachgebiet bezeugen das u. a. die Berichte und Erörterungen in den Zeitschriften „*Bibel und Liturgie*“ und „*Heiliger Dienst*“.²⁶ Für die Gesamtkirche nennen die „*Ephemerides Liturgicae*“ sogar eine Zahl. Sie gehen auf Grund des ihnen zugänglichen Materials davon aus, daß etwa 400 Millionen Katholiken in aller Welt im Jahre 1951 an der versuchsweise wiedereingeführten Feier der *Vigilia Paschalis* teilgenommen haben.²⁷ Berücksichtigt man, daß wegen der relativ späten Veröffentlichung des Dekretes „*Dominicae Resurrectionis*“ nicht in allen Ländern und Bistümern die Osterliturgie nach dem neuen Ordo gefeiert werden konnte, so war das in der Tat ein großer Erfolg.²⁸

„Wohl kaum jemand hatte zu hoffen gewagt, daß die Gewährung unmittelbar bevorstand“, schreibt Prälat Johannes Wagner, der langjährige Leiter des Liturgischen Instituts in Trier. Im Rückblick auf den erwähnten Frankfurter Kongreß erklärt er: „Niemand, der dabei war, vergißt die ergreifende Akklamation, durch die am 22. Juni 1950 in der St.-Bonifatius-Kirche zu Frankfurt am Main bei der Schlußversammlung des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses die Resolution angenommen wurde: Es möge die Bitte ausgesprochen werden, daß die Liturgie des Karsamstags vom Morgen auf den Abend verlegt wird.“²⁹ Auch andere berichten von einem „Sturm des Beifalls, der zum Ausdruck brachte, wie ernst es den Teilnehmern mit diesem Wunsch war“.³⁰

Die Reform-Kommission

Was war inzwischen in Rom geschehen? – Das „*Decretum de solemni Vigilia Paschali instauranda*“ erwähnt nicht nur, daß viele Bischöfe, Gemeinden und Ordensleute die Bitte um die Erneuerung der Ostervigil an den Heiligen

²⁶ Vgl. z. B.: Die Osternachtfeier in Österreich: *Bibel und Liturgie* 18 (1951) 30f; A. Faller, Der Papst schenkt uns die Osternacht, *Alleluja*: ebd. 193–203; P. Parsch – O. Pielmeier, Die heurige Osternachtfeier: ebd. 225–231; A. Raffelsberger, *Vigilia paschalis*. Erfahrungen und Wünsche im österreichischen Raum: *Heiliger Dienst* 5 (1951) 41–48; G. Hasenkamp – A. Carl, *Vigilia paschalis*. Weitere Berichte (Deutschland): ebd. 55–56. – Vgl. auch St. Grün, Die Vigilfeier der Osternacht, in: *Th. Bogler* (Hrsg.), *Lebendige Liturgie* (Liturgie und Mönchtum 9), Maria Laach 1951, 52–67. Für das französische Sprachgebiet: *La Maison-Dieu* 26 (1951) 3–123: *La Nuit Pascale dans nos Paroisses*.

²⁷ A. Bugnini, Il primo esperimento (s. Anm. 12) 59: „Il decreto *Dominicae Resurrectionis* del 9 febbraio 1951, che ripristina la 'veglia' pasquale, costituisce un *unicum* d'importanza eccezionale et senza precedenti. Il formale invito agli Ordinari di dare accurata relazione *de fidelium concursu et pietate, deque successu instauratae vigiliae paschalis* fa pensare ad un referendum di proporzioni grandiose, riflettente le più disparate condizioni di vita, usi, esigenze di 400 milioni di cattolici sparsi in tutto il mondo.“

²⁸ Vgl. J. Wagner, In sacratissima Nocte Paschali (s. Anm. 1) 142.

²⁹ Ebd. 140.

³⁰ So F. Kolbe, *Die Liturgische Bewegung*, Aschaffenburg 1964, 90.

Stuhl herangetragen haben³¹, es berichtet auch, daß der Papst einer Sonderkommission die Bearbeitung dieser Frage übertragen habe: „*Summus autem Pontifex Pius Papa XII . . . quaestionem hanc peculiari demandavit virorum in re peritorum Commissioni*“.³² Aus den aufschlußreichen Äußerungen des österreichischen Redemptoristen *Joseph Löw* (1893–1962)³³, des langjährigen Vizerelators der Historischen Sektion der Ritenkongregation, der selbst dieser Kommission angehörte, geht hervor, daß es sich dabei nicht um nur eine „Ad-hoc-Kommission in Sachen Osternacht“ handelte.³⁴ Ihre Ziele waren weiter gesteckt. Es ging um mehr.

Papst *Pius XII.* hatte diese Kommission bald nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs – am 27. Juli 1946 – eingesetzt. In ihr führte Clemente Kardinal *Micara* als Präfekt der Ritenkongregation den Vorsitz. Mitglieder waren zum Beispiel der langjährige Rektor des Päpstlichen Bibel-Instituts, der bekannte spätere Kardinal Augustin *Bea* (1881–1968), sowie der gelehrte Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, der 1962 zum Kardinal erhobene Gioacchino *Anselmo M. Albareda*. Diese Spezialkommission, die nur aus Fachleuten³⁵ be-

³¹ AAS 43 (1951) 129: „ . . . multi locorum Ordinarii, fidelium coetus religiosique viri supplices ad Sanctam Sedem detulerunt preces, ut ipsa restitutionem antiquae vigiliae paschalis ad horas nocturnas inter sabbatum sanctum et dominicam Resurrectionis indulgere vellet.“

³² AAS 43 (1951) 129. Vgl. auch AAS 44 (1952) 49: „ . . . Pius Papa XII mandavit, ut peculiaris illa virorum peritorum Commissio, quae vigiliae paschalis ritum paraverat, . . . relationes accurato examini subiceret.“ S. dazu Anm. 35.

³³ Vgl. *J. Löw*, Bemerkungen zur Osternachtfeier: ThPQ 99 (1951) 352–354; *ders.*, Grundsätzliches zur Osternachtfeier: ThPQ 100 (1952) 217–231. – Besonders der letztere Beitrag (Grundsätzliches) ist auf ein breites Interesse gestoßen, wie die Übersetzung in verschiedene andere Sprachen beweist. (S. die in Anm. 34 genannte Bibliographie, dort 42). Eine Neubearbeitung dieses aufschlußreichen Beitrags erschien unter dem Titel „We must celebrate the Easter-Night“ in: *Worship* 27 (1952/53) 161–171. Eine Summa dieser Darlegungen Josef Löws findet man in: *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953) 3–8 („Questioni di principio intorno alla Veglia Pasquale“); *Benediktinische Monatsschrift* (Erbe und Auftrag) 28 (1952) 407–411 („Die neue Osternachtfeier von Rom aus gesehen“), besorgt von DZ = Damasus Zähringer OSB, und in: *La Maison-Dieu*: 37 (1954) 125–127 („Pourquoi la Vigile pascalle a-t-elle été restaurée?“).

³⁴ Geb. am 23. Juli 1893 in Wien; Profesß in der Kongregation der Redemptoristen am 15. August 1912 (Eggenburg); zum Priester geweiht am 31. Juli 1919 in Mautern (Steiermark); 1920–1935 (mit kleineren Unterbrechungen) Lektor für Liturgik in Mautern; 1936–1959 Vize-Generalrelator der Sectio historica der Ritenkongregation; ab 21. November 1959 Relator adiunctus; gest. am 22. September 1962. Vgl. *A. Sampers*, *P. Josephus Löw, CSSR (1893–1962)*: EL 77 (1963) 39–45, dort (41–45) eine Bibliographie der wichtigsten liturgiewissenschaftlichen Publikationen. Vollständige Bibliographie *J. Löws*, in: *Spicilegio storico CSSR* 10 (1962) 312–322.

³⁵ Mitglieder waren neben *Micara*, *Albareda* und *Bea* u. a.: Erzbischof *A. Carinci*, Sekretär der Ritenkongregation, *F. Antonelli* OFM, Generalrelator der Historischen Sektion der Ritenkongregation, sein Stellvertreter *J. Löw* CSSR und der Schriftleiter der „*Ephemerides Liturgicae*“, *A. Bugnini*, der spätere Erzbischof, der als Sekretär der Gottesdienstkongregation in der Durchführung der postkonziliaren Reform eine bedeutende Rolle gespielt hat. Nähere Hinweise bei *Th. Maas-Ewerd*, *Pius Parsch* und die Liturgische Bewegung im deutschen Sprachgebiet, in: *N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd* (Hrsg.), *Mit sanfter Zähigkeit* (s. Anm. 15) 89f und (dort noch nicht genannt) *H.-E. Jung*, *Die Vorarbeiten zu einer Liturgiereform unter Pius XII.*: LJ 26 (1976) 165–181; 224–240.

stand, sollte nach dem ausdrücklichen Wunsch *Pius' XII.* das Ziel verfolgen, eine *allgemeine Liturgiereform* in die Wege zu leiten. Das hat sie getan.

Aus der Arbeit dieser Reformkommission ist u. a. die neue Ordnung der Osternacht hervorgegangen,³⁶ die vor 30 Jahren überraschend erschien. Diese Ordnung verbindet Altes und Neues, sogar ganz Neues, organisch miteinander. Sie stellt, was ihre Grundprinzipien und vor allem die Beteiligung der Gemeinde anlangt, wichtige Weichen für die Zukunft. Der Ritus wurde weiterentwickelt, und – vor allem – er wurde den Bedürfnissen der Gemeinden angepaßt.

Schon im folgenden Jahr (1952) kam es zu weiteren Verbesserungen. Zugleich wurde das erfolgreiche Experiment von 1951 fakultativ auf drei weitere Jahre ausgedehnt.³⁸ Als auch diese Frist abgelaufen war, gab es zunächst wiederum eine Verlängerung, allerdings nur eine Verlängerung um ein weiteres Jahr (1955)³⁹, weil die abschließende Entscheidung, die an sich anstand, wegen einer schweren Erkrankung des Papstes nicht herbeigeführt werden konnte.⁴⁰ Die definitive Entscheidung erging dann am 16. November 1955 mit dem *Decretum generale* „*Maxima redemptionis nostrae mysteria*“.⁴¹ Es kam erwartungsgemäß zur Erneuerung der Liturgie der gesamten Heiligen Woche. Sie erfolgte nun jedoch nicht mehr „auf Probe“, sondern gleich verbindlich für die gesamte Kirche, soweit sie dem römischen Ritus folgt.⁴² Unverändert wurde dabei die fünf Jahre hindurch *ad experimentum* vollzogene neue Ordnung der Osternacht in den „*Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*“ übernommen. Die Feier der Osternacht hatte „sich so bewährt, daß keinerlei Umgestaltung nötig wurde. Wünsche gab es ja allerlei, aber nicht sol-

³⁶ S. die Hinweise in Anm. 32.

³⁷ AAS 43 (1951) 129: facultative pro hoc anno de locorum Ordinariorum prudenti iudicio.

³⁸ AAS 44 (1952) 48f: *Decretum de facultativa celebratione instauratae vigiliae paschalis ad triennium prorogata additis ordinationibus et rubricarum variationibus* vom 11. Januar 1952. Ebd. 50–52: Ordinationes; 53–63: Rubricae Sabbato sancto servandae, si vigilia paschalis instaurata peragitur, cum variationibus per decretum diei 11 ianuarii 1952 approbatis. Vgl. dazu den Kommentar: *De facultativa celebratione instauratae vigiliae paschalis ad triennium prorogata*: EL 66 (1952) 90–115; s. auch die in Anm. 1 bzw. Anm. 33 genannten Aufsätze von J. Wagner und J. Löw (Grundsätzliches).

³⁹ Dekret vom 15. Januar 1955: AAS 47 (1955) 48.

⁴⁰ So J. Löw, Eine Großaufgabe der Seelsorge. Die Erneuerung der Karwochenliturgie durch Pius XII.: ThPQ 104 (1956) 5–21, dort 5.

⁴¹ AAS 47 (1955) 838–841: *Decretum generale*; ebd. 842–847: *Instructio „Cum propositum“* (De ordine Hebdomadae Sanctae instaurato rite peragendo). S. dazu (neben dem in Anm. 40 genannten Beitrag von Löw) den Kommentar von A. Bugnini – C. Braga, *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*: EL 70 (1956) 81–228; s. ferner: J. Löw, Bemerkungen zum „*Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*“: Heiliger Dienst 10 (1956) 4–12 = Tijdschrift voor Liturgie 40 (1956) 18–28; F. Antonelli, Die Reform der Liturgie der Heiligen Woche. Ihre Bedeutung und ihr pastoraler Charakter: LJ 5 (1955) 199–203; J. A. Jungmann, Die Reform der Karwochen- und Osterliturgie in pastoraler Sicht: LJ 5 (1955) 204–213; B. Fischer, *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*. Die Neugestaltung der Heiligen Woche und ihre Grundtendenzen: TThZ 65 (1956) 65–72.

⁴² AAS 47 (1955) 840: *Instauratus Ordo hebdomadae sanctae praescribitur*.

che, die eine nochmalige Umgestaltung des . . . Ritus gerechtfertigt hätten“⁴³. Erst im Rahmen der Vorbereitung des nachvatikanischen *Missale Romanum* von 1969/70 und des *Deutschen Meßbuches* von 1975 erfolgten – unter Auswertung längerer Erfahrungen – weitere Verbesserungen.⁴⁴

Das erste amtliche Experiment

Wenn es nach dem Zweiten Vatikanum Experimente und Studienausgaben auf breiter Ebene gegeben hat (und noch gibt), die – wie z. B. bei der „Feier der Kindertaufe“ oder beim „Deutschen Meßbuch“ – die endgültige Gestalt oder Fassung dieser liturgischen Bücher vorbereitet haben, so hatte diese Praxis, der wir vieles verdanken⁴⁵, ein gutes Vorbild in der vor 30 Jahren *ad experimentum* gestatteten erneuerten Feier der Osternacht. Damals – *nicht* nach dem Konzil – war das ein Vorgehen ohne Beispiel!

Das in den Jahren 1951–1955 auf Veranlassung *Pius' XII.* durchgeführte Experiment im gesamten Geltungsbereich des römischen Ritus stellt in seiner Art ein *Novum* dar, das – wie ich vermute – bei den Überlegungen, die nach dem jüngsten Konzil anzustellen waren, Pate gestanden hat. Jedenfalls aber hatte man mit dem „Experiment Osternacht“, bei ihrer Erneuerung und schrittweisen Einführung, gute Erfahrungen gemacht. Seit 1951 zeigte sich der Mut zu herzhafter Neuerung: Die Kirche kann auch heute in ihrem Gottesdienst Neues schaffen. Sie ist „ja etwas Lebendiges und Leben Zeugnendes.“⁴⁶

Bis dahin hatte es amtliche „Experimente“ in der Geschichte der Liturgie nicht gegeben. Wohl gab es fakultative Regelungen oder etwa die Weisung, daß dies oder jenes *ad libitum* geschehen könne. In ihrer Art aber waren solche Maßnahmen definitiv.⁴⁷

Im Jahre 1952 schreibt *Josef Löw*: „Noch ist nicht abzusehen, wie das Experiment mit der Osternacht enden wird, ob diese Feier ‚definitiv-fakultativ‘ werden wird oder schlechthin ‚obligatorisch‘. Auf jeden Fall zeigt dieses kluge Vorgehen, daß Rom auf die ganze Sache ungemein großes Gewicht legt und es wohl begrüßen würde, wenn sich die Feier wie von selbst einführte.“

Plausibel erscheint *einerseits* die in diesem Zusammenhang angestellte Erwägung des Vize-Generalrelators der Ritenkongregation, eine vorherige Be-

⁴³ J. Löw, Eine Großaufgabe (s. Anm. 40) 21.

⁴⁴ Ihnen gingen lebhaft Diskussionen um die Gestalt der liturgischen Feiern der Heiligen Woche voraus, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen.

⁴⁵ Vgl. unter diesem Aspekt die „Erklärung der deutschen Bischöfe zur Einführung des neuen deutschen Meßbuches“, erschienen in den Amtsblättern der einzelnen Bistümer und als Anhang abgedruckt bei *Th. Maas-Ewerd – K. Richter* (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier* (FS für E. J. Lengeling zur Vollendung des 60. Lebensjahres am 26. Mai 1976), Einsiedeln–Zürich und Freiburg–Wien 1976, 375–378.

⁴⁶ So J. Löw, Grundsätzliches (s. Anm. 33) 217.

⁴⁷ Vgl. ebd. 226, Anm. 2.

fragung, etwa der Ordinarien, also eine Umfrage bei den Bischöfen vor dem mutigen Versuch von 1951, „hätte ein derart kunterbuntes Durcheinander von Ansichten, Wünschen und Vorschlägen hervorgerufen, daß eine zutreffende Entscheidung wohl unmöglich gewesen wäre.“⁴⁸ Schließlich sind die Verhältnisse in einer Weltkirche sehr verschieden.

Die schlagartige Neuerung vom 9. Februar 1951, die von Spezialisten neu bearbeitete Feier der Osternacht *ad experimentum* einzuführen, war *andererseits* ein Schritt, der bei umsichtiger und sorgfältiger Betrachtung eigentlich als unmöglich oder als „untunlich“ hätte disqualifiziert werden müssen. Denn Ostern fiel 1951 bereits auf den 25. März. Die „*Acta Apostolicae Sedis*“ brachten die Dokumente erst am 3. März 1951. Genauere Bemerkungen und nähere Weisungen im „*Osservatore Romano*“ fanden nicht genug Verbreitung. Der neue Ordo für die Osternacht kam erst kurz vor dem Ostertermin heraus. So blieb für die Vorbereitung „vor Ort“ nur sehr wenig Zeit. Um so eindeutiger aber war dennoch das Ergebnis dieses ersten Versuches. Er brachte – wie die *ordinationes* (die praktischen Verfügungen und Richtlinien) sowie die *variationes* (die Ergänzungen und Verbesserungen in den Rubriken) von 1952 zeigen – die gewünschten Erkenntnisse, die man auf anderen Wegen schwerlich oder vielleicht überhaupt nicht hätte gewinnen können.

Das Ergebnis muß sehr eindeutig gewesen sein. Die „erneuerte ‚pastorale‘ Osternachtsfeier hat die Kollaudierung des Jahres 1951 gut bestanden. Es steht mir nicht zu“, so Josef Löw, „über die amtlichen und privaten Berichte, die bei der zuständigen römischen Behörde eingelaufen sind“⁴⁹, Mitteilungen zu machen. Immerhin darf gesagt werden, daß sich schon nach dem ersten Hundert ein abgerundetes Bild ergab über den Verlauf der Feier, ihre seelsorglichen Wirkungen und Erfolge, über die Anteilnahme des Volkes, über Schwierigkeiten, die nicht fehlen konnten, über Zweifel, die sich ergeben hatten, über Wünsche . . . Weitere Hunderte brachten nichts mehr wesentlich Neues; alles konnte in die Rubriken eingereiht werden . . . Trotz der knappen Zeit zwischen der Veröffentlichung des Dekretes und dem Ostertermin . . . wurde die Feier in allen fünf Erdteilen gehalten, und die Ergebnisse sind durchaus zufriedenstellend. Das neue Dekret von 1952 ist dafür der authentische Beweis.“⁵⁰

„Nur ein Anfang“

Es ist aus heutiger Sicht einigermaßen erstaunlich, wie sehr man – vor allem in Rom – das ganze Unterfangen von 1951 als einen sichtbaren „Anfang“ der „kirchenamtlichen“ liturgischen Erneuerungsarbeit betrachtet hat, als Beginn einer Reform, die im Zentrum des liturgischen Jahres und im Zentrum des li-

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. dazu auch J. Löw, Bemerkungen (s. Anm. 33) 352 ff.

⁵⁰ J. Löw, Grundsätzliches (s. Anm. 33) 221.

turgischen Lebens überhaupt ansetzt. Was scharfe und kritische Beobachter aus den Dokumenten erkennen und damals nur zaghaft als Wunsch oder Hoffnung formulieren⁵¹, sprechen Vertreter der Ritenkongregation offen aus.

Selbst wenn man die grundsätzliche Würdigung und Rezeption der Anliegen der Liturgischen Bewegung durch die Enzyklika „*Mediator Dei*“ vom 20. November 1947⁵² in Rechnung stellt, selbst wenn man das Rundschreiben der Redaktion der offiziellen römischen Zeitschrift „*Ephemerides Liturgicae*“ an ihre Mitarbeiter in aller Welt vom 28. Januar 1948 kennt⁵³, selbst wenn man um die Ergebnisse dieser Umfrage und die Konsequenzen, die aus ihnen gezogen wurden⁵⁴, weiß, selbst dann ist die besagte Offenheit der Mitarbeiter der römischen Kongregation und der von *Pius XII.* eingesetzten Reformkommission immer noch erstaunlich.

Bereits 1951 erklärt *Josef Löw*: „Daß das Dekret bzw. der ‚Ordo Sabbati Sancti‘ in so kurzer Frist (Ende Dezember bis Anfang Februar) ausgearbeitet und durchberaten werden konnte, weist wohl darauf hin, daß überhaupt die großen Fragen der allgemeinen Liturgiereform, die man seit langem erwartet, irgendwie schon behandelt worden sind.“⁵⁵ Er spricht von dem „ganz ausgeprägten pastoralen Zug“, der die Erneuerung der Osternacht – sowohl das Dekret als auch die Rubriken – prägt, um dann selbst eine Folgerung zu ziehen: „Man darf daraus wohl auch ableiten, daß überhaupt eine kommende Liturgiereform in allererster Linie pastorale Zwecke im Auge hat und durch eine erneuerte Liturgie vor allem eine geistige Erneuerung des Klerus und des Volkes anbahnen und durchführen will.“⁵⁶ Der „Schritt des Heiligen Vaters“ geht nach *Pater Löw* „offensichtlich in eine ihm schon klar vorschwebende Richtung.“⁵⁷

An anderer Stelle werden – ein Jahr später (1952) – die Karten noch offener auf den Tisch gelegt. Intendiert ist nicht nur die Reform der gesamten Heiligen Woche, nein, diese selbst ist auch wiederum nur ein Anfang: „Wie schon früher gesagt wurde⁵⁸ und wie auch viele scharfe Beobachter gesehen haben, dürfte die Erneuerung der Osterfeier nur ein Anfang sein, ein Anfang an einem der wichtigsten Punkte der ganzen Liturgie. Karfreitag und Gründonnerstag rufen ja ebenfalls nach einer Neubelebung⁵⁹ in dem Sinn, daß auch in

⁵¹ Vgl. *L. Beauduin*, Le décret du 9 février 1951 et les espoirs qu'il suscite: *La Maison-Dieu* 26 (1951) 100–111; *E. Tewes*, Die neue Feier der Osternacht: *KatBl* 76 (1951) 465–470; *A. Raffelsberger*, Vigilia paschalis (s. Anm. 26).

⁵² AAS 39 (1947) 521–600.

⁵³ Vgl. *Th. Maas-Ewerd*, Pius Parsch und die Liturgische Bewegung (s. Anm. 35) 89f.

⁵⁴ *A. Bugnini*, Per una riforma liturgica generale: *EL* 63 (1949) 166–184.

⁵⁵ *J. Löw*, Bemerkungen (s. Anm. 33) 352. S. auch den späteren Beitrag desselben Verfassers: Über die Liturgiereform: *Heiliger Dienst* 8 (1954) 107–122.

⁵⁶ *J. Löw*, Bemerkungen 352.

⁵⁷ Ebd. 354.

⁵⁸ Auf welche Äußerung der Verfasser hier näherhin anspielt, ist uns nicht bekannt.

⁵⁹ Vgl. *J. Löw*, Die liturgische Reform des „Sacrum Triduum“: *Heiliger Dienst* 7 (1953) 87–98.

diesen Tagen die Feier auf den Abend (Nachmittag) verlegt werden müßte, um unter den heutigen Lebensverhältnissen der Mehrheit des Christenvolkes eine geschlossene Teilnahme zu ermöglichen . . . Aber alle diese Neuerungen werden fruchtlos bleiben oder nur ein Augenblicksfeuer erzielen, wenn nicht der ganze Klerus bewußt und mit aller Verantwortlichkeit sich einsetzen wird, daß die großen pastoralen Möglichkeiten, die der Heilige Vater erschlossen hat, nun auch tatsächlich zur Wirklichkeit werden: Erneuerung aus dem innersten Bezirk der Kirche, aus dem Heiligtum der Liturgie.“⁶⁰

Bezeichnend bleibt das Urteil, das *P. Ferdinando Antonelli OFM*, Generalrelator der am 6. Februar 1930 von Papst *Pius XI.* (1922–1939) begründeten Historischen Sektion der Ritenkongregation⁶¹, als einer der Väter des „*Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*“ in seinem Referat beim Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi (18.–21. September 1956) abgegeben hat. Er würdigte die Reform der Heiligen Woche als „den entscheidendsten Schritt zur Gesamtreform der Liturgie, die alle Welt erwartet und ersehnt“⁶². Unter allen liturgischen Initiativen, die *Pius XII.* ergriffen habe, schlage die neue Ordnung der Heiligen Woche „am klarsten den Weg der allgemeinen Liturgiereform“⁶³ ein.

Das „Salz der Österlichkeit“

Die Erneuerung der Osternacht geschah vor 30 Jahren nicht aus historisch-archäologischen Motiven und erst recht nicht aus liturgie-ästhetischen Absichten. Daß dabei keineswegs jene „*insana antiquitatum cupido*“ eine Rolle gespielt hat, von der wenige Jahre zuvor die Enzyklika „*Mediator Dei*“ gesprochen hatte⁶⁴, zeigt bereits der Umstand, daß das Ergebnis der Reform eine auf alten Formen aufbauende Neufassung darstellt, die völlig neue Elemente – wie z. B. die „Erneuerung des Taufversprechens“ – integriert. Die neue Ordnung entstand aus eminent pastoralen Motiven. Sie klingen an, wenn *Josef Löw* ausführt: „Es war Zeit, hohe Zeit, die Liturgie dieser allergrößten Zeit des Kirchenjahres in ihrem Kernstück wiederum zur Vollkraft der ihr unverwüstlich innewohnenden Heilswirksamkeit zurückzuführen.“⁶⁵

⁶⁰ *J. Löw*, Grundsätzliches (s. Anm. 33) 225 f.

⁶¹ Der Sektion wurden zwei Tätigkeitsfelder übertragen: 1. die Bearbeitung der historischen Kanonisationsprozesse (le cause storiche dei servi di Dio), 2. die Verbesserung der liturgischen Bücher (l'emendazione dei libri liturgici). Vgl. AAS 12 (1930) 87 f und *J. Wagner*, Die Anliegen der Liturgiereform von Pius X. bis zum Codex Rubricarum (1960): LJ 11 (1961) 142–157, dort bes. 145.

⁶² Vgl. *F. Antonelli*, Die liturgische Erneuerung der Heiligen Woche. Ihre Wichtigkeit, ihre Verwirklichung und ihre Aufgaben, in: *J. Wagner* (Hrsg.), Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius' XII. Akten des Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi (1956), Trier 1957, 231–255, dort 239.

⁶³ Ebd. 231.

⁶⁴ AAS 39 (1947) 546.

⁶⁵ *J. Löw*, Grundsätzliches (s. Anm. 33) 220.

Balthasar Fischer hat das gleich 1951 noch treffender zum Ausdruck gebracht: „Wo Ostern nicht mehr von jedem . . . Gläubigen unüberhörbar als das eine Zentrum aller christlichen Feier kultisch erlebt werden konnte, mußte christliche Frömmigkeit langsam das so entscheidende ‚Salz‘ der Österlichkeit verlieren und schal zu werden beginnen.“⁶⁶

Damit ist auf eine bleibende Aufgabe verwiesen, deren Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Mit Recht hat der Salzburger Erzbischof *Dr. Karl Berg* vor zwei Jahren (1979) darauf hingewiesen, daß „die Möglichkeiten, die in der Feier der Osternacht liegen“, offenbar nicht ausgeschöpft werden. Vorrangig sei eine „festere Einbindung in das Leben der Gemeinden“. Deshalb müsse – „vor allen anderen Bemühungen“ – eine „spirituelle Vertiefung“ angestrebt werden. Die „eigentliche Einwurzelung“ der Osternacht stehe noch aus. Eine „erlebnisstarke Feier“, die „den Gläubigen die Größe des Festinhaltes nahebringt“, werde nur erreicht werden können, wenn die „liturgietheologischen Grundsätze“ zur „Richtschnur für alle Bemühungen um eine bessere Feier“ gemacht würden.⁶⁷

Die „Grundordnung des Kirchenjahres und des neuen Römischen Generalkalenders“ hält eine griffige Formulierung parat, um die Bedeutung der Osterfeier hervorzuheben: „Was der Sonntag für die Woche bedeutet, ist Ostern für das ganze Jahr.“⁶⁸ Die drei österlichen Tage vom Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn, die am Abend des Gründonnerstags beginnen und mit der Vesper am Ostersonntag enden, bilden den Höhepunkt des ganzen Kirchenjahres.⁶⁹

Unter den Gottesdiensten dieser österlichen Tage hat die Feier der Osternacht die zentrale Bedeutung, die ihr gebührt. „Die Osternacht, in der Christus

⁶⁶ *B. Fischer*, Die Wiederherstellung der Ostervigil (s. Anm. 2) 66. – Vgl. dazu die aufschlußreiche Untersuchung von *B. Dreher*, Die Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg 1951. Zur Problematik einer schriftgemäßen und liturgiegerechten Verkündigung vgl. *F. Kamphaus*, Von der Exegese zur Predigt, Mainz 1968, 21–112: Die Ostergeschichten der Evangelien. – Zur Auslegung s. vor allem *J. Kremer*, Die Osterevangelien-Geschichten um Geschichte, Stuttgart und Klosterneuburg 1977.

⁶⁷ Vgl. das Vorwort zu *R. Berger – H. Hollerweger* (Hrsg.), Dies ist die Nacht. Hilfen zur Feier der Osternacht, Regensburg 1979. – Dieses gründliche und hilfreiche „Werkbuch“ geht zurück auf ein Symposium zum Thema „Osterfeier“, das die LKÖ (Liturgie-Kommission Österreichs) vom 5.–7. Oktober 1977 im Bildungshaus St. Virgil (Salzburg) veranstaltet hat. Siehe: Heiliger Dienst 32 (1978) Heft 1.

Zur theologischen und liturgischen Bedeutung des Pascha-Mysteriums vgl. die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ (bes. Art. 5; 6; 61; 104; 106; 107; 109) und u. a. *F. X. Durrwell*, Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Eine biblisch-theologische Untersuchung, Salzburg 1958; *H. U. von Balthasar*, Mysterium paschale, in: *J. Feiner – M. Löhrer* (Hrsg.), Mysterium Salutis III, 2 (133–326); *B. Fischer – J. Wagner* (Hrsg.), Paschatis Sollemnia (s. Anm. 13); *J. A. Jungmann*, Österliches Christentum, in: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck–Wien–München 1960, 527–537; *Th. Bogler* (Hrsg.), Österliches Heilsmysterium. Das Pascha-Mysterium als Grundmotiv der Liturgie-Konstitution (Liturgie und Mönchtum 36), Maria Laach 1965.

⁶⁸ Grundordnung, Art. 18. Vgl. dazu SC 106.

⁶⁹ Vgl. Grundordnung, Art. 18 und 19.

auferstanden ist, gilt als ‚Mutter aller Vigilien‘. In ihr erwartet die Kirche *nächtlich wachhaltend* die Auferstehung des Herrn und feiert sie in heiligen Zeichen.⁷⁰ Die „Grundordnung“ betont, der große Ostergottesdienst solle als „*nächtliche Feier*“ gehalten werden, zu Beginn oder gegen Ende der Nacht⁷¹, „in der Christus die Ketten des Todes zerbrach und aus der Tiefe als Sieger emporstieg“ (Osterlob).

Vor 30 Jahren ist eine jahrhundertealte Fehlentwicklung korrigiert worden. Mit dem Dekret zur Erneuerung der Osternacht schuf man mutig Neues in der Orientierung am Alten. Am 9. Februar 1951 begann „in der Geschichte der Liturgie die hervorragendste Tat seit dem heiligen Pius V.“ (F. Antonelli). Damals begann die „amtliche“ Reform der Liturgie, die – wie die Vorgänge um die Erneuerung der Osternacht und ihre Begleitumstände zeigen –

⁷⁰ Grundordnung, Art. 21.

⁷¹ Ebd. – Wörtlich heißt es hier (Art. 21), die Feier der Osternacht solle „erst nach Anbruch der Dunkelheit“ beginnen; andernfalls (Ansatz gegen Ende der Nacht) solle sie „vor dem Morgenrauen des Sonntags enden.“

Für eine Feier in den letzten Stunden der Nacht plädierten in jüngster Zeit: K. Richter, „... in der Morgendämmerung des ersten Tages.“ Ein Plädoyer für die Osternachtfeier am frühen Morgen: Gottesdienst 12 (1978) 33–35, und R. Kaczynski, „Übergang von der Dunkelheit zum Licht“. Erfahrungen mit der Osternachtfeier am frühen Morgen: Gottesdienst 13 (1979) 25–27.

Die Feier der Osternacht ist inzwischen mancherorts zu einer verlängerten „Vorabendmesse“ des Ostersonntags geworden. Sie wird zumindest in manchen Gemeinden als eine solche mißverstanden. Ich hatte als Pfarrer selbst meinen Kummer damit. Wir haben schließlich im Pfarrgemeinderat die Angelegenheit gründlich besprochen. Dabei entstand der Entschluß, die Osternachtfeier in den letzten Stunden der Nacht anzusetzen, womit wir in den drei Jahren von 1978–1980 (vorsichtig ausgedrückt) keine schlechten Erfahrungen gemacht haben.

Wird die Osternachtfeier nur wenig später als die sonst übliche „Vorabendmesse“ angesetzt, so ist die Erwartungshaltung der tatsächlich sich versammelnden Gemeinde in der Regel nicht sehr eindeutig. Viele Mitchristen, die eigentlich die „Vorabendmesse“ suchen, erleben (von ihrer Erwartung her) einen seltsamen („umständlich langen“) Wortgottesdienst mit kurzer Eucharistiefeier. Die „Proportionen“ stimmen dann also nicht mehr. Gibt man diesem Trend nach und kürzt man, wo man nur (und eigentlich schon nicht mehr) kürzen kann, wird von einer Vigilia Paschalis bald kaum noch die Rede sein. Die Feier im „Übergang von der Dunkelheit zum Licht“, zu der nach entsprechender Vorbereitung nur Christen kommen (auch Jugendliche sind dafür zu begeistern), die wirklich die Osternacht mitfeiern wollen, scheint ein Weg zu sein, das Besondere der Osternachtfeier nicht nur zu erhalten, sondern es voll zu entfalten.

Vieles von dem, was man in den fünfziger und noch zu Beginn der sechziger Jahre mit Hingabe und Begeisterung praktiziert hat, scheint vergessen zu sein. Man braucht z. B. nur die Bibliographie E. J. Lengelings, in: Gemeinde im Herrenmahl (s. Anm. 45) 381–390, einzusehen und sein „Werkbuch zum Laudate“ durchzublättern, um zu erkennen, wieviel Mühe zu Beginn der fünfziger Jahre schon ein einzelner für die Vorbereitung der Osternacht und des „Triduum paschale“ aufgebracht hat.

„Vigilia“ bedeutet im klassischen Latein: Nachtwache. Im Falle der Osternacht ist diese ursprüngliche Bedeutung gemeint, nicht der rubrikentechnische Ausdruck Vigil (im Sinne einer vor-festträglichen Feier). Im Italienischen (so J. Löw, Grundsätzliches 226, Anm. 1) hat man zwei Ausdrücke: *vigilia* (= Vorfest) und *veglia* (= Nachtwache).

Nach dem Vorschlag des „Deutschen Meßbuches“ sagt der Priester bei der Begrüßung der Gemeinde zu Beginn der Osternacht (vor der Segnung des Feuers): „In der Osternacht ist unser Herr Jesus Christus vom Tode auferstanden und zum Leben hinübergegangen. Darum hält die Kirche in der ganzen Welt diese *Nacht* heilig . . .“ – So sollte es sein.

nicht erst vom Zweiten Vatikanischen Konzil „erdacht“ worden ist. „Die Reform beweist, wie sich im Leben der Kirche durchsetzt, was mit guten Gründen auf breiter Basis als sinnvoll und richtig erkannt wird.

Unser Glaube bleibt nur von seiner Mitte her lebendig: von Ostern, dem Fest aller Feste, dem Sonntag aller Sonntage. Um so bedeutsamer ist die pastorale Aufgabe, Jahr für Jahr – seit 1951 gottlob unter günstigeren liturgischen Voraussetzungen – jene große Nacht in den Gemeinden vorzubereiten und sie so zu vollziehen, wie es dem höchsten Fest der Christen, und dem, was wir da feiern, entspricht. Eine Hoffnung, die *Ernst Tewes*, heute Regionalbischof in der Erzdiözese München und Freising, damals (1951), als die erneuerte Osternacht kam, ausgesprochen hat, hegen wir immer noch: Die Hoffnung, „daß in der Kirche des Westens das österliche Bewußtsein wieder erstarkt, ähnlich wie in der Kirche des Ostens, die die Osternacht nie verloren hat.“⁷²

⁷² E. Tewes, Die neue Feier der Osternacht (s. Anm. 51) 470.

Tag der Auferstehung: ein günstiger Anfang! Lassen wir unser Licht am Festtag leuchten. Umarmen wir einander. Bezeichnen wir als Brüder auch jene, die uns hassen, und selbstverständlich die, welche aus Liebe gearbeitet und gelitten haben. Fügen wir uns in allem der Auferstehung! Verzeihen wir einander: Gestern wurde ich mit Christus gekreuzigt, heute werde ich mit ihm verherrlicht. Gestern wurde ich mit ihm getötet, heute werde ich mit ihm zum Leben gerufen. Gestern wurde ich mit ihm begraben, heute werde ich mit ihm auferweckt. Wohl-an, bringen wir Opfer dem, der für uns gelitten hat und auferstanden ist! Ihr denkt vielleicht an Gold oder Silber oder feines Gewebe oder glänzende und kostbare Steine, an vergängliche, irdische, niedrige Stoffe, woran immer die Bösen und die Diener der Erde und des Fürsten dieser Welt größeren Anteil haben. Opfern wir uns selbst, den Gott teuersten und eigensten Besitz! Geben wir dem Bilde das, was nach dem Bilde geschaffen ist, erkennen wir unsere Würde, halten wir das Urbild in Ehren! Erfassen wir die Bedeutung des geheimnisvollen Festes und den Zweck des Todes Christi!

Werden wir wie Christus, da Christus uns gleich geworden ist! Werden wir seinetwillen Götter, da er unseretwegen Mensch geworden ist! Das Geringere nahm er an, um das Bessere zu geben. Er wurde arm, damit wir durch seine Armut reich würden. Er nahm die Gestalt eines Knechtes an, damit wir die Freiheit erhielten. Er stieg auf die Erde herab, damit wir erhöht würden. Er ließ sich versuchen, damit wir siegen. Er ließ sich entehren, um uns zu ehren. Er starb, um zu retten. Er fuhr zum Himmel, um die, welche von der Sünde zu Boden gestreckt wurden, an sich zu ziehen. Alles möge man ihm geben, ihm opfern, der sich als Lösegeld und Sühne für uns hingegeben hat! Keine Gabe aber wird wertvoller sein als die eigene Person, sofern sie das Geheimnis erfaßt und um Christi willen alles ist, was er unseretwegen war.

1. Das Zeugnis der Schrift

„Während des Mahls nahm Jesus das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es den Jüngern und sagte: Nehmt und eßt; das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet und reichte ihn den Jüngern mit den Worten: Trinkt alle daraus; das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“.¹

Bei Lukas² und Paulus³ fordert Jesus die Jünger auf: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Wenn auch die Versöhnung ein für allemal in Tod und Auferstehung Jesu vollzogen wurde, so ergreift die Kirche diese doch bei der Feier des Herrenmahles hier und jetzt in ihrer von der Sündhaftigkeit bestimmten Situation durch die Sakramentalität der Feier. Die Kirche feiert also in Dankagung und Bitten ihre eigene Versöhnung. Mittelpunkt dieser Feier ist die reale Wirksamkeit der Heilsereignisse, die durch Vermittlung von Zeichen ergriffen wird. So wird eine Verbindung zum Versöhnungshandeln Gottes hergestellt. Indem der Mensch das Brot ißt und den Kelch trinkt, hat er Anteil an der Versöhnung Gottes. Versöhnt mit Gott findet der Gläubige auch die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Existenz in der Versöhnung mit seinen Brüdern und Schwestern.

Die Versöhnungsfunktion der Eucharistie impliziert demnach mit Unerläßlichkeit ihre wirksame und unmittelbare Rolle bei der Verzeihung und Vergabung der Sünden. Indem der glaubende Mensch an dem Brot und an dem Kelch der Sühne teilnimmt, nimmt er an der Sühnekraft des Kreuzes teil. So wird die Versöhnung und Verzeihung von Gott verursacht, muß aber durch das Verhalten des Gläubigen, und zwar durch dessen Reue, erwirkt werden.

2. Die Praxis der Urkirche

Schon in der ersten Zeit der christlichen Kirche wurden die Sünder ermahnt, erst wieder Eucharistie zu feiern, nachdem sie ihre Sünden bekannt hatten.⁴ Das älteste Zeugnis dafür bietet uns um das Jahr 100 die Didaché: „Am Tag des Herrn versammelt euch zum Brotbrechen und zur Eucharistie, nachdem ihr einander eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Wer eine Differenz mit seinem Volksgenossen hat, geselle sich nicht eurer

¹ Mt 26,26–28. – Der Zusatz „zur Vergebung der Sünden“ ist eine Hinzufügung des Verfassers des Matthäus-Evangeliums. Sehr wahrscheinlich stammt er aus der liturgischen Überlieferung der Abendmahlsfeier für Neugetaufte, er kann aber auch aus der Tradition der Täuferpredigt ins Abschiedsmahl Jesu übertragen worden sein, (vgl. dazu: Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia II*, Wien 5/1962, 243–251. Wolfgang Trilling (Hrsg.), *Geistliche Schriftlesung Band 1/2*, Das Evangelium nach Matthäus, Düsseldorf 1965, 297 f. – Heinrich Kahlefeld, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, Frankfurt/M. 1980, 59 f).

² Lk 22,19.

³ 1 Kor 11,24 f.

⁴ Vgl. Karl Schlemmer, *Umkehr wohin?* in: *Heiliger Dienst* Nr. 2/1976, Salzburg, 51.

Versammlung zu, ehe er sich ausgesöhnt hat, damit euer Opfer dadurch nicht befleckt werde“.⁵

Die Sündenvergebung nun erfolgte vermittelt der brüderlichen Zurechtweisung, des Gebetes der Gemeinde und einer Art Sündenbekenntnis vor den Brüdern.⁶ In dieser Bußpraxis spiegelt sich bereits die enge Beziehung zwischen Sünde und Gemeinschaft wider, die ihren Höhepunkt in der gemeinsamen Eucharistiefeyer findet. Im Fall besonders schwerer notorischer Sünder vollzog sich der Bußakt „in einer feierlicheren Praxis, die zwei Phasen umfaßte: Ausschluß und Zurechtweisung des sündigen Bruders, damit dieser nicht die Gemeinde zugrunde richte, sondern zur Bekehrung bewogen werde, und sodann schrittweise Rekonziliation und Wiedereingliederung in das kultische und gesellschaftliche Leben der Gemeinde, sobald er wirklich bekehrt schien“.⁷ Während der „*actio paenitentiae*“, dem Verrichten der Bußwerke, blieben die Büsser von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen. „Im allgemeinen waren sie in verschiedene Grade oder Klassen eingeteilt, denen entsprechend sie an der Gottesdienstfeier mehr oder weniger vollständig teilnehmen durften“.⁸ Der Ritus der „*reconciliatio*“, der Wiederversöhnung, schloß dann gewöhnlich mit der Zulassung der Büsser zur vollen Mitfeier der Eucharistie im Kommunionempfang.⁹

3. Das Konzil von Trient

Das Konzil von Trient (1545–1563) spricht in seiner 13. Sitzung im Jahr 1551 sehr deutlich über die sündentilgende Kraft des Eucharistieempfanges: „Der Herr wollte, daß dieses Sakrament empfangen werde als geistliche Seelenspeise, durch welche genährt und gestärkt werden sollen, die da leben durch das Leben desjenigen, der gesagt hat: Wer mich ißt, der wird durch mich leben – und als Heilmittel (*antidotum*), durch welches wir von den täglichen Verfehlungen befreit und vor Todsünden bewahrt werden sollen“.¹⁰ Hat jemand aber eine Todsünde begangen, so muß er vor dem Empfang der Kommunion beichten: „Damit ein so hohes Sakrament nicht unwürdig und so zum Tod und zur Verdammung genossen werde, so bestimmt und erklärt diese heilige Kirchenversammlung, daß diejenigen, die das Gewissen einer schweren Sünde beschuldigt, wie sehr sie auch glauben, die Reue zu haben, doch notwendig vorher die sakramentale Beichte ablegen müssen, wenn sie

⁵ Didaché Kap. 14. – zitiert bei: Jakob Baumgartner – Josef Bommer, Buß- und Versöhnungsfeiern, Einsiedeln-Freiburg/Br. 1972, 102.

⁶ Vgl. José Ramos-Regidor, Die Wiederversöhnung in der Urkirche, in: Concilium Nr. 1/1971, Einsiedeln-Mainz, 37.

⁷ José Ramos-Regidor, Die Wiederversöhnung in der Urkirche, 37.

⁸ José Ramos-Regidor, Die Wiederversöhnung in der Urkirche, 38.

⁹ Vgl. Karl Schlemmer, Umkehr wohin?, 51.

¹⁰ Zitiert nach: Felix Funke, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung, Mainz 1971, 118.

einen Beichtvater erreichen können. Wer sich anmaßt, das Gegenteil zu lehren, zu predigen, hartnäckig zu behaupten oder auch bei öffentlicher Disputation zu verteidigen, der sei ohne weiteres ausgeschlossen“.¹¹

4. Der Jansenismus¹²

Der häufige Kommunionempfang, den das Konzil von Trient empfohlen hatte, wurde durch den Rigorismus der Jansenisten wieder stark eingeschränkt. Sie forderten für den Empfang der Eucharistie höchste Vollkommenheit. Nur wen die Gnade mit Gewalt dazu trieb und wer im Stand der höchsten Reinheit war, sollte sich dem Tisch des Herrn nahen. „Das Verlangen nach der Kommunion stand den Jansenisten höher als die Kommunion selbst. Man sollte sie nicht empfangen, man sollte danach hungern . . . Die Vorbereitung auf die Kommunion wurde zur Marter. Die Lossprechung wurde erst erteilt nach verrichteter Buße, und die Bußen waren ungemein hart und schwer“.¹³ Der Einfluß des Jansenismus war zumal in Frankreich so groß, daß die Moraltheologen aus Furcht, sich dem Vorwurf des Laxismus auszusetzen, die Bedingungen für den häufigen Empfang der Sakramente sehr hoch schraubten. Nur sehr wenige Theologen wagten es, gegen den Strom zu schwimmen. So legte beispielsweise die Konzilskongregation in Rom Papst Innozenz XI. (1676–1689)¹⁴ gewisse Sätze zur Bestätigung vor; einer davon sei zu einer besseren Vorstellung angeführt: „Die Beichtväter sollen wissen, daß es für die tägliche Kommunion nicht genügt, daß das Beichtkind frei von Todsünde sei. Es ist außerdem eine erhabene und vollkommene Disposition notwendig, nämlich die nach Kräften erfolgte Ausrottung der läßlichen Sünden, die Unterdrückung der ungeordneten Gemütsregungen und überflüssigen Sorgen“.¹⁵

Der Papst nun verwarf die ihm unterbreiteten rigoristischen Sätze. Er erließ vielmehr im Jahr 1679 ein Dekret, in dem bestimmt wurde, daß niemand von der häufigen, ja täglichen Kommunionen von vornherein abgehalten werden, daß sich aber die Anzahl der Kommunionen nach dem Urteil des Beichtvaters richten solle. Ebenso verwarf Papst Alexander VIII. (1689–1691) durch das Dekret „Sanctissimus Dominus noster“¹⁶ einen Satz des Theologen Michel Bajus (1513–1589), der für die Kommunizierenden eine Liebe zu Gott for-

¹¹ NR 587 (= Neuner/Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 8/1971).

¹² Der Jansenismus geht zurück auf den niederländischen Theologen Cornelius Jansenius d.J. (1585–1638).

¹³ Eine Freudenbotschaft für alle Katholiken. Das päpstliche Dekret über die tägliche Kommunion mit Einleitung und Erklärung versehen von Emil Springer, Paderborn 1908, 20f.

¹⁴ Dieser Papst wurde am 7. Oktober 1956 seliggesprochen! (AAS 48/1956, 754–759 und 762–778).

¹⁵ Zitiert nach: Emil Springer, Eine Freudenbotschaft, 22.

¹⁶ Vom 7. Dezember 1690.

derte, die ganz rein und ohne jegliche Beimischung irgendwelcher Unvollkommenheit sich darstellt.¹⁷ Die französische Revolution vernichtete zwar den Jansenismus als Sekte, doch blieben die rigoristischen Ansichten weiter bestehen. Trotz Einschreiten des Heiligen Stuhles wurde die tägliche Kommunion bis in das 19. Jahrhundert nur sehr wenigen gestattet. Sie blieb ein Vorrecht von „besonders reinen Seelen“.

5. Das Dekret Papst Pius' X. über die tägliche Kommunion

Infolge des Rigorismus, der sich durch den Einfluß des Jansenismus weit verbreitet hatte, war sowohl im Klerus wie auch unter den Gläubigen eine große Unsicherheit über die Frage entstanden, unter welchen Bedingungen und wie oft man die heilige Kommunion empfangen dürfe. Dies brachte es mit sich, daß sich die Theologen darin zu überbieten suchten, die Bedingungen immer strenger festzusetzen, um ja nicht der Laxheit geziehen zu werden. Um das Jahr 1900 hatte sich folgende Regel durchgesetzt: Will jemand außer an Sonn- und Festtagen noch das eine oder andere Mal in der Woche kommunizieren, so ist erfordert, daß freiwillige läßliche Sünden selten geschehen, und daß ernste Anstrengungen getätigt werden, auch die freiwilligen schlechten Gemütsregungen auszurotten; zudem muß er ein durchaus ernstes Streben nach christlicher Vollkommenheit und nach der Nachfolge Christi in Armut, Verachtung und Geduld vorweisen.¹⁸

Über die Frage, ob läßliche Sünden vom Eucharistieempfang ausschließen oder eben dadurch sogar getilgt werden können, äußert sich Papst Pius X. in seinem Dekret: „Deshalb aber hauptsächlich sehnt sich Jesus Christus und die Kirche danach, daß alle Christgläubigen täglich zum heiligen Gastmahl hinzutreten möchten, damit die Gläubigen, durch das Sakrament mit Christus vereint, die Kraft gewinnen, ihre böse Begierlichkeit zu besiegen, die täglich vorkommenden läßlichen Sünden zu tilgen und die schweren Sünden, in die der Mensch in seiner Gebrechlichkeit fallen kann, zu verhüten. Nicht aber soll die Kommunion in erster Linie als Mittel zur Ehrung und Verherrlichung Gottes dienen, noch auch gewissermaßen zur Belohnung oder Anerkennung des tugendhaften Wandels der Kommunikanten“.¹⁹ Eindeutig hebt hier also der Papst hervor, daß läßliche Sünden durch den Kommunionempfang getilgt werden können, wie es ja bereits das Konzil von Trient lehrte.

Bedingungen für den Empfang der häufigen Kommunion sind einerseits der Stand der Gnade und andererseits die fromme Absicht. Pius X. umschreibt dies in drei Punkten:

¹⁷ Vgl. Emil Springer, Eine Freudenbotschaft, 39.

¹⁸ Zitiert nach: Emil Springer, Eine Freudenbotschaft, 40 f.

¹⁹ Dekret „Urbis et Orbis“ vom 14. Februar 1906, zitiert nach: Emil Springer, Eine Freudenbotschaft, 32 f. – Vgl. auch Ephemerides Liturgicae, Annus XX – 1906, 216 f.

- „1. Die häufige und tägliche Kommunion soll, weil von Christo dem Herrn und von der katholischen Kirche dringend gewünscht, allen Christgläubigen jeden Ranges oder Standes gestattet sein, so daß niemand, der im Stand der Gnade und in richtiger und frommer Absicht zum Tisch des Herrn gehen will, davon abgehalten werden kann.
2. Die richtige Absicht aber ist dann vorhanden, wenn man zum heiligen Tisch geht nicht aus bloßer Gewohnheit oder Eitelkeit oder menschlichen Rücksichten, sondern um Gott zu gefallen, sich mit ihm durch die Liebe enger zu verbinden und mittels dieser göttlichen Medizin seine Schwächen und Fehler zu heilen.
3. Obgleich es sehr gut ist, daß die, welche häufig und täglich kommunizieren, von läßlichen Sünden, wenigstens von den ganz freiwilligen und von der Anhänglichkeit an dieselben, frei seien, so genügt es nichtsdestoweniger, daß sie von schweren Sünden frei sind und den Vorsatz haben, in Zukunft nicht schwer zu sündigen. Ist dieser aufrichtige Vorsatz vorhanden, so ist es nicht anders möglich, als daß sich die Kommunizierenden auch von den läßlichen Sünden und der Anhänglichkeit an dieselben allmählich losmachen“.²⁰

Neben dem Gebot „Sei frei von Todsünde“ gibt der Papst in diesem Dekret also noch den Rat, sich von freiwilligen läßlichen Sünden zu befreien. Es ist aber nicht notwendig, vor dem Kommunionempfang läßliche Sünden in das Bekenntnis der Beichte unbedingt aufzunehmen. Dennoch soll man sich mit dem Beichtvater darüber beraten, ob die Bedingungen (Stand der Gnade und rechte Absicht) für eine häufige Kommunion gegeben sind. Der Seelsorger, besonders aber der Beichtvater, soll zum häufigen Empfang der heiligen Kommunion auffordern und darauf aufmerksam machen, daß durch sie die heiligmachende Gnade gemehrt wird.

Leider war aber auch nach diesem Dekret die Ansicht noch weit verbreitet, daß höchste Anforderungen an die Disposition des Kommunionempfängers gestellt werden. „Um hier sicher zu sein und sich nicht einer Sünde der Ehrfurchtslosigkeit schuldig zu machen, wurde weitgehend in der Unterweisung und im persönlichen Empfinden der Katholiken das Bußsakrament als der Weg der rechten Reinigung des Herzens vor dem Empfang der Eucharistie gesehen. Wollte man also dieses Sakrament öfter empfangen, z. B. vierwöchentlich oder jeden Sonntag, so war damit auch eine entsprechende Häufigkeit des Empfanges des Bußsakramentes gegeben“.²¹

²⁰ Zitiert nach: Emil Springer, Eine Freudenbotschaft, 44–47.

²¹ Ludwig Bertsch, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche, Mainz 1970, 14.

6. Die heutige Situation

In unserer Zeit hat sich die Gewohnheitskoppelung von Eucharistie und Bußsakrament gelöst. „Der Rechtsbrauch, daß vor jeder Kommunion eine Beichte abgelegt werden müsse, war theologisch nie begründet, aber doch sehr wirksam gewesen“.²² Wir können heute feststellen, daß in der Kirche zu keiner Zeit so oft gebeichtet wurde wie zwischen 1910 und 1960. Der Empfang des Bußsakramentes erschien ja als die angemessenste Vorbereitung auf die Kommunion. Aber wegen der verschiedenen Bedeutung beider Sakramente für das Leben des Christen muß man sagen, daß trotzdem oder gerade deshalb insgesamt immer noch zu wenig kommuniziert und zu häufig gebeichtet wurde.

In den letzten Jahrzehnten lockerte sich nun der Widerstand des im Gewissensbereich so weit verbreiteten Sicherungsbedürfnisses ganz entscheidend und immer mehr. Inzwischen ist eine Entkoppelung beider Sakramente so gründlich vollzogen, daß viele Katholiken die Eucharistie häufiger empfangen als das Weihwasser, während sie vom Bußsakrament in erschreckendem Maß Abschied genommen haben.²³ Läßliche Sünden werden nicht mehr als verbietendes Hindernis für die Kommunion angesehen, sondern bilden sogar einen besonderen Beweggrund, sie zu empfangen. Sie können ja auch außerhalb des Bußsakramentes durch Vollzüge des Glaubens und der Liebe getilgt werden, besonders in der Eucharistie. Das Brot, das Christus gibt, ist ausdrücklich gegeben, „für das Leben der Welt“²⁴, es ist ein Heilmittel und keine Belohnung für besonders Brave, worauf bereits Papst Pius X. in seinem Dekret verwiesen hat. Allerdings fehlt es heute bei nicht wenigen Kommunikanten leider an der nötigen Ehrfurcht und inneren Einstellung. Zudem sollte man sich merken, daß man nicht deshalb zur Kommunion geht, weil es der Nachbar in der Bank auch tut.

7. Der Bußakt in der Meßfeier

So sehr man auch die sündentilgende Kraft der Eucharistie betont, darf man dennoch nicht die Worte Jesu vergessen: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“.²⁵

Diese Forderung Jesu nach Versöhnung mit Gott und den Brüdern, deren Bedeutung im Laufe der Zeit stark verharmlost und in den Hintergrund ge-

²² Josef Finkenzeller – Gottfried Griesl, Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?, München 1971, 123.

²³ Vgl. dazu Karl Schlemmer, Umkehr wohin? 50.

²⁴ Joh 6,51.

²⁵ Mt 5,23 f.

stellt worden war, versucht die neue Ordnung der Meßfeier wieder stärker in den Vordergrund zu rücken. Neben Bitten um Vergebung im Gloria, im Hochgebet und im Agnus Dei werden jetzt die Gläubigen wieder zu einem gemeinsamen Schuldbekenntnis am Beginn der Meßfeier aufgefordert. Dieser Bußakt soll „als Anfang einer geistlichen Reinigung erklärt und verstanden werden, die durch die Begegnung mit dem Wort Gottes und die sakramentale Kommunion wachgehalten und verstärkt werden soll“²⁶, und so entspricht er der Situation des Menschen ganz allgemein²⁷. Denn vor Gott ist er immer ein Sünder. Dieses Verhältnis kannte bereits die Synagoge, die eine gelegentliche Bußliturgie vor dem Gottesdienst praktizierte. Ein erstes Zeugnis über Bußelemente im christlichen Gottesdienst findet sich um das Jahr 100 in der Schrift *Didaché*; dort heißt es bei der Beschreibung der eucharistischen Liturgie: „Bekennet einander eure Sünden, damit euer Opfer rein sei“²⁸. Dennoch fällt für die Folgezeit auf, daß die Liturgien des Ostens wie des Westens zwar Bußelemente beinhalten, aber doch kaum gemeinsame Buß- und Versöhnungsakte vorweisen. Seit dem 9. Jahrhundert entwickelte sich im fränkischen Raum als Rahmen für das Sündenbekenntnis das *Confiteor*. Im 11. Jahrhundert wurde es in die Messe herübergenommen und bildete den zweiten Teil des „privaten“ Stufengebetes zwischen Priester und Altardienst. Die Reform im Zuge des Trienter Konzils, die Papst Pius V. im Jahr 1570 für die Meßfeier in einer für unsere Zeitverhältnisse kategorischen Art verfügte, beließ dieses Bußelement an seinem Platz. Angeregt durch das Gedankengut der Liturgischen Bewegung ging man in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts daran, das *Confiteor* in den sog. Gemeinschaftsmessen zur Sache der Gemeinde zu machen. Als man nach dem Vatikanum II bei der Erarbeitung des neuen Meßordo zu der Überzeugung gelangte, nun einen regulären und nicht fakultativen öffentlichen Bußakt zu integrieren, war dessen Notwendigkeit nicht unbestritten. Doch sprach sich die Bischofssynode von 1967 sehr klar für eine Einführung des Bußaktes aus.

Diese Entscheidung war zweifelsfrei eine gute Sache. Aber schon droht dieser Bußakt wieder zur Schablone zu werden, weil er vielfach isoliert realisiert wird. Er sollte aber als Anfang einer geistlichen Reinigung verstanden werden und zu der von der Liturgiereform gewünschten Buß- und Umkehrbereitschaft führen. Das Wort Gottes erhält dabei eine ganz entscheidende Funk-

²⁶ Emil Joseph Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (Reihe: Lebendiger Gottesdienst Heft 17/18), Münster/Westf. 1970, 194.

²⁷ Zum folgenden: Karl Schlemmer, Der Bußakt, in: Alois Albrecht – Meinrad Limbeck – Karl Schlemmer (Hrsg.), Vom Wort zum Leben Heft 1, Stuttgart 1978, 77–80. – Ders., Bausteine für den Gottesdienst, Würzburg 1980, 17–28 und 87 f. – Hans Bernhard Meyer, Der Bußakt der Meßfeier, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg/Br. 1976, 209–216. – Emil Joseph Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, 32f und 193–198.

²⁸ *Didaché* Kap 14,1.

tion, insofern es „jedem Gläubigen, aber auch der Versammlung als solcher, die aus dem Pascha erfließende Kraft zur Bekehrung bringt und ihnen gestattet, in Wahrheit einzutreten in das Mysterium einer Verehrung, in die Gott und der Mensch einbezogen sind“.²⁹

Doch bedeutet Buße nicht allein „Zerknirschung“. Buße ist, wie es die Theologie sagt, nicht nur retrospektiv, ein „Blick zurück“ und Abkehr von der Sünde, sondern vor allem auch Hinkehr zu Gott und zu den Menschen und zielt in eine bessere Zukunft. Diese Intention kann für die Menschen unserer Zeit in ihrem Bemühen um echte Buße sehr hilfreich sein. Und deshalb müßte auch die gottesdienstliche Gestaltung des Bußaktes diese Realität berücksichtigen. Aber genau da stellen sich einige Fragen und Probleme in den Weg.

Die Allgemeine Einführung in das neue römische Meßbuch stellt fest, daß der Bußakt in seiner Vollform die Einladung, die Besinnung, das Bekenntnis und die Vergebungsbitte umfaßt.³⁰ Wenn man allerdings die drei im Meßbuch vorgegebenen Formen (Form A = Confiteor, Form B = Doppelpaar von Psalmversikeln, Form C = umfunktionierte Kyrie-Litanei) mit dieser Struktur vergleicht, kommt man nicht um die Feststellung herum, daß hier inkonsequent verfahren wurde. Wird zudem in einer Gemeinde nur von diesen drei im Missale angegebenen Möglichkeiten Gebrauch gemacht, dann besteht eindeutig die Gefahr, daß der Bußakt die Mitfeiernden wohl kaum betroffen macht.

Aus dieser nicht gerade als gut zu bezeichnenden Situation kann eine Grundregel der Liturgiereform heraushelfen, die besagt, daß überall dort, wo in den liturgischen Büchern mehrere Möglichkeiten zur Gestaltung eines Gottesdienstes angeboten werden, auch weitere Formen erarbeitet werden können. Dadurch ist schöpferischen und verantwortungsbewußten Liturgen ein weites Aufgabenfeld gesteckt.³¹ Gerade der Bußakt im Eröffnungsteil der Meßfeier sollte von dieser Möglichkeit ganz entscheidend profitieren und bei aller Kontinuität so variabel wie nur erdenklich gehalten werden. In der Sonntagsfeier könnten hier bereits von der Verkündigungsthematik her prägnante Impulse eingebracht werden. Des weiteren sollte der Bußakt so gestaltet werden, daß er zuweilen mit verteilten Rollen durch Lektoren im Wechsel mit der Gottesdienstgemeinde vollzogen wird.³² Natürlich ist dazu eine gute Vorbereitung vonnöten, die auch die Rollenverteilung festlegt. Abwechslungsreiche Vorschläge für den Bußakt, die die Mitfeiernden zum besseren

²⁹ Jean-Marie Tillard, Das Brot und der Kelch der Versöhnung, in: Concilium Nr. 1/1971, 23.

³⁰ Vgl. AEM (= Allgemeine Einführung in das Meßbuch) Art. 29.

³¹ Vgl. Emil Joseph Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, 107–112. – Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, 87f und 108f.

³² Vgl. Karl Schlemmer, Die Rollen und Rollenbücher der erneuerten Liturgie (IV), in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Nr. 8/1980, Freiburg/Br. 296–298.

Hinhören führen und zum persönlichen Engagement bewegen, sind daher unerlässlich.³³

Alle Bemühungen um eine lebendige und konkrete Gestaltung des Bußaktes wollen natürlich nicht, daß man auf die im Meßbuch angebotenen drei Formen völlig verzichtet. Im Gegenteil, diese haben als Grundmodelle ihre volle Berechtigung, und alle anderen Gestaltungsvarianten sollten gewisse Modifizierungen darstellen. Deshalb kann auch nicht das Confiteor (Form A) eliminiert werden, da gerade hier die soziale Seite des Versagens klar ausgesprochen ist, wenngleich dadurch nicht ausgeschlossen wird, erweiterte Formen des Confiteor zu erarbeiten. Die Form B mit den Psalm-Versikelpaaren hat sich in den letzten Jahren sehr schlecht in unseren Gemeindegottesdiensten eingeführt. So ist es mehr als angebracht, gerade diese Form zu variieren und auszubauen. Es bieten sich an: der Gesang eines Bußliedes (Gotteslob Nr. 160–170); der Gesang oder das Sprechen eines Bußpsalmes oder Textes aus dem Neuen Testament (Gotteslob Nr. 82, 83, 85, 190–192 oder aus dem Psalmenteil ab Nr. 708); das Singen oder Sprechen eines Kehrverses als Bußruf (Gotteslob Nr. 171–177) mit dazwischengefügten Psalmversen; das Sprechen eines Bußgebetes (Gotteslob Nr. 7, 56–57, 59 oder 774). Recht abwechslungsreich kann auch die Form C mit den Kyrietropen ausgeformt werden. Neben eigenen Vorschlägen bietet das Gotteslob viele Möglichkeiten an: der Gesang eines Kyrie-Rufes (Gotteslob Nr. 401, 451–454, sowie bei den verschiedenen Deutschen Meßgesängen und Meßreihen) mit Einschreibungen eines Textes; Gesang einer Kyrie-Litanei (Gotteslob Nr. 311, 522–524, sowie bei den Gesängen zu den verschiedenen Festzeiten). Nicht vergessen werden sollte, daß auch Stille und Besinnung Umkehrbereitschaft erwecken können.

Gerade während der Bußzeiten aber sollte durchaus einmal der ganze Wortgottesdienst dem Thema „Buße“ gewidmet sein. Die Gestaltung würde dann allerdings verlangen, daß das Sündenbekenntnis und die Vergebungsbitten am Ende des Wortgottesdienstes stehen, nämlich dort, wo vordem die „Offene Schuld“ nach der Predigt gesprochen wurde. Für Meßfeiern im kleinen Kreis könnte ein breit ausgestalteter Ritus des Friedensgrußes den Bußakt zu Beginn ersetzen³⁴. Eine weitere dringende Empfehlung richtet sich darauf, die alte „Asperges-Prozession“ als Element der Eröffnung des Sonntagsgottesdienstes anstelle des Bußaktes durchzuführen. Diese Taufgedächtnis³⁵ ist sehr wohl in der Lage, daß die Gottesdienstgemeinde die Zusammenhänge der Initiationssakramente wieder deutlicher sieht und die daraus sich ergebenden Verpflichtungen erkennt. Begrüßung und Schuldbekenntnis entfallen

³³ Siehe die Werkbücher von Karl Schlemmer, *Bereitung des Sonntags*, Würzburg 1974–1976, in denen für jeden Sonn- und Feiertag der drei Lesejahre je ein eigener Bußakt erarbeitet wurde.

³⁴ Vgl. Hermann Reifenberg, *Hauseucharistie*, München 1973, 42–52 und 105–167.

³⁵ Zu finden im Meßbuch II, S. 1171 f.

dagegen ganz, wenn der Meßfeier eine andere liturgische Handlung vorausgeht (z. B. Prozessionen an Bittagen oder Fronleichnam, Lichtmeß oder Palmsonntag) oder mit ihr verbunden ist (z. B. Taufe oder Trauung). Immer aber sollte berücksichtigt werden, daß der Bußakt nicht zu ausladend wird und den Eröffnungsteil unnötig belastet und überfrachtet. Dabei dürfte klar sein, an Hochfesten dem Herrn und Kyrios durch Kyrie-Rufe zu begegnen.

Schlußbemerkung

Buße und Bußakt werden uns in ihrer Gestaltung und Verwirklichung immer aufgetragen bleiben. Es geht hier nicht um eine „Moralpredigt“, sondern um eine echte Bußhaltung, die uns befähigt, daß in der großen Feier der Versöhnung auch wirklich Versöhnung mit Gott und mit unseren Schwestern und Brüdern erfolgt. Dann feiern wir wahrhaft Eucharistie, die uns die Kraft schenkt für unsere Verantwortung gegenüber der Zukunft von Welt und Menschheit und so zu einem frohen Glauben und tiefer Frömmigkeit zu führen vermag. Von Jesus dem Christus holen wir uns die Energie, an ihm nehmen wir Maß, von ihm her lernen wir, uns und unser Leben begreifen. Dann sind wir auch fähig, in seinem Geist auf die Menschen zuzugehen und unseren Alltag zu bewältigen – zum Heil der Welt und der gesamten Menschheit.

Eine andere Speise (als bei den heidnischen Mysterien) ist es, die Heil und Leben spendet, eine andere Speise ist es, die den Menschen dem höchsten Gott empfiehlt und versöhnt, eine andere Speise ist es, die die Ermattenden erquickt, die Irrenden zurückruft, die Gefallenen aufrichtet, die den Sterbenden die Wahrzeichen ewiger Unsterblichkeit schenkt. Suche Christi Brot, Christi Kelch, damit das Wesen des Menschen unter Verachtung irdischer Vergänglichkeit durch unsterbliche Nahrung gesättigt werde.

Damit aber klarer erkannt werde, was das für ein Brot ist, wodurch das Verderben eines elenden Todes überwunden wird, hat der Herr selbst mit heiligem und verehrungswürdigem Mund es gekennzeichnet, damit die Hoffnungen der Menschen nicht durch andersgeartete Erörterungen in verkehrter Auslegung getäuscht würden. Er sagt im Evangelium nach Johannes: „Ich bin das Brot des Lebens: wer zu mir kommt, wird nicht hungern; wer an mich glaubt, wird nie dürsten.“ (Joh 6,35). Das gleiche bezeichnet er in ähnlicher Weise in folgendem, indem er sagt: „Wenn einer dürstet, so komme er und trinke, wer an mich glaubt.“ (Joh 7,37). Und wieder sagt er selbst, um den Gläubigen die Wesenheit seiner Majestät kundzutun: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“ (Joh 6,53).

Darum suchet die Gnade der heilsamen Speise und trinket den unsterblichen Kelch. Christus ruft euch mit seinem Mahl zum Licht zurück und belebt die durch das schwere Gift brandig gewordenen Teile und steif gewordenen Glieder. Mit der Himmelsspeise erneuert den verdorbenen Menschen, damit durch göttliche Wohltaten neu auflebe, was in euch erstorben ist! Ihr habt erfahren, was ihr tun sollt: wählet, was ihr wollt! Dort wird der Tod erzeugt, hier unsterbliches Leben geschenkt.

Von der Kirche erlebte Heilige Schrift

Im vorliegenden zweiten und im dritten Teil unserer Überlegungen zum Fest vom 15. August¹ wollen wir uns fragen, welche Aussagen der Hl. Schrift zum Teil schon an sich, zum Teil erst aufgrund der Art und Weise, wie sie von der Kirche verstanden, gelebt und verwirklicht wurden, zur Entwicklung der Lehre von der leiblichen Aufnahme Marias berechtigten Anlaß gegeben haben mögen – sei es, daß ihre diesbezügliche Bedeutung der Kirche als ganzer seit längerer Zeit klar bewußt ist, sei es, daß sich ihr dahingehender Einfluß zunächst in der Sphäre des Halbbewußten oder des Unterbewußtseins ausgewirkt hat.

1. „Die Mutter meines Herrn“

„Wer bin ich, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“, läßt Lukas² Elisabet zu Maria sagen – die in Ehren ergraute, ebenfalls erwartende Dame zu dem kaum mehr als fünfzehnjährigen Mädchen. Was Elisabet in Wirklichkeit wörtlich gesagt und was sie gegebenenfalls unter „mein Herr“ verstanden hat („Sohn Gottes“ in einem mehr oder minder präzisen Sinn oder nur „Messias“), ist theologisch unerheblich. Entscheidend ist, in welchem Sinn Lukas und die durch ihn repräsentierte Kirche den Ausdruck gebrauchen. Und da kann kein Zweifel bestehen: sie meinen damit den „Kyrios“ im vollen theologischen Sinn des Wortes: im Sinn der Septuaginta, die mit diesem griechischen Ausdruck den Gottesnamen „Jahwe“ wiedergab, und im Sinn des von Paulus mehrfach bezeugten urchristlichen Glaubensbekenntnisses „Jesus (Christus) ist der Herr“³.

Selbstverständlich geht es den Evangelisten nicht darum, in den Kindheits-erzählungen distanziert zu protokollieren, was die einzelnen Beteiligten gesagt haben; vielmehr: wenn sie Personen, die mit Gott leben, ein Wort in den Mund legen, dann stehen sie selbst und ihre Gemeinden hinter diesem Wort und bekennen darin ihren eigenen Glauben. Im Elisabet-Wort des Lukas-evangeliums haben wir mithin das erste Zeugnis dafür, daß die Kirche Maria als „Mutter des Kyrios“ preist – jenes „Herrn“, der an anderen Stellen des Neuen Testaments auch als „Theós“ (Gott) bezeichnet wird⁴. Der Lehrentscheid des Konzils von Ephesus 431, daß Maria zu Recht „Mutter Gottes“

¹ Den ersten Teil siehe Heiliger Dienst 34 (2/1980) 70–78.

² 1,43; Evangelium der Festmesse.

³ Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11. Allein der Wortlaut der Formel an der letztgenannten Stelle (wo neben „Jesus“ auch „Christus“ steht) besagt bereits, daß mit „Herr“ mehr gemeint ist als bloß „Messias“; denn übersetzt lautet der Satz ja: Jesus, der Messias, ist (darüber hinaus auch) „Herr“.

⁴ Joh 1,1; Röm 9,5; Tit 2,13; Hebr 1,8.

genannt wird, ist darum nichts anderes als eine Explizitierung des Elisabet-Wortes bei Lukas.

Allerdings mußte sich diese Wahrheit, nachdem sie infolge des Konzils klarer und nachhaltiger ins Bewußtsein der Kirche getreten war, auf die Dauer auf das übrige Denken über Maria auswirken. Hatten im Altertum eine Reihe von Vätern bei ihr kleinere persönliche Sünden angenommen, so setzte sich in der Folgezeit nach und nach die Überzeugung von ihrer absoluten Reinheit und Heiligkeit durch. Sie fand ihren Ausdruck im Orient vor allem im Titel „Panagia“ (die Allheilige). Wie verbreitet und selbstverständlich akzeptiert diese Bezeichnung bereits im Mittelalter war, beweist die Tatsache, daß sie auf *zwei Gegenstände* übergegangen ist, die in Beziehung zu Maria stehen: die aufklappbare Kapsel mit dem Muttergottesbild, das die byzantinischen Bischöfe an einer Kette auf der Brust tragen, und das Brot, das zur Ehre Marias gesegnet wird⁵. In dem Maße, wie der Begriff der Erbsünde genügend präzise Konturen annahm, um von der fleischlichen Zeugung ablösbar zu erscheinen, und in entschiedener Weise von dem Augenblick an, als Duns Scotus aufgezeigt hatte, daß Erbsündefreiheit und Erlösungsdürftigkeit sich nicht gegenseitig ausschließen, setzte sich im Abendland (in Einklang mit den allgemeiner gehaltenen Aussagen des Orients über Marias totale Reinheit und Heiligkeit) die Überzeugung durch, daß die Gottesmutter als „Vorerlöste“ vom ersten Augenblick ihres Daseins an in der Gnade Gottes gelebt hat. Parallel dazu war man mehr und mehr der Überzeugung, daß, wie der Anfang, so auch das Ende ihres irdischen Lebens anders gewesen sein mußte als das der übrigen Menschen; daß sie (als die „mehr als alle anderen Frauen Gesegnete“ nicht unter dem Fluch der Sünde stehend) grundsätzlich vom Tod – den die Bibel durchgehend als durch die Sünde bedingt ansieht – frei gewesen ist und, sofern sie ihn wie ihr Sohn und in Einheit mit ihm für die Sünden der anderen erlitten hat, von ihm auf keinen Fall hat festgehalten werden können.

Ist ein derartig schlußfolgerndes Denken logisch wirklich schlüssig? Unter Zuhilfenahme der im folgenden noch zu untersuchenden weiteren Gegebenheiten der Hl. Schrift meine ich dies mit großer Wahrscheinlichkeit bejahen zu können. Vom Begriff der Gottesmutterchaft *allein* her ist es vielleicht eher eine Sache der *Intuition*, die die Kirche fortschreitend betätigt hat. Vielleicht aber ist diese Art der Erkenntnis, der man an sich durchweg nicht kritiklos gegenüberstehen sollte, gerade in diesem Bereich am ehesten angemessen, wo es darum geht abzuwägen, was ein Sohn, der Gott ist, für seine Mutter tun kann und entsprechend seinem eigenen Gebot „Du sollst Vater und Mutter ehren“, für sie zu tun verpflichtet ist⁶.

⁵ Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche 8,18.

⁶ Eine Überlegung, die im Lauf der Überlieferung in diesem Zusammenhang mehrfach angestellt wurde; vgl. etwa den Traktat „Ad interrogata“: Heiliger Dienst 34 (2/1980) 76, mit Anm. 19.

2. „Du . . . und die Frucht deines Leibes“

Ein zweites, eben bereits teilweise zitiertes Elisabet-Wort verdient unsere Aufmerksamkeit: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes⁷.“ Welch massive Marienverehrung bei Lukas und in der Kirche seiner Zeit! Gewiß, die Situation bringt es mit sich, daß hier zuerst die Mutter und danach erst ihr Kind genannt wird. Gewiß darf man aus der Nebenordnung durch „und“ nicht unbedingt auf Gleichrangigkeit schließen. Aber daß es eine solche mit Sicherheit nicht gibt, kann man nur anderweitigen Gegebenheiten der Schrift und der Überlieferung entnehmen; die vorliegende Stelle für sich allein genommen wäre auf eine solche Deutung hin durchaus offen. Mit welcher Wucht bringt sie zum Ausdruck, was die nachfolgende Überlieferung fortschreitend entfaltet und ins Bewußtsein gehoben hat: die höchstmögliche Einheit und Gleichförmigkeit zwischen dem „Kyrios“ und seiner Mutter. Und sollte es von der vorliegenden Stelle aus gesehen für jemanden dennoch zweifelhaft bleiben, so müßten es ihm die beiden nachstehend zu untersuchenden (die „Preisung durch alle Generationen“ und das „Begnadetsein“) hinreichend deutlich machen, daß sich die Intimität der Mutter-Kind-Beziehung für Maria nicht auf den Bereich des Physiologischen und Menschlich-Psychologischen beschränkt, sondern ihr ganzes Wesen erfaßt und in den Bannkreis der Gottheit hineingezogen hat.

Halten wir hier einen Augenblick inne, um uns in der Hl. Schrift nach Parallelen umzusehen: wir finden sie nirgendwo hinsichtlich einer bloß menschlichen Person. Niemals fragt sich etwa jemand, ob er es wert sei, daß Petrus oder ein anderer Apostel zu ihm kommt (wohl aber erklärt sich der römische Hauptmann für unwürdig, daß *Jesus* zu ihm kommt: Mt 8,8/Lk 7,6). Niemals wird in der Bibel sonst irgendein Mensch zusammen mit Christus und mit denselben Worten wie er gepriesen und dabei gar an erster Stelle genannt. „Gesegnet bist du, Johannes, und gesegnet ist der, den du ankündigst“, müßte sich auf dem Hintergrund des neutestamentlichen Gesamtkontextes wie eine Ungeheuerlichkeit ausnehmen.

3. Die Preisung durch alle Generationen

Wer die Prophetie, die Maria in ihrem Lobgesang über sich selbst ausspricht („Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter⁸“) aufmerksam bedenkt, muß zur Erkenntnis gelangen, daß dieses Mädchen, so wie sie das Neue Testament uns schildert, zwar demütig war (indem sie ihre Vorzüge radikal auf Gott zurückführte), keineswegs aber bescheiden!

⁷ Lk 1,42; Evangelium der Festmesse.

⁸ Lk 1,48; Evangelium der Festmesse.

Nun gab es sicher zwei denkbare Weisen, in denen die Aussage gemeint sein konnte: a) *Minimale* Bedeutung: Gott hat derart Großes an mir getan, daß alle Generationen, *falls sie darum wüßten und es ihnen bewußt wäre, berechtigten Anlaß* hätten, mich selig zu preisen. b) *Maximale* Bedeutung: Sie werden mich *faktisch* selig preisen.

Die bekannte Neigung der Orientalen zur Übertreibung ebenso wie das historische Wahrscheinlichkeitsurteil ließen zur damaligen Zeit an sich nur die minimale Bedeutung als ernsthaft in Betracht kommend erscheinen. Allein die *Erfüllung* hat gezeigt, daß Gott offensichtlich die *maximale* Bedeutung gemeint hat, da inzwischen alle Generationen der an Jesus Glaubenden Maria effektiv seligpreisen – wobei seit einigen Jahrhunderten die meisten evangelischen Christen zwar eine faktische, nicht aber, vom evangelischen Uranliegen her gesehen, eine grundsätzliche Ausnahme darstellen. Und wenn es im katholisch-abendländischen Bereich in den letzten Jahrzehnten – als verständliche Folge einer biblisch zu wenig fundierten und nicht immer sehr geschmackvollen früheren Praxis – eine deutliche Krise der Marienverehrung gegeben hat, so beweist neben manchen anderen Anzeichen die letzte Papstwahl und was seither daraus erfolgt ist, daß die genannte Entwicklung sicher nicht das letzte Wort behalten wird.

Noch einmal müssen wir innehalten und vergleichen: Ähnliche Aussprüche über sich selbst hat in der Hl. Schrift außer Christus niemand getan – und wer es in der Folgezeit je gewagt haben sollte, sich dieserart selbst zu „kanonisieren“, wäre wohl gerade deswegen niemals von der Kirche kanonisiert worden. Wenn dieselbe Kirche ein solches Verhalten bei Maria hingegen anerkannt, gebilligt und sich ihm in ihrer eigenen Praxis angeschlossen hat, dann hat sie damit gleichzeitig anerkannt, daß Marias Stellung unter den Menschen einmalig und ihre Stellung zu Gott eine erheblich andere ist als die aller übrigen bloßen Menschen. Zusammen mit den beiden vorher untersuchten Stellen bringt mithin auch die vorliegende eine für ein bloßes Geschöpf *höchstmögliche Angleichung* Marias an ihren Sohn zum Ausdruck.

Einschlußweise, so will es scheinen, ist damit auch bereits etwas ausgesagt, was für die inzwischen erfolgte Entwicklung der Marienlehre von Bedeutung ist. Wenn die Kirche eine ähnliche Selbstpreisung bei allen anderen bloßen Menschen mit Recht ablehnt – obwohl eine solche u. U. auch dort theoretisch verteidigt werden könnte, vorausgesetzt, daß die Interessenten, wie Maria, all ihre Gaben und Vorzüge auf Gott und seine Gnade zurückführen würden –, so geschieht das deshalb, weil sie aufgrund der *Neigung zum Bösen* (böse Begierde, Konkupiszenz), die den Menschen als Folge der Erbsünde innewohnt, keine Möglichkeit gegeben sieht, eine darartige Haltung auf die Dauer *ohne Stolz, in voller Reinheit der Gesinnung* einzunehmen und durchzuhalten. Nimmt sie eine solche innere Reinheit ohne Gefährdung bei Maria dagegen an – wie es der Lukastext offenbar bezeugt –, so bedeutet das ein-

schlußweise, daß sie Maria als einzigen Menschen neben Christus als *von der Neigung zum Bösen frei* ansieht; und damit erscheint ihre Freiheit *von der Erbsünde selbst* ihrerseits nahegelegt oder zum mindesten als Frage in den Raum gestellt.

4. „Freue dich, du Begnadete“ (Lk 1,28)

So möchte ich einmal wörtlich übersetzen, obwohl die gewohnte Wiedergabe mit „Sei gegrüßt“ durchaus richtig ist, da die Griechen die Aufforderung „Freue dich“ als Grußformel gebrauchten. Unser Augenmerk soll sich nun aber weniger auf diese Formel als auf die Anrede richten. Dort, wo für gewöhnlich – damals wie heute – der *Name* des Angeredeten stand, sagt der Engel „Begnadete“. Und wenn man das „Freue dich“ mit Rücksicht auf seine Stellung im Kontext zu Recht als Grußformel versteht, ist es nur konsequent, bei der Deutung des damit verbundenen Ausdrucks „Begnadete“ *ebenfalls* der Stellung desselben Rechnung zu tragen.

„Begnadete“ vertritt den Namen der Angeredeten oder ist wie ein neuer Name, der Maria von Gott gegeben wird. Nach biblischer Auffassung aber sagt der Name das *Wesen*, d. h. die tiefe innere Wirklichkeit einer Person aus; das, was sie von allen anderen im letzten unterscheidet und abhebt. Dies besteht für Maria darin, begnadet zu sein. Da aber das Neue Testament andererseits immer wieder betont, wie sehr alle, die glauben und nach dem Glauben zu leben sich bemühen, begnadet sind, kann hier nur eine *einzigartige* Begnadung gemeint sein, die in erheblichem Ausmaß über das Übliche *hinausgeht*.

Natürlich könnte man fragen, ob mit der einzigartigen Begnadung Marias (ein zweites Mal unterstrichen in 1,30: „... denn du hast bei Gott Gnade gefunden“) vielleicht gar nichts anderes gemeint sein könnte als das, was der Engel sofort nach dem Gruß als Botschaft ausspricht, nämlich daß sie Mutter des Sohnes Gottes werden soll. Darauf muß man antworten: ja und nein. Ja, denn darum dreht sich alles; dies ist Ursache, Sinn und Ziel ihrer Begnadung. Nein, denn durch die Anrede soll deutlich werden, daß die Gottesmutter-schaft für sie nicht eine „äußere Beziehung“ bleibt – wie etwa die Prophetie für Kajaphas (Joh 11,51) oder Prophetie, Dämonenaustreiben und Wunderwirken für die mit diesen Gaben Ausgestatteten, die den Willen des Vaters nicht erfüllt haben und dafür am Tag des Gerichtes verworfen werden (Mt 7,21–23) –, sondern daß sie von dieser Beziehung *im Tiefsten ihres Wesens geprägt und geformt* ist.

Das damit Gesagte kann man nun noch einmal *minimal* oder *maximal* verstehen. *Minimal*, das würde bedeuten: ein gewisses, für uns nicht näher bestimmbares Maß an innerer Begnadung, durch das Maria alle anderen Menschen erheblich übertrifft – wobei es offenbleiben müßte, ob dieser Zustand in ihr erst mit ihrer Mutterschaft oder schon früher angefangen hat. Das *maximale* Verständnis dagegen besagt: totale Begnadung; Begnadung, soweit sie

überhaupt innerlich möglich ist; d. h. aber u. a. auch, vom Anfang ihrer Existenz an: daher Befreiung vom Erbsündenstand im Augenblick ihrer Empfängnis; Auswirkung der Begnadung ebenso am Ende ihres irdischen Lebens in der Befreiung von der Verwesung des Leibes.

Die Kirche – so kann man wohl die dogmengeschichtliche Entwicklung interpretieren – hat sich fortschreitend und dann endgültig in den beiden Definitionen von 1854 und 1950 für die *maximale* Deutung entschieden. Der Text der Hl. Schrift muß als für beide Deutungen offen bezeichnet werden. Da aber die Schrift das Buch der Kirche ist, ist es an ihr, aufgrund der geistlichen Erfahrung, die sie im liebenden Umgang mit der Schrift und im Bestreben, aus ihr heraus zu leben, macht, deren Sinn fortschreitend tiefer zu erkennen und genauer festzustellen. *An sich* muß natürlich die minimale Deutung, wenn auch nicht unbedingt als die wahrscheinlichere, so doch als die „sicherere“ und darum die „vernünftiger“ erscheinen (in dem Sinn, daß ihre Aussage als Minimum unbedingt gesichert, was darüber hinausgeht dagegen allenfalls mehr oder minder wahrscheinlich ist).

Jedoch: der Vergleich mit dem oben untersuchten „Seligpreisungswort“ läßt uns diesbezüglich gegenüber unserer eigenen Kritik und Vorsicht eine kritische Haltung geboten erscheinen. Hat in jenem Fall doch die Wirklichkeit, näherhin das wirkliche Leben der Kirche, die maximale Deutung der Prophetie, entgegen aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und berechnenden „Vernünftigkeit“, als die richtige erwiesen. Sollte dieser, aufgrund der Erfahrung *überprüfbarer* Fall uns nicht ein Fingerzeig sein für die Deutung der „Begnadung“, die ihrer Natur nach *nicht* überprüfbar ist? Hängen doch beide Aussagen innerlich aufs engste zusammen. Denn nur deshalb preisen alle Generationen Maria *zu Recht* selig, weil sie die über alle Maßen Begnadete ist.

Was aber die „Vernünftigkeit“ betrifft, so lehrt uns die alltägliche Erfahrung, daß wer eine Frau wirklich liebt und sie vor allen anderen auszeichnen will, sehr wohl für sie Dinge zu tun geneigt ist, die anderen „unwahrscheinlich“ und „unvernünftig“ vorkommen können, in Wirklichkeit allerdings der Ordnung der Vernunft in keiner Weise zuwiderlaufen müssen, sondern lediglich über die Vorstellungskraft und das Verständnis der nicht oder nicht so sehr Liebenden hinausgehen. Um so eher ist dann aber anzunehmen, daß wenn Gott eine Frau besonders liebt (genau das ist der Sinn von „Begnadete“) und vor allen anderen auszeichnen will (wie er es selbst im inspirierten Elisabet-Wort, Lk 1,42, sagt: „Gesegnet bist du mehr als alle Frauen“), für sie auch Dinge tun wird („große Dinge“, wie Maria es selbst dankend verkündet: Lk 1,49), die die engen Grenzen unserer Vorstellungen und Berechnungen *sprengen*. Der Deutung, die über unsere normalen Wahrscheinlichkeitsprognosen hinausgeht, muß darum in diesem Bereich von vorneherein die größere Aussicht zuzutreffen zuerkannt werden. Die *Gewißheit* aber, daß

sie zutrifft, hat die Kirche erlangt, indem sie zusammen mit Gott Maria geliebt hat.

Parallelen zur Charakterisierung des Wesens der Jungfrau als der „Begnaden“ finden sich sehr bedeutungsvolle im Neuen Testament. So wird Gott als „die Liebe“ und als „Licht“ definiert (1 Joh 4,8.16, resp. 1,5); Jesus bezeichnet sich selbst als „das Licht der Welt“ (bes. Joh 8,12; 9,5), „die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25), „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Machen diese Aussagen deutlich, daß der Vater in sich und der Sohn von ihm her die Fülle des seligen Daseins *zu eigen* haben, so kommt in der „Definition“ Marias als der „Begnaden“ zum Ausdruck, daß sie als Geschöpf den Reichtum des göttlichen Lebens *geschenkweise* empfangen hat.

Eine *andere, Maria selbst* betreffende Parallele begegnet uns in den *Visionserlebnissen der Bernadette von Lourdes*. Sagt doch die „Dame“ in dem Augenblick, da sie die lang ersehnte und von der Kirche verlangte Antwort auf die Frage nach ihrer Identität geben will, nicht: „Ich bin Maria“, sondern: „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis“. In biblischer Perspektive heißt das, daß das „Unbefleckt-empfangen-sein“ sie in ihrem tiefsten Wesen charakterisiert, ihre Eigenart ausmacht und sie von allen übrigen Menschen abhebt; daß diese ihre Eigenschaft mithin dieselbe Rolle spielt wie ihr vom Engel ausgesprochenes „Begnadetsein“. Ein solcher Gedanke kann nicht verwundern, wenn man, wie im vorhergehenden dargetan, die Freiheit vom Erbsündenzustand als ein im totalen Begnadetsein enthaltenen *Teilaspekt* betrachtet; einen Teilaspekt allerdings, der – ohne Wissen der Visionsempfängerin – infolge der vier Jahre zuvor erfolgten päpstlichen Dogmatisierung eine besondere Aktualität gewonnen hatte.

Man mag sich über eine Erwägung der Ereignisse von Lourdes in einer Arbeit wundern, die sich um biblisch und patristisch fundierte Theologie und Deutung der Liturgie bemüht. Jedoch: sollten wir nicht bestrebt sein, jene Geisteshaltung zu überwinden, die zwischen Offenbarung, Bibel, Theologie und Liturgie einerseits und „Privatoffenbarung“, Visionen und um sie kreisender Volksfrömmigkeit andererseits einen Graben aufgerissen hat? Niemand, der die von der Kirche positiv bewerteten Visionserlebnisse ernst nimmt, wird bestreiten können, daß die große und für alle, die genügend davon hören, verpflichtende Offenbarung seit dem Ende der Apostelzeit abgeschlossen ist und daß seither nichts inhaltlich wirklich Neues hinzukommen kann, dessen Annahme allgemein verbindlich und heilsnotwendig wäre. Aber die neutestamentliche Offenbarung selbst beinhaltet, daß es in der messianischen Gemeinde *Visionen und prophetisches Reden gibt*, durch die die große Offenbarung gedeutet, aktualisiert und den jeweiligen Zeitumständen entsprechend unterschiedlich akzentuiert wird. Das Bewußtsein darum hat, wie wir wissen, infolge des Auftretens der „charismatischen Erneuerung“ und

anderer, ihr verwandter Vorgänge in den letzten zwanzig Jahren glücklicherweise erheblich zugenommen.

In den Jahrhunderten unmittelbar davor war das Charismatische im Leben der Kirche gegenüber dem Rationalen, Juridischen und Institutionellen, wie ebenfalls bekannt ist, über Gebühr zurückgetreten. Dennoch hat es niemals völlig gefehlt – ansonsten die Kirche Jesu Christi nicht mehr sie selber gewesen wäre. Nun aber ist es eine nicht zu übersehende Tatsache, daß, sofern sich während der Durststrecke des Charismatischen zwischen rund 1700 und 1950 trotz allem prophetisches Reden geäußert hat, dies zum überwiegenden Teil im Zusammenhang mit dem Erlebnis von Marienerscheinungen geschehen ist. Ihnen wie allen anderen charismatischen Lebensäußerungen gegenüber sah sich die Kirche vor die Aufgabe der „Unterscheidung der Geister“ (vgl. 1 Kor 2,10; 12,3; 1 Joh 4,1) gestellt, und sie hat sich ihrer insgesamt in sehr zufriedenstellender Weise entledigt.

Wenn sie nun, in Anwendung ihrer strengen Maßstäbe, bei einer Reihe der genannten Visionserlebnisse zu dem Schluß gekommen ist, daß sich darin der Geist Gottes kundgetan hat und gegebenenfalls weiter kundtut, so darf ein einsichtiges und erleuchtetes Glaubensverständnis (und darf darum vor allem Theologie) eine solche Gegebenheit nicht übersehen und ignorieren. Vielmehr muß aus ihr geschlossen werden, daß der Geist Gottes die besondere Akzentuierung *bestätigt* hat, die die Weitergabe der Offenbarung durch die marianische Bewegung des 19. und 20. Jh.s und die von ihr getragenen und veranlaßten Dogmatisierungen von 1854 und 1950 erfahren hat. Ohne die theologischen Schwächen dieser Bewegung in Abrede stellen zu wollen, müssen wir m. E. nunmehr doch festhalten, daß dies alles zusammengehört: Offenbarung, Bibel, Überlieferung, Liturgie, Theologie einerseits und charismatische Erlebnisse und Lebensäußerungen andererseits, auch wenn sie gleichbedeutend sind mit Marienerscheinungen und ihren Auswirkungen. Die Trennung, die man seit dem Spätmittelalter, vielfach unbewußt, zwischen diesen verschiedenen Bereichen kirchlichen Lebensvollzuges praktiziert hat, mußte sich notgedrungen für einen jeden von ihnen nachteilig auswirken.

(Wird fortgesetzt.)

Tagesgebet: Mariä Heimsuchung (2. Juli)

35

Allmächtiger, ewiger Gott, vom Heiligen Geist geführt, ilte Maria, die deinen Sohn in ihrem Schoß trug, zu ihrer Verwandten Elisabeth.

Hilf auch uns, den Eingebungen deines Geistes zu folgen, damit wir vereint mit Maria deine Größe preisen. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Der Heilige Geist hat nach den Aussagen des Tagesgebetes ein Zweifaches bewirkt: Das Eilen zu der Verwandten Elisabeth und das Preisen der Größe Gottes. Diese beiden Äußerungen stehen aber nicht einfach unvermittelt nebeneinander – nein. Es ist vielmehr so, daß sie, durch eben denselben Geist bedingt, gleichsam in einem innigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen. Dies will heißen: Das Große, das Maria in der Offenheit und im Vertrauen des Glaubens eben an sich erfahren hat, sollte nicht nur allein ihr Herzensgeheimnis verbleiben, ängstlich vielleicht sogar gehütet im Innersten ihrer Persönlichkeit. Sicher: Zunächst einmal war es in der Tat ihr ganz ureigenes, persönlichstes Erlebnis und insoferne keine Allerweltsnachricht, die der Öffentlichkeit so einfach und unbesehen hätte preisgegeben werden dürfen. Sodann aber war es ein Geheimnis, das in einer bestimmten Weise doch auch nach außen drängte, nicht bei einem Menschen, Maria, allein verschlossen bleiben durfte, nach Mitteilung verlangte und in dieser Mitteilung wiederum Anlaß wurde zum Preis der Größe Gottes.

Der Geist Gottes ist es, durch den und in dem wir echte, tiefe, das Leben bestimmende und das Leben erneuernde Erfahrungen machen und es mag wohl so sein, daß wir zunächst einmal das Bedürfnis empfinden, mit diesen Erfahrungen allein zu sein, sie gleichsam, um ein Bild zu gebrauchen, persönlich auszukosten und daran unseren ganz persönlichen, stillen Jubel zu „haben“. Aber dann sollten wir uns aus diesem Geist heraus zur Eile gleichsam drängen lassen, diese Erfahrungen andern Menschen mitzuteilen, sie gleichsam damit zu überraschen und zu beschenken. Dann wird es geschehen, daß der Preis nicht nur aus unserem Inneren kommt, sondern ebensosehr auch aus dem Inneren des Menschen, dem wir dies ehrlich und offen mitgeteilt haben. Dann wird eine oft kaum direkt bewußte Art und Weise von Eigensucht überwunden, die darin besteht, daß der, der kostbare Erfahrungen geschenkt bekommen hat, sie eifersüchtig für sich allein bewahren will und daß der andere, dem solches mitgeteilt wird, die Gelegenheit geboten bekommt, nicht nur an das Glück des eigenen Lebens zu denken, sondern auch an das des Mitmenschen. Sich gegenseitig „heimsuchen“ – wie Maria und Elisabeth – dies erweitert auf jeden Fall den Erlebnishorizont und gewährt die Möglichkeit, Gott noch mehr zu preisen, weil man eben noch mehr von seiner Größe erfahren hat. Natürlich darf dies nicht im Geringsten mit Geschwätzigkeit oder Neugierde zu tun haben. Wer einfach allen alles weiter erzählt, der ist sich der Größe dessen nicht bewußt, das er anderen vermittelt.

Da er sich selbst aber der Größe nicht bewußt ist, wird der Empfänger solcher Mitteilungen für gewöhnlich diese eigentliche Größe auch nicht wahrnehmen. Solche Berichte bleiben für ihn reine Informationen, die, je nach Veranlagung, mehr oder weniger zur Stillung von Informationsgier werden.

So ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß, wie bei Maria und Elisabet, der Heilige Geist auch darin am Wirken sei, die eigentliche Größe der Ereignisse und Begebenheiten zu empfinden, diese Größe dann weiterzusagen und den Adressaten, die „Elisabet“ in ihrer vielfältigen Form, dafür zu bereiten, dann auch in der Tat diese Größe wahrzunehmen und sie sehr wohl von allen „Äußerlichkeiten“ zu unterscheiden. Denn es gilt: Wie der Mensch nur wirklich Großes „eilig“ und „begeistert“ weitertragen kann mit einem Herzen voll Preis, so kann auch der solches Empfangende nur preisen, wenn er Großes „geboten“ bekommt und in dieser beglückenden Stunde der Ankunft solcher Botschaft dieses Große auch, ganz bewußt, zumindest aber irgendwie instinktiv, bemerkt. Der Mensch, der so mitteilt, lebt davon – wie Maria. Der Mensch, der so empfängt, lebt ebenfalls davon – wie Elisabet. Dieses so erfahrene Leben ist das Größte im Großen der Mitteilung und es gibt den eigentlichen Impuls zum Preise der Größe Gottes, oft im kleinen innerweltlichen und zutiefst menschlicher Ereignisse.

Tagesgebet: Pius X. (21. August)

Herr, unser Gott, du hast dem heiligen Papst Pius X. wahre Frömmigkeit und apostolischen Eifer geschenkt, um den Glauben der Kirche zu schützen und alles in Christus zu erneuern. Hilf uns, seiner Weisung und seinem Beispiel zu folgen und so den ewigen Lohn zu erlangen. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

„Den Glauben der Kirche schützen“ und „Alles in Christus erneuern“, diese beiden Herzensanliegen von Pius X. sollten auch die Anliegen der versammelten Gemeinde sein bzw. noch werden. – So selbstverständlich es auch erscheinen mag, dies zu tun und so eindeutig und klar der Inhalt dieser Aussagen sich auch vorstellt, so muß doch, aus unserer heutigen Sicht heraus, mit großer Behutsamkeit ans Werk gegangen werden, vorab, wenn es sich um den Schutz des Glaubens der Kirche handelt. Schutz und schützen rufen hier zunächst Assoziationen von absolut festem Glaubensbesitz, Verteidigung dieses Besitzes gegen vielfältige Feinde und Gefährdungen, Mißtrauen gegen alle Neuaufbrüche im kirchlichen Leben und theologischen Denken wach. Das Bild von der sturmunwogten Glaubensburg ist dann nicht mehr allzu ferne und echtes ökumenisches Denken wie vorurteilslose, ehrlich interessierte Auseinandersetzung mit anders Denkenden kommt nur schwer in Gang oder verläuft sich sehr bald nach den ersten Anfängen im Sande.

Es erscheint also als sehr wichtig, dieses „Schützen“ nicht im negativ-defensiven Sinne zu verstehen, gerade in unseren Tagen, da solche Tendenzen aus verschiedenen Gründen wieder an Boden gewinnen. Vielmehr könnte der Inhalt dieser Schutzvorstellung so aussehen: Ein lebendiges Augenmerk dafür aufbringen, daß der Glaube in unseren Gemeinden, im „einfachen Volk“, nicht stehen bleibt, erstarrt, verschlampt und somit regelrecht verkommt. Es gilt in diesem Zusammenhang, allen Formalismus und Konformismus immer wieder zu überwinden. Dies allerdings ist nur möglich durch eine echte „Begeisterung“. Was ist darunter zu verstehen? Alle Formen religiösen Lebens – an ihrer Spitze Eucharistie und Gebet – ersterben im Laufe der Zeit, wenn sie nicht durch des Geistes Lebendigkeit von innen her immer wieder erfüllt werden. Dies will unter anderem heißen: Priester und Gemeinde sollten sich darum bemühen, alles, was sie tun, ganz bewußt zu tun. Natürlich wird es selten so sein, daß „alles“ mit voller Aufmerksamkeit vollzogen werden kann. Aber das eine oder andere ist in diesem Sinne sicher möglich – und wenn es gleichsam nur „ein Punkt“ wäre, an dem der Mensch ganz mitwirkt, könnte man mit gutem Gewissen sagen: Das Anliegen ist ernst genommen und der Glaube wird vor Ungeistigkeit und A-Personalität geschützt. Diese Art von Schutz kann nicht ernst genug genommen werden, denn die Macht des geistlosen Formalismus ist nicht zu unterschätzen und dort, wo sie leichtfertig abgetan wird, feiert sie über kurz oder lang ihre sicheren „Triumphe“.

Eine Art, in diesem Sinn wach zu sein, besteht darin, im liturgischen Geschehen die ganze Person mit einzubringen. Das bedeutet nicht, das Ereignis zu subjektivieren, es bedeutet aber sehr wohl, die vorgegebenen objektiven Formen zum Ausdruck ganz persönlichen Glaubens zu machen, sich mit ihnen, wenn nur irgendwie möglich, wenigstens bis zu einem gewissen Grade zu identifizieren. Dies erhält, wie gesagt, diese Formen wiederum am Leben und damit bekommt das ganze Ereignis von Feier und Gebet eine Note von lebendiger Gegenwärtigkeit, die aber auch nicht den geringsten Anstrich hat von museal antiquierter Vergangenheit. Angesichts dessen könnte man auch sagen: Nur die eingebrachte Person schützt die Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit der verschiedenen Glaubensäußerungen und Glaubensformulierungen.

Der Geist ist es auch, der den Glauben vor dem Konformismus in Schutz nimmt. Er weckt die verschiedenen Sichtweisen und gibt Mut und gutes Gewissen dazu, neue Wege verantwortlich zu erproben und zu gehen. Auf ihn geht es zurück, wenn ein gesunder Pluralismus angenommen und nicht mit Mißtrauen belegt und allgemein verdächtigt wird. Der so vor aller Leblosigkeit geschützte Glaube bekommt auch ein besonderes Verhältnis zu Jesus als dem Gottmenschen unter den Menschen und für die Menschen bis zum heutigen Tage. „Alles in Christus erneuern“ heißt für einen solchen Glauben nicht: Jesus zum Allherrscher über die Menschen zu machen, der gleichsam durch das Mittel der Kirche alle unter seine Heilsmacht zwingt. Für einen

solchen „Pantokrator“ haben die denkenden Menschen von heute meist nichts übrig. „Alles in Christus erneuern“ möchte einladen, die Grundgesinnungen des historischen Jesus von Nazaret überall hinzutragen. Diese Gesinnungen sind höchst einfach und können eigentlich allen Menschen guten Willens etwas bedeuten: Befreiung von den Nöten des Leibes und der Seele, Liebe und Versöhnung allen gegenüber und so „vollkommen werden wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“

Tagesgebet: Mariä Namen (12. September)

Gott, unser Retter, der Name der seligen Jungfrau Maria ist für uns ein Zeichen der Hoffnung geworden. Befreie uns auf ihre Fürsprache aus allen Gefahren und vollende an uns das Werk der Erlösung. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Der Name Mariens als ein „Zeichen der Hoffnung“ läßt an eine Auslegung dieses Namens denken, die sich oft bei den Vätern und Theologen, vor allem des Mittelalters, findet: „Meeresstern“. Besonders der hl. Bernhard von Clairvaux hat im Zusammenhang mit dieser Deutung seine wichtigsten Gedanken über die Bedeutung der Mutter des Herrn zum Ausdruck gebracht. Die Nennung dieses Namens inmitten der Nöte des Lebens wirkt nach ihm Hoffnung und Rettung zugleich – manchmal in einer bemerkenswerten Selbstständigkeit Jesus gegenüber, so etwa, wenn er ermuntert: „Wer immer du dich im Strudel dieses Lebens mehr von Stürmen und Ungewittern hin und her geworfen als über festes Land gehend siehst, wende deine Augen nicht ab vom Glanz dieses Sternes, so du nicht von der Brandung verschlungen werden willst . . . In Gefahren, in großer Not, in Zweifeln denke an Maria, rufe Maria an. Ihr Name weiche nie von deinen Lippen, weiche nie aus deinem Herzen“. Dann wiederum erscheint sie als die sichere Fürbitterin bei ihrem Sohn, deren Namensanrufung ihn nicht ungerührt lassen kann: „Kann der Sohn sie zurückweisen oder es ertragen, daß sie zurückgewiesen wird? Nein, beides ist unmöglich! Der Engel spricht: ‚Du hast Gnade gefunden bei Gott‘ (Lk 1,30). Heil uns! Sie wird immer Gnade finden, und die Gnade ist alles, was uns not tut.“

Wird ihr Name genannt, dann steht vor den Augen unseres Geistes die Tatsache, daß sich Gott immer wieder dem Menschen zuwendet – mit dem alttestamentlichen Bild ausgesagt: Wie ein Bräutigam sich seiner Braut zuneigt. Natürlich erinnert ihr Name zunächst an sie selbst, an diese besondere Aufgipfelung des Eingehens Gottes in den Menschen und die Bereitschaft dieses historischen Mädchens Maria, diesem Kommen die Wege zu ebnen. Aber vor diesem jüdischen Mädchen steht eine Unzahl von glaubenden Juden, in deren Leben – in anderer Weise – Begegnung stattfand zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf. In anderer Weise? Sicher, wenn man an die physische Mut-

terschaft Mariens denkt. Zugleich aber in derselben Form, wenn es um die Annahme des Wortes Gottes gegangen ist – gemäß dem Ausspruch Jesu nach Lukas: „Ja freilich, selig auch die, die das Wort Gottes hören und es befolgen.“ (11,28). Seitdem aber diese gott-menschliche Verbindung und Gemeinschaft in Maria sich ereignet hat, in einer Form, wie sie direkter und positiver wohl nicht zu denken ist, hat auch die Zuversicht des Menschen zugenommen, daß Gott sein Volk, alle Menschen, die ganze Schöpfung nie im Stiche lassen wird. Von daher ist die Feststellung des Tagesgebetes, daß Maria, ihr Name, „für uns ein Zeichen der Hoffnung geworden ist“, vollauf richtig. Man könnte dies auch anders sagen: Weil Gott sich in und durch Jesus auf den Menschen Maria eingelassen hat, wird er sich immer wieder auf den Menschen als Einzelpersönlichkeit und auf menschliche Gemeinschaften, an deren Spitze die Kirche steht, einlassen, den Weg zu ihnen auf sich nehmen.

So wie aber einst dieser Gott durch einen Menschen zu den Menschen gekommen ist, so tut er dies immer wieder, es ist gleichsam das Grundgesetz seiner vielfältigen Ankünfte. Dies bedeutet jedoch, daß es nie an Menschen mangeln wird, die solches „ermöglichen“. Mit anderen Worten: Maria und ihr Name sind uns nicht nur sicheres Zeichen der Hoffnung für den ständigen Willen Gottes, sich dem Menschen zuzuwenden – sie sind ebenso sehr Hoffnungsbilder für die nie zu vermissende Existenz von Menschen, die in Art und Gesinnung Mariens zu leben versuchen. Dieser Gedanke nun erweckt unsere Aufmerksamkeit im Hinblick auf die am Ende des Tagesgebetes ausgesprochene Bitte: „Vollende an uns das Werk der Erlösung“, – das Werk der Erlösung, das in der freien Begegnung von Gott und Mensch in Maria seinen Anfang genommen hat, ist kein punktuellles Geschehen, in dem Anfang und totale Erfüllung in eins zusammengefallen wären – nein! Erlösung hat bei allen Aufgipfelungen seine Geschichte. Über diese Geschichte ließe sich schreiben: Entfaltung und Entwicklung der Begegnungen von Gott und Mensch. Die sichere Hoffnung auf das Zustandekommen dieser Begegnungen enthebt uns nicht der dringenden Bitte, diese mögen sich ausweiten, an Intensität gewinnen, neue Aspekte der Sicht von Gott und Mensch, christlichen Glauben und Kirche eröffnen, um so dem Leben in eine bessere Zukunft hinein zu verhelfen, es immer mehr der Vollendung nahezubringen, wenngleich die eigentliche Vollendung mit dem Erscheinen Jesu am Ende der Zeiten gegeben sein wird. Auch dafür ist der Name Mariens ein „Zeichen der Hoffnung.“

(Fortsetzung folgt.)

Herrn Prälat Prof. Dr. E. J. Lengeling
zur Vollendung seines 65. Lebensjahres
am 26. Mai 1981 gewidmet.

Ein eigener liturgischer Dienst

Nach den Bestimmungen, welche die Bischofskonferenzen im deutschen Sprachgebiet seit 1968 gemäß einem Reskript der Sakramentenkongregation erlassen hatten, folgte mit der Instruktion „*Immensae caritatis*“¹ und mit dem Erscheinen von „Kommunionsspendung und Eucharistiefeier außerhalb der Messe“² eine allgemeingültige Regelung für die Beauftragung und den Einsatz von Kommunionshelfern. In der Folge wurden Entwicklungen weitergeführt und Erfahrungen gesammelt, so daß wir inzwischen sagen dürfen: Laien als Kommunionshelfer einzusetzen, wurde anfangs zwar mit dem Priestermangel und mit der wachsenden Zahl der Kommunizierenden begründet; in Wirklichkeit aber ist der Kommunionshelfer dem erneuerten Gemeinde- und Liturgieverständnis gemäß zu verstehen als ein „wahrhaft liturgischer Dienst“ im Sinn der Liturgie-Konstitution Art. 29³, und als ein „besonderer“ liturgischer Dienst nach der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch (AEM) Art. 68. Der Kommunionshelfer gehört zu den Gottesdienstshelfern, durch deren Einsatz „bereits aus der Gestalt der Feier die in verschiedene Dienste und Ämter gegliederte Kirche“ erkennbar wird.⁴ Kommunionshelfer sind also nicht als Ausgliederung des priesterlichen Dienstamtes anzusehen und stehen nicht als „Delegierte“ auf seiten des Amtes. Ihr Dienst wurzelt im gemeinsamen Priestertum aller Getauften. In diesem Sinn sind sie besonders Beauftragte.⁵ Wenn für alle Gläubigen gilt, daß sie „kraft ihres königlichen Priestertums an der Darbringung des eucharistischen Opfers mitwirken“⁶, wird dies in eigener Weise gerade durch den Dienst des Kommunionshelfers verdeutlicht.

Die praktische Folgerung zog ausdrücklich die Schweizer Bischofskonferenz, indem sie durch ihre Liturgiekommission 1977 veröffentlichen ließ: „Der Kommunionshelfer versieht einen eigentlichen liturgischen Dienst. Er ist nicht einfach ein Lückenbüßer für den Fall, daß es zuwenig Priester gibt. Deshalb können Laien auch in jenen Pfarreien die Kommunion austeilen, in denen es mehrere Geistliche gibt. Denn es ist nicht nötig, daß alle Geistlichen in allen Sonntagsgottesdiensten für die Kommunionsspendung bereitstehen.

¹ 29. 1. 1973, darin: Die außerordentlichen Spender der heiligen Kommunion.

² Gottesdienstkongregation 21. 6. 1973. Deutsche Studienausgabe, Herder 1976: „Der Ortsordinarius kann weitere außerordentliche Kommunionshelfer ernennen und ihnen die Erlaubnis erteilen, die heilige Kommunion zu reichen, wenn dies zum geistlichen Nutzen der Gläubigen ist und kein Priester, Diakon oder Akolyth verfügbar ist“ (Art. 17).

³ Vgl. dazu den Kommentar von E. J. Lengeling, Münster 1964, S. 64.

⁴ AEM 58.

⁵ B. Senger, Zu deinen Tisch geladen. Handreichung für Kommunionshelfer, Kevelaer 1980, S. 16. (Die 2. unveränderte Auflage erscheint 1981 im gleichen Verlag unter dem neuen Titel: Der Kommunionshelfer und sein liturgischer Dienst.)

⁶ Kirchenkonstitution 10.

Der Zelebrant als Vorsteher der Eucharistie muß jedoch immer auch die Kommunion spenden“.⁷

Damit ist dem Verständnis der eucharistischen Mahlgemeinschaft Raum gegeben: Nach Möglichkeit sollten nur die in *dieser* Messe zelebrierenden Priester und Diakone die Kommunion austeilen. Für die übrigen Ortsgeistlichen bieten sich genügend Möglichkeiten, vor und nach den Gottesdiensten vor der Kirche, im Pfarrheim, in der Bücherei, im Pfarrhaus u. ä. für die Gemeindemitglieder präsent zu sein und zur Verfügung zu stehen.

Besonderer Dienst durch Beauftragung

In Weiterführung von Liturgie-Konstitution Art. 29 kennt Kapitel III der AEM bei den Aufgaben und Diensten in der Meßfeier

1. Aufgaben und Dienste aufgrund des Weihe sakraments (Art. 59–61),
2. Aufgabe und Würde des Volkes Gottes (Art. 62–64),
3. besondere Dienste (Art. 65–73).

Zu den besonderen Diensten „zählen die beauftragten Kommunionhelfer“ (Art. 68). Diese sind – wie oben gesagt – nicht als Ausgliederung aus dem Ordo, auch nicht in Delegation, zu verstehen; sie haben eine besondere Beauftragung als Laien, zum Volk Gottes gehörig.

Es ist sinnvoll, daß diese Beauftragung schriftlich durch den Bischof erfolgt; er ist die zuständige Autorität für die Liturgie im Bistum.⁸ Infolge der Beauftragung ergibt sich für den Kommunionhelfer, daß sein Dienst von niemandem als eine „Anmaßung“ angesehen werden kann, und daß er diese früher für Laien ungewöhnliche Aufgabe ohne ängstliche Bedenken erfüllen darf.

Wenn einerseits diese Laiendienste nicht mit dem Mangel an Priestern begründet werden dürfen, darf andererseits nicht der Anschein einer neuen Art von „Klerikalisierung“ unter den Laiendiensten erweckt werden. Es geht im Grunde auch nicht darum, daß einer etwas darf und kann, was andere nicht dürfen und können. Das Volk Gottes soll sich darstellen gegliedert in die Vielfalt seiner Dienste und Gaben. Je mehr Mitglieder einer Gemeinde in der ihnen zukommenden Weise sich beteiligen, um so besser ist es. Jeder soll seinen Platz in der Gemeinde finden und im Dienst füreinander und vor Gott ausfüllen. Deshalb sollen „die Gläubigen gern bereit sein, dem Volk Gottes in Freude zu dienen, wenn sie gebeten werden, in der Feier einen besonderen Dienst zu übernehmen“.⁹

Damit die verschiedenen „besonderen Dienste“ in ihrer je eigenen Rolle deutlich in Erscheinung treten, sollte nach Möglichkeit jeder Dienst von einer

⁷ Kommunionsspendung durch Laien, hgg. vom Liturgischen Institut Zürich, Einsiedeln 1977, S. 17f.

⁸ Vgl. Liturgiekonstitution 22. 41.

⁹ AEM 62.

anderen Person geleistet werden. So sollten Kommunionhelfer, Lektoren, Meßdiener usw. in demselben Gottesdienst jeweils nur einen Dienst ausüben und nicht zugleich auch die Rolle des anderen übernehmen. Da die Befähigung zu besonderen liturgischen Diensten von den Initiationssakramenten abgeleitet wird, dürfen und sollen selbstverständlich auch Frauen dazu beauftragt werden. Frühere Einschränkungen und neuerdings gelegentlich vorgebrachte Äußerungen haben in theologischen Argumenten kein Fundament.

Ausbildung und Einführung

Die Einführung von Kommunionhelfern kann nur in einer Gemeinde verantwortet werden, die als ganze entsprechend vorbereitet wird. Hier ist liturgische Bildung und Schulung notwendig. Hier bietet sich eine Gelegenheit, das vom Konzil erneuerte Verständnis von Gemeinde und Liturgie, insbesondere von Eucharistie und den verschiedenen liturgischen Diensten allen näherzubringen. Nur in so bereiteten Gemeinden kann man Mitchristen „zumuten“, den Dienst des Kommunionhelfers auszuüben. Dabei ist es zu empfehlen, nach Möglichkeit sofort eine größere Zahl von Männern und Frauen aus verschiedenen Altersstufen und Berufsgruppen einzuführen.

Für die Kommunionhelfer selbst sollte die vorherige Teilnahme an einem Einführungstag bzw. Wochenende verpflichtend sein. Die Gemeinden sollten es als eine Hilfe ansehen, daß diese Einführungen für Kommunionhelfer von der Bistumsleitung oder von den Regionen bzw. Kreisdekanaten durchgeführt werden. So können die Information eindeutig, der Erfahrungsaustausch vielfältig und die spirituelle Hilfe ermutigend sein.

Der Vorgang läuft dann so:

Die Pfarrer bitten in Übereinstimmung mit dem Pfarrgemeinderat geeignete Männer und Frauen um die Bereitschaft für den Dienst als Kommunionhelfer. Die betreffenden Männer und Frauen nehmen an dem überpfarrlichen Einführungskurs teil. Die Bischöfliche Beauftragung wird dann dem zuständigen Pfarrer zugesandt. Dieser teilt der Gemeinde die Beauftragung mit und stellt die Kommunionhelfer bei ihrem ersten Einsatz in geeigneter Weise vor.

Die Gemeindebezogenheit dieses Dienstes kommt dadurch zum Ausdruck, daß die Bischöfliche Beauftragung normalerweise für eine bestimmte Gemeinde erfolgt.

Die Beauftragung wird am besten für drei Jahre erteilt. Dadurch soll es den Kommunionhelfern erleichtert werden, sich für diesen Dienst bereit zu erklären und dann, aus welchen Gründen auch immer, keine erneute Beauftragung zu übernehmen.

Während die Erstbeauftragung durch den Bischof erfolgt, sollten die Verlängerungen vom Pfarrer vorgenommen werden. Auch dadurch wird die Gemeindebezogenheit betont, und es wird der Anschein eines unnötigen Bürokratismus vermieden.

Kommunionhelfer, die bereits beauftragt sind, sollen wiederholt an Besinnungstagen teilnehmen, die der theologischen und spirituellen Vertiefung sowie dem Erfahrungsaustausch dienen. Vor einer Verlängerung ist die Teilnahme an wenigstens einem Besinnungstag verpflichtend.

Für die Gemeinden und für die Kommunionhelfer kann von Bedeutung sein: Die Zuständigkeit für die Kommunionhelfer, für die Einführungskurse auf diözesaner oder regionaler Ebene und für die Vermittlung der Bischöflichen Beauftragungen sollte nicht beim Priesterseminar oder beim Dezernat Seelsorge-Personal liegen, sondern von der liturgischen Fachstelle wahrgenommen werden (Seelsorgeamt, Referat Liturgie, Fachstelle Gottesdienst). So wird dem Verdacht eines klerikalen Dienstamtes entgegengewirkt und die richtige Zuordnung des Laiendienstes deutlicher.

Aus dem gleichen Grund soll auch nicht der Leiter des Einführungskurses oder ein Regionalbischof, sondern der zuständige Pfarrer die Bischöflichen Beauftragungen aushändigen und die Kommunionhelfer der Gemeinde vorstellen.

In der Frage der Kleidung der Kommunionhelfer sollte jede ideologische Begründung für diese oder jene Lösung vermieden werden. In „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung“ Art. 20 heißt es: „Die Kommunionhelfer tragen die ortsübliche liturgische Kleidung oder ein Gewand, das der Bedeutung ihres Dienstes entspricht oder vom Ordinarius zugelassen ist“. Eigene liturgische Kleidung ist also nicht unbedingt notwendig. Aus liturgischen und praktischen Gründen sprechen aber viele Gründe dafür (es ist ja keine „klerikale“ Kleidung).¹⁰ In vielen Gemeinden tragen auch Kommunionhelferinnen und Lektorinnen liturgische Kleidung.

Krankenkommunion durch Kommunionhelfer

Daß Kommunionhelfer auch den Kranken die heilige Kommunion in die Wohnungen bringen und ihnen in Krankenhäusern dienen dürfen, macht deutlich, wie stark das Bewußtsein von der brüderlichen Gemeinde Raum gewonnen hat. Die heute wieder geübte häufige, sonntägliche oder gar tägliche, Kommunion darf den Kranken nicht vorenthalten werden. Sie sollen „diese sakramentale Hilfe und Tröstung nicht entbehren müssen“.¹¹

Besonders sinnvoll erscheint es, den Kranken im Anschluß an den Sonntagsgottesdienst den Leib des Herrn zu bringen. Dann erfahren sie mit der sakramentalen Vergegenwärtigung Christi auch die Verbundenheit mit der Gottesdienstgemeinde, zu der auch sie gehören.

Man hat gegen den Einsatz von Kommunionhelfern für die Krankenkommunion eingewandt, gerade Kranke und ältere Menschen wünschen unbedingt den Besuch des Priesters. Dazu ist zu sagen: Nach wie vor sollten die

¹⁰ B. Senger, a.a.O. (s. Anm. 5), S. 31 ff.

Priester und Diakone die Kranken besuchen und auch die heilige Kommunion bringen. Mehr als einmal monatlich dürfte das jedoch nicht möglich sein. Deshalb wird darüber hinaus der Dienst des Kommunionhelfers für den häufigeren Kommunionempfang erfahrungsgemäß gern angenommen und als sinnvoll empfunden. Es kann in der Gruppe der Kommunionhelfer einer Gemeinde solche geben, die nur in der Kirche, und andere, die nur für Kranke zur Verfügung stehen.¹²

Der Einsatz der besonderen liturgischen Dienste darf nicht nur als äußerliche Veränderung angesehen, sondern in seiner Bedeutung als Ausdruck der inneren Erneuerung verstanden und vollzogen werden. Und die Erneuerung der Liturgie muß zur Erneuerung der Gemeinden durch die Liturgie führen. Der bleibende Auftrag, in der Gemeinschaft der verschiedenen Dienste die Kirche aufzubauen und beständig zu erneuern, darf kein leeres Wort bleiben, sondern es muß sich gerade in der Feier des Brotbrechens und durch sie die Bedeutung des Miteinander-Teilens und Einander-Dienens als Gottesdienst „im Geist und in der Wahrheit“ erweisen.

Wenn gelegentlich Stimmen laut werden, die den Kommunionhelfer wieder nur auf „Notfälle“ beschränken wollen, dann widerspricht das der Entwicklung, die sich wenigstens in unseren und anderen Regionen innerhalb der Weltkirche als segensreich ausgewirkt hat. Es ist zu bedenken, daß dieses Verständnis für die besonderen liturgischen Dienste voll und ganz in der Linie des Konzils liegt. Und diese Tendenz der nachkonziliaren Entwicklung entspricht den römischen Dokumenten, die grundsätzlich gerade Papst Johannes Paul II. unter wiederholter Berufung auf das Konzil weitergeführt sehen will.

Man muß sich allerdings daran gewöhnen, daß sich die Entwicklung in den verschiedenen Teilkirchen aus den verschiedensten Gründen nicht in gleicher Weise vollzieht. Entscheidenden Vorrang haben bei allen Schritten der nachkonzilischen Entwicklung ausdrücklich die pastoralen Gesichtspunkte.

Daß hierzulande die Gemeinden auch durch das Verständnis für die in verschiedene Aufgaben und Dienste gegliederte Gottesdienstgemeinde bedeutend an Lebendigkeit gewonnen haben, darf als hoffnungsvolle Tatsache festgestellt werden. An diesem positiven Prozeß haben die zahlreichen Kommunionhelfer einen nicht zu unterschätzenden Anteil. Statt deren Dienste erneut in Frage zu stellen oder einschränken zu wollen, gebührt den Männern und Frauen, die sich für diesen liturgischen Dienst zur Verfügung gestellt haben, besonderer Dank.

¹¹ Immensae caritatis I.

¹² B. Senger, S. 56.

Heinrich Kahlefeld, DAS ABSCHIEDSMAHL JESU UND DIE EUCHARISTIE DER KIRCHE 189 Seiten, DM 22,-, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1980. (4266)

Dieses Buch des Bekannten Oratorianers Dr. Heinrich Kahlefeld (Leipzig, später München), im Alter von 77 Jahren gestorben am 6. März 1980, ist wie ein Testament. Es erschien am Ende eines Lebens, das mit großer Hingabe den biblischen, liturgischen und pastoralen Fragestellungen gewidmet war. Was der Verstorbene hier z. B. ergänzend und korrigierend über die Erörterungen Guardinis zur „Mahlgestalt“ der Eucharistie schreibt (vgl. S. 127f), hat er „in vorderster Front“ als einer der „Pioniere“ der Liturgischen Bewegung in unserem Sprachgebiet miterlebt.

Dieses letzte Buch behandelt Fragen, die den Verfasser zeitlebens beschäftigt haben. Hier geht es um den Ursprung der Eucharistie, um die Form ihrer Feier in den frühen christlichen Gemeinden, um ihre Sinndeutung in den neutestamentlichen Schriften und in den ältesten Zeugnissen kirchlicher Überlieferung. Den Handlungsabläufen und Sinngestalten wendet der Verfasser besondere Sorgfalt zu. Ein Sakrament vollzieht sich ja in zeichenhaften Vorgängen. Es verlangt, wenn es mit Einsicht begangen und mit Freude „genossen“ werden soll, die Bereitschaft, zeichenhafte Vorgänge zu „lesen“, um sie im eigenen Tun wirksam werden zu lassen. Daraus ergibt sich das Anliegen, das Kahlefeld mit aller Akribie verfolgt: Er will die im Ursprung mitgegebene Zeichenhaftigkeit herausstellen und zur Orientierung am Handlungsverlauf einladen. Diese Bemühungen münden in zwei Kapitel, die einmal Hinweise für die sachgemäße Unterweisung, zum anderen Hinweise für die Gestaltung der Feier, die Disposition des Raumes und Überlegungen über die Funktion der heiligen Bilder bieten (154–183), womit das oben Gesagte sich erneut bestätigt.

Dieses Buch ist wie ein letztes Geschenk. Man nimmt es dankbar entgegen – eben als Geschenk, so wie es gemeint ist. Uns scheint der Respekt hier angemessener zu sein als alle auch mögliche, aber hier deplazierte Einzelkritik. Deshalb nur noch ein Hinweis: Die theologische und geistliche Erfahrung eines Lebens geht ein in den Satz, der Werk und Leben dieses verdienstvollen Priesters und Theologen einschließt: „Das Sakrament, wenn es mit ganzer Hingabe begangen wird, reicht noch tiefer in den Grund der Existenz als die Gnade des Wortes.“

Theodor Maas-Ewerdt

Franz Lauterbacher (Hrsg.), NEUES ANDACHTSBUCH. Kirchliche Festzeiten, Prozessionen und Wallfahrten. Besondere Anlässe, 280 Seiten, öS 250,-, DM 34,-. (4195)

Der Herausgeber, Benediktiner von Michaelbeuern, hat – zusammen mit sechs Mitarbeitern – dieses Buch zusammengestellt, das Seelsorgern und Laien gute Anregungen für die Vorbereitung von Andachten bietet. Der Salzburger Stadtdechant Prälat Ferdinand Grell sagt in seinem Vorwort mit Recht: „Nur die Eucharistie zu feiern ist Einseitigkeit . . ., wenngleich sie den ersten und höchsten Rang einnimmt. Wir wissen um den Wert der Messe, um ihre Fülle, ihre Herbheit und Frische. Doch gilt auch hier: ‚Varietas delectat‘. Andachten sollen ja keine Konkurrenz zur Messe darstellen, sondern dem gesunden Aufbau des geistlichen Lebens dienen“ (5).

Dieses „Werkbuch“ stellt eine Einladung dar, sich erneut der Bemühung um „zeitgemäße Andachten“ (6) zuzuwenden. Es besitzt den Vorteil, daß für den Vollzug nur das „Gotteslob“ und die Heilige Schrift zusätzlich gebraucht werden und daß eine

rege Beteiligung der Gemeinde intendiert ist. Die vorgelegten Modelle sind in der Praxis erprobt. Sie sind „fertig ausgearbeitet“, lassen aber genügend Spielraum für lokale Anpassungen und Erfordernisse. Sie können in priesterlosen Gemeinden verwendet werden und eignen sich auch für die häusliche oder familiäre Feier.

Die einzelnen Vorschläge und „Materialien“ sind in sechs Gruppen übersichtlich geordnet: Festzeiten des Kirchenjahres – Situationen im Leben der Gemeinde – Heiligenandachten – Prozessionen und Wallfahrten (mit vier Modellen für Bittage) – Rosenkranz und moderne Litaneien – Texte für Andachten. In einem Anhang (270–275) werden die „Andachten im Gotteslob“ erschlossen. Dort findet man die höchst sympathische Feststellung (vermutlich) des Herausgebers: „Es wäre vermessen, ein Andachtsbuch zu schreiben und dabei das umfangreiche Materialangebot des ‚Gotteslob‘ zu übergehen“ (270).

Wer dieses Buch zu Hilfe nimmt, wird natürlich kritisch mit den hier abgedruckten Texten umgehen müssen. Mit Vorsicht zu „genießen“ sind manche Wendungen der „modernen Litaneien“ (221–227). Falsch ist in der „Litanei zu den deutschen Heiligen“ (192) die Anrufung „Heiliger Bischof Liudger, Missionar am Niederrhein“. Wie bei der unmittelbar vorausgehenden („Heiliger Bischof Willibald von Eichstätt“) sollte man zutreffender sagen: „Heiliger Bischof Liudger von Münster“.

Positiv ist auf die Vielfalt der Elemente hinzuweisen, die für die Andacht empfohlen werden, womit auch schon angedeutet ist, daß hier ein Bereich gottesdienstlichen Lebens ins Auge gefaßt und betont wird, der ein weites Feld für eine kreative Gestaltung freigibt, die sich allerdings nicht nur in den Texten erschöpfen dürfte, sondern auch Riten und Zeichen ganz bewußt einbeziehen müßte. Diese Buch wird manchem Seelsorger „auf die Sprünge helfen“ können. Es will das „Gotteslob“ nicht ersetzen, sondern einbeziehen und ergänzen. Das ist zweifellos ein legitimes Anliegen.

Theodor Maas-Ewerdt

François Reckinger, KINDER TAUFEN – MIT BEDACHT. Salvator Verlag Steinfeld 1979, XXXII u. 408 S.

Die vorliegende Arbeit wird im Untertitel bezeichnet als „Eine Darstellung der Diskussion um die Kindertaufe im katholischen Raum seit 1945 mit kritischer Stellungnahme und pastoralen Ausblicken“. Als gebürtiger Luxemburger kennt R. die Entwicklung im französischen Bereich und die Verhältnisse im deutschsprachigen Raum, wovon das ausführliche Literaturverzeichnis einen ersten Eindruck vermittelt. Der V. geht nicht fehl, wenn er die Spendung der Taufe an Kinder „als eine der entscheidendsten pastoralen Fragen, denen sich die Kirche in unserer Zeit zu stellen hat“, betrachtet. Er möchte daher durch die Analyse der Situation und die eigenen Vorschläge einen Beitrag leisten, damit sich eine „einheitliche und konsequente Linie“ herausbildet (XXV).

Im ersten Teil (1–74) gibt der V. einen Überblick über die theol. Grundaussagen zur Kindertaufe, wobei er auch auf Fragen der Erbsündelehre und das Schicksal der ungetauften Kinder eingeht, um aus den daraus abgeleiteten Argumenten die grundsätzliche Berechtigung der Kindertaufe zu verteidigen. Im zweiten umfangreichen Teil (75–320) werden die wichtigsten derzeitigen Positionen im französischen und deutschsprachigen Bereich ausführlich beschrieben und einer gründlichen, sehr persönlich gehaltenen Kritik unterzogen. Besonders wertvoll ist der Überblick über die uns weniger zugängliche Entwicklung in Frankreich von 1943–1971. Als versuchte Modelle werden vorgestellt: die „Pastoral der progressiven Hinführung“ mit dem Ziel, durch eine intensivere Hinführungspastoral die Eltern auf die Taufe ihrer Kinder

vorzubereiten und gegebenenfalls eine Entscheidung für oder gegen die Taufspendung herbeizuführen; die „selektive Taufe“, die darin besteht, daß durch pastorale Richtlinien die Taufe jener Kinder aufgeschoben wird, bei denen die Eltern nicht die notwendigen Voraussetzungen mitbringen; die „Taufe in Etappen“, bei der nach der Geburt nur ein Aufnahmeeritus in ein „Katechumenat“ vorgesehen ist und die Taufe im Kinder- oder Erwachsenenalter geschieht; schließlich das grundsätzliche Eintreten für die Taufe im Erwachsenenalter und die Forderung der freien Wahl des Taufalters durch die Eltern. Diese Möglichkeiten, einschließlich der Position zugunsten der Beibehaltung der bisherigen Praxis, werden vom V. untersucht, um in einen dritten Teil (321–400) seine eigene Stellungnahme zu beziehen: eine pastoral verantwortete Selektion, nicht „aufgrund eines bloß verbalen Glaubensbekenntnisses . . . sondern aufgrund des Glaubensbekenntnisses und der minimalen Erfüllung der kontrollierbaren Christenpflichten“ (331). Damit sollte das derzeitige unwahrhaftige sakramentale System aufgehoben, die Tatsache, daß die Kirche die Kinder ihrer eigenen Gegner tauft, beendet und eine stärkere Abhebung der Christen von der „Welt“ erreicht werden. Abschließend gibt der V. auch konkrete Möglichkeiten der Durchführung an.

Wir müssen R. danken, daß er die begonnene Diskussion nicht einschlafen läßt und daß er einen Weg zeigt, wie die im Taufordo gestellte Frage nach dem Glauben der Eltern von der Möglichkeit der ritualisierten Lüge befreit wird. Ein Buch, das mit großem Engagement geschrieben ist und zum Nachdenken über eine wunde Stelle der heutigen Pastoral zwingt.

Hans Hollerweger

W. Feneberg/G. Sporschill (Hrsg.), DU UND WIR, Jugendgebete. 128 Seiten, gebunden, Kunststoffumschlag, sfr. 9,80, Benziger Verlag (für Österreich: Herold Verlag Wien) Zürich-Köln-Wien 1980. (4209)

Diese Gebete sind in einem Jugendgebetskreis entstanden. Sie behandeln den Tagesablauf und Lebensprobleme junger Menschen, besonders das Leben mit Gott in der Kirche von heute. Die Herausgeber waren wohl die geistlichen Leiter dieser Jugendrunde, das merkt man einfach allen Gebeten an. Kostbar sind die letzten zehn Seiten dieses Büchleins (Beichtanleitung, Bibel lesen lernen, aus der Bibel beten), und auch das Stichwortverzeichnis. Man lese sie langsam und wird je neu die Nähe Gottes verspüren.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

Paul Nordhues, Alois Wagner – STICHWORTREGISTER ZUM GOTTESLOB. 107 Seiten, DM 12,80, Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn, Paderborn 1980. (4239)

Während der große Themenschlüssel zum Gotteslob ein umfassendes Wörterverzeichnis gibt, schließt dieses Buch das Gotteslob nach den kirchlichen Fest(zeit)en und den Heiligen der Kirche sowie den verschiedensten Anlässen der Feier des Kirchenjahres auf. Es sind aber auch moderne Begriffe, wie z. B. Politik, Sinnlosigkeit, Solidarität, Sexualität u.ä.m. in das Register aufgenommen. Müheles werden Sie herausfinden, ob sich zu einem bestimmten Fest bzw. kirchlichen Anlaß entsprechendes Material im Gotteslob findet oder nicht. Darum kann ich das Buch sehr empfehlen. Allerdings enthält das Register nur den Stammteil des Gotteslobs.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

Aus der Bonifacius-Druckerei, Paderborn:

Johannes Madey: DER VON DIR, VATER, AUSGEHT UND VON DEINEM SOHN NIMMT. Reihe: Oekumenismus spiritualis Nr. 3 (Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn). 155 Seiten, kart. DM 8,80. (4262)

Kurt Grabl: KINDERLOB. Leichte Begleitungen zu Gemeindeliedern aus Gotteslob für Spielkreise. Reihe: „Begleitsätze zum Gotteslob“, Heft 5. Mappe 1: eine Partitur (16 Seiten), 2 Stimmhefte für Melodieinstrumente und 2 Stimmhefte für Begleitinstrumente (je Heft 8 Seiten). DM 9,80. (4269).

ORGELSTÜCK ZUM GOTTESLOB. Teil V: Gotteslob Nr. 549–596, 124 Seiten DM 24,80; Teil VI: Gotteslob Nr. 605–706, 99 Seiten, DM 22,—. (4268)

Aus dem Don-Bosco-Verlag, München:

Paul Ringseisen: RUF UND ANRUF. Neue Litanei. 52 Seiten kart. (4244)

Johannes Riede: HOFFNUNG WIDER ALLE HOFFNUNG. Verheißungen Gottes, Erwartungen des Menschen. Reihe engagement. 129 Seiten kart. DM 16,80. (4245)

Josef Seuffert: BITTET DEN HERRN DER ERNTE. Meßfeiern und Andachten für geistliche Berufe. 195 Seiten, kart. DM 21,80 (4246)

Günter Duffrer: KINDERN DIE MESSFEIER ERÖFFNEN. 115 Seiten, kart. DM 14,80 (4246)

Heinrich Fries: GLAUBE UND KIRCHE IM AUSGEHENDEN ZWANZIGSTEN JAHRHUNDERT. 175 Seiten, kart. DM 19,80 (4248)

Elmar Gruber: JAHR UND TAG. Besinnungen zum Leben. 96 Seiten, kart. DM 10,80 (4249)

Alfred Läßle: WIEDER BETEN KÖNNEN. Eine Ermutigung. 119 Seiten, kart. DM 14,80 (4250)

Bruno Kleinbeyer: HEIL ERFAHREN IN ZEICHEN. Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst. 188 Seiten, kart. DM 24,80 (4251)

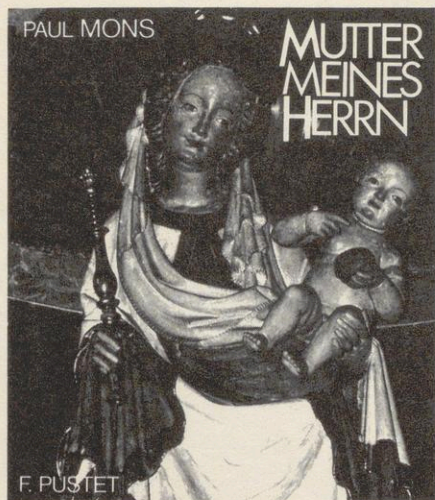
Aus dem Verlag Friedrich Pustet, Regensburg:

Rudolf Graber: BEWAHRE JESU CHRIST HEILIGES ERBE. Predigten – Ansprachen – Vorträge. 328 Seiten, Ln. DM 29,80 (4240)

Martin Abler: GOTTESDIENST ERLEBEN – LEBEN AUS DEM GOTTESDIENST. Der Ort der Laien in der Liturgie. 92 Seiten, kart. DM 13,50 (4241)

Johannes Schlosser: URBILDER – SCHLÜSSEL ZUM KIRCHENJAHR. Hilfen zur christlichen Festgestaltung. Reihe engagement. 80 Seiten, kart. DM 12,80 (4242)

MARIA – Ursache unserer Freude



Paul Mons
Mutter meines Herrn

176 Seiten, 48 z.T. vierfarbige Bilder, Pbd.
DM 22,80

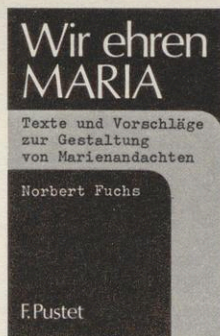
Eindrucksvolle Zeugnisse der Marienfrömmigkeit aus dem überreichen Schatz der ganzen Christenheit – ein Buch zum Schauen, Lesen, Nachdenken und Beten!



Georg Söll
Ursache unserer Freude

Predigten zu den Festen der Gottesmutter – eine kleine Mariologie. 174 Seiten, kart. DM 16,80

Eine kleine praktische Mariologie anhand von Betrachtungen und Predigten über die marianischen Feste und Gedenktage im Kirchenjahr, eine Fundgrube für die homiletische Auswertung der marianischen Festgeheimnisse.



Helmut Sperber

Unsere Liebe Frau

800 Jahre Madonnenbild und Marienverehrung zwischen Lech und Salzach. 192 Seiten, 32 z.T. vierfarbige Bildtafeln, Leinen DM 38,—

Dieses Werk ist hervorragend geeignet, das Wissen um die Darstellung und die Verehrung Mariens in Kunst und Volksfrömmigkeit zu vertiefen.



Kaspar Kiermaier
Marienspalter

90 Seiten, Leinen DM 14,80

Die biblischen Texte zeichnen in immer neuen Bildern Gestalt und Bedeutung der Gottesmutter. In 40 Psalmen wird ein Weg gewiesen zu echter Marienverehrung im Geiste der Kirche.

Norbert Fuchs
Wir ehren Maria

Texte und Vorschläge zur Gestaltung von Marienandachten. 88 Seiten, kart. DM 9,80

„Das Buch wird allen empfohlen, die ihre gewohnte Maiandacht durch einen Bibeltext und eine Besinnung erweitern möchten. Die gut formulierten Gebete und Meditationen sind eine große Hilfe.“
(Linzer Diözesanblatt)

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Pbb.

Verlagspostamt 5020

Erscheinungsort Salzburg

Eine Informationsquelle zu allen Fragen des Gottesdienstes heute

„Die beiden Autoren haben ein Pastoral-liturgisches Handlexikon erarbeitet, das in 720 Artikeln zumeist vorzügliche Auskunft erteilt. Es will dem tieferen Verständnis der Liturgie dienen und Hilfen und Anregungen für die tätige Mitfeier vermitteln. Dieses Buch ist ganz sicher ein unentbehrliches Hilfsmittel, gerade auch für Laien.“

(Christ i. d. Gegenwart)

Einführungspreis: 58,— DM;
verlängert bis 1. Juni 1981.
592 Seiten, gebunden



Emil Joseph Lengeling

Liturgie Dialog zwischen Gott und Mensch

Herausgegeben von
Klemens Richter

Herder

**Den Glauben bezeugen,
den Glauben feiern,
den Glauben tun.**

Eine Darstellung der Liturgie, ihres Gehalts und ihrer Gestalt. Eine Grundlegung heutigen Gottesverständnisses an ausgewählten Beispielen.

Das Buch beantwortet die Frage: Was ist eigentlich christliche Liturgie?

Ein Buch für Seelsorger und Diakone, Lektoren und Theologiestudenten, für Gemeindeferenten/-innen und Pfarrgemeinderäte sowie für Liturgische Arbeitskreise.

128 Seiten, kartoniert 19,80 DM

Verlag Herder Freiburg — Basel — Wien

HEILIGER DIENST

2
1981

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

35. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. François Reckinger, Luxemburg Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XVIII) „Ein großes Zeichen am Himmel!“ Um das Fest der Aufnahme Mariens (III)	49
Dr. Karl Schlemmer, Würzburg Liturgie und menschliche Existenz	61
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage (II): Gedenktag unserer Lieben Frau in Jerusalem, Luzia	80
Miho Demović, Dubrovnik Eine unbekannte Quelle aus Šibenik (Kroatien) zur Erforschung der Sequenzen von Notker Balbulus	84
Buchbesprechungen	90
Büchereingänge	95

D. SER 10 1



Postfach 120
D-5414 Vallendar-Schönstatt

Tilman Beller

Wir gehören zusammen

Wege zur Partnerschaft vor und in der Ehe

208 Seiten, kt., DM 15,80

Das Leben zu zweit ist heute vielfältig in Frage gestellt. Auch die Praxis stellt Partner täglich vor neue Probleme. „Wir gehören zusammen“ gibt eine Hilfe miteinander und füreinander zu leben. Das Buch orientiert sich durchgehend an psychologischen Erkenntnissen; theologische Überlegungen zeigen, daß im Lichte unseres Glaubens Partnerschaft und Ehe lebenswerte und liebenswerte Dinge sind; die praktischen Anregungen entstammen der Erfahrung zahlreicher Paare mit denen der Verfasser als Leiter von Kursen für Brautleute und Ehepaare und als Jugend- und Familienseelsorger Fühlung nehmen konnte.

Bestellung über jede gute Buchhandlung

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.

„Ein großes Zeichen am Himmel“.

Um das Fest der Aufnahme Marias (III) Dr. François Reckinger

5. Die biblische „Frau“ – das „große Zeichen am Himmel“

49

Für die Tatsache, daß Jesus seine Mutter auf der Hochzeit in Kana mit „Frau“ anredet (Joh 2,4), konnte bisher weder die Erklärung befriedigen, daß dies eine Distanzierung bedeuten sollte, noch konnte die entgegengesetzte Deutung, daß es sich um eine besondere Höflichkeitsform gehandelt habe, allgemeine Zustimmung finden. Da Jesus im gleichen Satz von „seiner Stunde“ spricht und dieser Begriff im Johannesevangelium eine Schlüsselrolle spielt, liegt es nahe, dem symbolhaften Charakter des ganzen Buches entsprechend nach einer *tieferen, theologischen* Bedeutung zu suchen.¹

Im Kontext muß auffallen, daß Jesus mit dem Hinweis auf „seine Stunde“, die noch nicht gekommen ist, die Bitte seiner Mutter abzuschlagen scheint – und sie dann paradoxerweise doch umgehend erfüllt. Ein Vergleich mit 13,1 macht deutlich, was Jesus mit „seiner Stunde“ meint: die Stunde seines Hinübergangs durch Kreuzigung und Auferstehung in das neue Leben beim Vater. Wenn er die Verwandlung von Wasser in Wein zunächst ablehnt mit dem Hinweis darauf, daß die Stunde seiner Kreuzigung noch nicht gekommen ist, und sie danach dennoch sofort vollzieht, dann erhellt daraus, daß hier auf zwei verschiedenen Ebenen gedacht und geredet wird. Die Verwandlung von Wasser in Wein ist offensichtlich eine Symbolhandlung, die prophetisch die Auswirkung der Kreuzigung ankündigen soll: die Umwandlung der Menschheit in den Zustand der Auferstehung und der Vergöttlichung hinein. Bestätigt wird diese Deutung durch die betonte Zeitangabe am Anfang der Kana-Erzählung: Es war am „dritten Tage“ – genau wie die Auferstehung.

Mithin würde der Wortlaut der Antwort Jesu hinsichtlich des eigentlich und letztlich intendierten Geschehens gelten: die „Stunde“ für die Verwandlung der Situation der Menschheit ist noch nicht gekommen. Nachdem dies klargestellt ist, kann dagegen die von Maria vordergründig intendierte Weinbeschaffung, nunmehr allerdings als prophetische Symbolhandlung verstanden, sofort erfolgen. Daß sie aber auf die fürbittende Initiative Marias hin geschieht, weist darauf hin, daß der Mutter des Herrn auch bei dem durch das Kana-Wunder vorgezeichnete Erlösungswerk eine ähnliche Rolle der fürbittenden Mitwirkung zukommt. Damit stimmt überein, daß Maria, die im Fortlauf der Erzählung sonst nie mehr erwähnt wird, bei der Erfüllung „seiner Stunde“ dabei ist (19, 25–27). Und hier wird sie bezeichnenderweise *wiederum* mit „Frau“ angeredet.

Für den zweimaligen Gebrauch dieser Titulierung – an den beiden einzigen Stellen, an denen die Mutter Jesu bei Johannes überhaupt vorkommt – gibt es nur eine einzige Erklärung, die dem symbolhaften Charakter des vierten

¹ Zum folgenden vgl. A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris 1974, bes. 23 f.

Evangeliums gerecht wird: Maria ist für den Evangelisten *jene* Frau, die laut Genesis 3,15 zusammen mit ihrem Nachwuchs gegen die Schlange kämpft. An der genannten Stelle spricht Gott nach dem Sündenfall zur Schlange:

„Feindschaft stifte ich zwischen dir und der Frau,
zwischen deinem Nachwuchs und ihrem Nachwuchs.“

Er trifft dich am Kopf,
und du triffst ihn an der Ferse.“

Einerlei was dieses Orakel für den oder die Verfasser der Genesis bedeutet haben mag, es wird *im Neuen Testament verbindlich gedeutet* (und nur zusammen mit dieser Deutung von der Kirche als Gotteswort tradiert). In der grandiosen Szene von *Offenbarung 12* treten drei Akteure auf, die mit den drei des zitierten prophetischen Wortes identisch sind: die „Frau“, ein männliches Kind, das sie gebiert, und der „Drache“. Von letzterer Figur her ist die angegebene Deutung unbezweifelbar; denn der Verfasser selbst setzt den „Drachen“ mit der „alten Schlange“ gleich, die keine andere als die der Genesis sein kann, und deutet diese dann als „Teufel“ oder „Satan“ (Vers 9). Daß er mit dem männlichen Sproß Jesus meint, geht mit Sicherheit aus Vers 5 hervor, wo das messianische Orakel von Psalm 2,9 auf ihn angewandt wird: „Und sie gebär ein Kind, einen Sohn *der über alle Völker mit eisernem Zepter herrschen wird.*“

Von daher fällt nun ein zweifaches Licht *zurück auf das Genesis-Wort*: a) Der dort erwähnte „Nachwuchs“ der Frau ist im Sinn des Neuen Testaments Jesus Christus; b) der *Kampf*, dessen Ausgang aufgrund des bloßen alttestamentlichen Textes nicht mit letzter Gewißheit als entschieden gelten könnte, muß vom Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments her so verstanden werden, daß der Endsieg Jesu Christi und der mit ihm verbundenen „Frau“ *absolut gesichert* ist.

Blenden wir von hier aus jetzt zurück auf die Kreuzigungsszene, so können wir kaum fehlgehen, wenn wir *dort wiederum die drei gleichen Akteure* erblicken: *Jesus*, der „männliche Sproß“; *Maria*, als „die Frau“ (wie sie von ihrem Sohn angedredet wird) neben dem Kreuz; der *Satan* wird an dieser Stelle vom Evangelisten nicht ausdrücklich erwähnt; doch hat er unmittelbar vorher dafür Sorge getragen, das Leiden und Sterben des Herrn als einen siegreichen Kampf gegen den „Herrscher dieser Welt“ zu deuten: „Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden“ (12,31).

Jedoch: kann man auch in der „Frau“ von *Offenbarung 12* (und damit, vom Standpunkt des Neuen Testaments her, ebenfalls in der von Genesis 3,15) Maria erblicken? *Zwei Deutungen* des fraglichen Kapitels der Apokalypse liegen seit Jahrhunderten miteinander im Streit: Maria – oder die Kirche; wobei der weitaus größte Teil der katholischen Exegeten bis zur Mitte des 19. Jh.s ebenso wie die Gesamtheit der nichtkatholischen sich *gegen eine*

marianische Deutung aussprechen. Doch ist dies, wie es scheinen will, ein falsches Problem und ist jener dritten Gruppe unter den katholischen Erklärern recht zu geben, die in der „Frau“ sowohl *Maria als auch die Kirche* erblicken.

Denn die theologische Tradition, die *beide in eins* sieht, scheint sehr wohl bereits bei *Irenäus von Lyon* bezeugt zu sein. Heißt es doch bei ihm:

- (1) „Und die ihn (Jesus) als den Emmanuel aus der Jungfrau verkündeten,
- (2) wiesen hin auf die Vereinigung des Wortes Gottes mit seinem Geschöpf; daß das Wort Fleisch wird und der Sohn Gottes Sohn der Menschen,
- (3) der als Reiner rein den reinen Schoß öffnete,
- (4) den nämlich, der die Menschen für Gott wiedergebirt und den er selber rein gemacht hat“.²

Im Satzteil (1) kann hier *nur Maria* gemeint sein – es sei denn, man müßte ihre Gleichsetzung mit der Kirche im Sinn des Autors *bereits voraussetzen*. Satzteil (3) ist ebenso noch von Maria zu verstehen, da sonst der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (Menschwerdung aus der Jungfrau) fehlen würde. Auch in sich wäre der Gedanke, daß die Kirche Jesus geboren habe, verwunderlich (ist doch vielmehr sie von ihm her entstanden) – es sei denn, wiederum, man setzte den Inhalt von Offenbarung 12, so wie wir ihn im folgenden meinen deuten zu sollen, bereits voraus: alttestamentliche Kirche, Maria und neutestamentliche Kirche als die *eine „Frau“* gesehen. Im Satzteil 4 dagegen ist ganz sicher vom Schoß der *Kirche* die Rede, der allerdings durch den Anschluß an (3) mit dem Schoß Marias gleichgesetzt wird. Oder sollte auch in (4) allem Anschein zum Trotz Maria gemeint sein, so würde hier von ihr genau das ausgesagt, was überall sonst in der Tradition der Kirche zugeschrieben wird, und dann würde *gerade dadurch* die Ineinssetzung Maria–Kirche geschehen. Wie man darum die einzelnen Satzteile auch dreht und wendet, eine solche Ineinssetzung kann wohl kaum bestritten werden.

Ist dieser Gedanke aber bei Irenäus vorhanden – und zwar in der Weise, daß er ihn nicht erst lange meint einführen, erklären und begründen zu müssen, sondern damit wie mit etwas gut Bekanntem umgeht –, dann legt sich von daher die Vermutung nahe, daß er selbst eine solche Sicht der Dinge bereits aus der Tradition empfangen hat. Irenäus aber hat, wie bekannt ist, seine Einführung ins kirchlich-theologische Denken beim *Johannesschüler Polykarp* bekommen, und dieser war Bischof von Smyrna in Kleinasien, einer der Briefempfänger-Städte der „Offenbarung“ (vgl. Offb 1,11; 2,8–11). Die Deutung von Offenbarung 12 auf Maria und die Kirche als zwei in eins gesehene Wirklichkeiten beim Bischof von Lyon würde zu diesen Gegebenheiten wunderbar passen.

Die Art und Weise nun, wie der im vorhergehenden bereits erwähnte Pariser Exeget A. Feuillet diese Deutung *vom Text selbst her neu zu begründen* versucht, muß m. E. mit großer Wahrscheinlichkeit als überzeugend angesehen werden. Vor allem hat er zwei Sachverhalte als unbestreitbar herausge-

stellt: 1. Die Szene stellt die Ereignisse des Heils in einer äußerst gerafften Zusammenschau dar. Kaum ist der Messias geboren, da wird er schon – offensichtlich durch Auferstehung und Himmelfahrt – zum Thron Gottes entrückt. 2. Selbst wenn man die „Frau“ in keiner Weise auf Maria deuten wollte, stellt sie nicht während der ganzen Erzählung in jeder Hinsicht dieselbe Wirklichkeit dar: vor der Geburt des Messias kann sie nur die alttestamentliche Kirche (die „Synagoge“, das Volk Israel), nach seiner Entrückung zum Thron Gottes nur die neutestamentliche Kirche sein.

Dann bleibt aber durchaus Raum dafür, daß sie *zwischendurch*, von der Geburt bis zur Entrückung des Kindes Maria ist; ja, diese Annahme scheint sich aus zwei Gründen unbedingt nahezulegen: a) Wie sollte im Augenblick der Geburt des Kindes nicht auch an seine Mutter im ersten und unmittelbaren Sinn des Wortes gedacht werden? b) Nach alttestamentlicher Lehre gelten die messianischen Verheißungen, infolge der Untreue der Vielen, unmittelbar nur mehr einem kleinen „heiligen Rest“ in Israel. Als sich auf die Predigt und die Wundertaten Jesu hin die Scheidung der Geister vollzogen hatte, war dieser „kleine Rest“, grob gesehen, mit seiner Jüngergemeinde zu identifizieren. Von letzterer wiederum fielen die entscheidenden Vertreter und Führer in der Stunde des Leidens ab (vgl. Lk 24,21: „Wir *hatten* gehofft, daß er es sei . . .“), so daß sie sich nach der Auferstehung erst wieder *bekehren* (Lk 22,32) und neu zum klaren und festen Glauben an Jesus kommen mußten, einschließlich selbst des Lieblingsjüngers (Joh 20,8). Eine echte *Kontinuität* zwischen der „Kirche des Alten Bundes“ und der nachösterlichen Kirche, die es erlaubt, beide in der einzigen Gestalt der „Frau“ von Offenbarung 12 darzustellen, kann nur dann überzeugend aufgewiesen werden, wenn man annimmt, daß das Volk Israel *letztlich in Maria gipfelte*, in ihr als der „Tochter Zion“ zusammengefaßt und dargestellt war und *sie*, im Gegensatz zu den anderen, *im Glauben nicht wankend* geworden ist.

Letzteres wird von den neutestamentlichen Erzählungen her nahegelegt, denn a) sie berichten von keiner Ostererscheinung, die ihr zuteil geworden wäre; b) sie setzen die *Preisung ihres Glaubens* gleich an den *Anfang* der Heilsereignisse (Lk 1,45, das Elisabet-Wort: „Selig ist die, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ“); c) mit keinem Wort deuten sie irgendwo an, daß diese Preisung in der Folgezeit jemals ihre Gültigkeit verloren hätte; im Gegenteil, die Kana-Erzählung des Johannes-Evangeliums zeigt, wie Maria gegenüber der immerhin überraschenden und verwirrenden Antwort Jesu von seiner Stunde, die noch nicht gekommen ist, keineswegs die Fassung verliert, sondern sehr dezidiert eine Anweisung gibt, die *ihren völligen Einklang mit seinem Wollen und Streben* verrät und gegenüber der prophetischen Heilstat, die er, dem scheinbaren Sinn seiner Antwort zuwider, unmittelbar darauf setzen wollte, *genau richtig liegt* (Joh 2,5).

Damit ist m. E. mit großer Wahrscheinlichkeit erhärtet:

1. daß die „Frau“ von Offenbarung 12 *auch Maria* – als Bindeglied zwischen Israel und der neutestamentlichen Kirche – ist; 2. daß ihr zweimaliges Angeredetwerden als „Frau“ im Johannesevangelium im Sinn ihrer Identifizierung mit der „Frau“ von Genesis 3,15 und Offenbarung 12 zu verstehen ist; 3. daß mithin die ansatzweise seit Justin (gest. um 165)³ bezeugte, seit Epiphanius von Salamis (gest. 403)⁴ voll entfaltete Idee von Maria als der „*neuen Eva*“ an der Seite Christi, des „neuen Adam“, eine beachtliche Grundlage in den johanneischen Schriften des Neuen Testaments hat.

Derselbe Gedanke wurde ansonsten in der Tradition *eher vom lukanischen Text der Verkündigung ausgehend* dargetan: Beide Male spricht ein *Engelwesen* eine *Jungfrau* an, im ersten Fall war *Ungehorsam*, im zweiten *Gehorsam* gegenüber Gott die Reaktion, und darum trat als Folge dort Unheil, hier dagegen Heil und Erlösung ein. Sehr gerafft findet sich die Aussage wiederum bei Irenäus:

„So (wie bei Eva) war es auch bei Maria.

Wohl hatte sie bereits einen für sie bestimmten Mann,
dennoch war sie noch *Jungfrau*.

Indem sie *Gehorsam* bewies,

wurde sie für sich selbst

und für das gesamte *Menschengeschlecht*

zur *Ursache des Heils*“.⁵

Hier wird zum erstenmal eine Aussage für uns faßbar, die in der nachfolgenden Tradition aufgegriffen und tausendfach bestätigt wurde und durch die die Kirche eine *verbindliche Deutung* der lukanischen Verkündigungserzählung vorgenommen hat: Marias Ja zum Heilsplan Gottes betrifft nicht nur ihre eigene Person, sondern bedeutet *Mitwirkung beim Erlösungswerk ihres Sohnes*. Einmal mehr müssen wir feststellen: „Ursache des Heils für die gesamte Menschheit“ zu sein wird weder in der Schrift noch in der Tradition von irgendeinem anderen bloßen Menschen behauptet. Gewiß haben andere, insbesondere Petrus und die übrigen Apostel, zum Erlösungswerk beigetragen, jedoch erst nach Ostern und Pfingsten, nachdem sie selbst zuerst Bekehrung durch den auferstandenen Herrn und Umwandlung durch seinen Geist erfahren hatten, und zu einem Zeitpunkt, da es nur noch galt, den Menschen *die bereits vollzogene Heilstat anzuwenden* („subjektive Erlösung“). Marias Rolle dagegen wird aufgrund der lukanischen Texte in der Tradition so dargestellt, daß sie auch und insbesondere zur *Verwirklichung der Heilstat Christi*

² Adversus haereses IV, 33, 11 (PG 7, 1080); Übers. im wesentlichen nach G. Söll, Handbuch der Dogmengeschichte III, 4: Mariologie, Freiburg 1978, 38 f.

³ Dialog mit Tryphon, 100 (PG 6, 709. 712).

⁴ Haereses 78, 19 (PG 42, 729 f).

⁵ Adversus haereses, III, 22, 4 (PG 7, 958 f).

selbst (der „objektiven Erlösung“) beigetragen hat: mit ihrem glaubenden und dienenden Ja hat das Ganze *angefangen* – ohne daß irgendwie und irgendwann in ihrem Leben von eigener Bekehrung und Umwandlung die Rede ist. Damit ist ihre *einzigartige Stellung* unter den Menschen einmal mehr deutlich gemacht und ein weiterer einsichtiger Grund ihrer einzigartigen *Preisung* durch die Hl. Schrift aufgezeigt.⁶

Das wachsende Interesse nun, das im Zusammenhang mit der Bedeutung Marias in der Heilsgeschichte dem 12. Kapitel der „Offenbarung“ in jüngster Zeit entgegengebracht wurde, erhellt aus dem Vergleich der drei aufeinanderfolgenden Meßformulare zum Fest vom 15. August: *völlige Abwesenheit* im überkommenen Meßbuch; *Introitus-Antiphon* in dem von Pius XII. gleichzeitig mit der Verkündigung des Dogmas am 1. 11. 1950 vorgeschriebenen Formular (12,1: „Ein großes Zeichen erschien am Himmel, eine Frau, umgeben von der Sonne, den Mond unter ihren Füßen, und einen Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt“) – während das Meßbuch Pauls VI. zusätzlich dazu einen Auszug aus dem Kapitel als *erste Lesung* vortragen läßt. Zu bedauern ist hier allerdings die Auslassung der Verse 2 und 6b–9, die leicht den Eindruck der Willkür und der Manipulation hervorrufen könnte.

In Vers 2 ist von den *Geburtswehen* der „Frau“ die Rede. Einerlei, ob Maria physische Geburtsschmerzen erlebt hat oder nicht⁷ – um derart Banales geht es in dem hochsymbolischen Kontext von Offenbarung 12 sicherlich nicht, sondern viel eher um das Leiden des Volkes Israel oder seines „kleinen, heiligen Restes“, in der Erwartung und Vorbereitung des messianischen Reiches: Leiden, das gipfelt im Leiden Marias (der „Frau“: vgl. oben S. 49, 50, 52) unter dem Kreuz.⁸ Dieses war von Gott verlangt, zusammen mit dem Leiden seines Sohnes, als Voraussetzung für dessen „neue Geburt“⁹ als „Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten“ (Röm 1,4) und für die Neugeburt der Menschen (dargestellt im Lieblingsjünger, der Maria als Sohn übergeben wird) zum Leben mit ihm.

Noch bedauerlicher als das Weglassen von Vers 2 mit den Geburtswehen der „Frau“ erscheint das Übergehen der Verse 6b–9 in der Lesung. Denn dieser Abschnitt enthält gerade die Gleichsetzung des Drachens mit der Schlange von Genesis 3 und damit den *Schlüssel zur Deutung der ganzen Vi-*

⁶ Vgl. Heiliger Dienst 35 (1/1981) 29–31.

⁷ Wenn man dies herkömmlicherweise in Abrede stellte, so handelte es sich dabei entweder um eine Schlußfolgerung aus der Jungfrauengeburt, die nicht berechtigt erscheint, oder, eher noch, um eine frühe, ungeschickte Formulierung der Intuition von der *Erbsündefreiheit* der Gottesmutter: statt der „Krankheit“ scheint in diesem Fall das „Symptom“, statt des inneren Zustandes der Gottesferne der äußere Vorgang der Geburtswehen als Folge der Ursünde (entsprechend Gen 3,16) für Maria als nicht zutreffen könnend angesehen worden zu sein; vgl. dazu unten S. 55f.

⁸ Vgl. A. Feuillet (oben Anm. 1), 67–69.

⁹ Apg. 13, 33 wird anhand des Königsintronisierungstextes Psalm 2,7 die *Auferstehung* Jesu als ein „Gezeugtwerden“ dargestellt.

sion, anhand dessen das „große Zeichen am Himmel“ überhaupt erst verständlich wird!

Wenn Vers 6 in der Mitte abgebrochen wird, muß das zudem irreführend erscheinen – als sollte nahegelegt werden, daß mit der Flucht der „Frau“ in die Wüste, „wo Gott ihr einen Zufluchtsort geschaffen hat“, die Aufnahme Marias in den Himmel gemeint sei (wie einige wenige Erklärer in der Vergangenheit zu Unrecht angenommen haben). In dieser Phase des Visionsgeschehens bedeutet die „Frau“ sicher die neutestamentliche Kirche, die während der Unglücks- und Verfolgungszeit („zwölfhundertsechzig Tage lang“ [Vers 6] oder „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ [Vers 14]) von Gott (wohl durch sein Wort und die Eucharistie) ernährt und vor dem Zugriff des Drachens (der Schlange) geschützt wird.

Versuchen wir nun zusammenzufassen. Die vier Texte, *Genesis 3,15*, *Offenbarung 12* und die johanneischen Erzählungen über die *Hochzeit in Kana* und die *Szene unter dem Kreuz* ergeben, einer den anderen erhellend, mit großer Wahrscheinlichkeit die Bestätigung für die von der kirchlichen Tradition, vornehmlich im Zusammenhang mit der Deutung der lukanischen Verkündigungserzählung, ohnehin verkündigte und verbürgte Lehre, daß Maria, *als Urbild der Kirche und als die „neue Eva“ aufs engste mit Christus, dem „neuen Adam“, verbunden ist und mit ihm zu unserm Heil zusammengewirkt hat und -wirkt*; und zwar nicht so wie die Apostel, die erst nach der Auferstehung aufgrund eigener Bekehrung zum endgültigen Glauben kamen, sondern als die von vorneherein Glaubende, die durch ihr Ja gegenüber dem Engelwort und ihr zusammen mit ihrem Sohn durchgestandenes Leiden dazu beigetragen hat, Erlösung und Auferstehung *herbeizuführen*. Als solche steht sie im Kampf gegen den Teufel, die „alte Schlange“, *ihrem ganzen Wesen nach* – allerdings in keiner Weise aus eigenem Vermögen, sondern aus reiner Gnade – *auf seiten ihres Sohnes*. Von daher scheint es durchaus berechtigt gewesen zu sein, wenn die Kirche mit fortschreitender Klarheit geschlußfolgert hat, daß Maria *in keiner Weise von der Herrschaft des Teufels über die Menschen betroffen* worden ist. Was das im einzelnen beinhaltet, darüber müssen wir uns noch in einem letzten Abschnitt Gedanken machen.

6. „Du läßt deinen Frommen die Verwesung nicht schauen“

Wenn Maria als Gottesmutter in der Weise höchster Begnadung mit ihrem Sohn verbunden ist und als „neue Eva“ und Urbild der Kirche im Kampf gegen den Teufel ganz auf seiner Seite steht, so erscheint die Schlußfolgerung berechtigt, daß sie von keiner jener Wirklichkeiten betroffen wurde, die die Herrschaft des Teufels über die Menschen (mit) ausmachen oder anzeigen – es sei denn in dem Maße und in der Weise, wie auch Christus sich einer Reihe dieser Wirklichkeiten vorübergehend unterworfen hat.

Als Wirklichkeiten dieser Art sind nach der Lehre der Schrift und der Überlieferung zu nennen:

1. der *Erbsünden*zustand, d. h. die *innere Trennung* aller Menschen von Gott aufgrund der Sünde der ersten Menschen;
2. Als Folge der Erbsünde: der *Tod*,
3. *Leiden und Schmerzen* und
4. die *Neigung zum Bösen*.

Punkt 1 macht genau das *Wesen* der Herrschaft des Teufels über die Menschen aus: darum muß dieser Zustand für Maria wie für Christus verneint werden (Erbsündefreiheit, „Unbefleckte Empfängnis“).

Punkt 4 steht mit 1 in einem derart engen *inneren Zusammenhang*, daß auch er, wie bei Christus, so mit Wahrscheinlichkeit ebenfalls bei Maria auszuschließen ist. Zudem scheint sich ihre Freiheit von der Konkupiszenz aus der Anerkennung ihrer Selbstpreisung (Lk 1,48) durch die Hl. Schrift und die Kirche zu ergeben, wie oben¹⁰ dargetan wurde.

Punkt 3 steht zwar in einem *faktischen Zusammenhang* mit der Ursünde, sicher jedoch *nicht* in einem *notwendigen Zusammenhang* mit dem aktuellen oder gewesenen *Erbsünden*zustand *in der Person selbst*, die die hier genannten Übel zu ertragen hat: vielmehr kann es hier ein *stellvertretendes* Ertragen *für die anderen* geben – wie bei Christus deutlich wird.

Die ganze Frage um die Aufnahme Marias in den Himmel spitzt sich nun zu der Frage zu, ob der *Tod* zu den Wirklichkeiten der Art 1 und (wahrscheinlich) 4 gehört, die ein *inneres* Betroffensein von der Widergöttlichkeit besagen, oder ob er der Art 3 zuzuordnen ist, die offensichtlich weiter im Außenbereich der Person bleibt, so daß deren innere Gottförmigkeit durch die hier gemeinten Übel an sich nicht angetastet wird.

Wiederum ist die Antwort *bei Jesus Christus* zu suchen. Dabei fällt sofort auf, daß eine *Unterscheidung* sich aufdrängt: das *Sterben als solches* ist, da es vom Sohne Gottes erlitten wurde, auf jeden Fall der an *dritter* Stelle genannten Art zuzurechnen und kann darum auch für Maria nicht mit Sicherheit in Abrede gestellt werden – wie denn auch die Definition des Dogmas sich jeglicher Aussage darüber enthalten hat, ob die Gottesmutter gestorben ist oder nicht. Vom Beispiel des Herrn her aber stellt sich die Frage, ob nicht das *Verbleiben* im Tode zur Art 1 gehören und ein den Menschen *in seinem tiefsten Wesen betreffendes* Anzeichen der Teufelherrschaft darstellen könnte.

Mit dem Hinweis darauf, daß Jesus am dritten Tage auferstanden ist, ist diese Frage noch nicht entschieden. Denn es könnte ja sein, daß wir einfach nur wüßten, daß er *faktisch* auferstanden ist, aber nichts darüber ausmachen könnten, ob er, wenn er als Sohn Gottes und darum als der ganz Reine und Heilige gestorben ist, auch auferstehen *mußte*, weil das *Verbleiben* im Tode seinem inneren Wesen widersprochen hätte. Zu fragen ist darum, ob die Hl. Schrift lehrt, daß Jesus nicht bloß faktisch auferstanden ist, sondern aus einer inneren Notwendigkeit heraus auferstehen *mußte*.

¹⁰ Vgl. Heiliger Dienst 35 (1/1981) 30 f.

Und dies ist *tatsächlich der Fall*. Zuerst erklärt bereits das Buch der Weisheit im Spätstadium des Alten Testaments, die Sündenfallerzählung der Genesis aufgreifend und interpretierend, daß „Gott den Tod nicht gemacht hat“ (1,13), daß dieser vielmehr „durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen ist“ (2,24) – nachdem bereits das Buch Jesaja angekündigt hatte, daß Gott „den Tod auf ewig vernichten“ werde (25,8). Das Neue Testament aber steigt voll auf diese Linie ein, indem es den Tod zusammen mit dem Teufel und der Sünde als *Feind* Gottes sieht, der durch Jesus überwunden wird; vgl. bes. 2 Tim 1,10: „(Jesus) hat dem Tod die Macht genommen . . .“; Hebr 2,14: „. . . um durch seinen Tod den zu entmachten, der die Gewalt des Todes hat, nämlich den Teufel“; Offb 20,14: „Der Tod und die Unterwelt aber wurden in den Feuersee geworfen“; 1 Kor 15,26: „Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod“; und ebd. 54 f: „. . . Verschlungen ist der Tod vom Sieg (Christi). Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ Diese letztgenannte Stelle dient sehr sinnvollerweise als Lesung zur Vorabendmesse des Aufnahmefestes.

Wohl wird im Alten wie im Neuen Testament ebenso gelehrt, daß Gott am Tag des Gerichtes auch den *Leiden und Schmerzen* der Gerechten ein Ende setzen wird; nirgendwo aber werden diese beiden Übel ähnlich dem Tod personifiziert und zusammen mit dem Teufel Christus gegenübergestellt. Zwischen Christus und dem Tod scheint es darum einen viel radikaleren Gegensatz zu geben als zwischen ihm und den Leiden und Schmerzen. Der Grund dafür ist wohl auch benennbar: Leiden und Schmerzen dieses Lebens, obwohl Vorboten des Todes und insofern mit ihm zusammenhängend, sind dennoch ihrer Natur nach *vorübergehend*, der Tod dagegen ist an sich (ohne das Eingreifen Gottes in Jesus Christus) endgültig.

Ein besonderes Licht fällt auf unsere Frage von zwei inhaltlich identischen Stellen aus zwei Missionsreden der Apostelgeschichte her: 2,27–31; 13,35–37. Zunächst und grundlegend verkündeten die neutestamentlichen „Zeugen“, daß Jesus *faktisch* auferstanden sei. An den beiden genannten Stellen versuchen Petrus, resp. Paulus darüber hinaus nachzuweisen, daß die Auferstehung vom Alten Testament her gesehen *notwendig* war, und sie argumentieren dafür mit Psalm 16,10: „Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du läßt deinen Frommen das Grab nicht schauen“ – allerdings in der von ihnen benutzten Septuaginta-Übersetzung, die statt „Grab“ „Verwesung“ bietet. Im Zusammenhang macht dies jedoch kaum einen Unterschied, da ja Christus das Grab offensichtlich, wenn auch vorübergehend geschaut hat; will man darum den Psalmvers auf ihn überhaupt anwenden, so muß man unter „das Grab schauen“ notgedrungen das *Verbleiben* im Grabe (im Tode) verstehen, das an sich, abgesehen von einem wunderbaren Eingreifen Gottes¹¹, zwangsläufig die Verwesung beinhaltet. Und *genau diese Situation* wird mit der des „Frommen“ für *unverträglich* erklärt.

Unter „Frommsein“ ist dabei sicher nicht ausschließlich – wie man entsprechend einem verengenden neuzeitlichen Sprachgebrauch annehmen könnte – die getreue Pflichterfüllung hinsichtlich religiös-kultischer Übungen und Vorschriften zu verstehen; vielmehr bedeutet es die *Richtigkeit der Beziehungen eines Menschen zu Gott und zu seiner (in ihrer Abhängigkeit von Gott gesehenen) Umwelt*. Wo diese Richtigkeit, wie bei Christus, in vollem Umfang gegeben ist, so sagt die Apostelgeschichte¹², *da ist ein Verbleiben im Tod unmöglich, da ist eine bald (vor dem normalen Eintreten der Verwesung) sich anschließende Auferstehung notwendig*.

Alles aber, was wir über Maria als die radikal Begnadete, die mit ihrem Sohn aufs innigste verbundene Gottesmutter und die im Kampf gegen den Teufel ganz auf seiner Seite stehende „neue Eva“ aus Schrift und Überlieferung erhoben haben, läuft darauf hinaus, daß auch Maria in diesem Sinn total „fromm“ ist, d. h. daß sie *immer in einer radikalen Richtigkeit der Beziehung zu Gott existiert* hat. Es ist wichtig festzuhalten, daß die Apostelgeschichte die Notwendigkeit der Auferstehung aus dieser Eigenschaft des „Frommseins“ schlußfolgert, die in der gegebenen Situation der Menschheit faktisch zwar einzig und allein von Christus oder doch nur in Abhängigkeit von ihm verwirklicht werden kann, die jedoch keineswegs grundsätzlich auf ihn als den mit dem ewigen Wort in der Einheit der Person existierenden Menschen beschränkt ist. Wenn Maria, wie im vorhergehenden dargetan, die genannte Eigenschaft in vollem Umfang verwirklicht hat, so ist der Unterschied zwischen ihr und ihrem Sohn insofern dennoch total, als er aus seinem eigenen Wesen heraus, sie dagegen nur aus Gnade dazu in der Lage war.

In der Art und Weise, wie die Apostelgeschichte aus Psalm 16,10 die innere Notwendigkeit der Auferstehung Christi erschließt, muß man demnach m. E. eine Grundlage sehen, von der aus die Kirche in der Folgezeit mit Hilfe der Angaben von Schrift und Überlieferung über Maria auch ihren bereits erfolgten Übergang in den Auferstehungszustand grundsätzlich legitimerweise schlußfolgern *konnte*. Daß diese Bibelstelle auch *faktisch* für die Entwicklung der genannten Überzeugung wirksam gewesen ist, beweist ihr Gebrauch seitens *jener beiden Schriftsteller*, deren Ausführungen für die Entfaltung und Verbreitung der Lehre von der leiblichen Aufnahme Marias *die entscheidendste Rolle* gespielt haben: Johannes von Damaskus¹³ und der Verfasser des Traktates „Ad interrogata“.¹⁴

¹¹ Wie z. B. bei Bernadette Soubirous (vgl. etwa Lexikon für Theologie und Kirche 9, 899) und Scharbel Makluf (vgl. ebd. 370).

¹² Einerlei wieviel davon der Psalmdichter geahnt hat und wieviel darum im Literalsinn des von der Apostelgeschichte zitierten Verses bereits enthalten ist.

¹³ Vgl. Heiliger Dienst 34 (2/1980) 74.

¹⁴ Vgl. ebd. 76.

Daß in dem Augenblick, als die Entwicklung bis zu diesem Punkt fortgeschritten war, die alte orientalische Alternativ-Hypothese, wonach der Leib Marias von Gott im Zustand der leblosen Unversehrtheit ins „Paradies“ oder an einen anderen geheimen Ort entrückt worden sei¹⁵, der Vergessenheit anheimfiel, muß uns heute rückblickend als berechtigt und den Gegebenheiten des Neuen Testaments gegenüber als sachgerecht erscheinen. Denn wenn letzteres vom „Paradies“ (als einem vom „Himmel“ verschiedenen Ort?) und von einer Vielfalt von übereinandergelagerten Himmeln spricht, so ist eine solche Redeweise natürlich als Ausdruck der damaligen Weltvorstellung zu verstehen. Der eigentlichen Botschaft des Neuen Testaments und insbesondere der beiden zitierten Predigten der Apostelgeschichte geht es nicht um einen Ort, an den Jesus vom Grabe aus gegangen sei, sondern um einen neuen Zustand, in dem er nunmehr existiert, und das ist der Zustand der Auferstehung. *Genau diesen Zustand* aber stellen die beiden zitierten Aussagen von Petrus und Paulus als die notwendige Folge des wahren „Frommseins“ hin.

Gewiß, bei allen gedanklichen Schritten von der Art der im vorhergehenden entfalteten kann man sich fragen, ob man nicht zu weit gegangen ist und Texte oder Schlußfolgerungsverfahren nicht überfordert hat. Aber die Kirche als ganze, die diesen Weg der Glaubensentwicklung zurückgelegt hat, kann eine Glaubensgewißheit haben oder gewinnen, die dem einzelnen als solchem – besonders dann, wenn er eher rational als intuitiv veranlagt ist – u. U. unerreichbar bleiben würde.

Indem die Kirche nun mittels der päpstlichen Definition die vorhergehende Entwicklung endgültig beurteilt und damit für sie höchstmögliche Gewißheit verbürgt hat, hat sie einschlußweise die Lehre bekräftigt, daß *das Verbleiben im Tod* für den Menschen *ein gottwidriger Zustand* und mit seinem totalen „Frommsein“, d. h. der totalen und allseitigen Richtigkeit seiner Beziehung zu Gott unvereinbar ist; oder, wie der Traktat „Ad interrogata“ es sagte: daß „die Verwesung im Tod die Schande der menschlichen Natur“ ist. Zwar ist diese Aussage an sich nicht mitdefiniert; aber sie erscheint als die *unabdingbare Voraussetzung* dafür, daß der Inhalt der Definition der Schrift und der Überlieferung gegenüber *gerechtfertigt* sein kann. Demnach hat die Kirche mittels der marianischen Definition von 1950 einschlußweise jene oben erwähnten biblischen Aussagen authentisch *als im Literalsinn verbindlich interpretiert*, nach denen der Tod für den Menschen *keineswegs „natürlich“*, sondern „Sold der Sünde“ und mit ihr zusammen *Inhalt und primäres Anzeichen der Herrschaft des Teufels* über die Menschheit ist. Daß uns ein solcher Gedanke Schwierigkeiten bereitet, wenn wir uns angesichts der Evolutionstatsachen fragen, wie denn das irdische Leben der Menschen zu Ende gegangen wäre, falls die ersten Menschen nicht gesündigt hätten, kann für uns kein legi-

¹⁵ Vgl. ebd. 73 f.

timer Grund sein, eine an sich schon klare und infolge der lehramtlichen Entscheidung noch klarer gewordene Aussage der Schrift zu leugnen oder ins Unterbewußtsein abzudrängen.

Auf die Gesamtheit der damit aufgeworfenen Fragen kann im vorliegenden Rahmen nicht eingegangen werden. Ein vielfach begegnendes vordergründiges Mißverständnis mag jedoch noch ausgeräumt sein. Gewiß ist der Tod *biologisch* gesehen „natürlich“ – und darum ist er es für alle ausschließlich biologischen Lebewesen, nämlich die Pflanzen und die Tiere. Die Eigentümlichkeit des *Menschen* jedoch besteht darin, daß er einerseits ein biologisches Wesen ist und dieser Komponente seiner Natur entsprechend auf den Tod hin tendiert; daß er andererseits aber kraft seines Geistes *alles Biologische radikal übersteigt*, weil er den Begriff „ewig“ oder „für immer“ zu fassen und ebenso nach dem Woher und Wohin der Welt als ganzer wie auch, darin enthalten, nach Sinn und Ziel seiner eigenen Existenz zu fragen vermag.

Dieser *geistigen Komponente* seiner Natur entsprechend (die im Zusammenspiel mit der biologischen selbstverständlich berufen ist, die in jeder Hinsicht dominierende zu sein), ist der Tod für den Menschen *absolut nicht natürlich* – es sei denn der Leib wäre, im Sinn der Platoniker und anderer Dualisten, ein „Kerker der Seele“ oder, etwas gemildert, ein vorläufig notwendiges, später jedoch abzustreifendes Instrument in ihrem Dienst. Die gesamte Botschaft des Neuen Testaments aber besagt, daß letzteres nicht zutrifft, daß der Leib vielmehr für immer wesentlich zum Menschen hinzugehört. Dann aber ist der Mensch seiner Natur nach ein in sich widersprüchliches Wesen, solange ihm nicht von Gott die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit zuteil wird.

Die Bedeutsamkeit des Festes vom 15. August besteht u. a. gerade darin, daß es den von Gott gewollten *Wert des Leibes* ins Bewußtsein hebt und zur preisenden Anerkennung bringt; des Leibes allerdings, insofern er vom Geist beherrscht und dieser seinerseits vom Heiligen Geist durchstrahlt ist. Man muß wohl aber noch näherhin hervorheben, daß es sich dabei betont um die Verherrlichung des Leibes der *Frau* handelt. Weil es den Menschen nur als Mann und Frau gibt (vgl. Gen 1,27), wäre *Ostern unvollständig* gewesen, wenn nicht auch der Leib einer Frau in den gottgewollten Endzustand eingegangen wäre. Möge die Schönheit, die in dieser Welt im Leib mancher Mädchen und Frauen für einige flüchtige Augenblicke aufleuchtet und die in so vielen Erzeugnissen menschlichen Geistes mehr oder weniger geschickt gepriesen, vielfach aber auch durch den Ungeist mißbraucht und entwürdigt wird, uns ein Anlaß sein, Maria als Urbild fraulicher Schönheit zu preisen und Gott für sie Dank zu sagen – einer Schönheit, die radikal wahr ist, weil sie aus der Tiefe des Hl. Geistes kommt und darum keinen Widerspruch zwischen Äußerem und Innerem kennt; einer Schönheit, die ewig dauert und durch keinerlei Entstellung bedroht ist.

Manch einer mag es als zeitvertreibende Marotte eines nicht vom Streß der Seelsorge geschundenen Klerikers betrachten, was ich mir seit vielen Jahren zur Gewohnheit gemacht habe. Wenn im Urlaub oder auf Ausflügen mein Weg an Kirchen vorbeiführt, dann interessieren mich nicht allein deren architektonische und künstlerische Kostbarkeiten oder die Gestaltung des Altarraumes (wenn es vor allem eine katholische Kirche ist), sondern in jedem Fall nehme ich verschiedene Aushängeschilder einer Pfarrgemeinde, den Schaukasten, den Schriftenstand und den Pfarrbrief kritisch unter die Lupe. Auswahl und Anordnung der Plakate werden dabei ebenso begutachtet wie das Angebot der Schriften und die Gestaltung der Gottesdienstordnung. Schließlich lernt man im Leben nie aus und ist stets für Anregungen dankbar. Doch dies allein wäre mir zu wenig. Meine bisher gemachten Erfahrungen lehren, daß solche Aushängeschilder Entscheidendes über den inneren Zustand, über die Wesensmitte einer Pfarrei auszusagen vermögen. Schlampige und lieblose Aufreihungen sind meist ein Bild dafür, wie steril es um das gottesdienstliche und pfarrliche Leben bestellt ist. Gekonnte und sauber-kreative Darstellungen bezeugen häufig Lebendigkeit und Ausstrahlung einer Gemeinde. Keineswegs möchte ich diese meine Erfahrungen ideologisieren – auch hier bestätigen Ausnahmen die Regel – aber diese sog. Gütezeichen einer Pfarrei sind ohne Zweifel ein Gradmesser dafür, wie es um Martyria, Liturgia und Diakonia, wie es also um die drei Grundvollzüge menschlich-christlicher Existenz in einer Gemeinde steht.

1. Anspruch und Defizite der erneuerten Liturgie in den Gemeinden

1.1 Die zentrale Bedeutung der Liturgie

Nicht von ungefähr habe ich eben die Liturgia in die Mitte dieser drei Grundfunktionen gestellt. Gerade sie ist ja bis in unser Jahrhundert herein als heiliges Erbe betrachtet worden, an dessen überliefertem Bestand nicht gerüttelt werden durfte. So verwundert es eigentlich nicht, wenn die wesenhafte Frömmigkeitsweise der römischen Liturgie, die sich zur Liturgie der ganzen abendländischen Welt entwickelt hatte, dem christlichen Volk mit der Zeit fremd geworden war. Dieser mißliche Zustand wurde sowohl von kirchenamtlicher Seite wie auch von den Gläubigen selbst als bedrückend empfunden. Seine Beseitigung haben sich die Biblische und Liturgische Bewegung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zum Ziel gesetzt, deren jahrzehntelange Arbeiten und Bemühungen in die „Konstitution über die Heilige Liturgie“

¹ Dieser Beitrag ist die erweiterte Fassung einer Gastvorlesung an der Ruhr-Universität Bochum vom 24. Juni 1981, den ich in großer Dankbarkeit meinem hochverehrten Herrn Bischof, Professor Dr. Paul-Werner Scheele von Würzburg widmen möchte.

des Vatikanum II Eingang fanden. Ihr Bestreben, „die kirchliche Disziplin den Bedingungen unserer Zeit anzupassen“², hat einen wesentlichen Neubeginn innerhalb des gottesdienstlichen Lebens eingeleitet.

Diese Konzilskonstitution bezeichnet die Liturgie als den „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“³, ja kein anderes Tun der Kirche kann die Wirksamkeit der Liturgie an Rang und Maß erreichen.⁴ Diese hervorragende Stellung des Gottesdienstes im Gesamt des kirchlichen Lebens wurde von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ausführlich behandelt und bekräftigt. Der Beschlußtext „Gottesdienst“ der Würzburger Synode spricht eine deutliche Sprache: „Nach der Überzeugung der Christen unterscheidet sich die gottesdienstliche Versammlung, wesentlich von anderen Zusammenkünften und kirchlichen Veranstaltungen. Denn in der liturgischen Versammlung wird die Gegenwart des Herrn gefeiert . . . Er stärkt den Glauben seiner Gemeinde und eint sie in seiner Liebe“.⁵ Weil eben die befreiende Tat Gottes durch Jesus Christus in der gottesdienstlichen Versammlung gegenwärtig wird, deshalb kommen die Christen zusammen, um ihren Glauben zu bekennen, Dank zu sagen und zu bitten. „Sie feiern nicht, um dem Alltag zu entfliehen, sondern um ihn in der Kraft Gottes zu bestehen im Dienst am Nächsten.“⁶

Konzil und Synode ordnen also die Liturgie als primäre Aufgabe des kirchlichen Lebens ein. Vielleicht ist von daher einsichtig, warum ich die Leiturgia in die Mitte der drei Grundvollzüge menschlich-christlicher Existenz gestellt habe. Doch bedeutet dies keineswegs eine Geringschätzung oder gar Abwertung der anderen Aufgaben der Kirche. Vielmehr sollen sie gleichwertig gesehen und vollzogen werden, was natürlich zeitweise oder situationsbedingt eine stärkere Berücksichtigung einer dieser Aufgaben nicht ausschließt. Deshalb muß das Wirken der Kirche und des einzelnen Christen dauernd in seiner ganzen Breite überprüft werden, damit zu jeder Zeit und an jedem Ort bevorzugt das geschieht, was hier besonders notwendig und wirksam ist.⁷ Alle drei Grundfunktionen brauchen sich also gegenseitig, was zur Folge hat, daß die Leiturgia abgestützt sein muß durch Martyria und Diakonia, diese

² Hermann Schmidt, Die Konstitution über die Heilige Liturgie, Freiburg/Br. 1965, 60. – Vgl. auch Emil Joseph Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch (hrsg. von Klemens Richter), Freiburg/Br. 1981, 20–22.

³ Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 10.

⁴ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 7. – Emil Joseph Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 23 f und 44.

⁵ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Offizielle Gesamtausgabe I), Freiburg/Br. 1976, 197 (Beschlußtext „Gottesdienst“ 1).

⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 198 (Beschlußtext „Gottesdienst“ 1).

⁷ Vgl. Karl Schlemmer, Problematik der sonntäglichen „Festesfeier“, in: Heiliger Dienst Nr. 2/1978, Salzburg, 49.

hingegen ihre Mitte in der Leiturgia voll bejahen. So gesehen vermag dann der Gottesdienst „dem Menschen im Alltag wirklich einen weiteren Horizont, eine klarere Linie, eine festere Überzeugung, und auch ganz schlicht wieder etwas mehr Mut, Freude und Freiheit für sein Leben zu verschaffen“.⁸ Denn der Gottesdienst ist nicht ein Ding kirchlicher Sonderwelt, sondern Ereignis und Geschenk im spontanen täglichen Geschehen und Dasein. Doch erhebt sich sofort die bange Frage: werden die Bemühungen der liturgischen Erneuerung diesen Anforderungen gerecht?

1.2 Defizite der gottesdienstlichen Wirklichkeit

In den Herbstmonaten des Jahres 1979 wurde das Ergebnis einer Erhebung bekannt, die gezielt die Einstellung der regelmäßig praktizierenden Katholiken zur Neuordnung der Meßliturgie zu eruieren versuchte. Sprachen sich im Jahr 1977 noch 61 % für die neue Form aus und 23 % gegen sie, dann begrüßten gut zwei Jahre später nur 41 % die erneuerte Messe, aber schon 42 % waren dagegen.⁹ Diese Verschiebung ist zunächst alarmierend und wohl schwerlich in Einklang zu bringen mit der insgesamt positiven Bilanz, die von der Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Herbsttagung 1979 zur nun fast abgeschlossenen Liturgiereform gezogen wurde.¹⁰ Unwillkürlich stellt sich hier sofort die Frage nach den Gründen. Die Antwort darauf wird auf verschiedenen Ebenen gegeben werden müssen.

Ganz allgemein läßt sich festhalten, daß bei der Verwirklichung des liturgischen Reformwerkes die Hin- und Einführung von Priestern und Gemeinden nicht der Zügigkeit der Durchführung standgehalten hat. Die verschiedenen Reformen der gottesdienstlichen Vollzüge wurden fast ausschließlich in den Amtsblättern der Diözesen dekretiert, und es kamen Verfügungen, ab welchem Datum sich etwas ändert; doch warum dies geschieht und welch geistlicher Gewinn für das Glaubensleben damit verbunden sein kann, das wurde

⁸ Hans Küng, *Gottesdienst – warum?* (Theologische Meditationen 43), Zürich–Einsiedeln–Köln 1976, 28. – Siehe auch Karl Schlemmer, *Gottesdiensthelfer*, Würzburg 1979, 12.

⁹ Dieses Zahlenmaterial wurde durch das Allensbacher Institut ermittelt und erstmals von Joseph Kardinal Höffner in seinem Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda vorgestellt (vgl. Joseph Kardinal Höffner, *Pastoral der Kirchenfremden*, in: *Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 7*, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 38). – Diese Zahlen stellte der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz (Dr. Josef Homeyer) einer breiteren Öffentlichkeit vor in seinem Festvortrag zum 10jährigen Jubiläum von „Theologie im Fernkurs“ der Domschule Würzburg am 11. Mai 1980 in Würzburg.

¹⁰ Vgl. *Herder-Korrespondenz*, 33. Jahrgang, Heft 11, Freiburg/Br. 1979, 540–541. – Welche Logik zwischen den Ausführungen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. Anm. 9) besteht und der positiven Bilanz, die diese zur Liturgiereform zog, ist nicht recht einzuordnen und wird wohl ihr Geheimnis bleiben. In diesem Zusammenhang sind auch weitere Motive für oder gegen den Gottesdienstbesuch zu bedenken; vgl. Karl Forster (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche?*, Mainz 2/1978, 17–19.

abgesehen von wenigen Ausnahmen kaum vermittelt.¹¹ Dadurch waren Priester und Gemeinden in verschiedener Hinsicht überfordert.¹²

Ohne Zweifel hat ein nicht unbedeutender Prozentsatz von Priestern trotz der von der Liturgiekonstitution ausdrücklich geforderten Fortbildung¹³ immer noch nicht begriffen oder begreifen wollen, daß das Vatikanum II eine Reform der Liturgie und nicht eine Reform der Rubriken intendierte.¹⁴ Auf diese Weise haben viele Priester nur aus Gehorsam gegen Papst und Bischöfe und ohne innere Überzeugung die Änderungen vollzogen. Daher kleben sie an jeder Vorschrift und jedem Wort der neuen liturgischen Bücher. Erwünschte Kreativität in den Freiräumen der erneuerten Gottesdienststruktur sowie Partnerschaft mit den Gottesdienst Helfern und der Gemeinde beim Vollzug der liturgischen Feiern bleiben weiterhin Fremdwörter. Von daher sind natürlich kaum Voraussetzungen gegeben, um die Erschließung der erneuerten Gottesdienstformen für die Gemeinde fruchtbar werden zu lassen. Somit erfolgt keine Adaption, und der Ruf von vielen Gläubigen nach dem Altbewährten und Vertrauten ist dann sogar verständlich. Zudem bleiben für viele Gemeinden Gottesdienstfeiern eine Illusion, die geprägt sind von der Ruhe und Ausstrahlungskraft des Liturgen und der Mitfeiernden, da aus verschiedenen, manchmal begreifbaren Gründen Hetze dominiert und um jede Minute geizt wird.¹⁵ Liturgie als Fest und Feier braucht aber Zeit und entspringt einem frohen Glauben und tiefer Frömmigkeit.¹⁶

Zu diesen Defiziten im praktischen Vollzug kommen noch soziographische Umschichtungen in den christlichen Gemeinden, die auf die Gottesdienstmitfeier nicht ohne Wirkung blieben. Wir dürfen je nach ihrer unterschiedlichen Stellung zur Gemeinde von fünf verschiedenen Gruppen ausgehen:

¹¹ Vgl. Karl Schlemmer, Liturgiereform in der Sackgasse?, in: Heiliger Dienst Nr. 2/1975, Salzburg, 79. – Rudolf Ruppert, Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde, Frankfurt/Main 1975, 13f.

¹² Über die Defizite im Gefolge der Liturgiereform schreibt anschaulich und lebensnah: Robert Stangl, Der Ruf nach der Tridentinischen Messe, in: Bibel und Liturgie, 53. Jahrgang, Heft 4, Klosterneuburg 1980, 231–235. – Zur liturgischen Bildung von Priestern und Laien vgl. Emil Joseph Lengeling, Kritische Bilanz, Regensburg 1976, 48–56 und 105–112.

¹³ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 14–19. – Stefan Blarer, Das Unbehagen im Gemeindegottesdienst. Luzern–München 1978, 86f.

¹⁴ Vgl. Emil Joseph Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 113.

¹⁵ Zur Gottesdienstgestaltung vgl. Karl Schlemmer, Gottesdienst Helfer. 12–18. – Winfried Blasig, Für einen menschengerechten Gottesdienst, München 1981, 51–81. – Hier sei vor allem verwiesen auf ein „geistliches Werkbuch“, das stets bei der spirituellen Darstellung der einzelnen liturgischen Elemente konkrete Hinweise für die Praxis gibt: Günter Duffrer, Gottesdienst – Be-sinnung und Praxis, München 1975.

¹⁶ Über Liturgie als Fest und Feier vgl. Josef G. Plöger (Hrsg.), Gott feiern, Freiburg/Br. 1980, 17–68. – Hermann Josef Spital, Die Messe als Feier, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg/Br. 1976, 35–42. – Adolf Exeler, Eucharistiefeier – Fest des Aufbruchs, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl, 43–50. – Theodor Schnitzler, Was die Messe bedeutet, Freiburg/Br. 1976, 20f. – Karl Schlemmer, Kinder feiern das Fest der Freude, Würzburg 1981, 9–12. – Stefan Blarer, Das Unbehagen im Gemeindegottesdienst, 95–97.

- die in der Pfarrgemeinde engagierten Christen, die den jeweiligen „Kern“ bilden;
- die volksskirchlich geprägten Christen, zu denen sowohl die dem übrigen Gemeindeleben eher passiv gegenüberstehenden Gottesdienstbesucher zu zählen sind wie die distanzierten, aber nicht uninteressierten Kirchenmitglieder, die zwar Kirchensteuer zahlen, ihre Gemeindezugehörigkeit aber vorwiegend an Festtagen und an wichtigen Einschnitten ihrer Lebensgeschichte aktivieren;
- die traditionsorientierten Katholiken, die die durch das Vatikanum II gewandelte Kirche nicht mehr recht zu verstehen vermögen und sich deshalb in eigenen traditionalistischen Zirkeln zusammenschließen;
- die Christen mit bewußtem christlichen Engagement, aber ohne regelmäßige Mitfeier des Gottesdienstes, für die das Charakteristische am Christentum weniger die durch Gebet und Gottesdienst gekennzeichnete religiöse Praxis ist, sondern die tätige Nächstenliebe;
- neuere selbstverantwortlich engagierte Gruppen, die sich von ihrem Christsein mehr gefordert sehen, als sie in den konventionellen Gemeinden an verbindlicher Verpflichtung anzutreffen glauben, und die auf vielfältige Weise ihr Eigenleben führen.

Unabhängig von dieser Schichtung kommt noch die Tatsache hinzu, daß bewußte Christen in unserer Gesellschaftsordnung einer sog. Wertdiskrepanz ausgesetzt sind, was bedeutet, daß sie ihre spezifisch kirchlichen und gesellschaftlichen Wertvorstellungen und Wertordnungen nicht mehr zusammenbringen. Als Kirchgänger hören sie von Nächstenliebe und Bescheidenheit, was sie auch als ideal bejahen. Doch im Alltag sehen sie sich gezwungen, „realistisch“ die harten Erfolgsnormen dieser menschlichkeitsarmen Wohlstandsgesellschaft zu befolgen, wollen sie überleben. Der Bürger der modernen Industriegesellschaft, ob Christ oder Nichtchrist, weiß sich weitgehend determiniert. Und gerade der Christ gerät zudem durch sein Maßnehmen an der Botschaft Jesu notgedrungen in eine Art Schizophrenie, die leicht zur Resignation führen kann.¹⁷

Ist es in einer solch – fast möchte ich sagen – verfahrenen religiösen Situation überhaupt möglich und denkbar, den sich als Christen wissenden Menschen nahezubringen, was Liturgie, Gottesdienstfeier, Sakramente überhaupt sind? Gewiß gibt es auch heute noch sehr viele Menschen, die durch den Gottesdienst selbst, durch seine Gestaltung, durch die Selbstverständlichkeit, mit der er vollzogen wird, die Erfahrung machen, daß Gott und seine Gnade hier mitten in dieser profanen Welt – jedoch auch wieder isoliert von ihr – Ereignis werden kann. Aber es gibt in unserer Zeit noch weitaus mehr Menschen,

¹⁷ Vgl. dazu auch: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 259 (Beschlufstext „Sakramentenpastoral“ – Buße und Bußsakrament 1).

auf die der Gottesdienst wie ein Vorgang von Magie und altmodischem Ritualismus wirkt; sie hingegen leben aus der Überzeugung, daß sich Gott nur im nüchternen Alltag mit seinen Erfahrungen der Hoffnung, der Verantwortung, der Liebe und des Todes finden läßt. An dieser Auffassung ist durchaus richtig, daß Gottesbegegnung im Alltag des profanen Lebens sich tatsächlich ereignet – eine Tatsache, die wir übrigens in unserem konventionellen Vorstellungsschema von Liturgie bislang nicht genug wahrnehmen wollten. Aus unserer Tradition sind wir so sehr an ausschließlich kirchliche Gottesdienstvorstellungen gewohnt, daß wir Liturgie in einem schlichten, menschlichen, weltlichen Erlebnis noch kaum anzuerkennen wagen. Christlich verstandene und vollzogene Liturgie und Feier der Sakramente aber ist keine „isolierte, punktuelle Ausnahmesituation“¹⁸ im Leben des Menschen, vielmehr wird hier gefeiert die göttliche Tiefe des menschlichen Alltags und alles, was sich immer und überall im alltäglichen Vollzug des Lebens ereignet. Dort also, wo der Gottesdienst wirklich den Menschen trifft, wo Hilfe und Schutz erfahrbar, ermutigt und aufbaut wird, wo Orientierung und Daseinsdeutung erfolgt, wo Geborgenheit und Wertschätzung spürbar werden, überall dort wird der Mensch seine Teilnahme und Mitfeier nicht verweigern. Und von daher scheint es mir geboten, die Theologie und Anthropologie des Gottesdienstes näher zu bedenken.

2. Zur Theologie der Liturgie

2.1 Gottesdienst im Verständnis des Neuen Testaments

Der erste der Artikel in der „*Institutio generalis Missalis Romani*“ vom 3. April 1969, welche die Struktur, Elemente und Teile der Messe näher beschreiben, beginnt bezeichnenderweise mit: „*Populo congregato*“ (= die Gemeinde versammelt sich).¹⁹ Diese Formulierung gründet eindeutig in der theologischen Aussageabsicht der Liturgiekonstitution des Vatikanum II, die die traditionelle Bedeutung der liturgischen Versammlung im Leben der Kirche wieder ins Bewußtsein rückt. Daß die Wurzeln dieser Lehre letztlich im Neuen Testament selbst ruhen, ist für die Authentizität christlicher Gottesdienstfeier von größter Wichtigkeit.

Die Christen der neutestamentlichen Zeit wußten sich durch ihre geistige Gemeinschaft mit Christus untereinander eng verbunden. Dieses Bewußtsein beherrschte ihr Leben und drückte sich in Versammlungen aus, in denen sie gemeinsam beteten, das Wort Gottes hörten, das Gotteslob sangen und das

¹⁸ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 242 (Beschlusstext „Sakramentenpastoral“ A).

¹⁹ Art. 25 der „Allgemeinen Einführung in das römische Meßbuch“ (= AEM), vgl. Emil Joseph Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier* (Reihe Lebendiger Gottesdienst, Heft 17/18), Münster 1970, 188.

Herrenmahl feierten.²⁰ Die Gebetsformen, von denen jede Gemeinde ihre eigenen besaß, waren mannigfaltig und reich.²¹ Paulus läßt die vielen Formen für den Gottesdienst bestehen, mahnt nur zu Zucht und Ordnung und wünscht, daß der Gottesdienst zum Aufbau der Gemeinde beitrage.²² Eine starre liturgische Form gab es nicht, der Gottesdienst war im Gegenteil sehr lebendig und begeisternd²³; denn man lebte in der Gewißheit, daß der Herr im Gottesdienst gegenwärtig sei, und in der Hoffnung, daß er bald wiederkomme.²⁴ Erst im Laufe der Zeit, als die Zahl der Gläubigen in den Gemeinden wuchs und die Naherwartung in den Hintergrund trat, bildete sich ein gemeinsamer Bestand an liturgischen Formen und ein Mindestmaß von Regelmäßigkeit heraus. Dadurch sah man sich in die Lage versetzt, den kommenden Generationen die Überlieferung und Tradition zu bewahren. Zudem gewann eine sichtbare Autorität immer mehr an Gestalt, die für die Führung der christlichen Versammlung Verantwortung trug, Ämter entstanden und die Spontaneität wurde Stück für Stück zurückgedrängt.²⁵

Über den Ort, wo die liturgischen Versammlungen stattfanden, informieren verschiedene Stellen des NT. Bei aller Sorgfalt, die uns in der Exegese die Formgeschichte aufgibt, können wir doch davon ausgehen, daß nach der Apostelgeschichte die Christen zu Jerusalem „einmütig Tag für Tag im Tempel verharrten, das Brot aber brachen sie in den Häusern und nahmen die Speise mit Freude und Einfalt des Herzens und lobten Gott“.²⁶ Dabei ist besonders bemerkenswert, daß man in dieser Gemeindeversammlung die Kirche aktualisiert sah, ja beide irgendwie miteinander auch identifiziert wurden.²⁷ In der Apostelgeschichte sind noch eine Reihe anderer gottesdienstlicher Versammlungen erwähnt, sowohl in Jerusalem²⁸ wie auch in Antiochien²⁹ und in Troas³⁰. Zahlreiche Stellen in den paulinischen Briefen und in den Deutero-

²⁰ Vgl. Apg 2,42–47; 1 Kor 14,28; Eph 5,19 und 6,18; Kol 3,16 und 4,2; 1 Thess 5,17.

²¹ Vgl. William Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Berlin 2/1970, 23. – Lyder Brun, Segen und Fluch im Urchristentum, Oslo 1932, 59. – Aimé-Georges Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Band 2, Freiburg/Br. 1965, 328.

²² Vgl. Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Stuttgart 4/1962, 34. – William Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 17. – 1 Kor 14, 26–33.

²³ In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf das Sich-Einbringen der verschiedenen Charismen und auf die sog. Zungenrede, vgl. 1 Kor 14,1–25. – Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 23. – Gerhard Delling, Der Gottesdienst im Neuen Testament, Göttingen 1952, 41. – Heinrich Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche, in: Ders., Die Zeit der Kirche, Freiburg/Br. 1956, 258.

²⁴ Vgl. William Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 23.

²⁵ Vgl. Aimé-Georges Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Band 2, 328. – William Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 24.

²⁶ Apg 2, 46–47.

²⁷ Darauf macht besonders aufmerksam das „ἐν τῷ αὐτό“ (Apg 2, 44 und 47), das als Äquivalent für „in der Kirche“ angesehen werden darf; vgl. dazu Max Wilcox, The Semitisms of Acts, Oxford 1965, 93–100. – Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 14.

²⁸ Apg 6,2–6; 12,12.

²⁹ Apg 14,27; 15,30.

³⁰ Apg 20,7f.

paulinen spielen auf Gemeindeversammlungen in Privathäusern an.³¹ Man kann bei diesen Hausgemeinden³² davon ausgehen, daß begüterte Gemeindeglieder ihre Privaträume für die Gottesdienstfeiern zur Verfügung stellten.³³ Sehr großer Wert wurde darauf gelegt, daß sich an diesem einen Ort die gesamte Gemeinde versammelte.³⁴

In Jerusalem hatte sich die Gewohnheit einer täglichen Versammlung in den einzelnen Häusern herausgebildet, wo man in einer Atmosphäre der Freude, des Gotteslobes und des Gebetes das Brot brach im Rahmen eines brüderlichen Mahles.³⁵ Ob dies auch in den paulinischen Gemeinden in dieser Weise gepflegt wurde, geht aus den Paulusbriefen nicht eigens hervor. Wenn gleich man von keiner absoluten Beweisbarkeit ausgehen darf, so kann doch wohl angenommen werden, daß das Herrenmahl an jedem ersten Wochentag, dem Auferstehungstag des Herrn, begangen wurde.³⁶ Dieser Tag sollte sich sehr bewußt vom jüdischen Sabbat abheben durch die Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu als Werk der Erlösung.

Waren in Jerusalem die gottesdienstlichen Versammlungen gezeichnet von brüderlicher Eintracht und Freude, so konnte davon in Korinth nicht die Rede sein. Die Eucharistie wurde in Korinth im Rahmen eines gemeinsam eingenommenen Mahles gefeiert.³⁷ Doch anstatt wirklich alles für ein brüderliches Mahl zusammenzulegen, bildeten sich unter den Gutsituierten Gruppen, die die mitgebrachten Speisen verzehrten, ehe die Bedürftigen kamen, um mit der eigentlichen Mahlfeier zu beginnen. Dies führte zur sozialen Spaltung, die Paulus heftig anprangerte, der Gemeinde selbst wohl gar nicht so deutlich zum Bewußtsein gekommen war, da die Ärmern ja vom sakralen Mahl nicht ausgeschlossen waren.³⁸ Paulus bezeichnet jedoch derartige Versammlungen in Korinth, in denen keine Atmosphäre der Bruderliebe

³¹ Es wird erzählt von Hausgemeinden in Ephesus (1 Kor 16,19) und in Rom bei Aquila und Priscilla (Röm 16,5), in Kolossä bei Philemon (Phlm 2) und in Laodicea bei Nympha (Kol 4,15).

³² Zu den Hausgemeinden vgl. Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 13.

³³ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit* (bis auf Gregor den Großen), Freiburg/Schweiz 1967, 24f. – Karl Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche*, als Band 1 von Hubert Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg/Br. 3/1965, 129f.

³⁴ In den Paulusbriefen wird diese Gemeindeversammlung als „ἐκκλησία“ bezeichnet; vgl. Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 13f. – Ders., *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel-Paris 1948, 107.

³⁵ Vgl. Apg 2,46 und 5,42.

³⁶ Vgl. 1 Kor 16,2. – Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 14. – Josef Andreas Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, 31–33. – Günther Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1969, 194. – Zur Unbeweisbarkeit einer regelmäßigen Zusammenkunft und Eucharistie am Herrentag vgl. Georg Troxler, *Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht* (= Arbeiten zur Praktischen Theologie, Band 2), Freiburg/Schweiz 1971, 37–42.

³⁷ Vgl. 1 Kor 11,20.

³⁸ Vgl. Günther Bornkamm, *Paulus*, 199f.

herrscht, als eine Zerstörung des Leibes Christi. Zudem ist es „eine Verachtung der Gemeinde (ecclesia) Gottes“³⁹, insofern das Sättigungsmahl – auch als Liebesmahl bezeichnet⁴⁰ – ursprünglich als Hilfe für die Bedürftigen gedacht war.⁴¹ Die Eindringlichkeit der Mahnrede des Apostels an die korinthische Gemeinde war also getragen von der Überzeugung, daß das eucharistische Mahl Anteil an Leib und Blut Christi gewährt, daß der Herr beim Mahl gegenwärtig ist und daß im Mahl der Heilstod des Herrn verkündet wird. Durch die Mahlgemeinschaft mit Christus haben die Christen auch Gemeinschaft untereinander, werden zum Leib Christi⁴², wodurch sie zur Brüderlichkeit aufgerufen und verpflichtet sind.

Die verschiedenen Stellen des NT bezeugen, daß die liturgische Versammlung nicht irgendeine Ansammlung von Menschen ist, sondern die Kirche selbst, der Leib Christi. Und jeder Verstoß gegen sie ist ein Verstoß gegen den Leib Christi. Darum darf es in der Versammlung keinen Unterschied geben, der von der sozialen Stellung oder vom Besitz bestimmt wird.⁴³ Schranken zwischen Ständen, Rassen und Sprachen können bei der Feier des Herrenmahles nicht geduldet werden. Vor Gott zählen alle diese Unterschiede nicht; denn die Versammlung soll gerade alles, was sonst getrennt war, zur Einheit eines und desselben Leibes zurückführen, da ja in ihr der in Jesu Tod gestiftete Neue Bund durch das Herrenmahl in den Mahlgenossen realisiert wird.⁴⁴

Diese herausragende Stellung der gottesdienstlichen Versammlung im Leben der neutestamentlichen Gemeinden fordert geradezu die regelmäßige Teilnahme der Gläubigen. Deshalb wurde verschiedentlich sehr streng gegen eine gewisse Nachlässigkeit im Besuch der Gottesdienste vorgegangen.⁴⁵ Wer nämlich öfters beim Herrenmahl fehlte, der tritt in der Überzeugung der verantwortlichen Vorsteher den Sohn Gottes mit Füßen, verachtet das Blut des Bundes und verspottet den Geist der Liebe.⁴⁶ So galt es, alle Glieder der Gemeinde zur ordentlichen und stetigen Mitfeier der liturgischen Versammlung zu bewegen, da der Gottesdienst neben der Verbundenheit und Einheit mit

³⁹ 1 Kor 11,22.

⁴⁰ Vgl. Did 10,1 (ἀγάπη = Liebesmahl).

⁴¹ Vgl. Johannes Leipoldt, Der Gottesdienst der ältesten Kirche, Leipzig 1937, 40. – Paul Neuenzeit, Das Herrenmahl, München 1960, 74.

⁴² Vgl. 1 Kor 10,16f. – Heinrich Schlier, Das Herrenmahl bei Paulus, in: Ders., Das Ende der Zeit, Band 3, Freiburg/Br. 1971, 209.

⁴³ Vgl. Jak 2, 2–4.

⁴⁴ Vgl. Heinrich Schlier, Das Herrenmahl bei Paulus, 210. – Aimé-Georges Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Band 1, Freiburg/Br. 1963, 97.

⁴⁵ Der Verfasser des Hebräerbriefes sah sich z. B. gezwungen, diese Nachlässigkeit zu verurteilen; vgl. Hebr 5,11; 10, 25. – Vgl. Georg Troxler, Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht, 25f.

⁴⁶ Vgl. Hebr 10, 29. – Zur Unbeweisbarkeit einer regelmäßigen Gottesdienstteilnahme vgl. Georg Troxler, Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht, 42–45.

Christus und untereinander zudem noch eine missionarische Dimension aufweist.

Sehr deutlich und eindringlich zeigt nämlich Paulus in seinem Brief an die Gemeinde in Rom⁴⁷, daß die Gottesdienstfeier nach außen offen sein und über die liturgische Versammlung hinausgreifen muß.⁴⁸ Das gesamte Leben des Christen kann nach Paulus als Gottesdienst bezeichnet werden. In allem Wollen und Tun des alltäglichen Lebens soll sich zeigen und bewähren, wofür Christen leben: den Mitmenschen zu lieben wie sich selbst und Verantwortung zu tragen für die Geschicke dieser Weltzeit. Das ist der wahre Gottesdienst der Christen. Wenn dementsprechend das ganze Leben zur Liturgie wird, dann geschieht auch alles im Leben als Gottesdienst. Und die Liturgie weitet sich auf das ganze Leben aus, insofern sie das Leben darstellt, wie Gott es dem Menschen gibt und von ihm will. Die Liturgie ist schlichtweg eine Feier des Lebens.⁴⁹ Sicher ist dies ein sehr weites Verständnis von Gottesdienst, aber es gehört wesentlich zum Inhalt neutestamentlicher Begriffsbestimmung dessen, was Gottesdienst bedeutet.

Unsere Überlegungen konnten deutlich zeigen, daß das NT beide Formen von Gottesdienst kennt, die sich gegenseitig bedingen. Und das heißt: in der gottesdienstlichen Feier wird die Gemeinde ausgerüstet und zugerüstet, den Gottesdienst im Alltag der Welt zu bestehen. Der Gottesdienst am Herrentag darf also niemals Selbstzweck sein und bleiben, sondern er ist immer auf den Gottesdienst im Leben draußen gerichtet. Andererseits kann er auch nicht nur sich in Aktionen und Leistungen ergehen und erschöpfen, vielmehr muß in ihm Platz sein für den Trost und für das Feiern. Insofern ist Gottesdienst nicht als eine seltsame, ausgesparte Sonderregion im profanen Leben zu verstehen, sondern als Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist. Folglich ist Gottesdienst nicht Liturgie *in* der Welt, sondern Liturgie *der* Welt.⁵⁰ Vielleicht wird uns dies im folgenden klarer.

⁴⁷ Vgl. Röm 12,1–2.

⁴⁸ Vgl. Ferdinand Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst*, Stuttgart 1970. 53 und 61f. – Ernst Käsemann, *Gottesdienst im Alltag der Welt* (Röm 12), in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Band 2. Göttingen 2/1965, 198–204.

⁴⁹ Diese Dimension wird seit der Liturgiereform des Vatikanum II wieder deutlicher gesehen. Vgl. Aloisio Lorscheider, *Die soziale Dimension der Katechese*, in: *Katechetische Blätter* Nr. 2/1981, Jahrgang 106, München, 93f und 101. – Alfred Mitterhofer, *Zur Theologie der Musik*, in: *Diakonia* Nr. 2/1981, Jahrgang 12, Mainz–Wien, 83.

⁵⁰ Vgl. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1980, 237. – Hier findet man auch eine Brücke zum kosmisch-theologischen Denken von Teilhard de Chardin; vor allem dessen Betrachtung „Die Messe über die Welt“ zeigt viele Berührungspunkte auf. Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls*, Olten und Freiburg/Br. o.J. (Edition du Seuil, Paris 1961), 9–42.

2.2 Gottesdienst im Verständnis des Vatikanum II

Im Jahr 304 wurde eine Gruppe nordafrikanischer Christen wegen unerlaubter Versammlungen verhaftet. Vor dem Richter erklärten sie freimütig: „Wir können nicht leben, ohne Herrentag zu feiern“.⁵¹ Am Herrentag aber feierte man als Mitte das Herrenmahl. Die Gegenwärtigsetzung von Kreuz und Auferstehung des Herrn war für jede christliche Gemeinde konstitutiv. Ohne Eucharistie konnte es schlechthin keine christliche Gemeinde geben.⁵² Die Gedächtnisfeier der Eucharistie war ferner wesentlich für die Ausübung des Welt- und Heilsdienstes der christlichen Gemeinden. Denn der Anteil an Christi Tod und Auferstehung, der im Genuß der eucharistischen Gaben geschenkt wird, vermittelt für die Glaubwürdigkeit dieses Dienstes die nötige Energie. Weiter aber stiftet er die für die Verwirklichung des menschlichen Lebens so notwendige Gemeinschaft mit Christus und den Schwestern und Brüdern.⁵³ In die eucharistischen Gestalten von Brot und Wein investieren wir gleichsam unsere ganze menschliche Existenz, die Arbeit, die Kultur und unsere Liebe. Und so bekommen Brot und Wein schon auf der natürlich-menschlichen Ebene eine neue Bedeutung und einen wirklichkeitsgefüllten Sinn.⁵⁴

Diese mit der Wirklichkeit des Lebens vollgefüllten Symbole unseres Menschseins und menschlicher Gemeinschaft ergreift Christus im Herrenmahl und gibt ihnen seinen Sinn: nämlich Gemeinschaft zwischen ihm und uns, Gemeinschaft zwischen Gott und uns, und damit Heil und Hoffnung für uns Menschen. In der Feier des Herrenmahles vor allem zeigt sich deutlich, daß Gott den Höhepunkt unserer Glaubensexistenz in der christlichen Gemeinde so menschlich und wirklichkeitsnah gestaltet hat, wie er inniger und aussagekräftiger nicht sein kann. Gott kommt uns auf menschlichen Wegen entgegen.

Diese Inhalte und Tiefen der liturgischen Feier heben die grundlegenden Artikel der Liturgiekonstitution des Vatikanum II sehr deutlich hervor.⁵⁵ Sie weisen uns darauf hin, daß Gottesdienst in erster Linie einen Dienst Gottes an uns Menschen meint, wenn es im Art. 5 heißt: „Gott, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, . . .

⁵¹ Vgl. dazu den Aufsatz (mit den entsprechenden Anmerkungen) von Jakob Baumgartner, Herrentag–Herrngedächtnis–Herrenmahl (Thesen zur Sonntagspflicht), in: Heiliger Dienst Nr. 1/1973, Salzburg, 4–7. – Emil Joseph Lengeling, Eucharistiefeier am Sonntag, in: Gottesdienst Nr. 5/1971, Freiburg/Br., 33–36. – Die Aussagen der Glaubenszeugen finden sich bei: Klaus Gamber, Zeugen des Herrn, Einsiedeln o. J., 149–156.

⁵² Vgl. Alois Winkhofer, Eucharistie als Osterfeier, Frankfurt/Main 1964, 123–129. – Eugen Walter, Eucharistie (Buchreihe: Theologie im Fernkurs), Freiburg/Br. 1974, 40–44. – Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979, 128–134.

⁵³ Vgl. Hans Küng, Die Kirche, Freiburg/Br. 1967, 267f.

⁵⁴ Vgl. Karl Schlemmer, Problematik der sonntäglichen „Festesfeier“, 54f.

⁵⁵ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 5 und 6.

sandte seinen Sohn . . . , den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind . . . In ihm ist uns geschenkt die Fülle des göttlichen Dienstes. Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes . . . hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt“.

Dieser Dienst, den Gott uns Menschen zuerst erweist, wird seit der apostolischen Zeit fortgeführt. Er ist das Heilswerk, das durch Opfer und Sakrament vollzogen wird, um die das ganze liturgische Leben kreist. So kann auch Art. 6 der Liturgiekonstitution aussagen: „Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, was in allen Schriften von ihm geschrieben steht, die Eucharistie zu feiern, in der Sieg und Triumph des Todes Christi dargestellt werden, und zugleich Gott für die unsagbar große Gabe Dank zu sagen“.

Diese Aussagen bekunden überdeutlich die Gottesdienstfeier im ganzen des kirchlichen Lebens als die Mitte, aus der die Gemeinde Jesu Christi lebt und aus der die vielfältigen Formen und Äußerungen ihre Kraft und Orientierung empfangen.⁵⁶ Dieser Vorrang des Gottesdienstes bedeutet keineswegs, wie wir schon einmal feststellten, eine Zurücksetzung der anderen kirchlichen Aufgaben, er betont vielmehr, daß das Leben der Kirche in ihrem Gottesdienst aufgipfelt, weil hier wie nirgends sonst Kirche aktualisiert und sichtbar wird. Und deshalb muß es klar 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 der dort erlebten Begegnung mit dem persönlichen, lebendigen Gott getragen und gehalten werden. Umgekehrt schwebt auch der Gottesdienst bezugslos im luftleeren Raum, wenn er nicht abgestützt ist von der Dynamik des kirchlichen und gemeindlichen Lebens, wenn Liturgie und Leben keine Einheit bilden.⁵⁷

Von daher wird verständlich, daß die Liturgie nicht starr und steif bleiben darf, sie muß vielmehr dynamisch und offen sein, damit jeder Mensch in ihr Möglichkeiten erkennt, bei der Feier mit Gott und vom lebendigen Gott zu sprechen. So wollte die konziliare Erneuerung die Gestalt der Liturgie in ihrem Vollzug einfacher und auf das zentrale Geheimnis hin durchsichtiger in Erscheinung treten lassen. Gerade die innere Zuordnung von Wort und Sakrament mußte im Gefüge des Gottesdienstes überzeugender hervortreten. Größere Verständlichkeit durch den Gebrauch der Muttersprache sollte eine noch intensivere und lebendigere Mitfeier der Liturgie durch die ganze Ge-

⁵⁶ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 7 und 10.

⁵⁷ Vgl. Karl Rahner, Zur Theologie des Gottesdienstes, in: Theologische Quartalschrift, Jahrgang 159, München 1979, 165–169.

meinde ermöglichen. Bei allem Sinn für Ordnung und Form dürften unsere Gottesdienste jedoch mehr freien Spielraum für Beweglichkeit und Spontaneität vor dem Antlitz Gottes offenlassen. 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 und lebensnahen Vollzug unbedingt notwendig, aber sie muß zur Tiefe der Gottesbegegnung führen.⁵⁸

In der Feier der Liturgie kommt uns also Gott entgegen, er erweist uns seinen Dienst. Dieser Dienst Gottes an uns Menschen nun wartet geradezu auf unsere Antwort, ja er hat ein Recht auf unseren Gottesdienst. Doch muß sich unser Dienst für Gott, soll er glaubhaft sein, orientieren an den jeweiligen Zeitumständen und Voraussetzungen, denen wir jeweiligen Menschen zugeordnet sind. Von daher scheint es mir angezeigt zu sein, die vorrangigen Inhalte der konziliaren Liturgiereform, wie sie in den Artikeln der Liturgiekonstitution ausgebreitet sind, kurz und präzis vorzustellen⁵⁹; eine solche Zusammenfassung läßt Konturen deutlicher hervortreten und verschafft Übersicht:

– Gottesdienst vermittelt die Erfahrung der Gegenwart des Kyrios-Christos im Wort und Sakrament.

Jeder Gottesdienst ist die ausdrückliche Feier der Nähe Gottes und seines Heilswerkes im Alltag. Dies wird konkretisiert, indem den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reich gedeckt⁶⁰ und in den zeichenhaften, geistgewirkten Grundvollzügen der Kirche, den Sakramenten, Christusbegegnung ermöglicht wird.⁶¹ „Der glaubende Mensch nimmt dieses Geschenk in Freiheit und Dankbarkeit entgegen“⁶² und gestaltet daraus sein Lebenszeugnis. Die erneuerte Struktur der sakramentalen Gottesdienste in die beiden Hauptteile „Liturgia Verbi“ (= Wortliturgie) und „Liturgia sacramentalis“ (= Sakramentsliturgie)⁶³ sowie die Feier eigener Wortgottesdienste⁶⁴ stellen diese Bezüge klar heraus.

⁵⁸ Vgl. Karl Schlemmer, Eine Lebensfrage für die Kirche (Aphorismen zur Bilanz der Liturgiereform), in: Heiliger Dienst Nr. 2/1980, Salzburg, 58.

⁵⁹ Vgl. Emil Joseph Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 12f und 109f. – Karl Schlemmer, Gottesdiensthelfer, 12f.

⁶⁰ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 24 und 35,1.

⁶¹ Vgl. Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, 45–49.

⁶² Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 241 (Beschlusstext „Sakramentenpastoral“ A).

⁶³ Hier sei zur Verdeutlichung vorgestellt das von mir entwickelte Strukturmodell der erneuerten Liturgie (vgl. auch Karl Schlemmer, Gottesdiensthelfer, 18–20):

O. Eröffnung (Ritus initiales)

I. WORTLITURGIE (Liturgia Verbi)

II. SAKRAMENTSLITURGIE (Liturgia sacramentalis/eucharistica)

O. Entlassung (Ritus conclusionis)

⁶⁴ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 35,4.

- Gottesdienst ist Feier der ganzen Gemeinde.

In der gottesdienstlichen Feier kommt das Wesen der Kirche als Gemeinschaft zum Ausdruck; deshalb ist auch die versammelte Gemeinde das grundlegende Zeichen der Liturgie.⁶⁵ Hier liegt die tätige Teilnahme, die aktive Mitfeier (*actuosa participatio fidelium*) begründet. Sie tut sich kund im gemeinsamen Gebet und Lobpreis, im gemeinsamen Hören auf Gottes Wort, im gemeinsamen Essen des Herrenleibes, aber auch darin, daß sich möglichst viele bereit finden, liturgische Dienste mitzuvollziehen als Lektoren, Kantoren oder Kommunionsspender.⁶⁶

- Gottesdienstliche Feier muß zeichenhaft sein.

Die gesamte Liturgie geschieht in sichtbaren Zeichen, ja, die „Zeichen sind für die Liturgie konstitutiv“⁶⁷. Durch die Zeichen und Symbole wird der Glaube genährt, gefestigt und bezeugt.⁶⁸ Deshalb hat der Gottesdienst Leib und Seele des Menschen anzusprechen. Es wäre bedenklich, den Gottesdienst verrationalisieren zu wollen.

- Gottesdienstliches Handeln muß klar und durchschaubar sein.

Eine wesentliche Voraussetzung für eine gemeinschaftliche Mitfeier sind Riten, die knapp, frei von unnötigen Wiederholungen und der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt sind. Daraus ergibt sich die grundsätzliche Einführung der Muttersprache; denn die Liturgiefeier darf kein verschlossenes Rätsel mit mystischer Kultstimmung sein.⁶⁹ Gleichwohl ist und bleibt sie „mysterium fidei“ (Geheimnis des Glaubens) und insofern ist sie menschlicher Disposition entzogen.

- Gottesdienst ist Versammlung der Ortskirche.

Bei aller Wahrung der inneren Wesensart der Liturgie⁷⁰ und deren gesunden Überlieferung⁷¹ muß jede Gottesdienstfeier entsprechend der Eigenart und Gegebenheit jeder Gemeinde gestaltet werden. Die konkrete Situation einer Gemeinde ist bestimmend für die Auswahl der Texte, Gesänge und Ausdrucksformen, soweit sie nicht durch den vorstehenden Rahmen festgelegt sind.⁷² Der Gottesdienst darf nicht isoliert vom Leben und Lebensraum einfach „ablaufen“.

⁶⁵ Vgl. Bruno Kleinheyer, *Heil erfahren in Zeichen*, München 1980, 16. – Karl Schlemmer, *Eine Lebensfrage für die Kirche*, 59.

⁶⁶ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 28: „Jeder, ob Liturge oder Gläubige, soll bei der gottesdienstlichen Feier nur das und alles das ausführen, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“.

⁶⁷ Emil Joseph Lengeling, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, 91.

⁶⁸ Vgl. Rudolf Ruppert, *Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde*, 64–69. – Bruno Kleinheyer, *Heil erfahren in Zeichen*, 12–16. – Karl Schlemmer, *Problematik der sonntäglichen „Festesfeier“*, 56.

⁶⁹ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 34.

⁷⁰ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 21.

⁷¹ Vgl. Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 23.

⁷² Die Begründung dafür liefert die Liturgiekonstitution des Vatikanum II, Art. 37–40.

- Gottesdienst verlangt persönliche Gestaltung und gemeinsame Vorbereitung.

Der Priester ist nicht mehr der in sich gekehrte fromme Zelebrant, der *seine* Messe liest, sondern der Leiter der gottesdienstlichen Versammlung. Das erfordert von ihm einen auf die Gemeinde hin offenen, persönlichen und ungezwungenen Zelebrationsstil, der die neuen Möglichkeiten individueller und lebendiger Gestaltung bewußt nutzt. Dazu gehört eine gründliche Vorbereitung in Zusammenarbeit mit den Gottesdiensthelfern.

3. Zu einer Anthropologie der Liturgie

3.1 Versuch einer anthropologischen Verdeutlichung

Christlicher Gottesdienst ist Stiftung und entzieht sich insoweit menschlicher Verfügbarkeit. Aber er hat auch teil an der Inkarnation seines Stifters.⁷³ Die Menschen feiern Gottesdienst und haben Erwartungen an ihn; Erwartungen hat der einzelne, Erwartungen hat auch die Gemeinschaft der Gläubigen. Denn es ist „ihr“ Gottesdienst, der gefeiert wird; gewiß geschieht er „für Gott“, aber er geschieht ebenso „um der Menschen willen“. So ist in diesem Zusammenhang das Verhalten des Stifters des christlichen Gottesdienstes richtungsweisend, der bei seinem Auftreten Arme tröstete, Ausgeschlossene bedingungslos akzeptierte, Hungernde speiste, Kranke heilte und entmutigten Menschen neue Hoffnung gab⁷⁴. Aus diesem Grund kann die Forderung an den Gottesdienst gerichtet werden, daß er ein Stück Lebenshilfe darstellen soll, wozu auch von seiner Struktur her die Möglichkeiten durchaus gegeben sind.

Um diesem Postulat auch nur einigermaßen gerecht werden zu können, muß die Liturgiewissenschaft human-wissenschaftliche Erkenntnisse in ihre Überlegungen mit einbeziehen. Galten bislang als Schwerpunkte liturgiewissenschaftlicher Forschung und Lehre Geschichte und Theologie des Gottesdienstes und als ordentliche liturgische Ausbildung eine buchstabengetreue Unterweisung in Rubrizistik, so dürfte spätestens der hinter den zu großen

⁷³ Vgl. Karl Schlemmer, Problematik der sonntäglichen „Festesfeier“, 50.

⁷⁴ Vgl. Mk 1,40f; 2,13f; 3,1f; 8,1f; Lk 7,36f; Mt 5,3–13.

⁷⁵ Die Liturgiewissenschaft wagt sich nur sehr zögernd an diese humanwissenschaftlichen Zusammenhänge heran. Bisher beschäftigte man sich auf deutschsprachiger Ebene ausführlich nur einmal auf einer Fachtagung mit diesem Fragenkomplex (Herbst 1974 auf Schloß Seggau in der Steiermark; – die Fachtagung im Herbst 1980 in Morschach/Schweiz über die Symbole streifte nur die Sachlage und konnte mich nicht befriedigen!). Darüber berichtet ausführlich Heft 1/1975 von „Liturgisches Jahrbuch“ (Münster/Westf.). Weitere Literatur: Norbert Josef Frenkle, Ist der Mensch heute noch kultfähig? (ein tiefenpsychologischer Beitrag), in: Frenkle-Stendebach–Stockmeier–Maas–Ewerd, Zum Thema Kult und Liturgie, Stuttgart 1972, 9–39. – Emil Joseph Lengeling, Liturgie im Wandel der Gesellschaft und der Kirche, in: Lebendiges Zeugnis Nr. 1/1970, Paderborn, 5–28. – Hans Bernhard Meyer (Hrsg.), Liturgie und Gesellschaft, Innsbruck 1970, 9–74. – Werner Jetter, Symbol und Ritual, Göttingen 1978, 65–86. – Hermann Reifenberg, Fundamentalliturgie, Band 1, Klosterneuburg 1978, 186–198. – Ders., Fundamentalliturgie, Band 2, Klosterneuburg 1978, 25f.

Erwartungen zurückgebliebene Erfolg der konziliaren Liturgiereform gezeigt haben, daß es ohne eine anthropologische Relevanz der Liturgie nicht mehr geht.⁷⁵ Versuchen wir nun – da hier der Platz dazu einfach fehlt – in einem kurzen Aufriß darzulegen, welche liturgischen Dimensionen damit anthropologisch angesprochen sind und wie es um die Wirksamkeit des Gottesdienstes bestellt ist.

Eine Gottesdienstfeier kann nur dann als hilfreich und wertvoll erlebt werden, wenn eine vertrauensvolle menschliche Beziehung zwischen dem Liturgen und Gläubigen vorhanden ist. Besteht die Beziehung nur ungenügend, so wird das Geschehen als entfernt und unter Umständen als entfremdend erfahren. Die Art der Beziehung bestimmt gleichsam die Primärerfahrung der im Gottesdienst verkündigten Botschaft und der liturgischen Handlung. Wenn die Beziehung als kalt erlebt wird, kann auch vom Inhalt der Botschaft nur wenig lebensbejahende Kraft ausgehen.

Der Gottesdienst hat nun eine eigene Kommunikationsstruktur, die sich wesentlich von der eines Gesprächs unterscheidet.⁷⁶ Da der unmittelbare Austausch zwischen Gottesdienstleiter und Gemeinde in ihm im Normalfall – ausgenommen sind Gruppengottesdienste – nicht möglich ist, kann ein vertrauensvolles Verhältnis im Gottesdienst selbst nur schwer aufgebaut werden. Daher sind echte menschliche Begegnungen im Vorfeld und Nachfeld der Liturgie eine Voraussetzung für die Wirksamkeit gottesdienstlichen Geschehens. Der Liturge muß sich um intensiven Kontakt zu den Gläubigen bemühen. Nebenbei tritt hier die Frage auf, ob der Kontakt bzw. echte Kommunikation noch möglich sind, wenn beispielsweise ein Priester mehrere Gemeinden zu „versorgen“ hat.

An die Person des Gottesdienstleiters werden hohe Anforderungen gestellt, wenn er durch eine hilfreiche Beziehung anderen Menschen helfen will. So sollte er Respekt, Interesse, Verständnis, Taktgefühl, Reife und Glauben an seine Hilfsmöglichkeiten besitzen, er sollte sich selbst und seine interpersonellen Beziehungen richtig einschätzen können, damit nicht seine eigenen Probleme interferieren, und er sollte Wärme und Einfühlungsvermögen, Mitgefühl und Zuneigung bei der Arbeit mit anderen Menschen zeigen. Derartige menschliche Qualitäten müßten wenigstens teilweise innerhalb der liturgischen Ausbildung eingeübt werden.

3.2 Möglichkeiten einer anthropologisch fundierten Bewältigung heute anfallender liturgischer Probleme

Der Gottesdienst unterscheidet sich von einer natürlichen Gesprächssituation durch die Strukturiertheit der Kommunikationsinhalte. Dadurch wird

⁷⁵ Zur Kommunikation im Gottesdienst vgl. Hermann Reifenberg, *Fundamentalliturgie*, Band 1, 199f. – Werner Jetter, *Symbol und Ritual*, 140–199. – Philipp Harnoncourt, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, in: *Liturgisches Jahrbuch* Nr. 1/1975, Münster/Westf., 5–27. – Karl Schlemmer, *Bausteine für den Gottesdienst*, Würzburg 1980, 38–42.

die Anteilnahme einer größeren Anzahl von Kirchenbesuchern ermöglicht, andererseits jedoch verliert der Kommunikationsvorgang seine Spontaneität und Konkretheit. Die Massenkommunikation „Gottesdienst“ stellt somit eine Interaktion in Rollen dar, Priester und Gläubige nehmen komplementäre Rollen ein. Dies birgt natürlich die Gefahr in sich, daß die Rolle vorgespielt wird.

Deshalb ist die Frage der Echtheit, besonders des Gottesdienstleiters, von zentraler Bedeutung. Die Mitfeiernden erleben die Amtshandlungen des Priesters und spüren genau, ob er selbst dahinter steht. Wenn er die Botschaft Jesu mit ihren Forderungen oder Zusagen vorträgt, wenn er sie in der Predigt auslegt und sich selbst nicht spürbar um die Verwirklichung des Gesagten bemüht, so wird er als unecht und inkongruent erlebt. Viele Zuhörer steigen mit ihrer Aufmerksamkeit dort in der Predigt aus, wo hohe Forderungen aufgestellt oder Gedankengebäude errichtet werden, die vom eigenen Empfinden und Erleben des Predigers nicht gedeckt sind. Daher muß dieser in sich hineinhorchen, ob das, was er tut und äußert im Gottesdienst, mit seinem Fühlen übereinstimmt; auf keinen Fall darf er in eine „berufliche Fassade“ schlüpfen.

Echt und unverfälscht sein bedeutet für den Liturgen, daß er den Mitfeiernden gegenüber eine positive Zuwendung in sich verspürt und diese auch äußert. Er hat die versammelten Gemeindemitglieder bedingungslos zu akzeptieren, auch wenn diese nicht regelmäßig oder selten den Gottesdienst mitfeiern. Das Angenommenwerden ohne irgendwelche Bedingungen ist eine Erfahrung, die auch auf Jesus Christus zurückgeht. Seine Gegenwart wird in der Liturgie gefeiert. Deshalb ist es wichtig, diese Erfahrung neu zu aktualisieren.

Wir haben festgestellt, daß Gottesdienst auch „um der Menschen willen“ gefeiert wird. Von daher muß vor jeder Liturgiefeier der Vorsteher sich darüber klar sein, wer alles teilnehmen wird. Ist es die normale Gemeinde, ist es eine besondere Gruppe, sind es Kranke, Familien, Jugendliche, Studenten oder Kinder? Des weiteren ist zu beachten die soziologische Struktur. Handelt es sich um eine rein katholische Gegend oder um Diaspora? Die Gottesdienstgemeinde einer organisch gewachsenen jungen Stadtrandpfarrei feiert anders als die einer bürgerlich geprägten Citypfarrei, der Gottesdienst in einer Arbeiterpfarrei hat ein anderes Gesicht als der in einer traditionell starr geprägten Landgemeinde, Größe, Alterspyramide, Bildungsgrad und soziale Schichtung spielen eine nicht unerhebliche Rolle. Die Mitfeiernden haben durchaus ein Recht darauf, dort im Gottesdienst auch abgeholt zu werden, wo sie stehen. Deshalb darf nicht über Ereignisse, die die Menschen bewegen, hinweggegangen werden. Vielmehr sollten tragische Vorkommnisse in der Gemeinde, Katastrophen, kriegerische Auseinandersetzungen sowie dringende nationale oder internationale Anliegen zum Gegenstand gottesdienstli-

cher Fürbitten gemacht und Dank gesagt werden für frohe und glückliche Erlebnisse und Erfahrungen.

Nun ist der größte Teil des Kommunikationsmaterials im Gottesdienst inhaltlich vorgegeben, wie der Gesang der Gemeinde oder die Texte des Meßbuches. Deshalb muß der Frage nachgegangen werden, ob sich emotionale Wärme und Wertschätzung in den Gebets- und Liedtexten ausdrücken. Wenn der Befund hinsichtlich des bedingungsfreien Akzeptierens und der positiven Zuwendung negativ ausfällt, dann erhebt sich die weitere Frage, ob die Texte umformuliert bzw. ersetzt werden müssen, damit der Gottesdienst das bleibt, was der Stifter gewollt hat.

Zuletzt muß noch abgehoben werden auf das Gottesbild und auf das Menschenbild, die im Gottesdienst zum Ausdruck kommen. Wird Gott primär als der Strafende, Richtende und Fordernde gekennzeichnet, so schafft man eine depressive Atmosphäre. Die Gemeinde wird zur „Büßerschar“ und bekommt mehr Leid aufgeladen, als sie zum Gottesdienst ohnehin schon mitbringt. Betont der Priester dagegen die menschenfreundliche Haltung Gottes, eines Gottes, der mehr schenkt als fordert, mehr wirbt als zwingt; so kann ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen dem Gläubigen und Gott aufgebaut werden. Die emotional warme Beziehung, die im Priester konkret erfahrbar ist, wird auf Gott übertragen.

In einer solchen Beziehung zu Gott kann der einzelne alles sagen, was ihn bewegt. Er sieht Gott als Partner, der ihn akzeptiert und ihm Zuwendung entgegenbringt. Diese Kommunikation zwischen dem Menschen und Gott ist nichts anderes als das Gebet. Leider verwirklicht das gegenwärtige formalisierte Beten diese Möglichkeit in ungenügendem Maß. Es muß sich neu bemüht werden um echtes Beten, um das Ringen mit Gott, um das Flehen und Bitten, um das Danken, wie es aus den Psalmen bekannt ist. So hätte hier der Liturge die Aufgabe, Gebetshilfen anzubieten und konkrete Gemeindeerfahrungen zum Thema des Betens zu machen.⁷⁷ Überhaupt müßten die Amtsgebete des Priesters von einem einführenden Verstehen geprägt sein. Innerhalb des Gottesdienstes sollten die Mitfeiernden genügend Raum zur Selbstmitteilung, zum öffentlichen oder privaten Gebet haben. Die Einführung meditativer Elemente im Gemeindegottesdienst ist in diesem Zusammenhang richtungsweisend.⁷⁸

Die eben fragmentarisch aufgezeigten anthropologischen Zusammenhänge lassen viele offene Fragen zu Tage treten, der beschwerliche Wege der Konkretisierung ist noch zu gehen. Die humanwissenschaftliche Forschung bietet erste Hilfen an. Um weiterzukommen, muß die Liturgiewissenschaft allerdings selbst empirisch arbeiten, d. h. Gottesdienstmodelle ausprobieren, wis-

⁷⁷ Hier bieten sich die Fürbitten geradezu an; vgl. Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, 93f.

⁷⁸ Vgl. Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, 70–73.

senschaftlich kontrollieren und auswerten. Wie dies geschehen kann, hat die Liturgische Bewegung in „vorausschauendem Gehorsam“, der von der Liebe zur Kirche und von Verantwortung geprägt war, deutlich gemacht. Dazu braucht es Mut, der allerdings geboten erscheint, wenn man bedenkt, daß jeder Gottesdienst, in einer echten und warmen Beziehung gefeiert, neben seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung auch eine „therapeutische Funktion“ besitzt, also Lebenshilfe im allumfassenden Sinn anbietet.

Schlußbemerkung

Für die Erneuerung der Liturgie haben die Väter des Konzils den Hebel an der notwendigen Stelle angesetzt, indem sie die Fundamente für eine neue Theologie von Liturgie und Sakrament gelegt haben. Doch fruchtet die beste Theologie nichts, wenn sie nicht mit Leben erfüllt und ins Leben umgesetzt wird.⁷⁹ In den Jahren nach dem Konzil ist man an diesen Umsetzungsprozeß zielstrebig und engagiert herangegangen. Die Ergebnisse dieser Arbeit wollen allerdings nicht bis ins letzte befriedigen und berechtigen zu der Frage, ob die Liturgiereform nicht doch zumeist von den Fachleuten ohne die nötige Kommunikation mit der Praxis an der Basis durchgezogen wurde. Und wenn man dann gar die römische Instruktion „Inaestimabile Donum“ (vom 3. 4. 1980) liest, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob in Rom wieder die Angst vor der früheren Courage Einzug gehalten hätte.⁸⁰ Zweifellos hat es im Gefolge der Liturgiereform bedauerliche Fehlentwicklungen, Dilettantismen und abzulehnende Extreme gegeben. Aber die eigentlichen Fehler bekommt die Instruktion trotz mancher guter Ansätze nicht in den Griff, ihr geht es leider nur um Normen und Äußerlichkeiten, nicht aber um einen gottes- und menschengerechten Gottesdienst. Und gerade deshalb ist die Liturgiereform an kein Ende gelangt, sondern sie geht weiter: *liturgia semper reformanda*. So muß es für die Zukunft gehen um eine lebensnahe Liturgie, in der bei aller Wahrung notwendiger Formen und gesunder Tradition Platz ist für Kreativität und spontanes Handeln, in der Platz ist für persönliche Gottes- und Menschenerfahrung, wie immer sie aussehen mag, in der Platz ist für authentische Gefühle und offene Begegnungen. In einer solchen Gottesdienstfeier wird jeder die Freiheit der Kinder Gottes verspüren, die ihn ermutigt, seine Individualität im Miteinander zu entfalten und zu leben. Ein gottes- und menschengerechter Gottesdienst wird unserem Leben einen Sinn und eine letzte Verankerung geben. Und dies alles wird gelingen, wenn wir uns wieder mehr dem Geist Gottes anvertrauen; denn allein „der Geist schafft Leben“.⁸¹

⁷⁹ Vgl. Rudolf Ruppert, Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde, 13f.

⁸⁰ Vgl. den konstruktiv-kritischen Beitrag: Sakramentenkongregation – Liturgie im Rückwärtsgang, in: Herder-Korrespondenz Heft 8/1980, Freiburg/Br., 376–377. – Siehe auch: Winfried Blasig, Für einen menschengerechten Gottesdienst, 19f.

⁸¹ Joh 6,63.

Tagesgebet: Gedenktag Unserer Lieben Frau in Jerusalem (21. November)

80

Gütiger Gott / wir gedenken am heutigen Tag / der seligen Jungfrau Maria / die du mit der Fülle deiner Gnade beschenkt hast / Höre auf ihre Fürsprache / und laß auch uns / am Reichtum deiner Gnade teilhaben, / damit wir mit ganzer Hingabe und frohem Vertrauen / vor dir leben. / Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Offenkundig wollte man bei der Neuordnung des Heiligenkalenders das ursprüngliche Gedenken an die Darstellung der dreijährigen Maria im Tempel, so übermittelt durch das apokryphe Protoevangelium des Jakobus, mehr oder weniger tilgen. An Stelle dessen sollte die Erinnerung an die Kirchweihe von S. Maria Nova in der Nähe des Tempels von Jerusalem treten. Es hat sich aber einstweilen gezeigt, daß dieses Weihefest eine wirklich zu schmale Basis darstellt für die Beheimatung dieses Mariengedenkens, des einzigen übrigen im Monat November.

Man wird daher auf jeden Fall gut daran tun, den ursprünglichen, auf einer Legende beruhenden Festinhalt von der Einführung und dem langjährigen Verbleib Mariens als Tempeljungfrau wieder ernst zu nehmen. Dies bedeutet, danach zu fragen, welcher symbolische Aussagekern in dieser aufs erste Hören so merkwürdig-wunderlichen Erzählung wohl enthalten sein möge. Übrigens: Eine Rückbesinnung auf die ursprünglichen Gedanken an und für diesen Tag findet sich eigenartigerweise im Tagesgebet dieses aus eben geschilderter Aussagetendenz veränderten Gedenkens. Wenn es nämlich in der Bitte heißt: „Höre auf ihre Fürsprache und laß auch uns am Reichtum deiner Gnade teilhaben, damit wir mit ganzer Hingabe und frohem Vertrauen vor dir leben“, dann erscheint hier, ganz indirekt und zurückhaltend zwar, ja kaum zu bemerken, das Bild von dem Mädchen Maria vor die Augen zu treten, das, „mit der Fülle deiner Gnade beschenkt“, im Tempel in Hingabe und Vertrauen vor Gott lebte. Hier läßt sich eine erste sinnbildliche Aussage über Maria ablesen: Der Mensch, der von frühester Jugend an, im Hause des Herrn lebendig und auf Gott hin lebend weilte, Maria, ist Symbol für den Gott wohlgefälligen Alten und Neuen Bund, stellt den Inbegriff Israels und den Inbegriff der Kirche dar. Sie wird somit in dieser legendarischen Einkleidung und Umschreibung zu dem, was Y. Congar einst sagte: „Die Verbindung Maria-Tempel hat zum Ziel, die Verbindung ihrer Person mit Christus und der Kirche, den neutestamentlichen Tempel, den wir Gläubige bilden . . . wenigstens einmal im Jahr besonders herauszustreichen. Sie ist nicht der materielle, tote Ort der Gegenwart des Erlösers, sie ist der lebendige, be-seelte Tempel, wie er von den Propheten vorgezeichnet ist, nach denen der wahre Tempel das lebendige, gläubige Jerusalem ist, das dem Willen Gottes gehorcht, ein reines und geheiligt Israel.“ (Das Mysterium des Tempels, Salzburg 1954, S. 248).

Wenn nun im Gebet davon die Rede geht, daß auch „wir mit ganzer Hingabe und frohem Vertrauen vor dir leben“, dann wird das Bild von Maria als dem lebendigen, beseelten Ort der Gegenwart Gottes in Jesus Christus auf jeden von uns übertragen und damit auf die Kirche überhaupt. Die Kirche und jeder einzelne in ihr sind nicht tote Glaubensgebäude oder gar Systemburgen, in denen nur „geschützt“ und „abgewehrt“ wird. Der Glaubende und die Gemeinschaft der Glaubenden sind Größen des Lebens, der Lebensgeschicke und der Lebensgeschichten, in denen es immer wieder zur Ankunft Gottes kommt durch seine Eingebungen, Anregungen, Zulassungen, Zumutungen und Veränderungen. Sich auf diese Ereignisse ständig von Neuem einzulassen, eines Tages nicht doch abzuschalten, den Dialog mit Gott nicht abbrechen zu lassen und die Aufnahmebereitschaft für Verschiedenstes und Vielfältigstes nicht aufzukündigen, nicht im Vertrauen erschüttert zu werden, wenn die großen wie kleinen Unklarheiten und Unsicherheiten des Lebens so langsam, aber sicher kommen – dies alles zusammengenommen bedeutet, vor Gott zu leben – in Nachfolge Mariens – und Ort zu sein, da Gott in und durch den Menschen zu wirken vermag zum Heile in dieser unserer Gegenwart.

Kommen wir abschließend nochmals auf den Symbolcharakter des schon so früh einsetzenden Aufenthaltes Mariens im Tempel zurück. Könnte dies uns nicht zur Bitte bewegen, daß Menschen, die getauft sind, möglichst bald das an sich erfahren und davon ein ganzes Leben lang zehren, was man die Beheimatung in der Kirche seit frühester Jugend an nennen könnte? Könnten wir nicht in dieses Tagesgebet auch das Anliegen mithereinnehmen, daß es nie an Menschen mangeln möge, die unseren jungen Menschen und Kindern eine möglichst frühe und tiefe Verwurzelung in der kirchlichen Gemeinschaft ermöglichen?

Tagesgebet: Luzia (13. Dezember)

Herr, unser Gott, wir feiern den Gedenktag der heiligen Jungfrau und Märtyrin Luzia, die du uns als Fürsprecherin gegeben hast.

Gib, daß wir nach ihrem Beispiel als Kinder des Lichtes leben und einst in der Gemeinschaft der Heiligen den Glanz deiner Herrlichkeit schauen.

Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Der Gedanke von Licht, Glanz und Herrlichkeit bestimmt dieses Tagesgebet durch und durch. Mag sein, daß hier die Verbindung des Namens „Luzia“ mit „Lux-Licht“ eine Rolle gespielt hat. Sicher ist in der Tat, daß das kommende Weihnachtsfest als das Fest der vielen Lichter auf unseren Tannenbäumen, vor unseren Krippen, in unseren Straßen gerade in diesem Tagesgebet gleichsam wie in einem Vorboten mitten im Advent aufleuchten soll.

Es ist überdies zu vermuten, daß die Gepflogenheiten vor allem in Italien und in Skandinavien, am Luziatag bereits Geschenke zu verteilen – etwa unserem Nikolaustag zu vergleichen – ebenfalls dazu beigetragen haben dürfte, das Tagesgebet mit weihnachtlichem Glanze wie in einer Art seliger Vorahnung zu erfüllen.

Durch die Ankunft des Lichtes werden wir zu „Kindern des Lichtes“ gemacht, können wir in Wirklichkeit bereits jetzt „als Kinder des Lichtes leben“. Was kann dies bedeuten? Bei Lukas 11,33–36 stehen die Worte Jesu: „Niemand zündet ein Licht an und stellt es in einen Winkel oder unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit alle, die eintreten, das Licht sehen. Das Licht deines Leibes ist dein Auge. Ist dein Auge klar, so wird dein ganzer Leib licht sein – ist es aber krank, so ist auch dein Leib finster. Sieh also zu, daß das Licht in dir nicht Finsternis sei! Wenn dein ganzer Leib licht ist, und kein Teil an ihm finster, so ist er ganz Licht, wie wenn ein Licht mit seinem Glanz dich bestrahlt“. Jesus bringt hier „Licht“ mit „Auge“ in engste Verbindung. Er weist darauf hin, wie wichtig es ist für den ganzen Menschen, wenn dieses Auge „Licht“ ist. Nur dann ist der Mensch ganz „Licht“, sonst, wenn das Auge „krank“ ist, bedeutet dies „Finsternis“ für die ganze Persönlichkeit. Das Auge, das „Licht“ ist, bedeutet: Es kann sehen, unvoreingenommen, vorurteilslos, offen, nicht gierig und nicht habsüchtig, nicht parteiisch, zynisch, nicht gierig und nicht habsüchtig, nicht wählerisch, unfrei. Es ist frei genug, um für alle Menschen und Gegebenheiten „Ganz Auge“ sein zu können, so, wie wir dies bei Kindern oft vorfinden, von deren Sehen H. Spaemann einmal sagte: „Es nimmt seinem Schauen noch nichts weg durch den Rückblick auf sich selbst, durch den Seitenblick auf den Nebennachbarn – In sein Sehen trägt es nicht eine vorgefaßte Absicht hinein. Sein Blick ist still . . . und unvoreingenommen.“ Menschen, deren Augen so „Licht“ sind wie die vieler Kinder, die daher mit vollem Recht „als Kinder des Lichtes“ angesprochen werden dürfen, sind in besonderer Weise Empfänger von Wirklichkeit und Wahrheit, sie entstellen nicht die Realität, sie machen sich und anderen nichts vor, sie lügen nicht. Ihre „lichten Augen“ sehen das Gute und das Böse, sie verwechseln diese beiden nicht. Weil sie aber einen solch klaren Blick haben, sind sie auch in diesem Sinne „Licht“ für ihre Umgebung und vertreiben immer wieder die Finsternis von Unwahrheit, Verdrehung, Verwechslung und Unehrlichkeit. Diese Menschen sind zu allen Zeiten Nachfolger und Wegbereiter Jesu Christi, des Lichtes und der Wahrheit für die Welt. In ihrem Tun und in ihren Worten lebt nicht nur Jesus als der Erlöser zur Wahrheit bis in unsere Tage hinein weiter – er kann in diesem „Augenlicht“ ebenso von Neuem auf diese Welt kommen, die einmalige Weihnacht von einst in einer Art geistig-geistlicher Weihnacht, die sich täglich, ja stündlich ereignen kann, zu einer Dauerkunft werden lassen.

Natürlich: Ganz „Licht“ werden auch die Augen der „Kinder des Lichtes“ niemals sein können. Darum geht die Bitte des Tagesgebetes auch für die, die schon „als Kinder des Lichtes leben“, dahin, „einst in der Gemeinschaft der Heiligen den Glanz deiner Herrlichkeit zu schauen“. Erst dieser „Glanz“ ermöglicht die Begegnung mit der vollen Wahrheit und Klarheit, erst in dieser Herrlichkeit werden wir ganz zu „Kindern“, deren Blick „still und unvoreingenommen“ ist.

Auch was den Menschen schon vollkommen scheint, ist vor Gottes Vollkommenheit noch unvollkommen. Die Künstler arbeiten lange und zeigen es dann Unkundigen, und wenn schon die Unkundigen urteilen, es sei vollkommen, so arbeiten die Künstler es erst recht aus. Sie wissen, was noch daran fehlt, so daß die Menschen sich wundern, daß Dinge, die sie schon für vollkommen hielten, noch einer solchen Durcharbeitung bedürfen . . . So wandelten auch jene Heiligen vor den Augen Gottes gleichsam ohne Schuld, gleichsam vollkommen, gleichsam als Engel; er aber wußte, was ihnen noch fehlte. Ich sage dies, damit die Christen wissen – sie, die hier bereits Christus kennenlernten, zu denen er im Fleische kam, die er so liebte, für die er sein Blut vergoß –, damit sie es wissen, wie sie noch geschlagen werden müssen, wenn sie auch schon weit vorangekommen sind.

Augustinus, Erklärung der Psalmen, zu Ps 98

Eine unbekannte Quelle aus Šibenik (Kroatien) zur Erforschung der Sequenzen von Notker Balbulus

Miho Demović

84

Zahlreiche Manuskripte, die bis heute erhalten blieben und die vom 10. bis zum 12. Jahrhundert in Kroatien verwendet wurden, sind Forschern der mittelalterlichen Kirchenmusik beinahe noch immer unbekannt.¹ Man nimmt an, daß ihre Zahl (einschließlich der Fragmente) hundert übersteigt. Heute werden sie, außer in Kroatien, auch in einigen anderen großen Bibliotheken, wie z. B. im Vatikan, in Paris, Venedig, London, Berlin und Oxford aufbewahrt.² Der Großteil der Fragmente ist bis heute unerforscht und blieb daher der Öffentlichkeit unbekannt.

Der 11. Studienkongreß der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie im August 1981 in Oxford bietet den Anlaß, daß hier eine der ältesten Quellen zur Erforschung der Sequenzen von *Notker Balbulus* zum ersten Mal vorgestellt wird. Es handelt sich um ein Manuskript, das in der Bibliothek des Franziskanerklosters in Šibenik (Kroatien) aufbewahrt wird.

Der Codex ist in karolingischer Minuskel geschrieben; einige Fachleute sind der Ansicht, er stamme aus dem 10. Jahrhundert, andere weisen ihn dem 11. Jahrhundert zu;³ er umfaßt 170 Blätter und hat ein Format von 224 × 171 mm. Die Blätter 28 bis 38 wurden gegen Ende der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts von einer unbekannten Person herausgerissen und gestohlen. Das Manuskript wird unter dem Titel *LIBER SEQUENTIARUM* angeführt. Das ist jedoch nicht zureichend, da der Codex außer dem *LIBER SEQUENTIARUM* (1–14'), auch das *ORDINARIUM MISSAE* (14'–16'), einen *LIBER OFFERTORIORUM* (17–28) und ein *SACRAMENTARIUM* (38–170) umfaßt.

¹ Im Mittelalter gab es in Kroatien viele Benediktinerklöster, die auch ihre eigenen Schreibstuben hatten. Die bekanntesten befanden sich in Kotor, Dubrovnik, Split, Zadar und Osor. Kein einziges ist aber auf der Karte geographischer Ausdehnung von Notenschreibstuben im Werk von Grégoire Suñol *Introduction a la Paléographie Musicale Grégorienne*, Paris 1935, Planche B, angeführt.

² Allein in der Bodleian Library (Oxford) befinden sich an die 20 Manuskripte aus Kroatien, von denen einige in glagolitischer, andere in lateinischer Schrift abgefaßt sind. Zu den bedeutendsten gehört zweifellos das *Missale plenum* aus dem Dom von Dubrovnik, im 12. Jahrhundert in Beneventana geschrieben, das Proprium der Messe mit Neumen versehen. Darin befindet sich auch ein Exultet, das hinsichtlich der Melodie als das prächtigste Exultet im gregorianischen Choral gilt. (Vgl.: Marijan Grgić, *Najstarije zadarske note* [Die ältesten Noten von Zadar], *Radovi Instituta JAZU u Zadru*, XI–XII, Zadar 1965, S. 174).

³ Ivan Barbić ist der Ansicht, daß der Codex aus dem 10. Jahrhundert stammt. Er beruft sich auf einen Brief des Musikologen Dom J. Pothier OSB, den er vor der Datierung der Handschrift brieflich konsultiert hatte. (Vgl.: Starinski šibenski kodeksi u samostanu oo. Franjevaca Konventualaca [Altertümlicher Kodex im Franziskanerkloster in Šibenik], *Starohrvatska posvjeta*, Knin 1895, S. 16–27). Diese Ansicht teilt auch Krsto Stošić. (Vgl.: Rukopisni kodeksi samostana sv. Franje u Šibeniku [Handschriftencodices im Kloster des hl. Franziskus in Šibenik], *Croatia Sacra* 5, Zagreb 1933, S. 21–22). – Nach der Meinung von H. Folnicians, der die Initialen erforschte, stammt dieses Manuskript aus dem 11. Jahrhundert. (Vgl.: *Die illuminierten Handschriften in Dalmatien*, Leipzig 1916, S. 67). Ebenso Viktor Novak (Vgl.: *Pojava i proširenje karolinške minuskule u Dalmaciji* [Auftreten und Verbreitung der karolingischen Minuskelschrift in Dalmatien], *Glas CCLV SANU*, Vol 11, Beograd 1963, S. 43), wie auch Marijan Grgić (Vgl.: *Glazbena djelatnost u Hrvatskoj u 11. stoljeću* [Musik in Kroatien im 11. Jahrhundert], *Zadarska Revija*, 2, Zadar 1977, S. 137).

Die Frage, ob die Handschrift aus dem 10. oder 11. Jahrhundert stammt, ist für die hymnologische Auswertung ohne besondere Bedeutung. Ich möchte hier nur die Resultate meiner Forschungen über den *Herkunftsort* des Manuskripts an Hand von Analysen, die sich auf die Meßoffertorien und das Sacramentarium beziehen, und über die *Sequenzen* vorlegen.

Zur Herkunft des Manuskripts

Auf Grund der bisherigen Untersuchungen bin ich geneigt anzunehmen, daß dieses Manuskript in der Stadt Nin, wo sich der Sitz des kroatischen Hofbischofs befand, geschrieben wurde. Es war entweder für Nin, oder für den kroatischen Hofbischof bestimmt. Dafür sprechen vier Gründe:

1. Das Sacramentarium gehörte dem Bischof, bzw. der Bischofskirche; in ihm befinden sich nämlich Meßtexte zur Bischofsweihe, zu deren Jahreswiederkehr, ferner auch andere Meßgebete für den Bischof (Fol. 141, 141', 140). Eine Abtweihe oder eine Ordensgemeinschaft wird nicht erwähnt.
2. Dieser Bischofssitz befand sich in der Nähe des Königshofes. Hinweise dafür sind Meßtexte für den König, die Königin und für die übrigen Würdenträger. In den Totenmessen werden auch die verstorbenen Könige erwähnt. Außerdem findet man eine Oratio pro congregatione (Fol. 143', 144, 145, 154, 154', 155', 146', 167, 168').
3. Die Stadt Nin gehörte in der damaligen Zeit zu dem Verwaltungsbereich des byzantinischen Kaisers, dem entspricht, daß sich im Codex eine Messe *pro imperatore* befindet (Fol. 144'). Nach der Schreibweise des Kyrie eleison (der Buchstabe S wird häufig durch das griechische C ersetzt) ist auch griechischer Spracheinfluß sichtbar. Gleichfalls stößt man in demselben Kyrie eleison auf das Ergänzungswort IMAC; sogar das Wort Jesus wird griechisch, nämlich IHCOYS, geschrieben (Fol. 14, 14', 16', 26').
4. Die Stadt, für die der Codex geschrieben wurde, ehrte außer den römischen Heiligen auch fränkische: Symphorianus, Lambertus (Fol. 103, 108); aquileische: Hermagoras und Fortunatus (Fol. 93'); dalmatinische: Chrysogonus, Anastasia, Hieronymus (Fol. 116); und ragusanische: Sergius und Bacchus, Blasius (Fol. 111, 49, 38', 110). – In besonderer Weise verehrte diese Stadt den hl. Nikolaus. Das geht daraus hervor, daß sein Name im Liber Sequentiarum und im Sacramentarium mit Goldbuchstaben geschrieben ist, was bei anderen Heiligen nicht zutrifft.

Alle angeführten Gründe sprechen dafür, daß der Codex aus Nin stammt. Die Diözese Nin wurde von Karl dem Großen gegründet (deshalb die Verehrung fränkischer Heiliger in Nin). Da sich die Stadt Nin in Dalmatien befindet, wurden auch dalmatinische Heilige verehrt. Unter ihnen wurden der hl. Dujam und andere Märtyrer aus Split nicht angeführt. Das ist verständlich, denn zwischen den Bischöfen von Split und Nin herrschte ein Kampf

um das Primatsrecht unter den Kroaten. Eine Zeit lang war in Nin der Sitz der kroatischen Herrscher, und die Kirche des hl. Nikolaus existierte schon seit früheren Zeiten. Alle diese Umstände legen nahe, diesen Codex Nin zuzuschreiben. Der Verfasser des Codex hatte die konkrete Kirche vor Augen, daher entspricht die Auswahl der Heiligen dem Bedarf der lokalen Kirche; die Sequenzen hat er aus einer unbekannten Handschrift aus der Umgebung von St. Gallen übernommen.

Die Sequenzen im Codex

Das Manuskript enthält 37 Sequenzen⁴ zu folgenden Festen: Weihnachten (zwei Sequenzen), Stephanus, Johannes Evangelist, Unschuldige Kinder, Ok-

⁴ *Verzeichnis der Sequenzen* (Die erste Zahl bezeichnet die Seite im Codex, die zweite die Seite in *Analecta Hymnica*, Band LIII).

<i>Incipit</i>	<i>Autor</i>
Grates nunc omnes 1 ; 15)	
Natus ante saecula (1 ; 20)	Notker
Hanc concordii famulatu (1' ; 345)	Notker
Johannes Iesu Christo (1' ; 276)	Notker
Laus Tibi Christe (2 ; 261)	Notker
Eia, recolamus laudibus piis digna (2 ; 23)	Notker?
Festa Christi omnis (2' ; 50)	Notker
Concentu parili (3 ; 171)	Notker
Cantemus cuncti melodum (3' ; 60)	Notker?
Summa sollemnitas adest hodierna (4 ; 37, Bd. 32)	
Laudes Salvatori (4' ; 65)	Notker
Pangamus creatoris (5' ; 84)	
Agni paschalis esu (6 ; 89)	Notker
Grates Salvatori (6 ; 92)	Notker
Laeta mente (6' ; 103)	Notker
Haec est sancta (6' ; 98)	Notker
Summi triumphum Regis (6' ; 114)	Notker
Sancti Spiritus assit nobis gratia (7 ; 119)	Notker
Benedicta semper sancta (7' ; 119)	
Sancti Baptistae (8 ; 267)	Notker
Petre, summe Christi pastor (8' ; 336)	Notker
Laurenti, David magni (9 ; 283)	Notker
Congaudent Angelorum chori (9 ; 179)	Notker
Stirpe, Maria, regia (9' ; 162)	Notker
Summi Regis Archelangele (10 ; 312)	Alcuin
Magnum te, Michaellem (10' ; 310)	Notker
Dilecte Deo, Galle (10' ; 246)	Notker
Omnes sancti Seraphim (11 ; 196)	Notker
Sacerdotem Christi, Martinum (11' ; 294)	Notker
Laude dignum sanctum canat Otmarum (12 ; 326)	Notker
A solis occasu (12 ; 274 Bd. 50)	
Deus, in tua virtute (12' ; 210)	Notker
Laude condignissima (12' ; 274, Bd. 50)	
Armonia concinans (15 ; -)	
Clare Sanctorum (13' ; 367)	Notker
Agone triumphali (14 ; 370)	Notker
Psallat ecclesia (14 ; 398)	Notker

tav von Weihnachten, Erscheinung des Herrn, Darstellung des Herrn, Septuagesima, Ostern (sieben Sequenzen), Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Johannes der Täufer, Peter und Paul, Laurentius, Mariä Aufnahme in den Himmel, Mariä Geburt, Erzengel Michael (zwei Sequenzen), Gallus, Allerheiligen, Martin, Othmar, Kolumban, Andreas, Nikolaus, Thomas Apostel, zu Festen der Apostel und der Märtyrer wie auch zur Kirchweihe.

Die Sequenzen sind in zwei Spalten geschrieben. Jede neue Strophe ist von der vorhergehenden abgesetzt und beginnt mit einem Großbuchstaben. Der Text der erwähnten Sequenzen unterscheidet sich nicht wesentlich von den Texten, die in den *Analecta Hymnica* veröffentlicht sind.

Es wurde festgestellt, daß Notker Balbulus der Autor von 27 Sequenzen ist; Alkuin ist Autor einer Sequenz (*Summi regis archangele*); eine weitere wird dem christlichen Altertum oder dem hl. Gregor zugeschrieben (*Grates nunc omnes*); für die übrigen sieben sind die Autoren noch nicht festgestellt.

Außer drei Sequenzen (*Summi Regis Archangele*, *Dilecte Deo Galle* und *Omnes sancti Seraphim*) gehören alle dem Typ der Alleluiasequenzen an.

Die Neumen wurden nicht über die Wortsilben, wie das in mittelalterlichen neuemierten Codices üblich war, sondern neben den Text geschrieben. Bei jeder Sequenz, (ausgenommen die drei angeführten) befindet sich am Anfang unter den Neumen das Wort *Alleluia*, das nur mit den Vokalen *Ae u i a* geschrieben steht. Die Neumen gehören regelmäßig einer Art zusammengesetzter Neumengruppen an, wie z. B. *torculus*, *climacus*, *porectus*, *salicus*, manchmal auch in erweiterter Form: *subpunctis* oder *resupinus*.

Zu jeder Textzeile finden wir an der Seite drei bis vier Neumenfiguren, so daß die Anzahl der Textsilben in der Zeile zweimal oder mehrfach größer ist, als die der Neumen an der Seite der entsprechenden Zeile. Wenn man aber diese Neumen in einfache Noten zerlegt (*punctum quadratum* oder *virga*) erhält man für jede Zeile die den Textsilben entsprechende Zahl einfacher Noten. Wenn man auf die Melismen des Wortes *alleluia* die Silben der Sequenzen stellt, wie es Notker Balbulus praktiziert hat, würde man den kompletten Notentext für jede Sequenzstrophe erhalten. Dieses Verfahren wäre nicht schwer durchzuführen, wenn die Noten diastematisch geschrieben wären. Außerdem gibt es kein Modalitätszeichen durch Schlüssel und auch keine Bestimmung der Anfangshöhe der folgenden Notenzeile, da ein *custos* (*guida*) fehlt. Eine genaue Transkription der Melodie ist daher nur mit Konsultierung späterer diastematischer Schriften möglich.

Die Schreibung der Neumen ähnelt mit nur wenigen Unterschieden der von St. Gallen. Dieser Unterschied äußert sich in der Formierung des *ductus* am Ende der Noten, der etwas nach links fällt. In Handschriften von St. Gallen endet der Schreiber aber den *ductus* mit einer leichten Rechtsneigung, oder mit einem kleinen Punkt in Form eines Kreises. Außerdem bedient sich der Schreiber des Codex von Šibenik keiner rhythmischen Zeichen. Der *pes*

speranda licet
ultima membra
sumus spondet dona.

ALTE IN PASCHA
QUI PASCHALIS
esu potuq; dignas.

Morib; sinceris pbeant
om̃s se xp̃iane anime.

Pro quib; se dō hostiā
optulit ipse summus
pontifex.

Quarū frons in postis
ē modū eius illita
sacroscō cruore

Et arca a clade canopica.

Quarū crudeles hostes
in mari rubro
sunt obruti.

Reces constringant
ad pudiciciam.

Pedes tumentur
aduersus uiperas.

Baculosq; spiritales
contra canes iugiter
manu iubilent.

Ut pascha iūv merant
sequi quode baratro
uictor redit.

En rediuiuis

mundus ornatus.

Xp̃o consurgens

fideles admonet.

Post mortem melius

cum eo uicturus.

GERIA .iiii.
RATES SALVATO
BI ac regi

xp̃o dō soluant.

Om̃s in sularū incolae.

Quem spectatum

diu iam tenent.

Et leges eius mentibus
captent promptulis.

Quos derelicto populo
deligit iudeo

de abrahę carne genito.

Et p̃ fidem q̃s abrahę.

Natos fecit & cognatos

suos sc̃m p̃ sanguinē.

O x̃p̃e consanguinee

naturę nr̃e nos foue.

Atq; p̃ diuinā potentia

tuere ab om̃i incurſu

inimici & insidus.

Quē p̃ carnis edulium.

Delusiſti hamo tuæ

maiestatis nutu dī.

Tu resurgens impertas

stratus des Codex von Šibenik scheint aus der französischen Notenschreibung (Laon) übernommen zu sein. Es gibt weiters noch einige kleinere Unterschiede, die aber die Abstammung dieses Codex aus der Schreibart von St. Gallen nicht in Frage stellen. Die Form der Neumen ersieht man aus der Faksimile auf Seite 88.

Das Manuskript hat mehrfache Bedeutung. In der Musikwissenschaft wird damit die noch nicht völlig bewiesene These, daß die Sequenzmelodien durch Zerlegung von Melismen des Alleluia aus der Messe entstanden sind, bekräftigt. Ferner wird der Einflußbereich der Musiktradition von St. Gallen auf einen Teil der Balkanhalbinsel ausgedehnt. Für die kroatische Geschichte ist dieses Manuskript insofern bedeutend, da es die hohe Entwicklungsstufe der Kirchenmusik in Kroatien im 10. und 11. Jahrhundert bestätigt. Für Hymnologen stellt es zweifellos ein erstrangiges Dokument für die Forschung dar.

-
- | | |
|---|---|
| 1. Haec est sancta | 9. <i>Rex regum, Christe, cui</i>
angelorum chori
iuge famulantur, |
| 2. Sollemnitatis
sollemnitatum, | |
| 3. Insignita
triumpho Christi, | 10. Vultu placido
homines
in tuis laudibus
sedulos
pius intueri, |
| 4. Qui devicit
imperium | |
| 5. Malepotens
diaboli | 11. Quorum mortibus
condolens
in tantum humilis
factus es,
ut mortem subires. |
| 6. Suo nos pretioso
sanguine | |
| 7. Eius de potestate
eruens. | 12. Tu devictis inferni
legibus resurgens triumphas; |
| 8. <i>Redempti ergo</i>
gratias agamus
nostro redemptori. | 13. Tu post crucem per orbem
gentibus imperas,
omnipotens filius Dei. |

Alfred Schilling, DIE SONN- UND FESTTAGSGEBETE DER HEILIGEN MESSE. Neue Übertragung der lateinischen Texte mit einem Anhang deutscher Gebete, 216 Seiten, DM 24,-, Rex-Verlag Luzern/Stuttgart 1980. (4206)

Der bekannte, 1923 in Köln geborene Autor, dem die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen im Jahre 1975 den Dr. theol. h. c. verliehen hat, „weil er durch die zahlreichen, von ihm in deutscher Sprache verfaßten Gebete, Hochgebete und Fürbitten die Frömmigkeit der christlichen Gemeinden fördert und die Erneuerung der Liturgie anregt“ (Tübinger Laudatio), kommt mit dieser Publikation spät heraus. Sie hätte meines Erachtens geraume Zeit vor dem Jahr 1975 erscheinen müssen, um die amtliche Übersetzung der Orationen des „Deutschen Meßbuches“ beeinflussen zu können. Doch muß man hier gleich anmerken, daß Alfred Schilling bereits 1967 mit einem ähnlichen Werk hervorgetreten ist: „Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit“ (Essen 1967, 1969).

Der Titel der vorliegenden Arbeit meint mit „Sonn- und Festtagsgebeten“ die *Orationen* der heiligen Messe, die bekanntlich kein Spezifikum der Sonn- und Feiertage sind, sondern in jeder Meßfeier vorkommen. Genauer wäre hier von den Orationen der Messe an Sonn- und Feiertagen zu sprechen.

Als viel wichtiger aber erscheint mir die Frage: Was soll diese „Alternativ-Übersetzung“ jetzt? Der Verfasser hat sicher recht, wenn er meint, daß jede deutsche Übersetzung „aus der Zeit“ und niemals „für die Ewigkeit“ geschaffen worden sei. Wer wollte das bestreiten? Der Verfasser hofft, daß sein „erneuter Versuch einer Übertragung als Beitrag zu einer weiter lebendigen Liturgie willkommen sein wird“ (8). Offen bleibt die Frage: Wo?

Daß jede Übersetzung ihre Grenzen hat, sowohl die des Deutschen Meßbuches als auch vorliegende „Neue Übertragung der lateinischen Texte“, liegt auf der Hand. Die unter Hinweis auf Balthasar Fischer beklagte „Blässe“ der Orationen hängt, wie der Trierer Liturgiewissenschaftler in seinem von Schilling (S. 8, Anm. 4) zitierten Beitrag zeigt, eindeutig und notwendigerweise mit ihrer *Funktion* zusammen. Die vielbeschworene „Blässe“ hat also *nicht nur* ihren Grund in der „Qualität“ oder Lebensnähe (-ferne) der Übersetzung!

Volkssprachliche Übersetzungen müssen „in Bewegung“ bleiben, weil die Sprache eines Volkes sich ständig wandelt. Muttersprachliche Fassungen werden ohnehin niemals – wie lateinische – die Jahrhunderte überdauern. Gewiß, die Sprache wandelt sich, und unsere Liturgie darf nicht erneut erstarren. Nach gut 5 Jahren ist diese Gefahr wohl kaum schon gegeben. Was also soll die „Neue Übertragung“ gegenwärtig bewirken?

Darauf gibt der Verfasser, soweit ich sehe, keine klare und eindeutige Antwort. Der Hinweis, „jeder sollte seinem *Sprachempfinden* folgen“ (10), besagt meines Erachtens nicht viel. Oder heißt das konkret, jeder solle sich selbst sein Meßbuch übersetzen und zurechtmachen? (Was dann wohl sehr zu Lasten und zur Belastung der Gemeinden geschähe!) Ein und dieselbe Oration des Deutschen Meßbuches, die ein Wiener oder Kölner Stadtpfarrer, ein Landpfarrer aus dem Salzkammergut oder aus dem Bayerischen Wald, aus dem Altmühltal oder aus dem Münsterland spricht, bringt denselben Text ohnehin „*sprachempfindlich*“ und sattsam regional wie individuell gefärbt zur Geltung. Entscheidender dürfte sein, ob ein Priester, wo immer er lebt und wirkt, eine Oration angemessen zu sprechen weiß oder nicht.

Vergleicht man die „Neue Übertragung“ Schillings mit der amtlichen deutschen Übersetzung, so kann man natürlich kein globales Urteil fällen. Redlicherwise muß man von Fall zu Fall urteilen und die Vor- und Nachteile jeweils genau erörtern und abwägen. Macht Schilling es allenfalls besser? Jedenfalls *hat* er es leichter. (Wem –

d. h. welcher kirchenamtlichen Instanz – muß er seine Übersetzung schon vorlegen?) Er *macht* es sich auch leichter, wenn er z. B. am Fest des heiligen Evangelisten Markus das *Gabengebet* so übersetzt: „Herr, zur Ehre des heiligen Markus bringen wir dir unsere Gaben dar“ (100). Aber genau das stimmt nicht. Unsere Gaben bringen wir zur Ehre Gottes dar, zur Verherrlichung seines Namens! In der editio typica lesen wir die Wendung: *gloriam beati Marci venerantes*. Sie wird im Deutschen Meßbuch meines Erachtens *sachlich* richtiger so übertragen: „Herr, unser Gott, am Fest des heiligen Evangelisten Markus, den du in deine Herrlichkeit aufgenommen, bringen wir das Opfer des Lobes dar.“ Das ist – so meine ich – alles andere als eine sklavische, wohl aber eine sachlich (theologisch) richtige Übersetzung! Zugegeben, dieses eine Beispiel bedeutet nicht viel, und natürlich sind auch positivere unschwer zu finden. Ich führe das Gabengebet vom 25. April nur an, um zu zeigen, warum ich kein Pauschalurteil abgeben will, das allzu gewagt wäre und immer ungerecht bliebe.

Das als Beispiel aufgegriffene Gabengebet vom Fest des heiligen Markus zeigt bereits, daß das Buch auch eine Auswahl aus dem liturgischen Heiligen-Calendarium trifft und die entsprechenden Orationen neu übersetzt. Das gilt ebenso für besondere Anlässe (Brautmesse, Totenmesse, Kranke, Ausbreitung des Evangeliums, Einheit der Christen, Frieden, Erntedank). In einem ersten Anhang werden „deutsche Gebete“, die ohne lateinische Vorlagen geschaffen worden sind, vorgelegt, in einem zweiten eine „Auswahl römischer Gebete“ (nach lateinischen Vorlagen).

Bleibt die Frage: Ob es gut ist, daß dieses Buch in dieser Form zu diesem Zeitpunkt erscheint? Ich bin sehr im Zweifel – bei allem Respekt vor der Mühe, die sich der Verfasser gemacht hat.

Univ.-Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd

Joseph Gelineau: DIE LITURGIE VON MORGEN. (Ins Deutsche übertragen von M. Gödecke) – Original: *Demain la Liturgie* (Paris, Les Editions du Cerf) – 120 Seiten, kart. DM 13,80, Pustet, Regensburg 1979 (4129).

Das Buch will kein streng wissenschaftliches Werk sein, sondern ein Essay, keine systematische Abhandlung sondern mehr oder weniger logisch geordnete Gedankensplitter, mit französischem Esprit geschrieben. Dem Leser erscheinen daher die Fülle der Gedanken bunt zusammengewürfelt und unübersichtlich. Dadurch verlieren die zweifellos interessanten und bemerkenswerten „Hypothesen oder gar Utopien“ des bekannten französischen Kirchenmusikers und Pastoraltheologen J. Gelineau leider an Gewicht.

Alle wichtigen Fragen der Liturgiegestaltung werden berührt, natürlicherweise mit starkem Akzent auf dem französisch sprechenden Raum Europas.

Der interessierte Leser findet sicher viele wertvolle Anregungen, da der französische Jesuit aus der reichen Erfahrung einer dreißigjährigen praktischen Seelsorgsarbeit schöpft. Er weist auch deutlich auf die wunden Stellen der heutigen liturgischen Praxis hin: „Einiger Schutt ist weggeräumt worden, und alte Mauern wurden neu verputzt, aber das neue Gebäude der betenden Versammlung hebt sich kaum ab . . .“ (Seite 10) „Man kann sich fragen, ob die Liturgie von heute nicht stärker mit sich selbst beschäftigt ist als mit dem Reich Gottes, das sie ankündigt . . .“ Die heutige Kirche ist auch zu sehr um sich selbst besorgt . . . sie sollte sich vor allem um ihren Herrn kümmern, darum, sein Wort auszurufen, die Zeichen seiner Auferstehung zu setzen und die Brüderlichkeit seines Geistes zu zeigen – ganz wie er selbst in dieser Welt nur Verweis auf den Vater war“ (Seite 118).

Bemerkenswert ist die Dreiteilung in: Verkündigung des Evangeliums – als Ruf zum Glauben, Katechese – als Verstehen des Glaubens, Liturgie – Feier des Bundes im Glauben (36).

Außerdem die Ausführungen über Spontaneität und Kreativität (102) „Das improvisierte Gebet verfällt wieder in dieselben Klischees, in dieselben Ideen und in schwächliche und banale Ausdrucksformen . . .“

Überzeugend vertritt der Autor einen „christlich liturgischen Stil des österlichen Menschen in Christus“, augustinisch „castitas“, zugleich Zurückhaltung und Durchsichtigkeit, Ehrfurcht und Einfachheit und vertrauensvolle Freude . . .“ (Seite 110). Wenn es auch nicht immer einfach ist, im Dickicht der Gedanken einen roten Faden zu entdecken, überraschen immer wieder spritzige Formulierungen und durchaus beherzigenswerte Gedanken des Autors.

P. M. Bernhard J. Vošický O. Cist

Heinrich Plock:

FEIER DER VERSÖHNUNG UND DES GÖTTLICHEN LEBENS. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 61 1978, 168 Seiten, kart. DM 44,-. Verlag Aschendorff, Münster (4056)

Der Systematiker Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) suchte gegen den Rationalismus und ein sich absolut setzendes idealistisches Systemdenken ein System der Freiheit zu entwerfen. Anstöße dazu empfing er von Schelling und den Spätidealistern. Als eigenständiger Schüler von Drey, Hirscher, Möhler und Herbst gehört er der zweiten Generation der katholischen Tübinger Schule an. (Vgl. TQ 150 [1970] 52–54 mit Bild).

Das vorliegende Buch H. Plocks zeigt grundlegende, bisher weithin unbekannte Aspekte im Werk des Freiburger Theologen Staudenmaier in bezug auf die Theologie der Liturgie. Es gelang ihm eine wissenschaftliche Begründung der Liturgik, durch das Aufzeigen des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes im liturgischen Handeln der Kirche. Als Stiftung Christi setzt die Kirche sein erlösendes Handeln fort und vermittelt die Versöhnung Gottes mit den Menschen. Staudenmaier überwand eine rationalisierende Aufklärerliturgik durch die Definition der Liturgie als Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens und durch ihre heilsgeschichtliche Begründung. Liturgie besteht ihrem Wesen nach in der vergegenwärtigenden Feier göttlicher Taten.

Die Dissertation H. Plocks würdigt gebührend den entscheidenden Einfluß Staudenmaiers auf die Liturgiewissenschaft seiner Zeit, im besonderen durch das Werk „Der Geist des Christentums“, das mit acht Auflagen weite Verbreitung und Popularität fand. Es gelingt auch überzeugend aufzuzeigen wie die Liturgik in den Rahmen der praktischen Theologie bzw. in den gesamtheologischen Fächerkanon einzuordnen ist, nämlich als Theorie des Kultes. Theologisches Fundament liefert die von den katholischen Tübigern erkannte Wahrheit der Selbstmitteilung Gottes.

Alles in allem gelingt es H. Plock aufzuzeigen, daß Staudenmaier gleichsam als ein Bahnbrecher der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden kann.

Das Werk ist leicht lesbar und sehr übersichtlich. Für Dozenten der Liturgiewissenschaft höchst aufschlußreich.

P. M. Bernhard J. Vošický o. Cist.

Theodor Schnitzler: WAS DAS STUNDENGEBET BEDEUTET. Hilfen zum geistlichen Neubeginn. 224 Seiten, kart. DM 24,80. Verlag Herder, Freiburg. i. Br. (4229).

Das Vaticanum II hat mit besonderem Nachdruck auf Sinn und Bedeutung der Liturgia horarum, des Stundengebetes hingewiesen und es sinnvoll erneuert. Es mag jene, die sich mit der Geschichte dieses Gebetes weniger vertraut machen konnten, erstaunen, daß diese Form des Gebetes bis in die (aller-)ersten Tage der Kirche zurück-

reicht, ja es hat seinen „Vorläufer“ bereits im Judentum. So bietet bereits der heilige Hippolyt († 235) in seiner *Traditio apostolica* die Gebetsordnung seiner Zeit: das Gebet zur Mitternacht, zum Hahnenschrei, zur Terz, Sext und Non. Auch gab es noch das Abendgebet, welches beim genannten Autor allerdings nur kurze Erwähnung findet. Speziell die sog. kleinen Horen (Terz, Sext und Non) galten dem Leiden Christi. Sie waren die Memoria des Herrn. Hier war Christus gegenwärtig – solches gilt natürlich für die Liturgia horarum überhaupt! –, wenngleich diese Präsenz nicht etwa im gleichen Maße gilt, als jene bei der heiligen Eucharistie. Das Stundengebet wurde speziell vom Klerus der Basiliken und den Mönchen geübt und gepflegt. Als der Basilikal-Klerus infolge Überlastung durch verschiedene Arbeiten und Verpflichtungen nicht mehr so recht imstande war, das Stundengebet zu vollziehen, übernahmen später die um die Basilika herum wohnenden Mönche für diese die Verpflichtung zum Vollzug der Liturgia horarum. Diese aber war längst nicht nur eine Verpflichtung der Priester bzw. des Klerus, die Laien waren hier bei weitem in der Überzahl. Denken wir nur zunächst an die Männerklöster, an die Frauenorden, an die Bruderschaften u. dgl. – Der Verfasser hat in seinem Buch aber auch die einzelnen Teile des Stundengebetes dargelegt und erklärt, sodaß auch von daher das Verständnis hiefür gefördert und erleichtert wird. So erst kann der Beter das Stundengebet der Kirche mit reiferer Einsicht und Freude vollziehen. Man kann gerade auch dieses Buch des bekannten Autors nicht genug empfehlen.

A.S.

Emil Joseph Lengeling: „PER ISTAM SANCTAM UNCTIONEM . . . ADIUUVET TE DOMINUS GRATIA SPIRITUS SANCTI“. Der Heilige Geist und die Krankensalbung. *Studia Anselmiana* 79. Extractum Lex orandi – lex credendi, Sonderdruck S. 235–294, kart., Editrice Anselmiana, Roma (4243).

Der Autor freut sich darüber, daß die neue Form der Krankensalbung (1972) in der Salbungsformel der Heilige Geist wiederum in deren Text aufgenommen erscheint: „... er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes“. Nun unternimmt es Lengeling in seiner historischen Forschung alle jene Salbungstexte auszuheben, die in ihren Formeln bereits den Heiligen Geist mit eingefügt haben, wobei er auf die ersten greifbaren Texte zurückgeht. Es erscheint u. a. bemerkenswert, daß bis in die karolingische Zeit keine liturgischen Ordnungen bekannt sind. Daß gerade auch bei der Krankensalbung in deren Text wiederum der Heilige Geist aufscheint, hat seine wichtige heilstheologische Bedeutung. So sagt Lengeling gleich zu Beginn seiner Ausführungen: Wenn die Gnade des Heiligen Geistes in der neuen Formel zur Krankensalbung genannt wird, so ist diese erfreuliche Tatsache nicht isoliert zu sehen. Sie steht vielmehr mit der aus der älteren Tradition wiedergewonnenen heilsökonomisch-trinitarischen Sicht der Liturgie im Zusammenhang . . .“.

A.S.

Hermann Volk: FORMEN CHRISTLICHER EXISTENZ. *Topos* TB 102. 116 Seiten, kart., DM 8,80. Matthias Grünewald Verlag, Mainz (4238).

Die vorliegenden Ausführungen gehen zum weitaus größten Teil auf Vorträge zurück – und sind u. a. Abdruck solcher, aber auch Wiedergabe von erschienenen Artikeln. Neben der theologischen Fundierung der Beiträge, zeichnet diese die unmittelbare Lebensnähe und das unmittelbare Wissen der Probleme, die heute auf den Menschen und gerade auf solche, die sich dem Dienst in der Kirche gewidmet haben, zukommen. Hier spüren wir, wie sehr der Autor – er ist Bischof seiner Diözese Mainz – bemüht ist, ein klärendes, aber auch aufmunterndes Wort zu sagen, um dadurch aus der klaren Sicht von heute eine echte Hilfestellung zu bieten.

A.S.

Josef Seuffert, BITTET DEN HERRN DER ERNTE, Meßfeiern und Andachten für geistliche Berufe, 196 Seiten, DM 21,80, Don Bosco Verlag, München, (4246).

Das Anliegen, um geistliche Berufe (vielleicht müßte man ob der Vielschichtigkeit der Berufungen besser von kirchlichen Berufen sprechen) zu beten ist nicht neu, aber leider sehr geschwunden. Dabei ist die Not so groß und ist es der ausdrückliche Befehl des Herrn, um Arbeiter für den Weinberg zu beten. So kommt dieses Buch uns sehr zu Hilfe. Es legt zunächst die Tage bzw. Zeiten dar, an denen besonders um kirchliche Berufe wieder gebetet werden soll. Dann schließt sich eine Fülle von bis ins Detail ausgearbeiteten Meßvorschlägen (z. B. Kyrielitanei, viele Liedhinweise, Fürbitten u. dgl. m.) an. Da nicht alles „vermeßt“ werden soll, sind auch noch recht brauchbare Vorschläge für Andachten hinzugefügt. Ich hoffe, daß eine *solche* Vorlage auch wieder Anreiz ist, mehr für den geistlichen Beruf zu beten und zu arbeiten.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

Günter Duffrer, KINDERN DIE MESSFEIER ERÖFFNEN, 116 Seiten, kart., DM 14,80, Don Bosco Verlag, München 1980, (4247).

Es muß uns doch ein großes Anliegen sein, schon Kindern rechtzeitig und gut die heilige Messe erklären zu wollen. Doch wer kann es (noch)? In 12 Kapiteln legt dieses Buch sehr klar dar, wie die einzelnen Teile der Messe verstanden werden müssen – und zwar nicht verniedlichend sondern in ihrem tiefen Gehalt. Es sind immer 4 Gedankengänge miteinander verbunden: kindgemäße Erschließung, was sagt der offizielle Text, worauf es ankommt und wie etwa die kindgemäße Sprache wäre. Hoffentlich findet dieses Buch einen weiten Leserkreis.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

Werner Köppen: WO DIE WELT VERGESSEN WIRD. Ein Athos-Führer. 164 Seiten, kart. DM 19,80. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz (4280).

Nach einer kurzen Einleitung, in der der Autor einige praktische Hinweise für eine Reise auf den Berg Athos vorausschickt, wobei auch zwei kleine Landkarten beigegeben werden, damit sich der Leser orientieren kann, und eine kurze Einführung in das athonitische Mönchsleben gibt, schildert er eine von ihm unternommene Reise über die Athos-Halbinsel und seine Besuche in den verschiedenen Mönchsdörfern und Klöstern mit ihren jeweiligen Besonderheiten und Sehenswürdigkeiten.

Dazwischen werden immer wieder Betrachtungen über verschiedene geistliche Themen, über die Geschichte einzelner Klöster u. ä. eingeschoben, die diesem Reisebericht eine eigene Prägung geben.

Auf die Qualität dieses Werkes ziemlich beeinträchtigend wirkt meines Erachtens die unklare und journalistisch geprägte Ausdrucksweise und der ironische Unterton mancher Passagen. Wenn man sich in diesen Stil eingelesen hat, ist dieses Buch vor allem für Athos-Reisende sehr nützlich, vermittelt aber auch am orthodoxen Leben Interessierten einige, vor allem praxisbezogene Einblicke.

Fr. Romuald Steiner OSB

Hubertus Tommek: Liedsammlung: „PREIST UNSERN GOTT“. 2. erw. Aufl. 204 Seiten, Ringmappe. DM 9,80. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (4270).

Bischöfliches Jugendamt (Hrsg.): MINISTRANTENDIENST. ZEICHEN LEBENDIGER GEMEINDE. Arbeitshilfen zur Ministrantenarbeit. Mitglied der „Verlagsgruppe engagement“. 119 Seiten, kart. DM 11,80. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (4271).

Thomas Schwaiger: DAS VERGEBENDE GESPRÄCH. Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs. 80 Seiten, kart. DM 9,80. Don Bosco-Verlag, München (4272).

Charles Journet: DER HEILIGE NIKOLAUS VON FLÜE. Übersetzt von Hans Grossrieder. 236 Seiten, 6 Illustr., kart. sfr 30,-. Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz (4273).

I. Jorissen/H. B. Meyer SJ: „DEN GLAUBEN LEBEN“. Mit aktuellen Papstworten von Johannes XXIII. bis Johannes Paul II. 176 Seiten, Snolin S 110,-, DM 16,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4274).

Emmanuel von Severus: GEMEINDE FÜR DIE KIRCHE. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia. Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Supplementband 4. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts. V und 200 Seiten, kart. DM 58,-. Verlag Aschendorff, Münster (4276).

Richard Chilson: GESCHENK DES GEISTES. Übungen zur Selbsterfahrung und Bibelmeditation. 256 Seiten, kart. S 198,-, DM 29,80. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln (4277).

Peter Planyavsky: GESÄNGE FÜR DIE OSTERNACHT. Chortext, 16 Seiten, geh. S 59,-, DM 8,80, sfr 8,-. Gemeindetext, 2 Seiten, per 20 Expl. S 28,-, DM 4,-, sfr 3,80. Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (4278).

Paul Jakobi (Hrsg.): DAMIT UNSER LEBEN GELINGEN KANN. Erzählungen und Märchen. 184 Seiten, kart. DM 18,80. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz (4279).

H. B. Meyer/R. Pacik: DOKUMENTE ZUR KIRCHENMUSIK. Unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. 500 Seiten, Pappband DM 39,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4275).

KLEINES STUNDENBUCH. Im Jahreskreis. 16* u. 463 Seiten, Paperback S 149,-, Kunstleder S 188,-, Leder S 285,-. Benziger, Einsiedeln-Köln; Herder, Freiburg; Friedrich Pustet, Regensburg; Herder, Wien; St. Peter, Salzburg; Veritas, Linz (4281).

Franz Lauterbacher (Hrsg.): NEUES ANDACHTSBUCH. Kirchliche Festzeiten, Prozessionen und Wallfahrten. Besondere Anlässe. 280 Seiten, geb. S 250,-, DM 34,-. Styria-Verlag, Graz-Wien-Köln (4195).

Kurt Bucher: WEGMARKEN. Kurze Geschichten als Predigthilfen. Mit Illustr. von Emil Reichmuth. 155 Seiten, Linson, DM 19,80. Rex-Verlag, Luzern, Stuttgart (4259)

Leo Wallner/Peter Karner: „OEKUMENE ZUM WEITERGEBEN“. Ökumenische Morgenfeiern im ORF. 160 Seiten, Snolin, S 110,-, DM 16,80. Tyrolia-Verlag Innsbruck (4260)

Ambros Odermatt: EIN RITUALE IN BENEVENTANISCHER SCHRIFT. Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod. C 32, Ende des 11. Jhs. Reihe: Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 26. 376 Seiten, kart. Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1980 (4261)

Reinhold Stecher: LIEBE OHNE WIDERRUF. Betrachtungen. 2. verb. Aufl. 60 Seiten, Snolin S 98,-, DM 14,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4265)

Max Huber: ERSTKOMMUNIONFEIERN. Gottesdienstmodelle. 95 Seiten, kart. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4267)

Die Psalmen aus neuer Perspektive



Hedvig-Teresia von Peinen

„Zeig mir den Weg, den ich gehen soll“

Psalmen – Gebetbuch der großen Ökumene
160 Seiten, kartoniert DM 16,80

In intensiven Gesprächen mit namhaften Vertretern aus Christentum, Judentum und Islam entstand dieses interessante und ergreifende Zeugnis (Bekenntnisse, Meditationen, spirituelle Aussagen, historische Zusammenhänge), das zeigt: die Psalmen sind eine Brücke zwischen den Völkern und Religionen. – Dieses Werk erschließt die Bedeutung der Psalmen aus völlig neuer Perspektive!

Das Gebetbuch für alle Jugendlichen

Norbert Weidinger

Startbereit

Gedanken und Gebete –
nicht nur für Ministranten

136 Seiten, 23 Abbildungen, kartoniert
DM 9,80; Mengenpreise

Zunächst für Ministranten sind diese Texte für jeden Sonntag, unabhängig von den Lesejahren, und für die Feste des Kirchenjahres gedacht. Sie sollen sich für ihren Dienst am Altar richtig vorbereiten. Gleichzeitig bietet das Buch aber als „Jugendbrevier“ allen Jugendlichen Hilfen an für ein sinnvolles Leben aus dem Glauben.



VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Auslieferungen
in Österreich:

MAYER & COMP., Dominikanerbastei 4, 1011 Wien I (Niederösterreich, Wien, Burgenland und Steiermark) – VERITAS GMBH, Harrachstraße 5, 4010 Linz (Vorarlberg, Tirol, Salzburg, Kärnten, Oberösterreich)

VB Tübingen

Pbb.
Verlagspostamt 5020
Erscheinungsort Salzburg

Matthias Schnegg

Damit es Freude macht

Im spielerischen Kontakt mit anderen Kindern Gottesdienst erfahren, das gelingt mit diesem Buch.

„Der Titel bringt das Anliegen dieses Buches zum Ausdruck und bietet dazu aus der Erfahrung eines Kinder- und Jugendseelsorgers konkrete, vielseitig anwendbare Modelle, die sich nicht als fertige Rezepte verstehen, sondern als Anregungen.“

(Würzburger Diözesanblatt)

160 Seiten, kart. DM 19,80



Werner Pohl

Der Ministrant

Was er ist und was alles zu seinem Dienst gehört.

„Aufbau und Ausstattung, Inhalt und Form des Buches sind so ausgefallen, daß man nur wünschen kann, viele Ministranten möchten dieses Werk als Geschenk erhalten.“

(Christ i. d. Gegenwart)

„Wer so schreiben kann, der beweist, daß er auch pädagogisch auf der Höhe ist.“

(Der Rufer)

5. Auflage, 144 Seiten,
gebunden DM 15,80

VERLAG HERDER

HEILIGER DIENST

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

T
3
1981

35. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. P. Emmanuel v. Severus OSB, Maria Laach Heute Liturgie erklären – Fragen der Gemeinden nach dem Konzil	97
Dr. Sr. Oda Hagemeyer, Herstelle Der Psalmengesang heute und in der frühen Synagoge und Kirche	104
Dr. François Reckinger, Luxemburg Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIX) „Euch kann dieser Tag nicht wie ein Dieb überraschen“ Der 33. Sonntag im Jahr A	110
Dr. Sr. Mirjam Prager OSB, Abtei St. Gabriel, Bertholdstein O Heiland, rei den Himmel auf! (1. Adventssonntag des Lesejahres B)	117
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck Taufe des Herrn	122
Dr. Karl Schlemmer, Würzburg Meßfeier mit Beauftragung von Gottesdienstleitern in der Diese Würzburg	128
Univ.-Prof. Dr. Walter Drig, München Die Feuerprobe der hl. Hildegund von Schönau im Augsburgischen Zusmarshausen Ein Beitrag zur Geschichte der Gottesurteile und der hagiografischen Legendenbildung	134
Buchbesprechung	142
Büchereingänge	143

UP TUB

08.11.1982

BEURONER KUNSTKALENDER 1982

Von Lukas Cranach d. Ä., einem der großen deutschen Maler, präsentiert der BEURONER KUNSTKALENDER einen sehr farbenprächtigen Querschnitt seines Schaffens. Anfang des 16. Jh. in Wien, erreichte ihn die Berufung an den Hof des sächsischen Kurfürsten. Porträts, Einzelszenen und Gesamtdarstellungen geben Einblick in eine der berühmtesten Malschulen der Spätgotik. Hochformat 30x48 cm, 13 Farbtafeln, ausführliche Bilderklärungen von Paulus Gordan, DM 22,—.

WEIHNACHTS-GLÜCKWUNSCHKARTEN

Ein erlesenes Programm von Werken Alter Meister, Buchmalereien, Ikonen und zeitgenössischer Kunst steht Ihnen zur Verfügung.

Bitte verlangen Sie Prospekte und Musterkarten.



BEURONER KUNSTVERLAG
D-7792 BEURON, POSTFACH 350

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.

Heute Liturgie erklären – Fragen der Gemeinden nach dem Konzil

Dr. P. Emmanuel v. Severus OSB

P. Theoderich Zimmermann zum Goldenen Professjubiläum

29. 9. 1981

97

Heute Liturgie erklären – mit Absicht habe ich das Wort heute akzentuiert an den Anfang der Gedanken gestellt, die ich hier in aller Kürze vorlegen möchte. Denn die Liturgie erklären ist seit den großen Abschnitten in Röm 6 und 1 Kor 11 und den Brotreden des Herrn, wie sie bei Joh 6 überliefert sind, seit der biblischen Gemeindebildung stets ein Teil des Auftrages gewesen, den die Kirche zur Heilsverkündigung erhalten hat. Die von den Autoren der neutestamentlichen Schriften gegebene Sinndeutung des Gemeindegottesdienstes hat sich in den kraftvollen und lebensnahen mystagogischen Katechesen und österlichen Ansprachen der Kirchenväter fortgesetzt, die bezeichnenderweise in den Anfangsjahren der liturgischen Erneuerung die Pioniere des liturgischen Apostolats angezogen haben. Die Erklärung der gottesdienstlichen Feiern war darum in Maria Laach schon Jahre vor der denkwürdigen Karwoche des Jahres 1913 als ein notwendiger und verantwortungsvoller Dienst angesehen worden. Er wurde dies erst recht, als P. Ildefons Herwegen, der die Karwoche 1913 leitete, sie nach seiner Wahl zum Abt im gleichen Jahre als ein bestimmendes Element seiner äbtlichen Aufgabe ansah und sie nach dem Ende des Ersten Weltkrieges auch programmatisch für die Christen in Deutschland formulierte: Erneuerung des religiösen Lebens aus dem Geist der Liturgie.

Es gehört zu den reizvollen, freilich noch nicht gelösten Aufgaben, die einzelnen Epochen dieser Entwicklung in ihrem theologischen Gesamtzusammenhang, in ihrer Problemgeschichte und ihrer pastoralen Zielsetzung bis zu der Erneuerung des Gottesdienstes darzustellen, die das Zweite Vatikanum ins Werk setzte und die heute weithin abgeschlossen ist. Es ist eine Entwicklung, in der nicht nur Akzente verschieden und neu gesetzt werden, sondern die auch Veränderungen des Glaubensbewußtseins, des spirituellen Lebens, der Einflüsse der kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Umwelt deutlich werden lassen und die zu beachten sind. Sehr weitmaschig und auf den ersten Blick gesehen, zeigt sich hier zunächst das Bemühen, den Gottesdienst der römisch-lateinischen Liturgiefamilie als „gewordene Liturgie“ zu begreifen, wobei der Einblick in das geschichtliche Werden sich je neu als Verlockung zum Vergleich entpuppte. Aber diese Probleme gab es nicht nur für den gesamtkirchlichen Bereich, sondern auch für die liturgischen Austauschbeziehungen innerhalb ein und derselben Liturgiefamilie. So war es notwendig, die Erklärung der Liturgie stets auf jene Besonderheiten hinzulenken, die am Patriarchalsitz ohne weiteres verständlich und lebendig blieben, in den Ortskirchen und deren kleinen Pfarrgemeinden zwar normativ, aber unverständlich, zum Teil auch nicht ausführbar waren. So wandte sich die Erklärung der Liturgie zunächst dem Fremdartigen zu: man erklärte die Stationskirchen, Texte, Gesänge, Farben und Handlungen aus geschichtlichen Ereignissen in und um Rom, die der Bewohner der bäuerlichen und industriellen Siedlungen nördlich der Alpen weder kannte noch nach-

vollziehen konnte. Die Erklärung mußte zunächst das geschichtliche Werden interpretieren und sie stand damit durchaus im Einklang mit dem vorherrschenden Zug aller theologischen Disziplinen jener Zeit, „die Geschichtlichkeit in ihrer Breite und Tiefe zu erfassen“ (H. U. v. Balthasar). Diese Liturgieerklärung entwickelte sich in einem notwendigen Nach- und Gleichziehen mit Strömungen der profanen Geschichtswissenschaft und der historischen Theologie des Protestantismus, die gerade im Herbst ihrer sommerlichen Hochblüte der Jahrhundertwende standen.

Wenn wir heute feststellen, daß jene Zeit die Fragen nicht aussprach, die uns heute in der nachkonziliaren Epoche bewegen und deren Reflexion uns manchmal bis zum erschöpfenden Überdruß ausfüllt, so bedeutet das keine Abwertung. Ich glaube vielmehr, daß bestimmte theologische Integrationsvorgänge zugleich mit den exegetischen und religionsgeschichtlichen Problemstellungen unseren Fragen heute einen sehr positiven Sinn geben. Diese an der Geschichte orientierte Liturgieerklärung mußte eines Tages zu der Frage führen: Was bringt diese Erklärung über ein besseres geschichtliches Verständnis hinaus? Was mehr als die Bewunderung des Alters, das Interesse an der Bewahrung geistiger, kultureller, ritueller und folkloristischer Antiquitäten? Gerade wenn die Liturgieerklärung zu einer Erneuerung des religiösen Lebens aus dem Geist der Liturgie führen sollte, mußte sich brennend die Frage einstellen: Was bringt diese historische Erklärung unserem Glaubensleben, was unserem geistlichen Leben? Welche Anstöße werden uns für die Verwirklichung des Christlichen aus der Erkenntnis des geschichtlichen Werdens für das Heute gegeben? Ist dieser Gottesdienst eindeutige Gestalt unseres geistlichen Lebens, aber auch der leidvollen, in Not, Elend und Verfolgung lebenden Menschen, die geistlich, d. h. in einer Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Christus leben wollen und sollen? Hilft uns diese historische Erklärung zu einem „sentire cum Ecclesia“, wie dieses alte Leitwort damals neu erkannt wurde, war sie wirklich Weg zu einem „Lebe mit der Kirche“, wie P. Parsch eines seiner Periodica nannte?

Ich stelle diese Fragen so pointiert, weil wir in einem Zeitpunkt des theologischen Gesprächs stehen, an dem der Nachfolger Romano Guardinis auf dessen Lehrstuhl in München erklärt, es sei nun nicht mehr möglich, das berühmte Wort aus den 20er Jahren vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ zu wiederholen, weil unser Verhältnis zur Kirche in der Gegenwart in schwer erträgliche Spannungen geraten sei. Heute, wo wir vor der paradoxen – hier ist das Wort am Platz – Erscheinung stehen, daß das Glaubensinteresse – ich gebrauche mit Absicht dieses so ganz nüchterne Wort – unserer Zeitgenossen gerade dann, wenn sie sich der Kirche entfremden und von ihr überfordert fühlen, sich mit um so stärkerer Intensität Jesus zuwenden, mögen sie gläubig sein oder nicht. Und gibt es nicht manche Anzeichen dafür, als spreche man heute nicht lieber von Gemeinde als von der Kirche?

Es scheint mir darum notwendig, als erste Antwort jeder Liturgieerklärung heute die zu geben, daß die Christen zu der eigentlichen Mitte unseres Gottesdienstes geführt werden: Er ist der Ort und der Raum, in dem sie Gemeinde werden und als Gemeinde wachsen und sich schließlich auch als Gemeinde vollenden: dies geschieht im Hören des Wortes, das uns zur Jüngergemeinde macht; dies geschieht in jenem tiefen Herzensgrund, wo – um mit dem heiligen Benedikt zu sprechen – unser Herz zum Einklang mit dem Wort gebracht wird, das wir hören, dem wir als gehörtem Wort antworten. Dies geschieht da, wo sich in einem heiligen Tun das Werk der Erlösung an uns vollzieht, wie es das berühmte Gabengebet vom Hohen Donnerstag formuliert, das im Missale Papst Pauls VI. an diese hervorragende Stelle gerückt worden ist. Liturgieerklärung heute darf darum nicht beim geschichtlichen Werden stehenbleiben, sie darf erst recht nicht auf mittelalterliche Weisen allegorischer Meßerklärung zurückgreifen. Soll sie uns helfen, Gemeinde zu werden und als Gemeinde zu leben, so genügen natürlich auch noch so gut gemeinte rationalisierende oder moralisierende Katechesen nicht. Wenn wahr ist, daß der Herr in unserer Mitte spricht und wir ihm mit seinen Worten antworten; wenn er sich uns schenkt und wir uns ihm schenken dürfen, dann sollte uns jede Liturgieerklärung mystagogisch begreifen lehren, daß das „convivium“ der Eucharistiefeier nicht nur das Abendmahl des Sakraments bedeutet, sondern Lebensseinheit mit dem erhöhten Herrn, die doch auch Begegnung bleibt und zu ihr ruft im personhaften Du.

Eines ist freilich von größter Bedeutung: daß zum Wort der Gemeinde in der Liturgieerklärung von heute in Übereinstimmung mit der Bibelwissenschaft das Wort vom Bund in seiner ganzen Inhaltsfülle tritt. In jeder Eucharistiefeier wird der im Blute Christi gestiftete neue und ewige Bund genannt, und zwar in den Kelchworten der vier biblischen Abendmahlstexte, in denen Jer 31,31–34 durchklingt. Diese Bundesschließung ist nicht eine von vielen, wie sie uns im Alten Testament berichtet werden, sondern im Blut des Gottessohnes gestiftet der neue und ewige, der von der gegenseitigen Treuezusage hineinreicht in die unauflösliche Lebensseinheit und Liebesgemeinschaft im Reiche Gottes. In der Liturgieerklärung heute auf den Bund hinweisen, bedeutet zugleich betonen, daß in dieser Feier des Bundes für uns Wirklichkeit wird, daß die Gemeinde Christi im neuen Volk Gottes aus dem wächst, was bisher nicht Volk war (Röm 9,25; 1 Petr 2,11), aus den vielen, die durch das Wort und den Geist Jesu Christi der sühnenden Kraft seines Blutes teilhaftig werden (Mt 10,28; Mk 10,45). In dieser Bundesschließung geht es auch nicht nur um eine gegenseitige Treuezusage, so beglückend sie sein kann, sondern sie führt in einer eng mit der Lehre von der Kirche verbundenen Liturgieerklärung uns auch aus den soziologischen Kategorien unseres Denkens und Sprechens über Gott heraus: es geht um mehr als Partnerschaft mit ihm und partnerschaftliche Beziehungen unter den Menschen und in ihren sozialen Struk-

turen. Bund, gestiftet im Blute Christi, das kann uns gerade dann, wenn wir am Sinn des Lebens verzweifeln wie so viele Menschen heute, wenn wir sehen, wie viele unserer Jugendlichen heute zu entwurzelten Niemandskindern geworden sind, sagen: Gott hält uns für wert, sein Du zu sein, und wir dürfen dieses Du auch ihm zur Antwort geben. Liturgieerklärung heute könnte uns in einem neuen Bewußtsein von der Gemeinde und dem Bund der Liebe zu einem christlichen, d. h. vom Geiste Christi erfüllten Gebrauch der Kategorien von Person- und Menschenwürde führen, von denen heute in verwirrender Weise gleichzeitig Christen und Nichtchristen reden und Phrasen dreschen. Wir haben es erfahren, daß eine rein historische Erklärung der gewordenen Liturgie uns gewiß auch wertvolle Erkenntnisse vermitteln kann, uns die Welt erschließt, aus der wir kommen. Sie kann uns wohl auch beglücken, weil uns das Bewußtsein von Dauer in der sich immer rascher wandelnden Welt Kraft und Stärke zu schenken vermag. Aber eine solche Liturgieerklärung führt noch nicht zu jener *actuosa und conscia participatio* am Gottesdienst der Kirche, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil wünschte. Selbst eine heilsgeschichtliche Hinführung zu den Texten und Handlungen unseres Gottesdienstes wird dies nicht leisten können, ja gelegentlich sogar eine Versuchung besonderer Art mit sich bringen – die Projektion des Anspruchs Gottes an uns aus der Gegenwart in eine für uns nicht aktuelle Vergangenheit.

Lassen Sie mich das wieder an einem Beispiel des Gottesdienstes in unserer Osterfeier erläutern. Da ist vor kurzem in Süddeutschland aus Kreisen der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit der Vorschlag gemacht worden, man möge die Improperien aus dem Karfreitagsgottesdienst entfernen, denn sie seien ein Produkt mittelalterlicher Intoleranz, sie ständen der Versöhnung zwischen Christen und Juden ernsthaft im Wege, ihr Vortrag sei nicht mit ökumenischer Gesinnung zu vereinen und nähre antisemitische Ressentiments. Solche Vorschläge legen uns zwei Fragen der Liturgieerklärung vor: Die erste betrifft das Mißverständnis, das in einem solchen Vorschlag zum Ausdruck kommt. Die Frage: „... und du, mein Volk, was tat ich dir?“ ist nämlich stets, auch wenn sie an Texte des Buches Exodus anknüpft, nicht vom heilsgeschichtlichen Ereignis her an das Volk Israel, sondern an uns gerichtet. Mehr als ein Exeget hat nach Buchenwald, Dachau und Auschwitz die Frage gestellt, ob „die Christen sich auch nur für einen Augenblick weniger schuldig halten dürfen als Kajafas oder Judas“ (vgl. SCHOTT I 209). Hier muß eine Liturgieerklärung, die von der Schale zum Kern führt – um B. Fischer zu zitieren – nicht nur die Zuordnung der Lesungstexte von Jes 52,13–53,12, dem 4. Gottesknechtlied, von Hebr 4,14–16 und 5,7–9 und der Johannespassion so deutlich machen, daß wir diese Texte nicht in eine unendlich weit zurückliegende historische Vergangenheit projizieren dürfen, sondern daß in seinem Leiden es auch unsere Sünden sind, die ihn getroffen haben. Die in diesem Jahre oft gehörte Feststellung „Golgota

ist überall“ darf die heilsgeschichtliche Tatsache des Leidens Christi sicher nicht ihres historischen Kerns berauben und die Entscheidungszeit nur für uns gegeben sehen, aber wir müssen auch erkennen, daß zwischen dem Todeschicksal Jesu und unserer Sünde ein wesentlicher Zusammenhang besteht. Auch wenn Johannes uns in der Passionsgeschichte immer auf die Erfüllung der alttestamentlichen Schriftworte verweist, gilt: wir sind nach unserer Schuld und nach unserer Angst gefragt, die nur durch den geliebten Sohn des Vaters zur begnadeten Angst werden kann. Auch wir sind nach unserer Schuld, unserem Verrat, unserem Ungehorsam gefragt, wie Christus sie für uns erduldet und erlitten hat.

Es gibt freilich nicht nur diese Verlockung, alle Fragen von uns weg in die Geschichte zu projizieren, sondern auch die andere, daß wir nämlich über den Leiden und Ängsten unserer Gegenwart vergessen, was Gott für uns getan hat und in unserer Mitte noch wirkt. Die Liturgie heute erklären, das muß auch uns öffnen für die Lebenskraft, die Ijob so aussprach: „Wenn er mich auch tötet, ich werde auf ihn hoffen“ (13,15). Und nur aus diesem Zusammenhang wird uns das große Wort der kleinen Heiligen für unsere Zeit begreiflich und erkennbar: „Jede Prüfung, jedes Leiden, jede Angst ist eine Einladung, Gott noch mehr zu lieben.“ Den Gottesdienst des Karfreitags heute erklären, müßte uns verständlich machen, weshalb Christi Passion auch gefeiert werden kann. Sie ist die Quelle unseres Lebens, und zur Stunde des an einem geschichtlichen Datum erfolgten Todes Jesu, da Finsternis sich über den ganzen Erdkreis senkte, öffneten sich damals in Jerusalem die Gräber und die Altväter erschienen als Lebende in den Straßen.

Hier wird in der Fragestellung nach der Liturgieerklärung heute eine dritte Aufgabe berührt: Eine wahrhaft mystagogisch geprägte Sinndeutung der liturgischen Handlungen wird auch zu einer umfassenden und lebendigen Aktualisierung unseres Gottesdienstes führen: Hier werden wir zu jener Konkretisierung des lebendigen Gegenwartsbezugs geführt, die unseren Gottesdienst als lebendigen Dialog des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mit Gott begreift. Das Bekenntnis unserer Mitschuld wird uns deshalb auch zum Mit-Leiden, das etwas ganz anderes ist als die emotionale Erschütterung unserer Gefühle oder ein Vorgang im Leben unserer Psyche. Das Mit-Leiden führt uns zum Mit-Erben der Herrlichkeit Christi, wie Paulus den Römern 8,17 schreibt, und deshalb wird uns auch am Karfreitag die Eucharistie gereicht. Auch hier dürfen wir nicht beim Besonderen, dem Einzigartigen der Liturgie der römischen Patriarchalgemeinde stehenbleiben und bei der Erklärung der Karfreitagsliturgie beim Wort und Begriff der „Messe der vorgeheiligten Gaben“. Diese Bezeichnung ist deshalb durch die Worte „Feier vom Leiden und Sterben Christi“ ersetzt worden. Weil unser Karfreitagsgottesdienst „Actio liturgica“ ist, liturgische Feier, wird auch an diesem Tag der ganzen Gemeinde die Eucharistie gereicht. Für die Schüler O. Casels scheint

freilich die Bezeichnung *actio* – denken wir auch an die alte Rubrik „*infra actionem*“ – schon fast das andere Extrem. Mit ihm bleibt Gottes Erbarmen beim Geschöpf seiner Liebe, der Kirche, in aller inneren und äußeren Not, in allen Glaubenskrisen, in innerer Wüste und Einsamkeit, in Verfolgung und Kerker. Im Mit-Leiden weitet sich die Gemeinde Christi zum Menschevolk insgesamt, und aus dem Mit-Christus-Leiden kann Stellvertretung werden. Hier führt uns die mystagogische Deutung unseres Gottesdienstes zu jenem Sinn des Leidens, den die Theologie und die Lehre vom geistlichen Leben als Stellvertretung bezeichnet. Sie öffnet uns auch den Blick für die Sinnerfüllung menschlichen Lebens und Leidens, die der Verstand nie und nimmer fassen kann: den Alltag des Christen zu einer Teilnahme am Priestertum Christi zu machen. Wir begreifen jetzt vielleicht auch, weshalb die Liturgie die letzten Tage der Karwoche nicht als einzelne Tage mit je einzelnen gottesdienstlichen Feiern sieht, sondern von ihnen spricht „als den drei österlichen Tagen vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung des Herrn“.

Es wäre nun noch manches auszuführen, aber lassen Sie uns in aller Kürze einige Folgerungen ziehen:

1. Heute Liturgie erklären muß zur Lebensmitte unseres gottesdienstlichen Tuns hinführen, wie eh und je, mögen wir dafür den Ausdruck mystagogisch wählen oder nicht; diese Erklärung muß vor allem auf die Integration aller erneuernden Kräfte und Bewegungen in der Kirche zielen, d. h. auf die Wiederherstellung jener Ganzheit und Einheit, die für das Leben einer christlichen Gemeinde notwendig ist: auf eine Gemeinde, die weder eine Kirche der Wörter oder der Aktionen allein werden darf (so hat es auch die Konferenz des Weltkirchenrates in Nairobi 1975 formuliert). Diese Erklärung muß auf wichtige anthropologische Voraussetzungen achten; sie sollte mit dazu beitragen, den Menschen zu befähigen, auf Gottes Wort zu hören, ihm den Platz in unseren Herzen frei zu machen und frei zu halten – ein spirituelles Element, das im Missale von 1970 wiederholt ausgesprochen wird.

2. Ganzheit bedeutet hier, die Liturgieerklärung auch aus rubrizistischen Engführungen herauszulösen.

3. Ganzheit bedeutet hier auch, inmitten der Produktions- und Konsumgesellschaft das eschatologische Element des christlichen Lebens herauszustellen, wie es in den Wortgottesdiensten und im Eucharistieteil der Eucharistiefeier zum Ausdruck kommt. Es heißt, von der Liturgie her unsere Weltverantwortung verstehen lernen, zu einer Liturgie hinführen, die auch dann, wenn es um liturgiefreie Tage geht, nie leeres Warten ist, sondern wie die kleine Gemeinde der biblischen Zeit uns geschildert wird als die wachende und betende. Die Liturgieerklärung in dem von mir angedeuteten Sinn muß uns helfen, den Geist für Wachen und Beten zu erhalten, uns aber auch vor der Täuschung bewahren, als könne dieses Wachen und Warten auf den Herrn jemals durch eine schöne und festliche Liturgiefeier gestillt werden.

4. Ganzheit, das gilt auch in dem Sinne, daß Liturgieerklärung deutlich machen muß: Auf Christi Wiederkunft sollen wir als Gemeinde warten. Wir empfangen das Osterlicht und die Gnadengaben nicht als einzelne, sondern für uns und für die Gemeinde. Wir sollen sie weitergeben und in dieser Weitergabe wächst die Gemeinde. Wir dürfen das Osterlicht in Händen tragen, aber nicht damit es uns beleuchtet und wir glänzen, sondern damit es uns erleuchtet und wir davon ausstrahlen.

5. Eine Liturgieerklärung, die alle Lebenskräfte der Gemeinde zu einem Ganzen zusammenfaßt, stellt gewiß auch eine Ordnung der Werte her, an deren Anfang und Ende die Anbetung stehen muß.

Anbeten ist die erste Entscheidung, die der Auferstehungsbotschaft folgen muß. Anbetung ist Gestalt der Wiedergeburt, Anbetung schafft Gemeinde. Der Auferstandene nennt, die ihn im Stiche ließen, in der Einsamkeit des Todes, Brüder. Er sagt den Frauen: „Sagt meinen Brüdern, sie sollen nach Galiläa gehen“ (Mt 28,10). Gottes Entscheidung für uns, die er im Gottesdienst je und je neu fällt, reicht auch in unseren Alltag. Dieser ist unser Galiläa, unser Nazaret, unser Kafarnaum. Auch dort bei uns zu sein, hat Gott sich entschieden. Die Liturgieerklärung, die unser Heute verlangt, darf nicht nur zur Liturgie hinführen, sie muß uns auch auf dem Weg vom Gottesdienst in den Alltag begleiten und den Menschen sagen: auch dort ist der Auferstandene anwesend: zwischen den Werkzeugen und Kochtöpfen unseres Alltags, um mit Benedikt und Teresa von Avila zu sprechen. Ich füge hinzu: in den Elendsvierteln unseres Jahrhunderts. Und: in den Papiergebirgen der behördlichen Fragebogen. Dieses Unter-uns-Sein Christi deutlich zu machen, ist der Sinn jeder Liturgieerklärung. Sie muß konkret werden wiederum nicht im Rückblick auf die biblische Gemeinde, von der es heißt: „sie waren ein Herz und eine Seele“, sondern heute, wie es das Schlußgebet der Osternacht sagt: „Herr, unser Gott, du hast uns durch die österlichen Sakramente gestärkt. Schenke uns den Geist deiner Liebe, damit deine Gemeinde ein Herz und eine Seele wird“ (vgl. SCHOTT I 252). Gut hat hier die deutsche Übersetzung den Text erweitert und das Wort „Gemeinde“ hinzugefügt und die prägnante Dichte des lateinischen Textes „*facias concordēs*“ im Sinne von Apg 2,46 mit den Worten wiedergegeben: „Ein Herz und eine Seele.“ Das ist nicht nur der Sinn der Osternachtfeier, sondern jedes Gottesdienstes, besonders aber auch der Liturgieerklärung heute.*

* Dieser Beitrag wurde als Vortrag vor den Förderern und Freunden des Abt-Herwegen-Institutes am 20. Juni 1981 in Maria Laach gehalten. Ich habe die Vortragsform weitgehend beibehalten und deshalb auf Anmerkungen verzichtet. Der Liturgiewissenschaftler weiß, mit welchen Autoren ich mich bei diesem Vortrag gleichsam im Gespräch befand: A. Baumstark, E. Biser, O. Casel, J. Drumbl, R. Guardini, I. Herwegen, J. A. Jungmann, J. P. Kirsch, Th. Klauser, F. Melzer, P. Parsch, B. Schellenberger, I. Schuster.

Der Psalmengesang heute und in der frühen Synagoge und Kirche

Dr. Sr. Oda Hagemeyer OSB

104

„Gott, im Heiligtum ist dein Weg!“ Mit diesen Worten des Psalms 77 (Vers 14) gedachte einst die israelitische Gemeinde in den Synagogen des babylonischen Exils der Gotteserscheinung unter heiligen Zeichen im Gottesdienst des Tempels von Jerusalem. Gottes „Weg“ ist sein Weg mit seinem Volk, im Tempel und auch in der Verbannung. Gott steigt immer wieder, unablässig zu den Seinen herab, um ihren Weg auf dieser Erde zu teilen und um sie vor allen Gefahren zu retten für sein Reich. Er rettet sein Volk, wenn die Worte des Psalms in seiner Gemeinde gebetet werden. Das gilt für die Israeliten genauso wie für die Christen. Die Worte der Psalmen wie überhaupt der ganzen Heiligen Schrift haben unvergänglich dynamische Kraft, sie wollen täglich aktualisiert werden und Gottes Tun konkretisieren. Wir können, ebenso wie einst und jetzt das auserwählte Volk, darauf vertrauen, daß Gottes Heilsweg sich an uns realisiert, wenn wir die heiligen Worte des Psalms beten.

In diesem Sinne sprach die Gottesgemeinde auch die Worte des Psalms 68: „Dies ist der Sinai . . . , der Sinai ist im Heiligtum“ (Ps 68,9.18). Das heißt: Beim Gottesdienst im Heiligtum wurde und wird die Gotteserscheinung beim Bundesschluß auf dem Sinai immer neu vergegenwärtigt – auch für uns heute. Beim Beten des Psalms, der dieses Heilsereignis besingt, ist Gottes Heilstat gegenwärtig. Gott steigt immerzu herab und erneuert den Bund mit seinem Volk, zu dem auch wir gehören dank der Heilstat Jesu Christi; er führt uns auf dem Weg in sein Land und sein Reich. Unser gemeinsames Psalmengebet, in dem wir Gottes Heilsgegenwart besingen, ist ein ständiges Eintreten in diese Gegenwart Gottes, ist das Eingehen einer seinsmäßigen Verbindung mit Gott.

Da ist es naheliegend, daß Christen aller Zeiten sich mit der Frage beschäftigten, wie das christliche Psalmengebet sinnvoll durchzuführen ist. So ergriffen auch die deutschsprachigen Benediktiner nach dem II. Vatikanischen Konzil, das in der Liturgiekonstitution bedeutsame Anregungen für die Reform des Gottesdienstes gab, die Gelegenheit, ihr überliefertes Offizium auf seine Reformbedürftigkeit zu überprüfen und entsprechende Erneuerungen vorzunehmen. Der sogenannte Scheyerner Psalter¹ diente als Anregung für manche klösterliche Gemeinschaften. Seine Textgestaltung will den „struktur- und gattungsgemäßen Vortrag“ der Psalmen erleichtern und so eine Verinnerlichung des Psalmengebets ermöglichen. Er wurde erstellt vom exegetischen Arbeitskreis der Liturgischen Konferenz der Benediktiner im deutschen Sprachraum. Nach den Grundgedanken jener Kommission will dieser Psalter, der vorbildlich wurde im deutschen Sprachraum, „eine fruchtbare Synthese herstellen zwischen der liturgischen Tradition einerseits und den Ergebnissen

¹ Psalter für den Gottesdienst, hg. von Ambrosius Schmid, als Manuskript gedruckt Scheyern 1971. In der Gesamtanlage entspricht das neue Offizium der Abtei vom Hl. Kreuz zu Herstelle/Weser ganz den Anliegen dieses Psalters.

der modernen Literaturwissenschaft und Bibelexegese andererseits“. Es ging dabei um ein besseres Psalmenverständnis und eine Verlebendigung des gemeinsamen Gotteslobs. Hauptanliegen war dabei die Ermöglichung des Einzelvortrags des Psalms, „der zur Zeit Benedikts vorherrschend war und zu intensivem Hören und Betrachten führen kann, ebenso wie die responsoriale Psalmodie, bei der die Gemeinde mit einem Kehrvers oder Halleluja dem Psalmisten antwortet“². Zur näheren Begründung wird mit Recht darauf hingewiesen, daß die responsoriale Psalmodie die ideale Form des kontemplativen Gemeinschaftsgebetes ist³. Es wird auch noch bemerkt, daß diese responsoriale Psalmodie als die vorherrschende Art der alten Kirche wahrscheinlich von Ambrosius um 386 in Mailand eingeführt wurde.

Gelegentlich stellten Musikwissenschaftler sich die Frage, ob dieser frühchristliche Brauch auf jüdischen Einfluß, auf den jüdischen Synagogengesang zur Zeit der entstehenden Kirche zurückzuführen sei⁴. Nun hat Hanoach Avenary⁵ die Mischna und den Talmud gründlich durchforscht und genügend Quellen gefunden, aus denen klar ersichtlich ist, daß *im Synagogengesang* insgesamt ein *Formalprinzip* herrschte, das mit jenem frühchristlichen Brauch genau übereinstimmte: *Das Gegenüber von Solist und Chor* (responsoriale Psalmodie). Dies ist eine wichtige Feststellung. Denn die Entwicklung der frühen Kirche fällt zeitlich zusammen mit der Entstehung des Talmud. Zudem geht ein bedeutender Teil des im babylonischen und Jerusalemer Talmud gesammelten Materials auf noch ältere mündliche Traditionen zurück.

Bei der einfachsten Form der responsorialen Psalmodie ist der Solist nur Vorsänger und Chorleiter; er stimmt an, damit der Chor fortsetzen kann. Die gesamte anwesende Gemeinschaft bildet dabei den Chor. Der Zweck dieser Aufteilung des Gesangs ist (auch noch im heutigen Synagogengesang) nicht etwa ein größerer musikalischer Effekt; die Beter werden nicht als musikalische Individuen verstanden, die Psalmodie ist „dem Text nicht aufgestülpt, sondern sie entspringt dem Wort, dem Logos“⁶. Der Text ist entscheidend für Melodie und Rhythmus – sowohl im Judentum wie auch bei Plato und nunmehr im Christentum⁷. Ja, „die melodische Substanz der Psalmodie ist so

² A.a.O. S. 1. Vgl. auch Stephan Hilpisch in „Studien und Mitteilungen“ 59 (1941/42), S. 105–115.

³ Ebda. unter Zitierung von J. Gelineau, Die Psalmen als Gesang des christlichen Volkes. (Schweizer Kirchenzeitung 129, 1960, S. 294 f., 307 f.)

⁴ Hanoach Avenary, Encounters of East and West in Music, Tel Aviv 1979, S. 106, Anm. 2 zählt einige Forscher auf, die sich mit diesem Thema beschäftigt haben: Jean Parisot; A. Gastoué; Peter Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien III (1921) 240; A. Z. Idelsohn. – Maria Elisabeth Brockhoff (im Handbuch der kath. Kirchenmusik, hg. v. Lemacher/Fellerer, 1949, S. 233, sagt kurzweg: „Die Psalmen wurden das gemeinsame Bindeglied zwischen dem alten jüdischen und dem jungen christlichen Gottesdienst“, und stellt fest, daß die Solo-Psalmodie aus der jüdischen Tradition übernommen wurde. Vgl. auch Heinrich Schneider, Psalmenfrömmigkeit einst und heute: Geist und Leben 33 (1960) 359–369.

⁵ A.a.O. S. 105–117.

⁶ Avenary, a.a.O. S. 106

bescheiden, daß sie wie ein durchscheinendes Kleid erscheint, das über Wort und Form gehüllt wird“⁸.

Was sagt also der Talmud im einzelnen?

Er spricht an erster Stelle von der Psalmodie im Hallelgebet, bei den Lob-Psalmen 113–118, die in der Passah-Nacht und beim Laubhüttenfest zugleich mit dem Schwingen der Palmzweige gesungen werden, und vor allem beim Singen des Urtyps biblischer Cantica, des Lieds am Schilfmeer (Ex 15), des für Juden und Christen bedeutsamsten Lieds der Pascha-Liturgie. Als Lied des Mosche und des Volks ist es der Prototyp des Responsorialgesangs. Diese gleichsam spontane musikalische Danksagung der betenden Gemeinschaft war bei den alten Hebräern und ist bis heute der faszinierende Mittelpunkt der Passah-Nacht, als den sie heute auch wieder die Christenheit erlebt. Von hier aus mochte sich die Art der Psalmodie dem Gottesdienst einordnen.

Nach Avenary kommen sieben verschiedene Typen der Psalmodie in den talmudischen und paratalmudischen Texten vor. Diese Typen der responsorialen Psalmodie sind folgende:

Typ I: Wiederholung eines Satzes oder Verses durch den Chor. Die älteste Quelle ist ein Bericht aus der Zeit um 100 n. Chr. (in die Mischna aufgenommen um 200 n. Chr.) Rabbi Aqiba (50–135 n. Chr.) sagt da in einer exegetischen Erklärung des Siegesliedes am Schilfmeer (Ex 15), daß das Volk Israel, als es das Meerlied sang, dem Mosche Wort für Wort antwortete, „so wie man die Lobpsalmen singt“⁹.

Dieser letztere Vergleich mit der Rezitation der Lobpsalmen (= des Hallel) stand nach Avenary im Widerspruch zum allgemeinen Brauch und löste eine dementsprechende Diskussion aus. Das zeigen die verschiedenen überlieferten Texte:

In der Mischna, Traktat Sota, heißt es näherhin:

„Rabbi Aqiba trug folgende Schriftdeutung vor: ‚Damals sangen Mosche und die Kinder Israel dem Herrn dieses Lied, und sie sprachen, indem sie sagten.‘ Das Wort ‚indem sie sagten‘ ist scheinbar überflüssig. Was besagt nun das Wort ‚indem sie sagten‘? Es lehrt, daß Israel nach Mosche auf jedes Wort einfiel, so wie man das Hallel (= die Lobpsalmen) singt; deshalb heißt es: ‚indem sie sagten‘.“¹⁰

⁷ Ebda.

⁸ Ebda.

⁹ Mischna, Traktat Sota V, 4.

¹⁰ Mischnajot III, Ordnung Naschim, übersetzt und erklärt von M. Petuchowski und S. Schlesinger, ³1968, S. 328 f. Siehe auch ebda. Anm. 33: „Nach jedem Satz des Lieds, den Mosche sprach, fiel das Volk nur mit den Eingangsworten ‚Singen will ich dem Herrn‘ ein, so wie beim Rezitieren des Hallel (vgl. Mischna, Sukka III, 10) nach jedem Satz, den der Vorleser sagt, die Hörer Hallelujah sagen. Das Wort ‚indem sie sagten‘ bezieht sich auf den vom Volk gesprochenen Refrain (Talmud 30 b).“ Avenary zitiert diesen Text a.a.O. S. 114.

An derselben Mischnastelle heißt es dann aber weiter:

„R. Nechemja sagt: So wie man das Sch^ema liest und *nicht* so, wie man das Hallel liest.“ Nach Anm. 34 im gleichen Mischnakommentar heißt das: „Mosche sprach einen Vers, und das Volk setzte mit dem nächsten Vers fort, so Vers um Vers bis zum Ende des Liedes. Auch bei der Rezitierung des Sch^ema beginnt der Vorbeter und setzt die Gemeinde fort. Nach R. Nechemja besagt das ‚indem sie sagten‘, daß alle auf einmal dasselbe sprachen.“

In der Babylonischen G'mara wird im Traktat Sota genauer ausgeführt: „An jenem Tag“ (ungefähr im Jahr 100 der Zeitrechnung) „sagte R. Aqiba: ‚Als Israel von dem Meer aufstieg, wünschten sie ein Lied zu singen.‘ Auf welche Weise sangen sie? So wie ein Erwachsener die Lobpsalmen rezitiert, und einer antwortet ihm die Hauptverse: Mosche sagte: ‚Ich will dem Herrn singen‘, und sie sagten: ‚Ich will dem Herrn singen.‘ Mosche sagte: ‚Denn er ist hochehaben‘, und sie sagten: ‚Ich will dem Herrn singen.‘“¹¹

Wieder eine andere Überlieferung lautet:

Rabbi Eliezer, der Sohn des Rabbi Jose des Galiläers (ein Schüler des Rabbi Aqiba) sagte: So wie ein Kind die Lobpsalmen rezitiert, und einer respondiert alles, was es sagt: Mosche sagte: ‚Ich will dem Herrn singen‘, und sie sagten: ‚Ich will dem Herrn singen‘; Mosche sagte: ‚Denn er ist hochehoben‘, und sie sagten: ‚Denn er ist hochehoben‘¹². Es gab also verschiedene Überlieferungen.

Nach Avenary wurde diese „primitive Praxis“ von Typ I wohl in Gemeinden angewandt, wo nur der Vorsänger den Text beherrschte.

Auch *Typ II* ist eine ziemlich primitive Form: Der Vorsänger intoniert, und die Gemeinde stimmt ein. Diese aus dem dritten Jahrhundert überlieferte Form setzt voraus, daß die Gemeinde den Text kennt¹³.

In *Typ III* kehrt ein Leitsatz des ersten Verses als Refrain wieder. Die entsprechenden Quellen wurden zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert niedergeschrieben. Aber sie gehen auf alte Traditionen zurück. Diese Art der Psalmodie hat den Text von Psalm 136 zum Modell. Avenary weist darauf hin, daß christliche Gemeinden diese Form der Psalmodie übernahmen nach dem Zeugnis der Apostolischen Konstitutionen¹⁴.

Typ IV hat das Halleluja als responsorialen Ruf¹⁵. Der Redaktor der Mischna ließ diese Art der Psalmodie zu. Rabá bar Nachmani, das Haupt der Babylonischen Akademie (um 300 n. Chr.) gibt ein Beispiel nach Ps 113,1:

¹¹ Avenary, a.a.O. S. 115.

¹² Ebda.

¹³ Vgl. Babylon. G'mará, Tract. Sota fol. 30b; Thosefthá, Tract. Sota VI; M'chilthá, Parschat Haschirah I.

¹⁴ Vgl. Babylon. G'mará, Tract. Sota fol., 30b. Tract. Sukka fol. 38b. Thosefthá, Tract. Sota VI.

¹⁵ Text in Mischna, Tract. Sukka III, 10, und Babylon. G'mará, Tract. Sukka, fol. 38b.

Vorsänger: Preist, ihr Knechte des Herrn,
preist den Namen des Herrn!

Gemeinde: Hallelujah!

Dieser Zuruf der Gemeinde ist an dieser Stelle im Text des Psalters nicht vorgeschrieben, sondern wurde einfach praktisch eingeführt.

Typ V: Abwechselnder Gesang von Halbversen¹⁶. Ein Beispiel aus Ps 118,26 wird aus Quellen des 3. und 4. Jahrhunderts gegeben. Der schon von den Evangelisten erwähnte Zuruf (Mt 21,9; Mk 11,9; Lk 19,38) wird auf diese Weise rezitiert:

Vorsänger: Gesegnet sei, der kommt –

Gemeinde: Im Namen des Herrn.

Vorsänger: Wir segnen euch –

Gemeinde: Vom Haus des Herrn.

Der Text aus dem Palästinischen Talmud (G'mará, um 300) ist bemerkenswert. Der Psalm wurde von zwei Gruppen von Betern gesungen („Die einen sagen . . ., und die anderen sagen . . .“), gleichsam von zwei Chören im Wechselgesang. Das wäre, wenn dieser Hinweis „die einen . . ., die anderen“ entsprechend zu verstehen ist, eine Vorform des Psalmengesangs in zwei Halbchören. Aber das geschah nach einem Bericht des Talmud¹⁷ lediglich als Volksgesang bei Gelegenheiten von Banketten und ähnlichen Festlichkeiten. Rav Josef wendet sich ausdrücklich gegen diesen Brauch, der ihm anscheinend als verderbt erschien.

Typ VI. Wiederholung von Versen¹⁸.

Die Wiederholung von Versen, wo immer sie Brauch war, ist nach der Mischna eine legitime Praxis.

Typ VII. Zufügungen zum Psalmtext¹⁹.

Die Quellen sprechen von der Hinzufügung von „Worten“, das heißt kurzen Phrasen oder Versen. Eine solche Hinzufügung von freien Responsen (Stichera, Antiphonen, Troparien) wurde ein sehr bedeutendes Moment in der Entwicklung des christlichen Gesangs. Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts breitete sie sich von den Zentren in Antiochia und Alexandria in der ganzen christlichen Welt aus und wurde als der Kern christlicher Poesie und Hymnographie betrachtet (nach Avenary).

Die rabbinischen Überlieferungen stimmen bezüglich dieses Brauchs nicht ganz überein. Die einen billigen den Brauch, dem Psalm etwas hinzuzufügen, die anderen mißbilligen ihn. Aber nach Avenary scheint es jedenfalls Ge-

¹⁶ Palästinensische G'mará, Tract. Sukka III, 10; Babylon. G'mará, Tract. Sukka. fol. 38b; Thosethá, Tract. P'sahim 7-9.

¹⁷ Babylon. G'mará, Tract. B'rachot, fol. 31a, von 300 n. Chr.

¹⁸ Mischna, Tract. Sukka III, 10; Paläst. G'mará Tract. Sukka, fol. 38b; Tract. P'sahim 7-9.

¹⁹ Babylon. G'mará, Tract. Sukka, fol. 38b (= Diskussion in der Akademie von Pumbeditha in Babylonien), Tract. P'sahim 7-9; Paläst. G'mará, Tract. Sukka III, 10.

wohnheit gewesen zu sein, solche Einfügungen zu machen. Sonst wären sie ausdrücklich verboten worden.

Die (der Synagoge unbekannte) Einführung von *Wechselchören* jedoch fand erst in christlichen Gemeinden statt. Noch weniger bekannt war der Synagoge die (später im Christentum stattfindende) Trennung von Klerus und Gemeinde, bei der die Psalmodie zur Angelegenheit des Klerus wird, während die Gemeinde zuhört.

Wie schon angedeutet, war die *Melodie* des Psalmengesangs in der Synagoge denkbar einfach, ganz beherrscht vom Logos des Textes. Nach brieflicher Auskunft von Professor DDr. Avenary liegt „die allgemeine Linie“ der Forschung „heute darin, die vermuteten Verbindungen zwischen ursprünglichem Synagogen- und Kirchengesang nicht in der Identität oder Ähnlichkeit individueller Melodien oder Gesangsmotive zu suchen. Eine Gemeinsamkeit dürfte eher im Typischen zu finden sein, d. h. in Strukturprinzipien oder besonderen stilistischen und Formkategorien. Ein Beispiel dafür ist die typische Struktur der Psalmodie, die allen östlichen und westlichen Kirchen und Synagogen gemeinsam ist, aber in keiner weltlichen Musik vorkommt“²⁰.

Dieser Auffassung entspricht die Erkenntnis der Musikhistorikerin Ilona Borsai, daß „die Musik der orientalischen Riten zahlreiche Elemente bewahrt, die auch vor Aufnahme des Christentums die musikalische Welt des zum betreffenden Ritus gehörigen Volks charakterisierten“, wobei „die melodie-erhaltende Kraft der mündlichen Überlieferung außerordentlich groß ist; sie kann Jahrhunderte, sogar Jahrtausende fort dauern“; „den Sänger ‚bindet‘ ja das wohlbekannte Melodieschema“²¹.

Zusammenfassend können wir also feststellen:

„Christliche Sänger und Vorsänger jüdischer Abstammung müssen ihre gewohnte Singweise in die Kirche eingebracht haben . . .“²².

So können wir annehmen, daß die Art und Weise des Psalmengesangs vom Synagogengesang übernommen wurde, wie er heute noch in Osteuropa fortlebt.

Hiermit erweist sich unser gemeinsames Beten als ein den Menschen und Völkern gemeinsam zu eigenes einfaches und doch gewaltiges Werk. Das Gebet, nicht zuletzt der Psalmengesang, ist nichts anderes als Gottes Leben in den Seelen. In ihrer Schlichtheit erweist sich diese Gebetsweise als von Gott eingegeben und echt. Darum ist jedes rechte Psalmengebet ein Gott-über-sich-Nennen, ein Epiklese. Es besiegelt uns für Gott und macht uns heil. Im Psalmengebet leben, atmen und bewegen wir uns in der göttlichen Gegenwart.

²⁰ Brief vom 9. Juni 1980.

²¹ In: Die musikhistorische Bedeutung der orientalischen christlichen Riten (Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae 16, 1974, S. 12 f.

²² Avenary, a.a.O. S. 105. 113.

Wie der vorige Sonntag, so ist auch der heutige ganz auf das Kommen des Herrn am Ende dieser Weltzeit ausgerichtet. In seinem Mittelpunkt steht das Evangelium von den Talenten (Mt 25, 14–30). In Parallele dazu wurde als *alttestamentliche Lesung* die Perikope über die „tüchtige Frau“ (Spr 31, 10–31, in Auszügen) ausgewählt. Mit der Betrachtung ihres Gehaltes wollen wir ansetzen, um von da aus zur neutestamentlichen Botschaft fortzuschreiten.

Die ideale israelitische Frau, wie sie hier geschildert wird, weist sicherlich eine ganze Reihe hoher menschlicher Qualitäten auf: Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit; Strebsamkeit, Fleiß; Fürsorge für ihren Mann, ihre Kinder und die Angestellten des Hauses (Vers 21, den die Lesung ausläßt: „Ihr bangt nicht für ihr Haus vor dem Schnee, denn ihr ganzes Haus hat wollene Kleider“); Fürsorge und Wohltätigkeit auch gegenüber den Armen und Bedürftigen.

Als gute Folgen einer solchen Haltung werden verzeichnet: irdischer Gewinn für sie und ihren Mann; Ansehen in der Gesellschaft („ihre Werke sollen sie loben im Stadttor“, d. h. dort, wo sich die Bürgerschaft oder der Stadtrat zu Aussprachen, Debatten und Sitzungen versammelt). Und endlich: die partnerschaftliche Beziehung zwischen ihr und ihrem Mann wird gut sein, denn sein Herz kann auf sie vertrauen. Gewiß ist dies alles – in einer Kultur, in der die gesamte Literatur ausschließlich Männersache war – sehr vom Gesichtspunkt des Mannes und seines Wohlergehens her gesehen. Dennoch ist die Frau, wie sie hier gezeichnet wird, keineswegs eine bessere Dienstmagd, die nur zu arbeiten und zu kuschen hätte oder sich leicht von ihrem Mann unterbuttern ließe; vielmehr erscheint sie als „tüchtig“ auch in ihrer Partnerfunktion gegenüber ihrem Mann und in ihrer Stellung als Hausherrin.

Ursache all dieses Segens und Wohlergehens ist die Tatsache, daß die Frau „Gott fürchtet“ und ihr Leben nach ihm und der von ihm geschenkten Weisheit ausrichtet.

Der *Antwortpsalm* (128 [127], 1–5) greift dieses Idealbild auf und verstärkt es noch. Hier wird alles vom Gesichtspunkt des Mannes aus gesehen. Grund und Quelle des Segens ist es hier, daß er „den Herrn fürchtet und ehrt“. Daraus fließen: materielles Wohlergehen, Fruchtbarkeit der Frau, Freude an den Kindern.

Was die Verwendung dieses Psalmes im Gottesdienst betrifft, ist eine gewisse Umsicht geboten. An den meisten Tagen sollte man sich bemühen, den vom Lektionar vorgesehenen Psalm wirklich auch vortragen zu lassen. Ein Grund, ihn durch ein wertvolles und nach Inhalt und Melodie sorgfältig ausgewähltes Lied zu ersetzen, kann dadurch gegeben sein, daß an Festtagen oder in Festzeiten niemand zur Verfügung steht, der den Antwortpsalm in überzeugender Weise vorsingen und die Gemeinde zum Singen des Kehrverses anleiten könnte. Ein anderer Grund kann darin bestehen, daß die vom

Psalm gebrauchte Sprache für Menschen unserer Zeit allzu befremdlich erscheint und keine Möglichkeit geboten ist, die Relativität der literarischen Einkleidung aufzuzeigen, um zur zeitlos gültigen Aussage im Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte vorzudringen. Dies dürfte hinsichtlich des heutigen Psalms in zahlreichen Gemeinden der Fall sein.

Befremdlich ist für uns mit Recht die bereits erwähnte Betrachtung der Dinge ausschließlich vom Gesichtspunkt des Mannes her; ebenso die Einbindung der Frau in das Haus, das auch noch einseitig als Eigentum des Mannes verstanden wird (sie ist „*drinnen in deinem Haus*“!) und die Bewertung der Frau ausschließlich vom Gesichtspunkt der Fruchtbarkeit her. Und schließlich: welche Frau unserer Zeit wird sich spontan wohlfühlen, wenn sie mit einem Weinstock verglichen wird, oder welche Jugendliche werden es nicht mit gemischten Gefühlen aufnehmen, wenn sie als „junge Ölbäume“ um den Tisch ihres Vaters herum erscheinen?

Daraus ergibt sich, daß man einen solchen Psalm einer Gemeinde nur nach ausgiebiger Vorbesprechung in Liturgie- oder Predigtkreis zumuten sollte, falls folgende Voraussetzungen erfüllt zu sein scheinen: a) daß die Gemeinde insgesamt Humor hat und einen weiten geistig-kulturellen Horizont mitbringt, so daß sie Fremdes und Befremdliches zu verarbeiten imstande ist; b) daß gleichzeitig in der Verkündigung aufgezeigt wird, wie sehr die Heilige Schrift selbst, von Christus als ihrer Mitte her verstanden, Aussagen wie die genannten als relativ und vorläufig erscheinen läßt. Letzteres soll nun näher ausgeführt werden.

Die Evangelien erzählen wiederholt, daß Jesus Umgang mit Frauen hatte (z. B. Lk 8,2f.), wenn nötig auch entgegen allen gesellschaftlichen Rücksichten und Konventionen (Lk 7, 36–40; Joh 4, 9.27), sie „liebte“ (Joh 11,5) und von ihnen „geliebt“ wurde (Lk 7, 47), sie schätzte (Mk 12, 41–44 par.) und gegen Angriffe in Schutz nahm (Lk 7, 40–47; Mt 25, 6–13 parr.). Kein einziges Mal nennt er als Grund seiner positiven Bewertung einer Frau einen der traditionellen Werte: Fruchtbarkeit im Gebären von Kindern oder Dienstleistungen gegenüber ihrem Mann (im Gegenteil: Johanna, die Frau des Beamten Chuza zieht unabhängig von ihrem Mann mit der Jesus-Gruppe umher: Lk 8, 3); und was die Eingrenzung der Frau auf Küche und Haushalt betrifft, gibt Jesus ausdrücklich zu verstehen, daß er es lieber sieht, wenn seine weiblichen Bekannten sich mit ihm intensiv unterhalten, als daß sie in den genannten Bereichen eine übertriebene Geschäftigkeit entfalten (Lk 10,41).

Damit soll nicht gesagt sein, daß das Gebären und Erziehen von Kindern ebenso wie die Hausarbeit wertlos wären und vernachlässigt werden dürften. Aber Jesus zeigt, daß die Berufung der Frau *darüber hinausgeht*; daß er sie *um ihrer selbst willen* schätzt und liebt, und nicht um der Dienste willen, die sie dem Mann, ihren Kindern und damit der Gesellschaft leistet. Er spricht

sie, genau wie den Mann, ganz persönlich an, verkündet ihr das Reich Gottes und verlangt von ihr eine Antwort, die nur sie allein in freier Entscheidung geben kann. Texte des Alten Testaments, wie die beiden erwähnten, die dies zum Teil noch anders sehen, stellten Etappen auf dem Weg zu Christus dar und sollen, wenn sie in unseren Gemeinden vorgetragen werden, uns helfen, die Umwälzung zu ermessen, die er gebracht hat, und den Weg, den wir durch ihn zurückgelegt haben – oder noch erst zurücklegen sollen. Denn nicht alle, die sich Christen nennen, halten sich in ihrer Einstellung der Frau gegenüber auf der Höhe dessen, was er uns gelehrt und vorgelebt hat.

In einem *anderen* Punkt hat das *Alte Testament selbst* an anderen Stellen bereits ansatzweise die erforderliche Korrektur gebracht. Die beiden zitierten Texte des heutigen Meßformulars spiegeln die erste Etappe des jüdischen Denkens hinsichtlich der *göttlichen Vergeltung* wider, bei der diese im *irdischen Leben* erwartet wird: dem Gerechten, Weisen und Gottesfürchtigen ergeht es gut, dem Nichtsnutz und Bösewicht schlecht. Spätestens seit dem Babylonischen Exil (586–538) kam diese Auffassung bei vielen Israeliten fortschreitend ins Wanken: die Bücher Ijob und Kohelet spiegeln etwas von der Krise wider, in die manche von ihnen dadurch hineingeraten sind, bis sich mit den Spätschriften des Alten Testaments, insbesondere dem Buch Daniel und dem der Weisheit eine neue Lösung durchsetzte, die vom Neuen Testament bestätigt wurde: die wahre Vergeltung geschieht jenseits des Todes.

Daß es in diesem Leben dem Gerechten nicht immer gut und dem Bösewicht nicht immer schlecht ergeht, ist eine alltägliche Erfahrung. Sobald die Menschen etwas kritischer und realistischer wurden, mußten sie dies erkennen. Da die gläubigen Israeliten dennoch mit Recht an der grundlegenden Aussage festhielten, daß Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft, mußten sie nunmehr die Form, in der diese Vergeltung geschildert wird, auf eine neue Weise verstehen: unter dem Bild irdischen Glückes und Unglücks wird eine *viel weitreichendere jenseitige Vergeltung* angekündigt – obwohl die jeweils angeführten irdischen Folgen der guten und bösen Taten durchaus auch eintreten *können* und dann, als Ankündigung und anfanghafte Verwirklichung, mit zur göttlichen Belohnung oder Bestrafung hinzugehören. Diese aber sind, solange wir in der gegenwärtigen Welt leben, noch nicht endgültig, sondern stellen sich für uns immer wieder neu als Aufruf zur Bekehrung oder zum Fortschritt im Guten dar. Genauso müssen wir als Christen Texte wie die Lesung und den Antwortpsalm der heutigen Messe verstehen.

Allein ein vergleichender Blick auf die beiden anderen Lesungen des heutigen Formulars genügt um festzustellen, wie sehr für das Neue Testament die Vergeltung im Jenseits liegt. Genau wie in der alttestamentlichen Lesung handelt es sich im *Evangelium* um einen Menschen, der *tüchtig und strebsam* ist. Aber während dies im ersten Fall materiellen Wohlstand, Familienglück und gesellschaftliche Achtung zur Folge hat, wird im zweiten dem strebsa-

men Angestellten in Aussicht gestellt, daß er Anerkennung findet und zur Teilnahme am ewigen Festmahl berufen wird, *wenn Jesus wiederkommt*.

Befassen wir uns nunmehr im einzelnen mit der Deutung dieses Gleichnisses.

Der Mann, der auf Reisen geht und erst nach langer Zeit zurückkehrt, kann niemand anders sein als Jesus selbst. Daß er die „Talente“, d. h. die natürlichen Veranlagungen und Wirkmöglichkeiten ebenso wie die Gaben des Hl. Geistes verschieden verteilt, ist nicht Ergebnis eines blinden Schicksals, sondern seines wohlüberlegten Willensentschlusses. So wie der Mann der Parabel die Geldsummen verteilt entsprechend den Fähigkeiten, die er bei den einzelnen Angestellten als gegeben feststellt, so verteilt Jesus die Fähigkeiten selbst nach den Plänen seiner Weisheit und Liebe und dementsprechend dann die Berufungen zum Wirken entsprechend den Fähigkeiten der einzelnen.

Dies ist einerseits sehr tröstlich: Wir brauchen nur Rechenschaft zu geben über den Gebrauch der Fähigkeiten, die wir tatsächlich hatten, und die Nutzung der Möglichkeiten, die uns wirklich zu Gebote standen. Nicht jeder braucht darum etwa so viele Bekehrungen zu bewirken wie Paulus oder Franz Xaver; nicht jeder Frau muß alles so gut gelingen wie jener idealen Gestalt, von der die heutige erste Lesung spricht. Damit scheint ein weiterer Unterschied zwischen jener alttestamentlichen Perikope und der neutestamentlichen Botschaft auf. Das alttestamentliche Weisheitsideal preist jene selig, die sowohl gottesfürchtig als auch menschlich gesehen „klug“ und „tüchtig“ sind, denn es meint ja noch – naiverweise –, daß beides immer Hand in Hand geht. Das Neue Testament ist demgegenüber realistischer und ebendadurch auch menschlicher. Es weiß um die menschliche Schwachheit und um das Geheimnis, daß in ihr die göttliche Gnade ihre Kraft erweist (1 Kor 12,9). Welcher Trost für jene Frauen zum Beispiel, die sich ähnlich der in der Lesung geschilderten *Mühe geben* und es dennoch ihrem Mann oder ihren Kindern nie recht machen und die erleben, daß das Herz ihres Mannes ganz woanders als vertrauend bei ihnen ist – wobei natürlich das Umgekehrte ebensogut der Fall sein kann. Das Gleichnis des Evangeliums sagt uns, daß wir nur Rechenschaft zu geben haben über unsern Willen, unser Bestreben und die Verwirklichungen, die mit Gottes Gnade in unserem Vermögen lagen: der zweite Angestellte wird mit seinen zwei Talenten Gewinn ebenso gelobt wie der erste, der mit einem größeren Anfangskapital entsprechend mehr erarbeitet hatte.

Eines folgt daraus: daß Christen niemals zu betont danach streben sollten, den Bereich ihrer Verantwortung zu vergrößern. Welche Verwegenheit im Hinblick auf Gottes Gericht bedeutete es etwa, wenn Bischöfe oder Pfarrer sich früher mitunter um die Grenzen ihrer Diözesen oder Pfarreien im Sinn einer Erweiterung stritten. Sollte man sich nicht eher erleichtert spüren, wenn man sich sagen kann: Diese oder jene Straße gehört nicht mehr zu meiner Pfarrei – wo doch die allermeisten Seelsorger ohnehin der Aufgabe kaum ge-

recht werden können, die unumstritten zu ihrem Bereich gehörenden Katholiken in ihrer Amtszeit wenigstens einmal zu besuchen und die Verkündigung des Glaubens an alle auf ihrem Territorium wohnenden Nichtchristen heranzutragen oder heranzutragen zu lassen. Dieselbe Überlegung sollte auch im profanen Bereich Christen davon abhalten, sich in aufdringlicher Weise oder gar mit unlauteren Mitteln vorzudrängen, um höhere Verantwortung in Staat und Gesellschaft zu tragen.

Andererseits sagt das Gleichnis uns klar: Es geht im Leben nicht bloß um ängstliche Bewahrung des von Anfang an Gegebenen – also etwa der Taufgnade durch bloßes Vermeiden von schwer sündhaften Taten –, sondern um Steigerung der Liebe und damit des göttlichen Lebens in uns. Unterlassung des Guten, insbesondere der Hilfeleistung gegenüber Notleidenden (vgl. das Evangelium vom kommenden Sonntag, Mt 25, 31–46), kann auf die Dauer sehr wohl zur schweren Sünde werden, die vom Reich Gottes ausschließt und darum notwendiger Gegenstand des Bekenntnisses im Bußsakrament ist.

Von hier aus wird auch deutlich, wie verkehrt jene Einstellung war, die sich in manchen früheren Erstkommunionpredigten äußerte: „Kinder, nie wieder werdet ihr Gott so gut gefallen wie heute“; „Macht, daß ihr immer etwas von dem bewahrt, was ihr heute im Herzen tragt“, oder ähnlich! Jesus hat vor allem eine Botschaft für Erwachsene verkündigt und keine Kindheitsnostalgie empfohlen. Daß Kinder im Erstkommunionsalter noch wenig gesündigt haben, rührt von einem Mangel an Gelegenheit her. Eine solche Freiheit von Sünden meint das Evangelium von der Erlösung und vom Gericht nicht. Es geht im christlichen Leben nicht darum, etwas von der Gnade zu bewahren, die man in der Kindheit empfangen hat – das ist genau die Haltung des dritten Angestellten, der verworfen wird –, sondern darum, das ganze Leben hindurch fortzuschreiten und, sofern nötig, auch mittels Bekenntnis und Bußleistung, einen weitaus höheren Grad an Liebe zu Gott und den Menschen zu erreichen, als er im Erstkommunionsalter gegeben und möglich war. Ist uns aber durch dieses Gleichnis eine Verpflichtung zu ständigem Fortschreiten im Leben mit Gott aufgetragen, dann müßten private Gewissenserforschung, gemeinsame Bußfeier und Feier des Bußsakramentes von Zeit zu Zeit immer wieder auch die Frage beinhalten, ob wir nicht stehengeblieben sind, sondern durch alle – auch moralische – Schwachheit hindurch aufs Ganze gesehen in letzter Zeit doch etwas mehr für Gott und den Nächsten getan haben als früher.

Besonders hart erscheint im Gleichnis das Wort des richtenden Herrn: „Darum nehmt ihm das Talent weg und gebt es dem, der die zehn Talente hat! Denn wer hat, dem wird man geben, und er wird im Überfluß haben. Wer aber nicht hat, dem wird auch das, was er hat, genommen werden.“ Seine Deutung ist nicht einfach und kann nicht mit Sicherheit, sondern nur versuchsweise und tastend vorgetragen werden.

Für die Übertragung des einen Talentes an den, der bereits zehn hat, läßt sich kein entsprechender Sinn in der vom Gleichnis gemeinten Wirklichkeit ausmachen. Vielleicht gehört diese Einzelheit zu jenen Ausschmückungen des Bildes, denen keine besondere Bedeutung zukommt. Die daraus abgeleitete Regel dagegen (in der nur noch gesagt wird, daß die Geretteten *mehr* bekommen, als sie zum Gericht mitbringen, *nicht* aber, daß das, was sie hinzubekommen, *den Verdammten abgenommen* wird) läßt sich sehr wohl vom Leben der Gnade und vom jenseitigen Gericht verstehen: Denen, die in der Gnade Gottes sterben (oder einer Reihe von ihnen) wird – das muß man diesem Text wohl entnehmen – von Gott noch Gnade und Seligkeit über das von ihnen bereits mitgebrachte Maß hinaus geschenkt. Die ohne die Gnade Sterbenden dagegen verlieren auch das, was sie bis dahin an Positivem hatten, aber bis zum Ende nicht als Anstoß zu Umkehr und Buße genutzt haben: etwa, daß sie Verwandte hatten, die sehr christlich waren (wie viele abständige Christen bei Hausbesuchen hervorheben) oder selbst in der Jugend viel vom Christentum mitbekommen und praktiziert haben; oder auch ihr ganzes Leben hindurch einiges Gute getan oder gar sich zu Jesus bekannt und in seinem Namen gewirkt haben (vgl. Mt 7, 22f. par.: „... sind wir nicht in deinem Namen als Propheten aufgetreten und haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und viele Wunder vollbracht? Dann werde ich ihnen antworten: Ich kenne euch nicht. Weg von mir ...“).

Daß auch mit diesem Gleichnis – genau wie mit dem vom vorhergehenden Sonntag und vielen anderen Stellen des Neuen Testaments, allen voran auch der am folgenden Sonntag zu verlesenden Gerichtsrede – die endgültige und unwiderrufliche Scheidung der Menschen in Gerettete und Verdammte gelehrt wird, dürfte so sehr auf der Hand liegen, daß man mit Blindheit geschlagen sein muß, um es nicht zu sehen.

Aber genau wie am vorigen Sonntag bringt auch heute die *neutestamentliche Lesung* (1 Thess 5,1–6) die richtige Akzentsetzung hinsichtlich unserer Haltung gegenüber dem Kommen des Herrn und seinem Gericht. „Verderben“ und „Wehen ohne Entrinnen“ bedeutet jener Tag nur für die, die sich für immer in dieser Welt einrichten, ihren Horizont auf sie einengen und dann sagen: „Friede und Sicherheit“. Wenn wir entschieden anders leben, nicht schlafen, sondern wach und nüchtern auf den Herrn warten, dann sind wir „Söhne des Lichts“, das hereinbricht, und „Söhne des Tages“; jenes Tages, der uns nach der gegenwärtigen Nacht aufgehen wird. Wenn wir entschieden als Christen leben, sind wir nicht im Finstern, und dann kann uns der Gerichtstag des Herrn „nicht wie ein Dieb überraschen“, vielmehr dürfen wir ihm mit Freude und Zuversicht entgegensetzen. Im Gebet erfahren wir die Ankündigung seines Kommens dann als eine Verheißung des Trostes und der Erlösung: „Ich sinne Gedanken des Friedens und nicht des Unheils ... ich werde euch aus der Gefangenschaft von allen Orten zusammenführen“ (vgl.

Jer. 29,11.12.14). Und wir beten, Gott möge uns frei machen, indem er uns hilft, uns seinem Willen zu unterwerfen; er möge uns die vollkommene Freude in seinem Dienst schenken (Tagesgebet) und uns durch diesen Dienst und die Gabe, die wir darbringen – Jesus, in seiner Opferhingabe, und unser Leben in Vereinigung mit ihm –, zur ewigen Gemeinschaft mit sich führen (Gabengebet).

Selig die Seele, die bei Tag und Nacht keine andere Sorge beschäftigt, als die, wie sie an jenem großem Tag, da die ganze Schöpfung den Richter umstehen wird, um von ihren Handlungen Rechenschaft abzulegen, für ihren Wandel ruhig Rede und Antwort stehen könne. Wer jenen Tag und jene Stunde vor Augen hat und immer an seine Verteidigung vor dem unbestechlichen Richterstuhl denkt, ein solcher wird überhaupt nicht oder nur sehr unbedeutend sündigen; denn zum Sündigen kommt es bei uns aus Mangel an Gottesfurcht. Die aber eine recht lebendige Furcht vor der Drohung beseelt, solchen wird die ihnen innewohnende Furcht keine Zeit lassen, auf ungewollte Handlungen oder Begierden zu verfallen. Denke also an Gott, behalte die Furcht vor ihm in deinem Herzen und ziehe alle zur Teilnahme am Gebet herbei! Denn groß ist auch die Hilfe derer, die Gott besänftigen können. Unterlaß das nicht zu tun! Das Gebet wird ja ein guter Helfer sein, nicht nur solange wir in diesem Fleische leben, sondern auch wenn wir von hinnen scheiden, eine ausreichende Wegzehrung fürs künftige Leben.

Aus: Basilius der Große, Brief an eine Witwe 174

O Heiland, rei den Himmel auf!

(1. Adventssonntag des Lesejahres B)

(Jesaja 63,15–64,7)

Dr. Sr. Mirjam Prager OSB

Einführung

117

Ein neues Kirchenjahr beginnt. Was wird es bringen? Krieg, Hungersnot, Bedrängnisse aller Art für die Menschen? Tod lieber Angehöriger, innere und äußere Leiden für den einzelnen?

Die Kirche läßt uns heute ein Lied singen, das uns von Kindheit an vertraut ist. Hat es auch uns Erwachsenen noch etwas zu sagen?

I. Der „Sitz im Leben“¹

Israel weilt seit dem Jahr 586 v. Chr. in Babylon, im Exil. Die Babylonier hatten Jerusalem erobert, den Tempel, die Wohnstatt Gottes verbrannt und einen großen Teil des Volkes nach Babylon deportiert. Dennoch war das Volk – dank des Einflusses seiner Priester – dem Glauben an Jahwe, seinem Gott, treu geblieben.

Bei seiner Heimkehr nach Jerusalem im Jahr 538 v. Chr. erwartete es aber eine bittere Enttäuschung. Der Wiederaufbau des zerstörten Tempels gestaltete sich viel schwieriger, als es sich die Heimkehrer vorgestellt hatten. Im Land herrschten Seuchen, Hungersnot und Mangel an allem Ntigem, besonders an Baumaterial. Dennoch hielt das Volk am Vertrauen zu seinem Gott fest, der sich ihm ja einst unter dem Namen *Jahwe*, d. h. „Ich bin da für euch“ geoffenbart hatte.

In dieser dunklen Stunde erhob ein Prophet seine Stimme, der das bedrängte Volk im Namen Gottes zu neuem Mut und Zuversicht aufforderte. Seinen Namen kennen wir nicht. Da er sich aber die Hauptgedanken und den Stil des Propheten Jesaja angeeignet hatte, der um 730 v. Chr. lebte, wird er der „Dritte Jesaja“ genannt².

II. Der Text

Das Lied beginnt mit einer „Anrufung“, einer instndigen Bitte. Wie das Kind, wenn es sich weh getan hat, weinend zu seiner Mutter läuft, so flüchten Israels Beter in jeder Gefahr zu ihrem Gott.

¹ „Sitz im Leben“ nennt man jene Situation, in der eine biblische Stelle, z. B. dieses Gebet, entstanden ist.

² Im Buch Jesaja, das 66 Kapitel zählt, unterscheiden die Bibelwissenschaftler *drei* Verfasser, von denen der „erste“ etwa um 750 v. Chr. der „zweite“ um 580 und der „dritte“ um 530 v. Chr. lebte.

Bitte

63,15 Blick vom Himmel herab und sieh her,
 von deiner heiligen, herrlichen Wohnung!
 Wo ist dein leidenschaftlicher Eifer
 und deine Macht,
 dein großes Mitleid und dein Erbarmen?
 Halte dich nicht von uns fern!

Dieser „im Himmel“ thronende Gott ist kein ferner, unnahbarer, allem Leid der Menschen entrückter Gott. Er erweist sich vielmehr als „der Gott der Armen“, der stets den „Elenden und Unterdrückten zum Recht verhilft“ (Jer 22,16) und mit den unschuldig Leidenden mitfühlt.

16a Du bist doch unser Vater;
 denn Abraham weiß nichts von uns,
 Israel will uns nicht kennen.

Der Ton liegt auf der Anrufung: DU bist unser Vater! – Nicht dem „Vater Abraham“, aber auch nicht dem leiblichem Vater, dem im Alten Testament so viel Ehrfurcht und Liebe erwiesen wird, gilt das tiefste Vertrauen des Beters, sondern Jahwe, der die Welt, die Menschen und in besonderer Weise Israel ins Sein gerufen hat. „Gott ist ja in ganz anderer Weise Israels Vater als Abraham, Isaak und Jakob es waren; er ist ein lebendiger, gegenwärtiger Gott – er weiß, er kennt, er sieht“³. Trotzdem müssen wir uns vor jeder Form des „Ahnenstolzes“ hüten, den Jesus so streng geißelte: „Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, würdet ihr so handeln wie Abraham“ (Joh 8,39). Es geht heute mehr denn je darum, daß die Kirche und ihre Ordensgemeinschaften nicht in erster Linie an ihre ruhmreiche Vergangenheit, sondern an ihre Aufgabe für die Kirche der Gegenwart denken.

Klage

16b Du, Herr, bist unser Vater,
 „Unser Erlöser von jeher“ wirst du genannt.

Der „Erlöser“ (auf hebräisch *Goël*) war zu jener Zeit, als es in Israel noch keine geordnete Rechtspflege gab, jener „starke Mann“ innerhalb der Sippe, der ein schwächeres Sippenmitglied aus der Gefangenschaft oder sonst einer schwierigen Situation „loskaufen“ mußte. – Später übertrug Israel diese Bezeichnung auf Jahwe selbst, der sich als „Gott der Armen“ in besonderer Weise der Entrechteten und Unterdrückten annahm. – Christus, den wir in diesem Adventlied anrufen, ist „Loskäufer“ („Redemptor“) im tiefsten Sinn des Wortes: Er hat uns ja mit seinem eigenem Blut aus der Gewalt des Bösen in und um uns losgekauft.

³ C. Westermann, Das Buch Jesaja, Göttingen 1970, S. 312.

- 17a Warum läßt du uns, Herr, von deinen Wegen abirren,
und machst unser Herz hart,
so daß wir dich nicht mehr fürchten?

Eine schwierige Stelle! Klagt der Beter Gott an, anstatt seine eigene Schuld zu bekennen? Erliegt er der Versuchung, die Verantwortung auf den abzuwälzen, der ihn so schwach, so zur Sünde geneigt erschaffen hat? – Die Antwort auf diese beängstigende Frage gibt uns die Bibel selbst an vielen Stellen.

Sie weiß um die Freiheit des Menschen – sie weiß aber auch um seine Schwäche, seine Versuchbarkeit. Sie lehrt uns nicht nur beten: „Führe uns nicht in Versuchung!“ sondern sie stellt uns auch immer wieder die Barmherzigkeit und Versöhnungsbereitschaft Gottes vor Augen, der dem „Verlorenen Sohn“ entgegenieilt und die Dirne Gomer wieder zur Gemahlin annimmt (Hosea 2,4 ff.).

- 17b Kehre zurück um deiner Knechte willen,
um der Stämme willen, die dein Eigentum sind.
18 Erst vor kurzem haben unsere Feinde dein heiliges Volk vertrieben;
Dein Heiligtum haben sie zertreten.
19a Uns geht es, als wärest du nie unser Herrscher gewesen,
als wären wir nicht nach deinem Namen benannt.

Wir hören hier eine der erschütterndsten Klagen der Bibel, die in etwa den Ruf des Gekreuzigten vorwegnimmt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46).

Nicht nur die Feinde spotten: „Wo ist euer Gott?“ Sondern im Beter selbst steigt die beängstigende Frage auf: Ist Gott tot? – Wir sind – so wagt der Beter zu sagen – so verlassen, so auf uns selbst angewiesen, als wärest du nicht mehr unser Herr! Aus diesem tiefsten Dunkel schreit der Beter um Hilfe:

Dringende Bitte

- 19b Reiß doch den Himmel auf und komm herab,
so daß die Berge zittern vor dir.
64,1 Komm wie ein Feuer, das Reisig entzündet,
wie ein Feuer, das Wasser zum Sieden bringt.
Mach deinen Feinden deinen Namen bekannt,
so daß die Völker zittern vor dir,
2 wenn du schreckliche und nie erwartete Taten vollbringst.

Der Beter blickt auf das vielfältige Heilshandeln Gottes für sein Volk zurück: Herausführung aus der Knechtschaft in Ägypten, die Landnahme, die Heimkehr aus dem Exil, den Wiederaufbau des Tempels. Sollte Gott sich etwa jetzt von seinem Volk abgewandt haben?

- 3 Seit Menschengedenken hat man noch nie vernommen,
kein Ohr hat gehört, kein Auge gesehen,
daß es einen Gott gibt, außer dir,
der denen Gutes tut, die auf ihn hoffen.

Der Beter sieht sehnsüchtig in die Vergangenheit zurück – aber er hält dennoch am Vertrauen fest. Israel hat gesündigt; es ist aber im Exil zu Jahwe zurückgekehrt und vertraut auf seinen barmherzigen Bundesgott.

- 4 Ach, kämest du doch denen entgegen,
die tun, was recht ist,
und nachdenken über deine Wege.

Sündenbekenntnis

Ja, du warst zornig;
denn wir haben gegen dich gesündigt,
von Urzeit an sind wir treulos geworden.

Die Exilsgemeinde erkennt – und bekennt den tiefen Zusammenhang zwischen Sünde und Zorn Gottes, der sich im Untergang Jerusalems und im Exil offenbarte.

- 5 Wie unreine Menschen sind wir alle geworden,
unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein schmutziges Kleid.
Wie Laub sind wir alle verwelkt,
unsere Schuld trägt uns fort wie der Wind.

Die Fülle der dunklen, abstoßenden Bilder hilft uns, die düstere Stimmung des Beters nachzuerleben: Schmutzige Kleider, welkes Laub, Symbole der Sünde und des Todes.

- 6 Niemand ruft deinen Namen an,
keiner rafft sich dazu auf, festzuhalten an dir.

Die Sünde als Abkehr von Gott, die sich im Verstummen des Gotteslobes auswirkt, zieht schwere Folgen nach sich: Das „Anrufen des Namens Gottes“, d. h. jeder echte Gottesdienst, jede gültige Opferdarbringung wird unmöglich. Die Verbindung mit Gott ist unterbrochen.

Denn du hast dein Angesicht vor uns verborgen
und hast uns der Gewalt unserer Schuld überlassen.

Hier endet das Schuldbekenntnis, das der Prophet im Namen des Volkes vor dem Bundesgott ablegte. Das Bejahen der Schuld und der – wenn auch unausgesprochene – Wille zur Umkehr stellt den unterbrochenen Kontakt mit Gott wieder her.

- 7 Aber doch bist du, Herr, unser Vater.
Wir sind der Ton, und du bist unser Töpfer,
wir alle sind das Werk deiner Hände.

Mit Vers 7 erreicht das Gebet seinen Höhepunkt und Abschluß. Das Bild vom Töpfer, das in der Bibel so oft verwendet wird (vgl. z. B. Röm 9,20ff.) drückt die völlige Abhängigkeit, aber auch das ungebrochene Vertrauen des Volkes seinem Bundesgott gegenüber aus. – Liebt nicht jeder Künstler sein Werk? Ist es ihm nicht auf geheimnisvolle Weise verbunden? Darf das Volk, das von Gott selbst ins Leben gerufen wurde, nicht alles von seinem Schöpfer erwarten?

III. Anregung (vel: Hinweise) zur Meditation

Die Adventszeit läßt uns in besonderer Weise den vollen, christlichen Sinn dieses Textes erfassen. Was der alttestamentliche Beter erlebte: Die Zurückführung aus dem Exil, der Wiederaufbau des Tempels dank Gottes Hilfe wurde uns durch Christus in vollstem Maß geschenkt. Durch ihn wird jeder Getaufte zu einem Tempel des Heiligen Geistes, zu einer Wohnstatt Gottes.

Die Klage über den zerstörten Tempel kann den Beter zu einem Bekenntnis der eigenen Schuld anregen: Habe ich diese Wohnstatt des dreifaltigen Gottes, der seit der Taufe in mir weilt, vor jeder Entweihung bewahrt? Ist es mir bewußt, daß ich immer wieder in dieses innere Heiligtum zurückziehen kann, wenn ich Hilfe, Erleuchtung und Führung brauche? Biete ich mich der Meisterhand Gottes willig an, wenn er in *mit sein Kunstwerk vollenden will?*

Die feindlichen Mächte werden besiegt im Namen dessen, der die Menschheit angenommen und ohne Sünde getragen hat, damit in ihm als dem Priester und dem Opfer Nachlaß der Sünden geschehe, das heißt durch „den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus“ (1Tim 2,5), durch den die Reinigung von den Sünden und so unsere Aussöhnung mit Gott zustande kommt. Denn nur die Sünden trennen den Menschen von Gott, und von ihnen werden wir in diesem Leben nicht durch eigene Kraft, sondern durch Gottes Erbarmung gereinigt, durch seine Gnade, nicht aus eigenem Vermögen; denn auch die geringe Kraft, die als die eigene gilt, ist uns verliehen durch seine Güte.

Aus: Augustinus, Gottesstaat 10,22

Das historische Ereignis der Taufe Jesu durch Johannes im Jordanfluß ist Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu. Von hier spannt sich der Bogen bis zur Himmelfahrt, zwischen Taufe und Himmelfahrt geschieht Heil und Erlösung – und darum muß Judas als Apostel durch einen Mann ersetzt werden, der genau diese Zeit miterlebt hat, wie Petrus in seiner Rede zur Wahl des Matthias festgestellt hat: „Einer von den Männern, die die ganze Zeit mit uns zusammen waren, als Jesus, der Herr, bei uns ein und aus ging, angefangen von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging und (in den Himmel) aufgenommen wurde, – einer von diesen muß nun zusammen mit uns Zeuge seiner Auferstehung sein.“ (Apostelgeschichte 1,21–22). – Die festliche Feier dieses Anfangs in der Liturgie ließ lange auf sich warten. Erst seit der letzten Liturgiereform gibt es wieder ein eigenes Fest der „Taufe des Herrn“, das am Sonntag nach Epiphanie begangen wird.

Diesen Tag mit theologischen Gedanken und Bildern zu füllen, dürfte in der Tat nicht schwer sein. Denn, war auch, wie gesagt, im Westen dieses Gedächtnis für viele Jahrhunderte, wohl mehr absichtlich denn unabsichtlich, in Vergessenheit geraten – im Osten ist es seit eh und je innigst verbunden mit dem Tag des 6. Januar, ja bildet den eigentlichen Festinhalt dieses Tages. Dies heißt: *Epiphanie ist für den Osten vor allem und an erster Stelle Taufe Jesu. Mit anderen Worten: In der Taufe ereignete sich Epiphanie, Erscheinung des Herrn*, gemäß den Berichten der Hl. Schrift: „Als Jesus getauft wurde, öffnete sich der Himmel und er sah den Geist Gottes wie eine Taube auf sich herabkommen. Und die Stimme des Vaters aus dem Himmel sprach: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen habe.“ (Mt 3,16–17). Dieses Erlebnis von Erscheinung – nicht nur für Jesus selbst, sondern auch für Umstehende, zumindest in der Person des Johannes – wird mitgeteilt bei Johannes 1,32–34: „Und Johannes bezeugte: Ich sah, daß der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb. Auch ich kannte ihn nicht – aber er, der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, er hat mir gesagt: Auf wen du den Geist herabkommen siehst und auf wem er bleibt, der ist es, der mit dem Heiligen Geiste tauft. Das habe ich gesehen, und ich bezeuge: Er ist der Sohn Gottes.“ –

Diese uralte Tradition von Taufe als Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in Jesus hat einmal Odo Casel so umschrieben: „Die Gottessohnschaft Jesu Christi aber ist zwar voll aufgeleuchtet erst bei der Auferstehung – gezeigt aber wurde sie schon bei der Jordantaufer, als das Pneuma über Jesus herabkam und der Vater ihn als seinen auserwählten Sohn bezeugte. So erschien den alten Christen die Taufe des Herrn als eine volle Theophanie, d. h. als die lichtvolle Gegenwärtigwerdung des heilenden Gottes, die daher im Mysterium gefeiert werden und dadurch sakramentale Gegenwart in der Kirche empfangen konnte“¹. *Diese Tradition wurde auch in der Gestaltung des Festes*

¹ O. Casel: *Mysterium des Kommenden*, Paderborn 1952, S. 215.

der „Taufe des Herrn“ ganz eindeutig übernommen. – Davon legen Zeugnis ab vor allem die Tagesgebete und das Gabengebet. – In den beiden zur Auswahl stehenden Tagesgebeten wird davon gesprochen, daß der „allmächtige, ewige Gott“ „bei der Taufe am Jordan“ Jesus Christus als seinen „geliebten Sohn“ „geoffenbart“ hat, bzw. daß „dein einziger Sohn, vor aller Zeit aus dir geboren, in unserem Fleisch sichtbar erschienen ist“. Im Gabengebet heißt es: „Wir feiern den Tag, an dem du Jesus als deinen geliebten Sohn geoffenbart hast.“ *Taufe Jesu ist also vollkommen eindeutig als Epiphanie des präexisten Logos verstanden* und auf diesem Hintergrund ist auch die Einleitung des Kommentars zu diesem Tag zu verstehen: „Auch die Taufe Jesu ist Epiphanie: in der Gestalt dieses Menschen wird der Glanz der Gottheit sichtbar . . . Der Vater nennt ihn seinen geliebten Sohn, den Erwählten. Der Geist ruht auf ihm².“

Dieses traditionelle Bild von Taufe ist aber seit sehr langer Zeit verknüpft mit anderen Bildern und Aussagen, die ebenfalls, zumindest in den wichtigsten Teilen, in die Liturgie des heutigen Tauffestes mitaufgenommen worden sind. Für diese Bilder könnte man viele Texte der Kirchenväter zitieren, ich beschränke mich hier, der Einfachheit halber, zugleich aber stellvertretend für andere, auf eine Predigt mit dem Namen „Auf die heilige Theophanie“, die Odo Casel eingeleitet und übersetzt hat und der er den Untertitel gab: „Von einem unbekannten Verfasser, zugeschrieben Hippolyt von Rom“³. – *Das zentrale Bild nun unter den vielen Bildern ist das des Wassers.* Als Schöpfungs- und Sintflutwasser, das reinigt, tötet und belebt, gehört das Wasser zu den großen Archetypen menschlichen Lebens (G. v. d. Leeuw), wovon auch diese Predigt mit den Worten kündigt: „Welche Gabe ist nun liebenswürdiger als die Natur des Wassers? Alles wird vom Wasser gewaschen, ernährt, gereinigt und benetzt . . . Ohne die Wesenheit des Wassers besteht nichts von allem, was ist. So ist denn die Natur der Wasser notwendig – denn alle anderen Elemente nahmen unter dem Himmelsgewölbe ihre Wohnung, ihre Wesenheit der Wasser aber fand auch über den Himmeln ein Haus. Und dies bezeugt der Prophet, indem er ruft: Lobet den Herrn, ihr Himmel der Himmel, und die Wasser, die über dem Himmel sind, sollen preisen den Namen des Herrn.“ (Ps 148,4 f.). Diese Bedeutung des Wassers erfährt nun gleichsam ihre tiefste Ausprägung darin, daß Jesus in der Taufe am Jordan mit ihm in engste Berührung kam, was der Prediger so zum Ausdruck brachte: „Nicht dies allein aber gibt dem Wasser seine Würde, sondern was Ehrfurcht erweckender als alles ist, daß nämlich der Schöpfer aller Dinge, Christus, wie ein Regen herabkam, wie eine Quelle erkannt wurde, wie ein Fluß sich weiter ergoß und in dem Jordan getauft wurde. Welch seltsame Tatsache! Der uferlose

² Der Große Sonntags-Schott, I, Freiburg–Basel–Wien 1975, S. 80.

³ O. Casel: a.a.O. S. 215.

Fluß, der da die Stadt Gottes erfreut (Ps 45,5), wusch sich in ein wenig Wasser. Die unfassbare Quelle, die allen Menschen Leben sprießen läßt und die kein Ende findet, wurde eingehüllt von ärmlichen, zeitlosen Wassern.“ – Durch diese Verbindung mit dem Wasser wurde dieses geheiligt und damit wird *der Jordanfluß zum Sinnbild des Taufwassers für alle Menschen. Dieser Gedanke aber bringt Taufe Jesu und unsere Erlösung in einen wesentlichen Zusammenhang.* Unsere Taufpredigt hat dies so ausgedrückt: „Denn verschlossen waren vor diesem Ereignis die Himmel, unzulänglich war der obere Ort. Wir waren in das Niedere hinabgestiegen, zu dem Oberen aber stiegen wir nicht empor. Sobald aber der Herr getauft worden war, da erneuerte er den alten Menschen und vertraute ihm das Szepter der Sohnschaft wieder an, denn sofort wurden ihm die Himmel geöffnet. Es entstand ein Ausgleich zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, erfreut wurden die himmlischen Ordnungen, geheilt wurden die irdischen Krankheiten, erkannt wurden unaussprechliche Dinge, zur Freundschaft geführt wurde das Feindliche . . . Der Vater der Unsterblichkeit sandte seinen unsterblichen Sohn und Logos in die Welt und als dieser zu den Menschen gekommen war, um ihn zu waschen in Wasser und Pneuma, und ihn wiedergezeugt hatte zur Unvergänglichkeit der Seele und des Leibes, hauchte er uns das Pneuma des Lebens ein, indem er uns umkleidete mit unzerstörbarer Waffenrüstung. Wenn nun der Mensch unsterblich geworden ist, dann wird er auch Gott sein. Wenn er nun durch Wasser und heiliges Pneuma nach der Wiedergeburt des Taufbeckens zu Gott wird, so wird er auch als Erbe Christi erfunden nach der Auferstehung von den Toten. Deshalb fordere ich auf: Kommt herbei, alle ihr Geschlechter der Heiden, zur Unsterblichkeit der Taufe! Leben verkündige ich euch, die ihr im Dämmer der Ungewißheit verweilet. Kommt herbei zur Freiheit aus der Sklaverei, zur Gottesherrschaft aus der Tyrannei, zur Unverweslichkeit aus der Verweslichkeit. Und wie, wird man sagen, werden wir dorthin kommen? Wie? Durch Wasser und heiliges Pneuma. Dies aber ist das Wasser, das teil hat am Pneuma, von dem das Paradies getränkt wird, wodurch die Erde fett wird, wodurch die Pflanzen wachsen, wodurch die Tiere sich vermehren, und um alles in einem zu sagen, wodurch der wiedergezeugte Mensch belebt wird. In ihm ließ sich der Christus taufen, dort hinein stieg das Pneuma in Taubengestalt.“

Diese so reich ausgefaltete Schilderung von der Bedeutung der Taufe Jesu für unsere Erlösung findet nun auch ihren sehr deutlichen Niederschlag in den Gebeten der Liturgie dieses Tages. So wird in der ersten Form des Tagesgebetes zum Ausdruck gebracht: „Gib, daß auch wir, die aus dem Wasser und dem Heiligen Geist wiedergeboren sind, in deinem Wohlgefallen stehen und als deine Kinder aus der Fülle dieses Geistes leben“, während es in der zweiten heißt: „Wie er uns gleichgeworden ist in der menschlichen Gestalt, so werde unser Inneres neu geschaffen nach seinem Bild“. Besonders einprägsam

aber kommen diese Vorstellungen dann im Gabengebet zum Vorschein: „Nimm unsere Gaben an und mache sie zum Opfer Christi, der die Sünden der ganzen Welt abgewaschen hat.“

Im kurzen Rückblick auf diese Sicht von Taufe Jesu in der Alten Kirche und in der heutigen Liturgie ergibt sich folgende Schlußfolgerung: In der Taufe Jesu am Jordan ist im Grunde alles schon da: Die Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit, die Bestätigung durch den Vater im Himmel, unsere Erlösung durch die Vernichtung des Todes bereits in der Taufe. Von daher kommt es auch, daß Kirchenväter das Geheimnis des erlösenden Kreuzesgeschehens selbst mit der Taufe in Verbindung gebracht haben, mit der Taufe Jesu, die in solchen Bildern fast nahtlos in unsere Taufe gleichsam „übergeht“. Justin, der Märtyrer (2. Jahrh.) kündigt in diesem Zusammenhang vom „Mysterium des Holzes im Wasser“.

Diese Einordnung der Taufe ist eine theologische, transhistorische Sicht der Taufe Jesu. Dies will heißen: Alles, was in Leiden und Auferstehung Jesu so erst richtig zu seinem eigentlichen Sein gekommen war, wird von dieser Warte her nun bereits an den Anfang versetzt. Man könnte dies alles auch mit dem Sprichwort überschreiben: „Ende gut, alles gut“ – oder: „Ende gut, dann bereits der Anfang gut“ – oder: „Ende klar und eindeutig, dann wohl auch so zu Beginn“ – oder: „Ende – Erlösung des Menschen, dann, zumindest der Beginn, auch schon am Anfang des öffentlichen Lebens Jesu“.

Diese Art der Sicht, die vom Ende her bereits alles ins „volle“ und „rechte Licht“ zu rücken sich bemüht, ist nicht falsch, sie ist auch nicht illegitim. Denn es war in der Tat so: Wenn nach den Plänen des Vaters im Himmel Anerkennung und Erhöhung des Sohnes wie unser aller Erlösung bereits von vorneherein festgestanden hat, warum sollten die Menschen, die nach dem Ablauf all dieser Ereignisse lebten und leben, den Glanz des Höhepunktes nicht schon vorausleuchtend auf die Vorgeschichte eben dieses Höhepunktes erfahren können? Eines allerdings ist bei dieser Sicht von der allergrößten Bedeutung, die Tatsache nämlich, die man sich als der so Feiernde und so Denkende immer wieder vor Augen halten muß: Für den historischen Jesus von damals und für die Menschen, die damals schon um ihn herum waren, in einer Art und Weise, die wir heute nicht mehr genau auszumachen im Stande sind – für all diese waren Epiphanie und Erlösung noch nicht so greifbar, hörbar, sichtbar, wie das in den Texten der Bibel, in den Kirchenväterpredigten und in unseren liturgischen Texten bis zum heutigen Tage zu lesen ist. *Was dort als „Ist-Aussagen“, als „Gegenwartsbekenntnisse“ vor unsere Augen tritt, „enthüllt“ im Hinblick auf Tod und Auferstehung schon, was „in rerum natura“ noch weithin „verhüllt“ gewesen ist, nicht nur bei der Taufe selbst, sondern ebenso auch in den Zeiten der öffentlichen Tätigkeit Jesu. Die eigentliche Epiphanie ist erst im Ostergeschehen der Auferstehung und Erhöhung möglich – und auch da nur begrenzt. – Die eigentliche Erlösung geschah*

zwar schon immer – und dennoch: In der Auferstehung und Erhöhung am Kreuze erhielt sie ihre eigentliche Wirkkraft und Bestätigung! – So gesehen wird die Feier der Taufe Jesu mit den heutigen Texten der Liturgie und in Verbundenheit mit der geschilderten Gedankentradition zu einem Blick, der schon am Anfang alles Heilsgeschehen vorausschaut und das österliche Geschehen bereits mit dem weihnachtlichen Geschehen, dessen liturgisches Gedächtnis ja am Fest der Taufe des Herrn schließt, verbindet.

Es wäre aber gut, diese Vorwegnahme, so sehr sie auch ihre Gründe hat und, wie gesagt, dem eigentlichen Festwillen der Kirche von heute zu entsprechen scheint, nicht unbedingt und ausschließlich zu „praktizieren“. – Es sollte an der Feier von Jesu Taufe auch der Versuch unternommen werden, sich in Gedanken und Empfindungen mit dem historischen Jesus der Taufe von damals in Verbindung zu setzen. Dies würde Folgendes in uns bewirken: Wir würden mit Jesus die Unbestimmtheit, Unklarheit, Verslossenheit, Stummheit des Anfangs nachempfinden – eben die Anfanghaftigkeit des Anfangs, die Namenlosigkeit alles Beginnens. Konkret gesprochen: Bei der Taufe Jesu blieb der Himmel geschlossen, keine Stimme erscholl vom Vater, kein Geist fuhr von oben herab, wie eine Taube von oben herabkommt. Dies alles mußte Jesus für später erwarten, glaubend erhoffen. Nur von Seiten des Vaters her war der Himmel stets offen, kam die Sprache auf Jesus, erfüllte der Hl. Geist den Mann aus Nazareth. Im Sinne des Vaters war schon immer „alles am Ende“, anerkannt, angenommen, erlöst. – Für Jesus aber war dies meist verborgen – er konnte den Anfang seiner Tätigkeit nicht „feiern“, für ihn war es ein Anfang „ohne Glanz und Gloria“. – Wir hingegen können, von nachher, diesen Tag feiern, „in Glanz und Gloria“ – aber, wie dargelegt, ganz bewußt zugleich auch „ohne Glanz und Gloria“, eben vom Standpunkt des Jesus „von damals“ aus. Gerade diese Art von Verbindung mit Jesus kann ebenso zum Trost werden, wie die andere Form. In solcher Gesinnung bedenken wir unsere eigenen Anfänge, da auch der Himmel meist verschlossen war und keine göttliche Stimme uns bestätigte und kein Geist in sichtbarer Weise auf uns herabschwebte. Wir denken an unsere stummen, namenlosen Anfänge, da wir weder unseren eigenen Namen, noch den unserer Zukunft kannten. Gewiß, diese Anfänge haben immer wieder ihr Ende gefunden und dann erkannten wir uns, unsere Berufung und die anderen erkannten uns auch. Aber das ist es ja eben: Nach allem Ende kommen wieder neue Anfänge, neue Namenlosigkeiten und Stummheiten, Sprachlosigkeiten und Finsternisse. Das war im Leben Jesu wohl auch so.

So können wir bekennen: Im Blick auf Jesu Leben, auf den Anfang seiner öffentlichen Tätigkeit in der Taufe am Jordan ist es uns jetzt und heute möglich, in Freude zu feiern – denn dieser Anfang hat seine Vollendung gefunden und diese Vollendung ist, so glauben wir, volle Klarheit, volle Sicherheit, volle Annahme, volles Sein beim Vater.

Im Blick auf uns müssen wir bekennen: Das eigentliche Ende unseres Anfangs ist noch nicht gekommen, darum steht noch die letzte Klarheit und damit die letzte Annahme aus. Weil dies aber so ist, darum ist auch der Anfang all unserer Wirksamkeit noch nicht schon schön – wie dies bei Jesus der Fall ist. Der Himmel ist noch nicht offen über unserem Anfang und die Stimme Gottes erklingt noch nicht bestätigend über unserem Beginnen – denn es steht noch unsere Auferweckung und Erhöhung bevor. Sie erst wird unseren Anfang herrlich machen – eben auch nach dem Sprichwort: „Ende gut, alles gut“. Die Herrlichkeit des Endes und damit des Anfangs, die Herrlichkeit, die alles umspannt, sie steht bei uns noch aus. Deshalb hat Paulus bis heute noch recht: „Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, wie ich auch ganz erkannt bin.“ (1 Kor 13,12).

Laßt uns in den Weisen, die gekommen waren, um Christus anzubeten, die Vorläufer unserer Berufung und unseres Glaubens erblicken und frohlockenden Herzens den Anfang unserer Hoffnung auf Glückseligkeit feiern! Denn von da an begannen wir das ewige Erbe anzutreten. Von da an sind uns die von Christus sprechenden geheimnisvollen Stellen der Schrift erschlossen und hat die Wahrheit, die von den Juden in ihrer Blindheit nicht erkannt wurde, allen Völkern ihr Licht erstrahlen lassen. Verherrlicht werde also von uns jener hochheilige Tag, da der Urheber unserer Erlösung der Welt erschienen ist! Ihn, den die Weisen in der Krippe als Kind verehrten, laßt uns im Himmel als den Allmächtigen anbeten! Und geradeso, wie die Magier aus ihren Schätzen dem Herrn verschiedene mystische Geschenke dargebracht haben, wollen auch wir in unserem Herzen Gott würdige Gaben weihen. Denn wenn auch er es ist, der alles Gute spendet, so verlangt er doch auch, daß unser Eifer Früchte zeitigt. Nicht den Schlafenden wird das Reich Gottes zuteil, sondern denen, die im Dienste des Herrn arbeiten und wachsam sind. Wollen wir also des Nutzens seiner Geschenke nicht verlustig gehen, so müssen wir gerade durch das, was er uns gab, würdig werden, seine Verheißungen zu empfangen. Deshalb richten wir an euch, geliebte Zuhörer, die Mahnung: Enthaltet euch jeder bösen Tat und strebet nach Keuschheit und Gerechtigkeit! Die Kinder des Lichtes müssen die Werke der Finsternis ablegen. Meidet darum alle Feindschaft, fliehet die Lüge und vernichtet den Stolz durch Demut! Weiset von euch die Habsucht und liebet die Freigebigkeit! Geziemt es sich doch, daß die Glieder zu ihrem Haupte passen. So sollen wir würdig werden, zur ewigen Glückseligkeit einzugehen.

Leo der Große, Predigt 23,4

Meßfeier mit Beauftragung von Gottesdienstleitern in der Diözese Würzburg

Dr. Karl Schlemmer

128

ERÖFFNUNG

Einzugslied:

GL 637 Laßt uns loben, Brüder, loben

oder:

GL 640 Gott ruft sein Volk zusammen

Einführung:

Die Kirche steht immer wieder vor neuen Aufgaben. Vor solchen, die ihr der Wechsel der geschichtlichen Situation stellt, und vor solchen, die Gott selbst gibt, da er will, daß die Kirche wachse auch in notvollen Zeiten und den Reichtum ihres verborgenen Lebens selbst in ungewohnten und ungewöhnlichen Formen in Erscheinung treten lasse. So müssen wir alle ungemein dankbar sein, daß Mitchristen von uns, die solche neue Aufgaben erkannt und zu deren Bewältigung sich zur Verfügung gestellt haben, in dieser Stunde beauftragt werden für diesen verantwortungsreichen Dienst. Nach langen und harten Monaten der Ausbildung sollen sie nun in die priesterlosen Gemeinden gesandt werden, um dort der Gottesdienstfeier vorzustehen. Wir wollen jetzt Gott bitten, daß sie in glaubhafter Weise Jesu Botschaft bezeugen und an der Auferbauung des Gottesreiches mitwirken.

Kyrie-Ruf:

GL 523 Du rufst uns, Herr, trotz unsrer Schuld

oder:

GL 495,7 Herr Jesus, du rufst die Menschen

Tagesgebet:

Herr, unser Gott, sende uns den Geist der Einsicht, der Wahrheit und des Friedens. Laß uns erkennen, was du von uns verlangst, und gib uns die Bereitschaft, einmütig zu erfüllen, was wir als deinen Auftrag erkannt haben. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

(Meßbuch S. 1052)

oder:

Gott, du suchst Menschen, die von dir sprechen und der Welt deine gute Botschaft weitersagen. Hilf uns, Trägheit und Menschenfurcht zu überwinden und deine Zeugen zu werden mit unserem ganzen Leben. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

(Meßbuch S. 307)

Lesung:

Jer, 1,4–9 Wohin ich dich sende, sollst du gehen

oder (Lektionar VI, 1 – S. 257)

1 Tim 2,1–8 Gott will, daß alle Menschen gerettet werden

(Lektionar VI, 1 – S. 307)

Antwortgesang: KV Herr, du hast Worte ewigen Lebens

GL 465 (+ Psalm 19,8–11. – Kantorenbuch S. 107)

oder Herr, gib uns Mut zum Hören

GL 521 Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie
in die Welt gesandt

Evangelium: (Lektionar VI, 1 – S. 312)

Joh 17,6.20–26 Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da

oder bin ich mitten unter ihnen

Mt 18,19–20 (Lektionar VI, 1 – S. 285)

Homilie:

(Der Bischof erläutert den anwesenden Gläubigen Sinn und Aufgabe des Dienstes, mit dem die Gottesdienstleiter betraut werden sollen).

Predigtlied:

GL 249 Der Geist des Herrn erfüllt das All

Beauftragung:

(Zum Gesang des Predigtliedes verlassen die Männer und Frauen ihren Platz und stellen sich ohne namentlichen Aufruf in Gemeinschaft vor den Bischof, der sie der Gemeinde etwa mit folgenden Worten vorstellt):

Liebe Gemeinde (Brüder und Schwestern . . .):

Den hier anwesenden Damen und Herren soll heute ein für unser ganzes Bistum und die Kirche verantwortungsvoller Dienst übertragen werden. Sie werden dazu bestellt, in den Gemeinden, in denen der Priester nicht mehr regelmäßig die Eucharistie feiern kann, dem Sonntagsgottesdienst vorzustehen. Viel hängt von der Verwirklichung dieser Aufgabe für den Aufbau des Reiches Gottes ab. So wollen wir sie annehmen und ihnen helfen durch unser Gebet und unsere Bereitschaft:

(An die Gottesdienstleiter gewendet): Sie, meine Brüder und Schwestern, werden zum Dienst als Gottesdienstleiter in den priesterlosen Gemeinden der Dekanate NN. im Bistum Würzburg bestellt. Sie wissen um die Bedeutung dieser Aufgabe für den Fortbestand unserer christlichen Gemeinden. Deshalb soll von jetzt an Ihr christliches Leben noch deutlicher geprägt sein vom Geheimnis des Wortes Gottes und der Eucharistie. Denn wir alle gehören zu dem einen Leib, wir alle haben teil an dem einen Brot und dem einen Kelch. Letztlich aber ist Ihre neue Aufgabe in der Kirche die Verwirklichung dessen,

was durch Taufe und Firmung in Ihnen bereits grundgelegt wurde. Ihr Dienst ist ein Dienst der Liebe nach dem Gebot des Herrn: „Liebet einander. Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“.

(Nach diesen Worten treten die Männer und Frauen einzeln vor den Bischof. Dieser fragt sie):

Sind Sie bereit, in der Kirche von Würzburg als Gottesdienstleiter mitzuwirken am Aufbau der Gemeinde Christi?

R: Ich bin bereit.

Sind Sie bereit, den Gottesdienst mit Sorgfalt und Ehrfurcht zu gestalten und zu leiten?

R: Ich bin bereit.

Sind Sie bereit, mit dem zuständigen Pfarrer in Eintracht und brüderlichem Einvernehmen in der Vorbereitung der Gottesdienste zusammenzuarbeiten?

R: Ich bin bereit.

Sind Sie bereit, Ihr Leben an der Botschaft Jesu auszurichten und sich vom Heiligen Geist leiten zu lassen?

R: Ich bin bereit.

(Nach der Bereitschaftserklärung erhält jede(r) Gottesdienstleiter(in) vom Bischof die persönliche Urkunde zu seiner (ihrer) Beauftragung. Im Anschluß daran knien die zum Dienst als Gottesdienstleiter Bestellten. Der Bischof läßt die Gemeinde zum Gebet ein):

Liebe Gemeinde, wir wollen Gott den Vater anrufen, er möge unseren Schwestern und Brüdern (NN.), die als Gottesdienstleiter bestellt werden, zur Erfüllung ihres verantwortungsvollen Auftrages seinen Segen schenken.

(Alle beten eine Zeitlang schweigend. Dann fährt der Bischof fort):

Gütiger Gott, du sorgst für deine Gemeinde und leitest sie. Segne + deine Dienerinnen und Diener (NN.), die von jetzt an ihren Brüdern und Schwestern deinen Tisch des Wortes und Brotes bereiten dürfen. Laß sie ihren Dienst getreu verrichten, laß sie selber immer wieder die Kraft des Sakramentes erfahren und gib ihnen dereinst Anteil an der ewigen Vollendung. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.

(Die Beauftragten gehen an ihren Platz zurück.)

Fürbitten:

Wir beten zu Jesus Christus, der die Kirche gegründet und mit der Vollmacht ausgestattet hat, in seinem Namen zu reden und zu wirken:

Christus, höre uns!

A: Christus, erhöre uns!

– Für den Papst, die Bischöfe und die Priester:

daß sie die Nöte der Menschen verstehen und mit ganzem Einsatz dem Volk Gottes dienen.

Christus, höre uns!

- Für unsere Gottesdienstleiter:
daß sie durch die Botschaft ihres Lebens, ihres Beispiels und ihres Wortes am Aufbau deines Reiches mitwirken.
Christus, höre uns!
 - Für alle Glieder der Kirche:
daß sie mit ihren Fähigkeiten, ihrer Fantasie und Klugheit selbstlos und unbefangen an einer besseren Welt arbeiten.
Christus, höre uns!
 - Für unsere Gemeinden:
daß sie mit Vertrauen in die Zukunft blicken und in Geduld den Boden bereiten zur Weckung von Priester- und Ordensberufen.
Christus, höre uns!
 - Für unsere jungen Menschen:
daß sie die Verantwortung und Erfüllung eines Lebens im Auftrag deiner Botschaft erkennen und bejahen.
Christus, höre uns!
- Denn wir sind dein Volk, Herr, wir gehören alle zusammen. Dafür danken wir dir in alle Ewigkeit.

II. EUCHARISTIEFEIER

(Die Neubeauftragten können bei der Herbeibringung der Gaben helfen).

Lied zur Gabenbereitung:

GL 616 Mir nach, spricht Christus

oder

GL 622 Hilf, Herr meines Lebens

Gabengebet:

Vater im Himmel, lege deinen Geist in unser Herz, damit er uns belebe und heilige und zu einer wahren Opfergabe mache für dich. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

(Meßbuch S. 350).

Präfation und Hochgebet IV:

(Gottes Wirken in der Heilsgeschichte gibt auch uns Mut und Zuversicht –

Meßbuch S. 501f)

Sanktuslied:

GL 459 Heilig, heilig, heilig Gott

Friedengruß:

Wir alle, wie wir da sind, leben von Gottes Langmut. –

Wir alle, wie wir da sind, leben von Gottes Güte. –

Wir alle, wie wir da sind, leben von Gottes Zuwendung. –

So wollen wir beten: Herr, schau nicht auf unsere Sünden und unser Vergehen, sondern auf uns und unseren guten Willen, und schenke der Kirche und der Welt Einheit und Frieden:

Der Friede Christi sei allezeit mit euch! . . .

(Der Bischof gibt den Neubeauftragten ein besonderes Zeichen des Friedens).

Lied zur Brotbrechung:

GL 620 Das Weizenkorn muß sterben

oder

GL 161 Gottes Lamm, Herr Jesu Christ

(Die Neubeauftragten können die heilige Kommunion unter beiden Gestalten empfangen und auch bei der Austeilung helfen).

Danklied:

GL 642 Eine große Stadt ersteht

oder

GL 261 Den Herren will ich loben

Schlußgebet:

Barmherziger Gott, die heilige Speise, die wir empfangen haben, schenke uns die Kraft, deinen Willen zu tun. Sie mache uns bereit, überall Zeugen der Wahrheit zu sein. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.
(Meßbuch S. 1053).

oder

Herr, unser Gott, was kein Auge gesehen und kein Ohr vernommen, was keines Menschen Sinn erfahren hat, das hat du denen bereitet, die dich lieben. Die heilige Speise, die wir empfangen haben, mehre in uns die Kraft des Herzens. Gib uns, Herr, die wahre Weisheit: Mach uns demütig vor dir und brüderlich unter den Menschen. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

(Meßbuch S. 525)

ENTLASSUNG

(Der Bischof richtet noch ein kurzes, persönliches Wort der Aufmunterung und des Vertrauens an die Neubeauftragten und an die Gemeinde, dann erteilt er den feierlichen Segen; dabei breitet er die Hände aus):

Gott, unser Vater, segne euch mit allem Segen des Himmels, damit ihr rein und heilig lebt vor seinem Angesicht.

– Amen.

Und Christus, der der Welt erschienen ist als Licht in der Finsternis, leuchte auf in euren Herzen und mache euer Leben zum Licht für eure Brüder und Schwestern.

– Amen.

Christus lehre euch durch das Wort der Wahrheit; er bilde euer Herz nach seinem Evangelium und gebe euch Anteil an seiner Herrlichkeit.

– Amen.

Das gewähre euch der dreieinige Gott, der Vater und der Sohn + und der Heilige Geist.

(Meßbuch S. 538 und 552)

oder Segensgebet:

Segne dein Volk, allmächtiger Gott. Es erwartet voll Sehnsucht dein Erbarmen und deine Hilfe. Gewähre ihm als gütiger Vater, was es auf deine Eingebung hin erbittet.

Und so segne euch Gott, der Vater und der Sohn + und der Heilige Geist.

(Meßbuch S. 571)

Das von jedem einzelnen zu übende Apostolat, das überreich aus einem wahrhaft christlichen Leben strömt (vgl. Jo 4,14), ist Ursprung und Voraussetzung jedes Apostolates der Laien, auch des gemeinschaftlichen. Es kann durch nichts ersetzt werden.

Zu diesem immer und überall fruchtbringenden, aber unter bestimmten Umständen einzig entsprechenden und möglichen Apostolat sind alle Laien, wo immer sie stehen, gerufen und verpflichtet, auch wenn ihnen Gelegenheit oder Möglichkeit fehlt, in Vereinigungen mit anderen zusammenzuarbeiten.

Es gibt viele Formen des Apostolates, durch die die Laien die Kirche aufbauen, die Welt heiligen und in Christus beleben.

Eine besondere Form des Apostolates und ein auch unseren Zeiten höchst gemäßes Zeichen, Christus, der in seinen Gläubigen lebt, sichtbar zu machen, ist das Zeugnis des ganzen Lebens eines Laien, das aus Glaube, Hoffnung und Liebe entspringt. Im Apostolat des Wortes dagegen, das in gewissen Situationen unbedingt notwendig ist, verkünden die Laien Christus, stellen sie den Kern seiner Lehre heraus, verbreiten diese, wie es der Stellung und Sachkundigkeit eines jeden entspricht, und bekennen sie treu.

Als Mitarbeiter beim Aufbau und in der Gestaltung der zeitlichen Ordnung – sind sie doch Bürger dieser Welt – müssen die Laien überdies für ihr Leben in Familie, Beruf, Kultur und Gesellschaft höhere Grundsätze des Handelns im Licht des Glaubens zu finden suchen und anderen bei gegebener Gelegenheit aufzeigen. Sie dürfen dabei das Bewußtsein haben, daß sie so Mitarbeiter Gottes des Schöpfers, Erlösers und Heiligmachers werden und ihm Rühmung erweisen.

Endlich mögen die Laien ihr Leben durch die Liebe beleben und dies möglichst durch die Tat zum Ausdruck bringen.

Alle seien eingedenk, daß ihr öffentlicher Gottesdienst, ihr Gebet, ihre Buße und die freie Annahme der Mühen und Drangsale des Lebens, durch die sie dem leidenden Christus gleichförmig werden (vgl. 2 Kor 4,10; Kol 1,24), alle Menschen erreichen und zum Heil der ganzen Welt beitragen können.

II. Vatikanum, Dekret über das Apostolat der Laien, Art. 16

Die Feuerprobe der hl. Hildegund von Schönau im Augsburgerischen Zusmarshausen

Ein Beitrag zur Geschichte der Gottesurteile und der hagiografischen Legendenbildung.
Univ.-Prof. DDr. Walter Dürig.

134

Aus dem häufigen Vorkommen von Ordaltexten in mittelalterlichen Liturgiebüchern¹ wurde nicht selten allzu vorschnell auf einen ebenso häufigen tatsächlichen Gebrauch der liturgischen Vollzugsformeln von Gottesurteilen geschlossen. Manche Autoren versteigen sich sogar zu der Behauptung, das Verfahren der Gottesurteile sei für das Mittelalter und seinen „wüsten Aberglauben“ geradezu typisch². Selbst ein so kenntnisreicher und um Objektivität bemühter Forscher wie H. Nottarp ist in seinem gediegenen Werk über die Gottesurteile³ da oder dort der Versuchung erlegen, Pauschalurteile zu fällen, d. h. häufiges Vorkommen von Ordaltexten mit häufiger wirklicher Verwendung gleichzusetzen. Es muß jedoch daran erinnert werden, daß das Laterankonzil von 1215 die Gottesurteile strikte verbot⁴. Überdies mahnen Einzeluntersuchungen von Quellen bereits für das 11. und 12. Jahrhundert zu großer Vorsicht.

In einer früher veröffentlichten Abhandlung: „Gottesurteile im Bereich des Benediktinerklosters Weißenstephan (Freising) unter Abt Erchanger (1082–1096)“⁵ habe ich aufgezeigt, daß die liturgischen Handschriften des Klosters zwar die üblichen Ordaltex te enthalten, daß aber die gleichzeitigen Annalen des Klosters deutlich gegen die Gottesurteile Stellung nehmen. Die Ordaltex te sind in dem in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts entstandenen Clm 21587 enthalten. In den Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts geschriebenen *Annales Sancti Stephani Frisingenses*, die der Clm 21557 bietet, wird jedoch kritisch ablehnend, ja empört, von einer Feuerprobe im Jahre 1085 und einer Wasserprobe im Jahre 1090 berichtet. Im ersteren Fall wollte das Volk den Urheber eines Klosterbrandes nicht eher begraben, bis er durch die Feuerprobe von der Schuld gereinigt worden wäre. Im zweiten Fall handelt es sich um eine Wasserprobe in Vötting am Fuß des Weißenstephaner Berges. Der Annalist, zweifellos ein Weißenstephaner Kleriker, verurteilt mit harten Worten das Vorgehen der Einwohner von Vötting, die – von Neid getrieben – in teuflischer Wut gegen drei arme Frauen vorgingen, als ob sie Giftmischerinnen und Verderberinnen von Menschen und Früchten seien. Sie rissen eines Tages in der Frühe die Frauen aus ihren Betten und ließen sie die Wasserprobe bestehen. Da sie keine Schuld an ihnen fanden, peitschten sie sie grausam aus und wollten ihnen das Geständnis der Vergehen, die man ihnen lügnerisch vorwarf, erpressen. Als aber auch das ohne Erfolg blieb, schleppte

¹ Vgl. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* II, Freiburg 1909, 307–398.

² J. v. Leers, *Deutsche Rechtsgeschichte und deutsches Rechtsdenken*, Berlin–Leipzig–Wien 1938, 59; vgl. auch W. Müller-Bergström, *Gottesurteil (Ordal)*, in: H. Bächtold – Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III, Berlin–Leipzig 1930, 1012.

³ H. Nottarp, *Gottesurteilstudien*, München 1956.

⁴ Mansi XIII 955: *Nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendant.*

⁵ *Archiv für Liturgiewissenschaft* XV (1973) 101–107

man sie nach Freising, wo das Volk sie abermals geißelte und dann, obwohl sie nichts gestanden, am Isarufer verbrannte. Einer ihrer Verwandten beerdigte die Überreste. Während der Chronist das Vorgehen des Volkes und seiner Rädelsführer als lügenerisch, verbrecherisch und teuflisch brandmarkt, lobt er das Verhalten der Mönche von Weihestephan, die das Sterben der drei Frauen als Märtyrertod ansahen. Sie erhoben später die Überreste und bestatteten sie im Atrium ihres Klosters. Weder bei der Feuerprobe vom Jahr 1085 noch bei der Wasserprobe vom Jahr 1090 kann von einem mit liturgischem Zeremoniell ausgeführten Ordal die Rede sein. Beide Fälle gehören in den Bereich der Volksjustiz, auf welche die Kirche keinen unmittelbaren Einfluß hatte.

Daß die Weihestephaner Mönche die sogenannten Gottesurteile ablehnten, obwohl sie die Formeln der Eisen- und Wasserprobe in ihrem Pontifikale tradierten, geht auch aus einer anderen Weihestephaner Handschrift, nämlich dem Clm 21571 (s. XI ex.), hervor. Der Kodex enthält die *Collationes patrum* des Kassian und bringt im Anschluß daran auf den letzten Seiten (fol. 233 f) das in der Mitte des 9. Jahrhunderts in Freising oder Weihestephan entstandene *Carmen de Timone comite*⁶. Das Gedicht ist aus einer alten Rotel abgeschrieben und trägt am Rand den Vermerk:

*Versuum istorum initium non neglegentia uel ignavia est relictum sed
pocius uetustate deletum in rotula scilicet antiquitus composita, unde
hec sunt transscripta.*

Die Handlung des *Carmen* ist kurz folgende: Graf Timo⁷ hält auf den Höhen von Weihestephan Gericht. Unterdessen trinkt sein Hund aus der heiligen Quelle und verendet. Diese einfache Begebenheit schmückt der unbekannte Dichter⁸ aus. Die richterliche Tätigkeit Timos benutzt er zu Vergleichen mit dem Wirken Davids, Jobs und Moses. An die Schilderung des Gerichtsverfahrens knüpft er in den Versen 73–86 Bemerkungen über die Gottesurteile an:

*Ignis, aqua occultos rimantur frustra reatus,
Quod ratio prorsus futille vera probat.
Nam si obstrusa queunt retegí prodentibus undis,
Proditor aut dubiis actibus esse focus,
Haud opus est ratio, sapientia nulla necesse est,
Totus in ambiguum sermo loquax teritur.*

⁶ C. Meichelbeck, *Historia Frisingensis* I 2, 38 ff; M. v. Deutinger, *Beiträge* III (München 1851) 556 ff; MGH *Poetae* II 1, 120; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I (München 1911) 598 ff; J. Brummer, *Das Carmen de Timone comite* (*Histor. Vierteljahresschr.* 18/1916–18/102 ff).

⁷ Vgl. die Urkunden bei C. Meichelbeck, *Historia Frisingensis* I 2, 293 und bei B. Pez, *Thesaurus anecdotorum* I 3, 245.

⁸ Erchanbert, der Grammatiker? Erchanbert, der Bischof? Vgl. F. Brunhölzl (*Neue Deutsche Biographie* IV 566).

*Sanctorum nutat series incerta librorum,
Argumenta sacrae cum fidei pereunt.
Postremo cur iudicium speratur habendum,
Si in vita hac homines nulla latere queunt?
Verum alias haec: nunc, quod causa reposcit, agamus,
Quae per se cuiquam frivola iure patent.
Sunt super his exempla, quibus studiosa voluntas
Quod nostrae fidei congruit inspiciat.*

Auch der Dichter des *Carmen de Timone* verurteilt die Gottesurteile scharf, weil sie der menschlichen Vernunft und dem göttlichen Gesetz widersprächen. Sie seien von der wahren Vernunft als durchaus unzuverlässig erwiesen und machten eigentlich ein Jüngstes Gericht überflüssig. Das *Carmen* ist somit ein zeitgeschichtlich bemerkenswertes Dokument, weil wir daraus entnehmen können, daß der von dem Anonymus als Hort der Gerechtigkeit gepriesene Comes palatii bei seiner richterlichen Tätigkeit die Gottesurteile nicht verwendete. Für unseren Zusammenhang ist jedoch wichtiger, daß man es im Kloster Weihenstephan zu Ausgang des 11. Jahrhunderts für angebracht hielt, diese Verurteilung der Gottesurteile den in mittelalterlichen Klöstern sehr geschätzten *Collationes* des Kassian beizufügen und damit in ständige Erinnerung zu bringen.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist demnach: Das Weihenstephaner Pontifikale vom Ende des 11. Jahrhunderts enthält die liturgischen Formeln für die Feuer- und Wasserprobe. Andere Weihenstephaner Quellen aus der gleichen Zeit, nämlich die *Annales Sancti Stephani* und die Abschrift des *Carmen de Timone* beweisen jedoch, daß die Weihenstephaner Benediktiner die Anwendung von Gottesurteilen ablehnten. Das Vorhandensein von Ordaltexten im Pontifikale der Abtei muß also etwa so bewertet werden wie das zähe Mitschleppen des seit Jahrhunderten nicht mehr gebrauchten Ritus der öffentlichen Buße im Pontificale Romanum bis in die jüngste Gegenwart.

Beim Studium der Augsburger Kirchengeschichtsquellen und der liturgischen Quellen stieß ich auf Berichte über eine Feuerprobe der hl. Hildegund in Zusmarshausen bei Augsburg. Im Unterschied zu den Weihenstephaner Quellen erwecken hier die Darstellungen den Eindruck, als ob die Feuerprobe der Hildegund unter Mitwirkung der Kirche stattgefunden hätte.

Daß die liturgischen Handschriften auch im Bistum Augsburg Ordaltexte enthielten, braucht nicht besonders betont zu werden. Bereits F. A. Hoeyneck hat darauf hingewiesen⁹. Am Schluß seiner Ausführungen über die Gottesurteile heißt es: „Ein Beispiel von wirklicher Anwendung, das Ende des 12. Jahrhunderts in Zusmarshausen vorkam, erzählt Stengel“¹⁰. Gemeint ist

⁹ F. A. Hoeyneck, *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg*, Augsburg 1889, 167.

¹⁰ Hoeyneck, a.a.O.

Carolus Stengel, *Commentarius rerum Aug. Vindelicorum ab urbe condita ad nostra tempora*, Ingolstadt 1647, wo p. 178 zu lesen ist: Cum longa altercatione nihil proficeretur neque, uter reus est, sciri posset, sacerdos iudicium ferri candentis proposuit, quod innoxiiis manibus tractat Iosephus, uritur alter, piceatae enim manus vim ignis non tulere et suspenditur. Hoeynck hat unbesehen die Aufstellungen Stengels übernommen, die dieser wiederum unkritisch aus den Viten der Hildegund abgeschrieben hatte. Auf Grund der Viten Hildegunds und nach dem Maß ihrer Glaubwürdigkeit stellt sich uns nämlich die Frage: Ist die Feuerprobe in Zusmarshausen überhaupt historisches Faktum, und wenn ja, ist sie ein Beispiel wirklicher Anwendung eines mit liturgischem Zeremoniell vollzogenen Ordalverfahrens?

Insgesamt sind uns fünf Lebensbeschreibungen der hl. Hildegund erhalten geblieben. Die älteste ist die kurz nach ihrem Tod vermutlich von dem resignierten Abt eines österreichischen Zisterzienserklosters und späteren Mönch Engelhard von Langheim verfaßte *Vita S. Hildegundis* (=A)¹¹. Derselben Zeit gehört eine auf Anordnung eines Abtes Gebehard von einem unbekannten Verfasser geschriebene *Vita Hildegundis metrica* an (=B)¹². Ebenfalls unbekannt ist der Autor einer weiteren auch noch im 12. Jahrhundert abgefaßten *Vita* (=C)¹³.

Die vierte Lebensbeschreibung Hildegunds stammt von dem durch seine theologischen, historischen und erzählenden Werke bekannten Zisterzienser Cäsarius von Heisterbach (1180–1240). In den zur Belehrung seiner Mitbrüder verfaßten, für die Kulturgeschichte und religiöse Volkskunde des Mittelalters wichtigen erzählenden Werken ließ er sich selbstverständlich die wundersame Geschichte der Hildegund nicht entgehen und nahm sie in seinen 1219–1223 verfaßten *Dialogus miraculorum* auf (=D)¹⁴. Es ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob er die Vorlagen A–C gekannt hat. Nach seinen eigenen Äußerungen verdankt Cäsarius die Kenntnis über das Leben Hildegunds einem ihrer Mitnovizen. Das ungewöhnliche, abenteuerliche Leben der Hildegund muß die Schönaauer Klostersgemeinschaft sehr beeindruckt und beschäftigt haben, denn noch ein anderer Mitnovize (und Lehrer?) schrieb eine weitere *Vita* (=E)¹⁵, die wohl etwas später als D verfaßt ist.

Der Vergleich der Viten A–E, wobei A–C am meisten Zuverlässigkeit bieten, ergibt folgendes Lebensbild der Hildegund: Sie wurde als Tochter eines

¹¹ Ed. J. Schwarzer, in: *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde*, Hannover 1881, VI 516–521.

¹² Ed. W. Wattenbach, in: ebenda 533–536.

¹³ In: *Catalogus Codicum Hagiographicorum Bruxellensis* II 92–95.

¹⁴ Cäsarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Koblenz 1851, Dist. I c. 40.

¹⁵ Diese *Vita* haben merkwürdigerweise die Bollandisten in die *Acta Sanctorum*, Aprilis II 782–790, übernommen. Sie enthält eine Reihe von Irrtümern, wie Schwarzer, a.a.O. 522 f. nachgewiesen hat. Es zeigt sich also auch hier, daß die älteren (?) Bände der vielgerühmten *Acta Sanctorum* nur nach kritischer Überprüfung benützt werden können.

frommen Bürgers zu Neuß am Rhein geboren. Der Vater, dessen Ehe zunächst kinderlos war, dann aber mit Zwillingen, Agnes und Hildegund gesegnet wurde, gelobte zum Dank eine Pilgerfahrt ins Heilige Land¹⁶. Nachdem die Kinder herangewachsen und einem Kloster zur Erziehung übergeben worden waren, wollte der Vater die gelobte Pilgerfahrt antreten. Die Reise verzögerte sich jedoch durch den Tod seiner Frau und die dadurch ihm allein auferlegte Sorge für seine beiden Töchter. Schließlich traf er die eigenartige Entscheidung, daß Agnes bei den Schwestern bleiben, Hildegund ihn aber auf der Pilgerfahrt begleiten sollte¹⁷. Er holte also Hildegund im Kloster ab, ließ ihr wie bei einem Mann das Haar abschneiden, ließ sie Männerkleider anlegen und hieß sie den Namen Josef anzunehmen, weil er meinte, so sei sie gegen die großen Gefahren der beschwerlichen Reise besser geschützt. Mit Josef und einem Diener schloß er sich der nächstausziehenden Pilgerschar an, wohl im Jahre 1183. Sie landeten in Akkon und besuchten hernach das hl. Grab in Jerusalem sowie andere hl. Stätten. Der Rückweg führte sie nach Tyrus, wo der Vater schwer erkrankte. Dem Tode nahe, empfahl er sein Kind der Treue seines Dieners und übergab ihm auch den Rest seines Geldes. Darauf starb er¹⁸. Josef und der Diener blieben noch eine geraume Zeit in Tyrus. Eines Tages verschwand der Diener mit der gesamten Habe und dem restlichen Geld, sodaß Josef in größte Not geriet, Hunger litt und vom Betteln leben mußte. Schließlich nahmen ihn deutsche Pilger mit in die Heimat zurück. Bei einem Kanoniker in Köln fand er Aufnahme. Ein oder zwei Jahre später übernahm Josef den Auftrag, einen Brief des Kölner Erzbischofs zu dem gerade in Verona weilenden Papst zu bringen. Unterwegs geschah nun in Zusmarshausen bei Augsburg das, was uns hier besonders interessiert. Ich gebe den Bericht nach der lateinischen Fassung von A in deutscher Übersetzung wieder: „Man war noch nicht zu den Alpen gekommen. In Rhetien, welches eine Provinz Alamaniens ist, traf ich, als ich durchkam, auf einen Dieb. Dieser schloß sich mir an und erkundigte sich, wohin ich wolle. Ich sagte, ich wolle über die Alpen. Er sagte, daß dies auch seine Absicht sei. Wir gingen zusammen und kamen zu einem Wald, nicht sehr groß und leicht zu durchschreiten. Wir schauen um, und: ‚Siehe, Männer folgen uns‘, sage ich, ‚sie eilen und gehen schnell‘. Diese hatten vom Dieb Schaden erlitten und ihre Sachen waren in seinem Sack. Er sagte also zu mir: ‚Setze dich über diesen Sack, bis ich zu dir zurückkehre‘. Er betritt den Wald und verbirgt sich, während sie durchziehen . . . Sie kommen zu mir, erblicken den Sack, stoßen mich von ihm herab und finden in seinem Inhalt, was ihnen gehörte. Sie

¹⁶ Vgl. dazu E. Pfeiffer, Die Beziehungen der Zisterzienser zu Palästinareisen zwischen dem 2. und 3. Kreuzzug (1150–1188), in: Zisterzienser Chronik 47 (1935) 198–200.

¹⁷ A (517) versucht die Entscheidung zu erklären, indem als Grund wiederum ein mit der schweren Erkrankung der Mutter Hildegunds zusammenhängendes Gelübde angegeben wird.

¹⁸ Nach E auf dem Schiff, nach A–D in Tyrus.

schlagen mich ohne Erbarmen. Ich schreie, daß ich unschuldig sei und werde noch härter geschlagen, ich werde an den Händen mit Stricken gefesselt, werde angebunden an mein Diebesgut, bedroht mit häufigen Schlägen zum Tribunal geschleppt, dem Richter übergeben und angeklagt. Da der Fall klar schien, gibt es kein Leugnen, wird das Urteil gefunden und ich werde zum Pfahl verurteilt. Es wird Zeit zur Beichte gegeben, ein Priester wird mir herbeigebracht, ich bekenne meine Sünden, schweige über die gegenwärtige Anklage. Ob der Befragungen erröte ich und lege die Sache so dar, wie sie geschehen ist. Ich berufe mich darauf, bischöfliche Zeugnisse im Stab zu haben. Dieser wird gesucht und gefunden und in ihm das Zeugnis für die Wahrheit. Der Priester rät, den Angeklagten zu entlassen, die Wälder zu durchstreifen und den Dieb zu suchen. Ich werde bewacht, dieser gefangen. Vorbereitet leugnet er vor Gericht, den Fall zu kennen. Er sagt, der Sack gehöre ihm nicht und er schwebe in Gefahr für eine Angelegenheit, die er nicht kenne. Der Priester, der meine Sache vertrat, sagte: „Das Gottesgericht prüfe beide. Dieses täuscht sich darin nicht. Wen Gott als unschuldig zeigt, der gehe frei hervor, damit nicht der Unschuldige zugrunde geht und Gott ihn aus eurer Hand fordere.“ Alle stimmten zu. Es kommt zum Gericht. Durch das glühende Eisen wird die Wahrheit verkündet. Wir tragen es, ich bin unschuldig und jener andere wird als schuldig befunden. Das mir zugedachte Urteil, aufgehängt zu werden, empfängt er. Ich werde in das Haus des Priesters entlassen und ruhe, jener hängt am Holz. Seine Eltern und einheimischen Verwandten hörten, daß ich noch dort sei. Sie raubten mich mit Gewalt, nahmen den Ihrigen herab und hängten mich ohne Richter und Gericht an jenem Orte auf. Drei Tage hing ich so und es war niemand, der begraben hätte. Aber, da menschliche Hilfe fehlte, war göttliche nahe und es ward mir Gottes guter Engel zum Trost gesandt. Dieser nahm Platz am Pfahl und umfing mich um die Mitte, setzte seine Füße unter meine, tröstete und stärkte mich und erfüllte mich mit der ganzen Fülle der Süße des Wohlgeruches und Geschmacks. Da höre ich am dritten Tage gegen Abend einen Chor schöne Gesänge und milde Melodien singen. Der Engel fragt mich, die ich betäubt und doch aufmerksam war, ob ich etwas höre. Ich antworte, daß ich höre, doch nicht verstehe. Da sagt er: „Ich will dir sagen, was dies ist. Agnes, deine Schwester, ist jetzt gestorben und die Engel tragen ihre Seele mit Freuden in die Höhe. Nach drei Jahren werden sie auch dich in ähnlicher Weise in ihre Gemeinschaft aufnehmen.“

Hirten, die den Aufgehängten und Halbtoten fanden, schnitten ihn vom Baum ab. Er fiel sachte nieder, vom Engel gehalten. Dieser sagte: „Nun bist du frei, gehe, wohin du willst“. Josef antwortete: „Ich will nach Verona, aber ich kenne den Weg nicht“. Im Nu wird er dorthin versetzt. „Ich betrat die Stadt, erledigte meinen Auftrag und kehrte dann in meine Heimat zurück.“

Wie Josef in das Zisterzienserkloster Schönauf kam, wird von den Viten verschieden erzählt. Einig sind sie sich darin, daß er sich wie die anderen Novizen härtester Arbeit, aufreibenden Nachtwachen, langen Gebetsübungen und zermürbendem Fasten unterwarf. Dreimal meinte er, es nicht mehr zu schaffen und wollte das Ordenskleid ablegen. Jedesmal wurde er durch plötzliches Erkranken zum Bleiben gezwungen. Als die Todeskrankheit eintrat, erwarteten die Schönauf Mönche mit Spannung, ob der Todestag, den der Engel prophezeit hatte, eintreffen würde. Als das wirklich geschah, war, so berichten die Viten, die Begnadung des Josef allen offenbar. Der „Wunder“ größtes stand aber noch bevor. Der Leichnam wurde zum Waschen entkleidet und nun wurde offenkundig, daß Josef ein Mädchen war. Als der Abt dem versammelten Konvent das Niegehörte verkündete und aufforderte, Gott Dank zu sagen, daß er dem Kloster eine solch heiligmäßige Patronin geschenkt habe, da weinten alle und vor zu großem Staunen vermochten sie nicht auf das Totengebet des Abtes mit Amen zu antworten. Durch Nachforschungen in der Heimat stellte sich heraus, daß Josef Hildegund war, die Tochter eines angesehenen, frommen Bürgers von Neuß.

Was ist in den Viten der besonders in deutschen Zisterzienserklöstern verehrten Hildegund Geschichte, was ist ausschmückende Legende? Der geschichtliche Kern dürfte sein: Hildegund ist die Tochter eines Neußer Bürgers. Sie macht mit ihrem Vater im Jahre 1183 eine Pilgerfahrt ins Heilige Land, in Männerkleidern und unter dem Namen Josef. Der Vater stirbt auf der Heimreise. Josef gerät in große Not. Deutsche Pilger nehmen „ihn“ mit zurück nach Köln. „Er“ tritt als Novize in das Zisterzienserkloster Schönauf ein und stirbt während des Noviziats (1188). Nach ihrem Tod entdeckt man ihr wahres Geschlecht und ihre Herkunft aus Neuß.

Alles Übrige ist eine Mischung aus etwas Geschichte und viel frommer Legende. Es ist bezeichnend, daß die wohl in dem fränkischen Kloster Ebrach entstandene Handschrift, in der Schwarzer die Vita (A) der Hildegund entdeckte, gerade den die Lebensbeschreibung enthaltenden, auf fol. 42 beginnenden dritten Teil mit der Rubrik: *Incipiunt miracula* überschreibt. Die meisten Stücke dieses dritten Teils sind ein Lobpreis mönchischer Tugenden. Manche von diesen Erzählungen haben große Ähnlichkeit mit denen, die Cäsarius von Heisterbach in seinen Mirakelgeschichten gesammelt hat. Dies ist auch der Fall bei der auf fol. 74 einsetzenden Erzählung: *De virgine inventa in ordine nostro et defuncta*, also der Vita A.

Die Berichte über die Abenteuer auf der Pilgerreise ins Heilige Land und zurück mögen zumeist auf wirklichen Vorkommnissen beruhen. Auf Grund anderer mittelalterlicher Pilgerberichte wird man ohne weiteres zugeben können, daß im 12. Jahrhundert eine Pilgerfahrt nach Jerusalem voller Strapazen, Gefahren und Abenteuer gewesen ist.

Einer verhältnismäßig leicht analysierbaren Vermengung von Geschichte und Legende begegnen wir in der Veronamission. Da die Vita A kurz nach dem Tode Hildegunds aufgeschrieben wurde, hätte es sich der Verfasser kaum erlauben können, den Auftrag des Kölner Bischofs frei zu erfinden. Es klingt durchaus glaubwürdig, daß der Bischof von Köln (Philipp von Heinsberg, 1167–1191) in den damaligen kirchenpolitischen Wirren einen unauffälligen Pilger als Abgesandten zum Papst (Lucius III, 1181–1185) schickt, um die Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls von Trier klarzustellen. Die erzählerische Ausgestaltung der Veronamission trägt jedoch ganz offensichtlich legendarischen Charakter. Die Feuerprobe ist wohl deshalb eingeblendet, um die wunderbare Errettung Josefs bzw. Hildegunds durch den Engel möglichst eindrucksvoll darstellen zu können. Auch die Entrückung nach Verona entbehrt selbstverständlich der historischen Wahrheit. Es mutet darum etwas naiv an, wenn Hoeynck, der auch sonst nicht immer zuverlässige Geschichtsschreiber der Liturgie im Bistum Augsburg, ausgerechnet die Feuerprobe der Hildegund „ein Beispiel von wirklicher Anwendung“ (der Gottesurteile) nennt. Daß das Ordal auf Anregung eines Priesters erfolgt sein soll, entspricht ganz dem auch in anderen mittelalterlichen Heiligenerzählungen häufig festzustellenden Bemühen, den Glaubwürdigkeitscharakter der Legende durch angebliche kirchliche Billigung zu erhärten.

Auch was den Menschen schon vollkommen scheint, ist vor Gottes Vollkommenheit noch unvollkommen. Die Künstler arbeiten lange und zeigen es dann Unkundigen, und wenn schon die Unkundigen urteilen, es sei vollkommen, so arbeiten die Künstler es erst recht aus. Sie wissen, was noch daran fehlt, so daß die Menschen sich wundern, daß Dinge, die sie schon für vollkommen hielten, noch einer solchen Durcharbeitung bedürfen . . . So wandelten auch jene Heiligen vor den Augen Gottes gleichsam ohne Schuld, gleichsam vollkommen, gleichsam als Engel; er aber wußte, was ihnen noch fehlte. Ich sage dies, damit die Christen wissen – sie, die hier bereits Christus kennenlernten, zu denen er im Fleische kam, die er so liebte, für die er sein Blut vergoß –, damit sie es wissen, wie sie noch geschlagen werden müssen, wenn sie auch schon weit vorangekommen sind.

Augustinus, Erklärung der Psalmen, zu Ps 98

Klemens Richter (Herausgeber), DER HIMMEL GEHT ÜBER ALLEN AUF. Beispiele der Verkündigung angesichts des Todes, 160 Seiten, kart., 19,80 DM, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980 (4315).

Was kann man zu diesem Buch, das inzwischen bereits in zweiter Auflage (21981) vorliegt, sagen? – Mit wenigen Worten sei zunächst nur folgendes hervorgehoben: Dieses Buch spricht für sich; es kommt aus der „Todeserfahrung“. Es enthält Zeugnisse des Glaubens im Angesichte des Todes, bei denen man die Betroffenheit des Predigers spürt und die gerade deshalb „überzeugen“, weil der „Zeuge“ sich als Mitleidender und Mithoffender zu erkennen gibt. Diese „Beispiele der Verkündigung angesichts des Todes“ dienen der Meditation, ermuntern zur Solidarität des Glaubens und können dem Seelsorger helfen, im „Ernstfall“ vorbereitet und richtig „da“ zu sein. Wer sich auf dieses Buch einläßt, wird in seinem Glauben so bestärkt, daß er die Kraft zum Weitergehen seines Weges findet.

Das Entstehen dieses Buches – man muß es hier schreiben, um zu zeigen, worum es geht – ist durch die bittere Erfahrung des plötzlichen Todes eines Kindes, der über die Familie des Herausgebers im Sommer 1979 hereingebrochen ist, veranlaßt worden (vgl. 9 f). Dieser Umstand hat Klemens Richter (aus eigenem Ringen) dazu geführt, diese bewegenden Zeugnisse christlicher Verkündigung zusammenzutragen, die zum Teil in menschlich tragischen Situationen die Verheißung des „Lebens über den Tod hinaus“ bezeugen.

Wer als Pfarrseelsorger oft vor der Aufgabe gestanden hat, in den verschiedenen Situationen des Todes das Wort Gottes zu verkünden, wird die Beispiele des ersten Kapitels (11–118) mit Gewinn meditieren und neue Anregungen daraus erfahren. In vielen Fällen geht es da um Situationen, wo das Wort verstummt. Man ist versucht, sich schweigend zurückzuziehen, und weiß sich dennoch bestellt zum Dienst am Glauben, der kaum konkret und behutsam genug ausgeübt werden kann. Wie die einzelnen Mitarbeiter sich der Aufgabe stellen, das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi in seiner Bedeutung für uns aufleuchten zu lassen, das verdient Respekt. Unter ihnen findet man – neben Pfarrern und namhaften Professoren – die Diözesanbischöfe von Aachen, Münster, Rottenburg und Trier. „Zeuge der Auferstehung zu sein ist auch die Aufgabe des Bischofs“ (72).

Nicht weniger hilfreich sind die Beiträge des zweiten Kapitels, die von unserer Gemeinschaft mit den Toten sprechen und dem Thema „Sterben und Tod in der Gemeinde“ gewidmet sind (119–156).

Als Seelsorger wünschte man sich, daß in konkreten Fällen den Angehörigen eines plötzlich Verstorbenen (statt weniger hilfreicher „Zeichen der Verbundenheit“, die ich wohl nicht „beim Namen“ nennen darf, weil sie nicht nur schematisiert, sondern auch merkantilisiert worden sind) dieses Buch geschenkt würde. Als Theologe liest man tief beeindruckt, was teils bekannte Mitbrüder beim Heimgang ihrer eigenen Eltern und Freunde zu sagen wußten. Das Buch lenkt auf seine Weise den Blick auf die Bedeutung dieses kirchlichen Dienstes. Der „Kairos“ sollte genutzt, aber alle Routine, die – bedingt durch die Häufigkeit der „Fälle“ – zu lieblos-unmenschlichem Verhalten verleiten kann, müßte vermieden werden. Gibt es Größeres und Wertvolleres, als Motive des Lebens und der Hoffnung weiterzugeben?

Der trefflich gewählte Titel „*Der Himmel geht über allen auf*“ geht auf ein Lied von Wilhelm Willms zurück, das nicht nur ein Lied des Vertrauens darauf ist, daß unser Leben und unser Geschick in Gottes Händen liegen. Es bedeutet in diesem Fall – aus konkretem Erleiden – mehr; denn es steht in Zusammenhang mit dem Leben und Sterben des achtjährigen Mädchens, dem dieses Buch gewidmet ist – „als Zeichen der Hoffnung“.

Theodor Maas-Ewerdt

Wilhelm Egger: FRANZ VON ASSISI. Das Evangelium als Alternative. 64 Seiten, Snolin, S 88,-, DM 12,80. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck (4282).

Albert Keller: ZEIT – TOD – EWIGKEIT. Der Tod als Lebensaufgabe. Reihe: Engagement. 160 Seiten, Snolin, S 140,-, DM 19,80. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck (4283).

Josef Sudbrack (Hrsg.): ZEUGEN CHRISTLICHER GOTTESERFAHRUNG. 184 Seiten, Kst. DM 24,80. Matth. Grünewald-Verl., Mainz (4291).

Karl Schlemmer: KINDER FEIERN DAS FEST DER FREUDE. Grundlagen, Hilfen für den Kindergottesdienst. 107 Seiten, kart. S 98,60, DM 14,-. Echter-Verl., Würzburg. Tyrolia-Innsbruck (4292).

Hrsg. v. *Bischöfl. Institut für Kirchenmusik in Mainz:* CHORSÄTZE ZUM GOTTESLOB für gemischte Stimmen, Heft 9: Lob und Dank. 36 Seiten, kart. Einzelpreis DM 6,50, ab 25 Exempl. DM 5,50. Bonifacius-Druckerei, Paderborn (4293).

WAS HINDERT UNS? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen. Mit Beiträgen von Josef Blank, Heinrich Fries, Joachim Heubach, Anastasios Kallis, Walther von Leowenich, Leo Scheffczyk, Heinrich Schütte. 144 Seiten, kart. DM 16,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4294).

ARCHIV FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT. Veröffentlichung des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach. Jg. 23 – Heft 1. 150 Seiten, kart. DM 58,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4295).

Antonio Sagardoy: DAS GESPRÄCH MIT GOTT. Briefe nach Texten der hl. Theresia von Avila. 80 Seiten, kart. S 66,-, DM 9,60. Veritas-Verlag, Wien-Linz-Passau (4296).

Ildefons Fux: DON BOSCO. Reihe: Freunde des Herrn. Heft 3, 44 Seiten, kart. S 8,-. Salterae-Schriftenapostolat. Maria Roggendorf (4298).

Lothar Zenetti: MANCHMAL LEBEN WIR SCHON. Wege, die der Glaube geht. Pfeiffer-präsent. 160 Seiten, lam. Pappb., DM 17,80. Verlag J. Pfeiffer. München (4299).

Josef Dirnbeck: SONNTAG FÜR SONNTAG. Meditationen zum Kirchenjahr A. 152 Seiten, Balacron, DM 18,80. Verl. J. Pfeiffer, München (4300).

Otto Vogel: ANFANG DER HOFFNUNG. Gottesdienste zum Kirchenjahr. 184 Seiten, Paperback, DM 26,-. Verl. J. Pfeiffer, München (4301).

Adel-Theodor Khoury: GEBETE DES ISLAM. Topos TB, Band 111. 112 Seiten, kart. DM 8,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4303).

Magdalena David: DU BIST MIR ZUM RETTER GEWORDEN. Mein Aufbruch zur Kirche. 136 Seiten, kart. DM 16,80, Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4304).

Aus dem Musikverlag Ludwig Doblinger, Wien:

Hermann Kronsteiner: Der Oberchor Nr. 364: TOTUS TUUS, O MARIA (Wahl-spruch Joh. Paul II) (4284).

Heinz Kratochwil op. 121b, Der Oberchor Nr. 370: SPRUCH (Matth. Claudius) (4284).

Hermann Kronsteiner: Blätter für gemischten Chor Nr. 783: TOTUS TUUS (4285).

Otto Strobl (Satz), Blätter für gemischten Chor Nr. 784/785: NÄHER, MEIN GOTT, ZU DIR (Geistliches Volkslied) (4285).

Heinz Kratochwil op. 121a, Blätter für gemischten Chor Nr. 789: KLEINE MOTETTE (Joh. Gottfried Herder) (4285).

Josef Friedrich Doppelbauer, Blätter für gemischten Chor Nr. 792: ASCENDIT DEUS (4285).

Anton Heiller: VESPER für Kantor, Soli, Chor und Orgel. Orgelpartitur (4286).

Ferdinand Andergassen: MISSA „DEO GRATIAS“ für Soli, Chor, Streicher und Orgel, Op. 122 (4287).

Palestrina, bearb. v. Hermann Kronsteiner, MISSA „REGINA COELI“ für 3 gleiche Stimmen a cappella. Partitur-Ausgabe (4288).

G. B. Casali, bearb. v. Hermann Kronsteiner, MISSA IN G für 3 gleiche Stimmen a cappella. Partitur-Ausgabe (4289).

Johann Kaspar Aiblinger: MESSE IN A für Frauenchor und Orgel, bearb. v. Louis Dité. Orgelpartitur (4290).

PAULUSKALENDER 1982. Buchformat sfr 7,80, Abreißblock allein sfr 9–, Wandkalender sfr 9,90. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz.

VB
Pbb.

Verlagspostamt 5020

Erscheinungsort Salzburg

HEILIGER DIENST

4
1981

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

35. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Dr. François Reckinger, Luxemburg Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XX) „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ Das Lichtfest am 40. Tag	145
Dr. Sr. Mirjam Prager OSB, Abtei St. Gabriel Der Abstieg Christi in die Unterwelt 1 Petr 3, 18–22 1. Fastensonntag, Lesejahr B	158
Univ.-Doz. Dr. Friedrich Vinzenz Reiterer, Salzburg Das geknickte Rohr zerbricht er nicht Die Botschaft vom Gottesknecht	162
Univ.-Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt „Liturgie-Dialog zwischen Gott und Mensch“ zum heutigen Liturgieverständnis	181
Buchbesprechungen	185
Büchereingänge	189
Inhaltsverzeichnis des 35. Jahrganges 1981	190

22. APR 1982

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.

„Licht zur Erleuchtung der Heiden“

Das Lichtfest am 40. Tag

Dr. François Reckinger

145

Das Fest vom 2. Februar muß, obwohl kein Hochfest, dennoch zu den hervorragenden Terminen des Kirchenjahres gezählt werden, schon allein deshalb, weil es neben dem Aschermittwoch die einzige Gelegenheit außerhalb der Karwoche darstellt, bei der die Liturgie einen von allen Teilnehmern zu vollziehenden besonderen Ritus anbietet, nämlich den der Lichtfeier (Lichterprozession) und der vorbereitenden Segnung. Der besondere Reiz dieses Tages spiegelt sich in der Vielfalt der Namen, die ihm im Lauf der Zeit beigelegt wurden: „Hypapante“ („Begegnung“) im Orient; „Sancti Simeonis“ oder „Natale sancti Simeonis“, wie verschiedene Quellen des römisch-fränkischen Bereiches um 800 wenig glücklich schreiben; „Purificatio Beatae Mariae Virginis“ („Mariä Reinigung“), die vom Gelasianischen Sakramentar her übernommene Bezeichnung des herkömmlichen römischen Meßbuchs; seit der Liturgiereform: „In praesentatione Domini“ („Darstellung des Herrn“); und im deutschen Sprachbereich seit eh und je die m. E. schönste aller Bezeichnungen: „Lichtmeß“ (= Fest des Lichtes).

Die Geschichte

Zum erstenmal bezeugt finden wir das Fest mit seinem Inhalt, aber ohne namentliche Bezeichnung, um 400 in Jerusalem bei der Pilgerin Ätheria¹. Es wurde 40 Tage nach der Epiphanie begangen, die damals dort das Gedächtnis der Geburt des Herrn noch miteinschloß.

Unter Kaiser Justinian I. (527–565) wurde es in Byzanz eingeführt, nunmehr unter der bis heute dort üblichen Bezeichnung „Hypapante des Herrn“ und an dem uns vertrauten Datum des 2. Februar, d. h. 40 Tage nach *Weihnachten*².

Hundert Jahre später findet es sich auch in Rom, bezeugt durch die gelasianischen und gregorianischen Sakramentare, die Antiphonare und die meisten Lektionare. Der Gebrauch der griechischen Bezeichnung „Hypapante“ in der ursprünglichen gregorianischen Tradition ebenso wie die Tatsache, daß die charakteristische Antiphon „Adorna thalamum tuum, Sion“ sich in einer alten Quelle³ außer in der lateinischen Fassung auch in griechischer Transliteration findet, verrät deutlich die orientalische Herkunft der gesamten Feier.

Nach Aussage des „Liber Pontificalis“⁴ hat Papst Sergius I. (687–701) für diesen Tag ebenso wie für den 25. März, den 15. August und den 8. Septem-

¹ K. Vretska, Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio Aetheriae), Klosterneuburg bei Wien 1958, 200.

² Theophanes, Chronographie; Ausg. C. de Boor, Leipzig 1883, 222.

³ Codex von Mont Blandin; R.-J. Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex, Brüssel 1935, 38.

⁴ Ausg. L. Duchesne I, Paris 1955, 376.

ber eine Prozession von St. Hadrian nach Santa Maria Maggiore angeordnet (was möglicherweise eine bloße Festlegung des Weges und nicht die erstmalige Einführung des Vorgangs als solchen bedeutet). War das Tragen von Lichtern bei dieser Prozession sehr wahrscheinlich vom Orient her übernommen worden⁵, so erwuchs der Prozession aus stadtrömischen Gegebenheiten heraus ein Sühnecharakter⁶ (dunkle Farbe, „Flectamus genua“), der zum Ganzen schlecht paßte und darum durch die (bereits vorkonziliare) Liturgiereform beseitigt wurde (1960). Beda Venerabilis (gest. 735) macht folgende Aussagen zur römischen Lichtmeßprozession: 1. sie hat einen heidnischen Lustrationsumzug verdrängt; 2. sie geschieht unter Gesang; 3. alle Teilnehmer tragen brennende Kerzen in Händen; 4. diese werden zu Beginn vom Papst verteilt; 5. der Tag wird als ein Marienfest verstanden; 6. von hier aus wurde der Brauch der Lichterprozession auch auf die anderen Marienfeste übertragen⁷.

Mit dem Ordo Romanus L und dem Römisch-Deutschen Pontifikale, in das er aufgenommen wurde (beides Quellen aus Mainz im 10. Jh.), hat sich die Situation grundlegend geändert. Zum erstenmal begegnen wir hier einer *Segnung der Kerzen*, für die sieben Formeln angeboten werden, mit der Anweisung, sie allesamt zu gebrauchen (ursprünglich wohl zur Auswahl gedacht). Die Prozession dagegen ist sehr zusammengeschrumpft und besteht nur noch aus einem Rundgang des Klerus um die Kirche herum⁸.

Von da an ist die Prozession ihren Krebsgang weitergegangen, bis sie schließlich in den meisten Kirchen überhaupt ausfiel und sich in der bischöflichen Liturgie auf einen Rundgang innerhalb der Kirche beschränkte. Im Vordergrund stand von nun an die Segnung, und das Bestreben der Gläubigen ging eher dahin, gesegnete Kerzen zu Hause zu haben, um sich dadurch gegen verschiedenartige irdische Übel zu schützen. Liegt dies auf der allgemeinen Linie der Verdinglichung der Liturgie, die auch hinsichtlich der Palmen am Palmsonntag und der Asche am Aschermittwoch festzustellen und auf einen Einbruch germanisch-magischen Denkens und Empfindens in die kirchlich-liturgische Praxis zurückzuführen ist, so liefern die ungünstigen Witterungsverhältnisse zu der vorausgesetzten Jahreszeit einen einsichtigen Grund, warum der Lichterprozession keine große Zukunft beschieden sein konnte, seit die Kirchen nördlich der Alpen die Entwicklung der Liturgie in die Hand genommen hatten. Auf das damit unserer heutigen Verkündigung, Seelsorge

⁵ Dort ist der Brauch im 6. Jh. als um die Mitte des 5. Jh.s eingeführt zum erstenmal bezeugt; s. H. Usener (Hrsg.), *Der Heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Hildesheim 1975, 106.

⁶ Zusammenstellung der Quellen bei P. Radó, *Enchiridion Liturgicum II*, Rom 1966, 1139 f.

⁷ *Didascalia genuina* 13 (PL 90, 351 f.).

⁸ C. Vogel/E. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte II*, Vatikanstadt 1963, 6–9.

und Liturgiegestaltung aufgegebenes Problem wird weiter unten zurückzukommen sein.

Sinngehalte des Festes

Als Schwerpunkthinhalte der Lichtmeßfeier seien kurz folgende genannt:

1. Rückblick auf Weihnachten

Grundsätzlich wird die Weihnachtszeit mit dem Gedächtnis der Taufe Christi am Sonntag nach Epiphanie abgeschlossen. Dennoch läßt sich nicht bestreiten, daß der liturgische Gehalt der darauffolgenden Wochen einige „Nachklänge“ zur vorausgegangenen Festzeit aufweist: Nachklänge zu Epiphanie in den Evangelien (Thematik der „Enthüllung“ des Sohnes Gottes) und besonders in einzelnen Gesangelementen mit betont freudig anbetendem Charakter an den ersten Sonntagen der Jahresreihe; Nachklänge zu Weihnachten im Fest vom 2. Februar. Nicht nur, daß sein Inhalt zur Kindheitsgeschichte gehört, auch sein Datum ist bewußt vom Geburtsfest her errechnet. Somit gibt der Lichtmeßtag zunächst Gelegenheit, besinnlich, freudig und dankend *Rückschau* zu halten auf all das Schöne, das wir in Liturgie, Brauchtum und positiven zwischenmenschlichen Beziehungen in der Weihnachtszeit erlebt haben.

2. Fest des Lichtes

Mit der Bezeichnung „Lichtmeß“ hat die Christenheit des deutschsprachigen Raumes genau das Spezifische des uns beschäftigenden Festes getroffen, nämlich jenes Element, das zur Ausbildung eines im Jahreskreis *einmaligen Ritus* geführt hat: der Lichtfeier (Lichterprozession) und, sekundär, der vorausgehenden Lichtsegnung. Mag in Rom ursprünglich derselbe Ritus auch an drei anderen Tagen vollzogen worden sein⁹ – an zwei Marienfesten und am Fest der Verkündigung, das, ebenso wie Lichtmeß, weitgehend ebenfalls als Marienfest verstanden wurde –, so hat er sich doch einzig und allein zu diesem Datum erhalten, obwohl die Witterungsverhältnisse an den drei anderen Terminen für eine Lichterprozession durchweg sicher günstiger waren. Dafür läßt sich kein anderer einsichtiger Grund benennen, als daß das Wort des Simeon, „ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (Lk 2,32), in diesem Sinn wirksam war und sein Inhalt mithin als die Mitte des Festgeheimnisses empfunden wurde. Bestätigt wird eine solche Vermutung durch die Tatsache, daß die römische Liturgie bis zur neuerlichen

⁹ Vgl. oben, mit Anm. 4.

Reform diesen Vers in einer zugleich schönen und äußerst einfachen Molodie in ständiger Wiederholung als Kehrvers zum gesamten Gesang des Simeon während der Verteilung der brennenden Kerzen singen ließ – ein Vorgang, der nach der bereits erwähnten Schrumpfung der Prozession subsidiarisch zu einem Hauptritus aufgerückt war.

Dieser zweite Aspekt des Lichtmeßtages steht nun keineswegs unabhängig neben dem erstgenannten, sondern *als* Fest des Lichtes bedeutet der 2. Februar Rückschau auf Weihnachten und Ausklang seiner Thematik. Als Fest der Wintersonnenwende ist Weihnachten von vorneherein Fest des Lichtes, und die direkten und indirekten Erwähnungen des Lichtmotivs in den Texten seiner Vorbereitungs- und Festzeit sind kaum zu zählen. Dennoch: solange nicht, wie in einem vorausgegangenen Beitrag bereits vorgeschlagen¹⁰, die Symbolik des Adventskranzes und des Weihnachtsbaumes voll in die Liturgie integriert ist, bleibt der spezifische Ritus des Lichtmeßtages der erste und einzige *rituelle Ausdruck* dieser grundlegenden Komponente des gesamten Weihnachtskreises!

3. *Darstellung des Herrn*

Lichtmeß ist aber nicht nur Rückblick, sondern auch Ausblick; nicht eine Neuauflage des Weihnachtsfestes in reduzierter Form, sondern ein Schritt nach vorne, auf Ostern zu. Dies erhellt zunächst aus dem Titel, den die Liturgiereform dem Fest gegeben hat, „Darstellung des Herrn“. Denn die Vorschrift des Gesetzes, daß „jede männliche Erstgeburt dem Herrn geweiht sein soll“ (Ex 13, 2.12; Lk 2, 23) und durch ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben loszukaufen ist (Lev 12, 8; vgl. Lk 2, 24), hatte keinen Sinn für den eingeborenen Sohn Gottes persönlich, der als Mensch von Anfang an selbstverständlich rückhaltlos an Gott hingegeben war. Wenn Jesus sich dennoch den Forderungen des alttestamentlichen Gesetzes unterworfen hat, dann geschah es stellvertretend für die anderen Menschen, denen aufgrund der Ursünde genau dieses Hingegebensein an Gott fehlte; und dann geschah es, genau wie die Beschneidung Jesu und später seine Taufe durch Johannes, als prophetische Handlung zur Ankündigung seines Leidens und Sterbens, durch das er im Namen der Menschheit seine Hingabe an den Vater als kultischen Opferakt vollziehen wollte. Somit weist Lichtmeß als das Geheimnis der „Darstellung des Herrn“ nach vorn, auf das Geschehen von Karfreitag und Ostern.

4. *Prophetie der Passion*

Dies wird noch deutlicher aufgrund der Prophetie, die Simeon über Jesus und seine Mutter ausgesprochen hat und die, sofern die ungekürzte Fassung

¹⁰ Heiliger Dienst 34 (3/1980) 102–105.

des Tagesevangeliums gewählt wird, im Anschluß an das Loblied „Nunc dimittis“ zu hören ist: „Dieser ist dazu bestimmt, daß in Israel *viele durch ihn zu Fall* kommen und *viele aufgerichtet* werden; er wird ein Zeichen sein, dem *widersprochen* wird. Dadurch sollen die Gedanken vieler Menschen offenbar werden. Dir selbst wird ein Schwert durch die Seele dringen“ (Lk 2, 34f.). Durch diesen ausdrücklichen Hinweis auf das Mitleiden Marias wird noch deutlicher, wie sehr Lichtmeß nicht nur durch seine Stellung im Jahreskreis, sondern auch aufgrund seines Festinhalts *Brücke zwischen Weihnachten und Ostern* ist.

Gewiß ist das „Schwert“, das die Seele der Jungfrau durchbohren soll, in der Vergangenheit auch schon anders gedeutet worden: es seien damit die Versuchungen Marias gemeint, an Jesus irre zu werden, nicht an ihn zu glauben und nicht zu ihm zu stehen – oder gar die Tatsache, daß Maria, gleich seinen übrigen Verwandten, diesen Versuchungen *erlegen* sei. Aus dem, was die Entwicklung der in der Schrift gründenden Glaubenslehre der Kirche über Maria im Lauf der Zeit hinsichtlich ihrer totalen Reinheit und Sündenfreiheit klargestellt hat, muß letzteres unbedingt verneint werden. Die *Versuchung* zum Unglauben dagegen kann bei ihr sehr wohl angenommen werden, aber diese Deutung steht dann nicht im Gegensatz zu der, die im Schwertwort die Teilnahme Marias an der Passion angekündigt sieht; bedeutete letztere nach dem einmütigen Zeugnis der Evangelien für alle Anhänger Jesu doch den *Höhepunkt* aller Versuchungen zum Unglauben. Der Simeon-Text ist mithin für zwei unterschiedliche, jedoch nicht gegensätzliche Deutungen offen: a) Das „Schwert“ bedeutet die Passion und nichts anderes; ob Marias Glaube jemals angefochten wurde, entzieht sich unserer Kenntnis, und dazu sagt dieser Text nichts. b) Das „Schwert“ bedeutet sehr wohl die Anfechtung des Glaubens, aber gerade darum das Erlebnis der Passion als Höhepunkt dieser Anfechtung; aus anderweitigen Gegebenheiten der Schrift und der Überlieferung wissen wir, daß Maria, sofern sie derartige Anfechtungen erlebt hat, ihnen in keiner Weise unterlegen ist.

5. „Mariä Reinigung“

Dem widerspricht die alte Bezeichnung des Festes als „Mariä Reinigung“ in Wirklichkeit nicht – obwohl sie zu Mißverständnissen Anlaß bot und darum im Zuge der Liturgiereform zu Recht aufgegeben wurde.

Erstes mögliches Mißverständnis: das Ereignis des Tages beträfe in erster Linie Maria. Richtig ist, daß Lukas *zwei* Forderungen des Gesetzes nennt, die von Maria und Joseph an jenem Tag *gleichzeitig* erfüllt wurden: Weihe des Erstgeborenen an Gott und „Reinigung“ der Mutter (2, 22–24). Dann aber hat das, was das göttliche *Kind* betrifft, unweigerlich den *Vorrang*. Lichtmeß ist darum in erster Linie ein Herrenfest (und wird dementsprechend am besten einfach so und *nicht* „Mariä Lichtmeß“ genannt); wohl aber, wie Weih-

nachten und die Verkündigung (25. 3.), ein solches mit stark marianischem Einschlag. Und zwar rührt die marianische Komponente hier nicht nur, wie bei jenen beiden, vom Mysterium der Gottesmutterschaft als solcher her, sondern sie betrifft aufgrund des Simeon-Wortes vom „Schwert“ ausdrücklich auch die Teilnahme Marias am Passionsgeschehen, ein Aspekt, den dieses Fest nur noch mit dem von Pius VII. in den allgemeinen Kalender eingeführten, seit 1913 auf den 15. September angesetzten und im ganzen wenig wirksam gewordenen „Gedächtnis der Schmerzen Mariens“ (ursprünglich: „Fest der Sieben Schmerzen Mariens“) teilt. Da andererseits der Osterfestkreis – nach Abschaffung des 1727 eingeführten gleichnamigen Festes am Freitag der fünften Fastenwoche (das in seiner Art zur gewachsenen Fastenliturgie reichlich quer lag und darum nicht erhalten zu werden verdiente) – die Beteiligung Marias am österlichen Erlösungsgeschehen nirgendwo ausdrücklich hervorhebt, erfüllt der Lichtmeßtag vorwegnehmend eine Aufgabe, der sich eine entfaltete Liturgie in einem Zeitalter entfalteter Marienlehre wohl nicht mehr entziehen darf.

Daß Lukas von der „Reinigung“ Marias spricht, widerstreitet ihrer totalen Heiligkeit womöglich noch weniger, als die Taufe Jesu durch Johannes seiner totalen Heiligkeit entgegensteht. Denn während die Johannestaufe immerhin ausschließlich zur Abwaschung moralischer Schuld vollzogen wurde, bedeutet bekanntlich die „Unreinheit“, mit der das alttestamentliche Gesetz u. a. die Mütter nach der Geburt ihrer Kinder behaftet sah, *keine moralische Schuld*, sondern einen Zustand von Kult- und Gesellschaftsunfähigkeit, aufgrund einer schwer zu definierenden gedanklichen Wirklichkeit, die irgendwo im Bereich des geheimnisvoll Bedrohlichen zwischen moralischer Verfehlung einerseits und Unappetitlichem, Ekelerregendem und Gesundheitsgefährdendem andererseits anzusiedeln ist. Daß Maria sich dieser Forderung unterwirft, hat eine ähnliche Bedeutung wie die Tatsache, daß Jesus sich durch Menschen dem Vater „darstellen“ und weihen läßt. Beide – der „Sproß“ und die „Frau“¹¹ – über erfüllen das „Gesetz“, um die Menschen nicht nur von der Sünde, gegen die sich das Gesetz in vorläufig-unvollkommener Weise richtete, sondern auch von der buchstabenhaften Geltung der rituellen Forderungen des Gesetzes zu befreien.

6. Der Ostervigil entgegen

Ist nun aufgrund des Simeon-Wortes vom „Schwert“ der vorausschauende Bezug des Lichtmeßtages zum Pascha-Geschehen klargestellt, legt es sich wie von selbst nahe, in der Lichtfeier des 2. Februar eine Ankündigung und ein Vorspiel zur Lichtfeier der Osternacht zu sehen. Rückblickend ist das Licht, das wir bei der Darstellung des Herrn in Händen tragen, das Licht von

¹¹ Gen 3, 15; Offb 12, 1–5; vgl. Heiliger Dienst 35 (2/1981), 50.

Weihnachten und Epiphanie, das in unserer Dunkelheit aufgestrahlt ist. Aber schon im Tagesevangelium von Weihnachten wurde verkündet, daß „das Licht in der Finsternis leuchtet, die Finsternis es aber nicht erfaßt“ (Joh 1, 5). Damit ist uns vom Anfang des Jahreskreises an der Kampf zwischen Christus und den „Beherrschern dieser finsternen Welt“, den gefallenen Engeln oder Dämonen vor Augen gestellt. Höchste Aktualität gewinnt dieser Kampf in der Fastenzeit, als Teilnahme an jenem Kampf, den Jesus in der Wüste gegen den Teufel geführt hat. Lichtmeß steht kurz davor – getrennt vom Ernst der Fastenzeit nur durch die fröhlichen Tage des Karneval – und kündigt mit dem Simeon-Wort vom „Widerspruch“ und vom „Schwert“ das harte Ringen der Bußzeit an, mit seiner Lichtfeier dagegen den Lichterglanz der Ostervigil und damit den Sieg Christi und derer, die mit ihm im Kampf bis ans Ende durchhalten, über die Mächte der Finsternis.

7. „Begegnung“ – Simeon und Hanna

Unter den vielfältigen Aspekten des Festgeschehens hat die orientalisch-kirchliche Kirche vor allem den der „Begegnung“ hervorgehoben und dementsprechend die Bezeichnung „Hypapante“ geprägt. Allein schon die Tatsache, daß wir die Feier vom Orient her übernommen haben, sollte uns davor bewahren, die dort erfolgte Sinngebung zu übersehen oder geringzuachten.

Bezieht sich „Darstellung“ auf Christus und „Reinigung“ auf Maria, so hat „Hypapante“ vor allem Simeon und Hanna in ihrem Zusammentreffen mit Christus im Blick. Und wenn es auch einer mißverständlich verengenden Deutung entsprach, das Fest in den alten Liturgiebüchern zunächst als „das Fest des hl. Simeon“ zu betiteln¹², so wäre es doch sicher verkehrt, wollten Meditation und Verkündigung an ihm und an Hanna vorbeisehen.

Als Menschen, die mit der vorauswirkenden Gnade Christi als Freunde Gottes im Alten Bund gelebt haben und dann am Abend ihres Lebens Christus begegnet sind, haben sie uns, in der Art, wie das Evangelium sie uns schildert, eine Menge zu sagen. Das Erlebnis ihrer „Begegnung“ wiederholt sich auch heute immer wieder für Menschen, die Christus neu entdecken, nachdem sie ihn lange gesucht haben – und die Geste, durch die wir in der Ostervigil, vielleicht aber auch in der Lichtfeier des 2. Februar das Licht weitergeben, mag ein Zeichen dafür sein, daß einer für den anderen Vermittler eines solchen Erlebnisses sein kann. „Begegnung“ mit Christus vollzieht sich aber auch für uns alle immer wieder im Gebet, vor allem in der Feier der Liturgie.

8. „Schmücke dein Brautgemach, Zion“

Dem entspricht, daß die byzantinische Liturgie Simeon und Hanna immer nur als Vertreter der *gesamten Gemeinde* gesehen hat: des Volkes Israel, als

¹² Vgl. oben.

dessen „Herrlichkeit“ Simeon das Kind in seinen Armen preist; des *einen* Volkes aus Juden und Heiden, das er mit seinem Lichtwort ankündigt. Dementsprechend hat unsere griechische Schwesterkirche als Subjekt der „Begegnung“ „Zion“, die im jüdischen Volk angekündigte Kirche des Neuen Bundes, gesehen und dieser Auffassung einen unnachahmlichen poetischen Ausdruck in dem Gesang „Adorna thalamum tuum, Sion“ gegeben, den die römische Liturgie zusammen mit dem Fest vom Orient übernommen und zunächst auf griechisch und lateinisch gesungen hat:

„Schmücke dein Brautgemach, Zion,
Christus, deinen König, aufzunehmen.
Umfange Maria,
die Pforte des Himmels.
Sie trägt den König der Herrlichkeit,
strahlend vom neuen Licht.
Sie ist Jungfrau geblieben
und trägt auf ihren Händen
den Sohn,
aus Gott gezeugt
vor dem Morgenstern.
Simeon nimmt ihn
in seine Arme
und kündet den Völkern:
Das ist der Herr über Leben und Tod,
der Heiland der Welt!

Schlägt man nun aber das reformierte Missale auf, so kann man nur fragen: Wo ist dieser Gesang geblieben? Sollen wir wirklich auf ein derart seltenes Stück verzichten müssen, das mit dem Ursprung des römischen Festes so tief verbunden ist? Gewiß findet sich ein Bruchteil davon als Antiphon im Stundengebet; gewiß dient ein größerer Teil davon als Responsorium der Lesehore im lateinischen Stundenbuch – aber eben phantasielos auf das übliche Schema der Responsorien reduziert. Sicherlich haben wir es hier mit einem der wenigen Punkte der Liturgiereform zu tun, in denen Änderung nicht Fortschritt bedeutet.

9. „Plötzlich kommt zu seinem Tempel der Herr . . .“

Auf einer Linie mit dem Gedanken der Begegnung zwischen Christus und „Zion“ liegt die Lesung aus Maleachi (3, 1–4), die das Kommen des Herrn zu seinem Tempel ankündigt. Gewiß scheint die Gerichtsszene, die dann entfaltet wird, zunächst nicht zu der von Lukas geschilderten Szene – die wir uns allzu leicht als Familienidylle vorstellen – zu passen. Aber spricht Simeon mit seinem Wort vom Widerspruch, den Christus erfahren wird, vom Fall, den er bei den einen, und von der Auferstehung, die er bei den anderen hervorrufen

wird, in seiner Weise nicht *ebenso vom Gericht*, das sich durch Jesu Leben und Sterben unter den Menschen vollziehen wird?

Bei diesem Gericht aber spielt, wie wir wissen, der *Tempel* eine große Rolle – wurde der Herr doch gerade aufgrund seines Tempelwortes vor dem Hohen Rat angeklagt (Mt 26, 61 par.) –, jener Tempel, der im Alten Bund „Sakrament“ der Gegenwart Gottes in seinem Volk gewesen war, nun aber von vielen als Selbstzweck verstanden wurde und als Vorwand diente, die neue Zeit mit ihrer viel höheren Art der Gegenwart Gottes in Jesus als dem personhaften neuen Tempel (Joh 2, 21) nicht zu erkennen. Wer sich aber in ihn einfügen läßt, wird selber zum Tempel des Neuen Bundes aufgebaut (vgl. bes. 1 Kor 6, 19; Eph 2, 21f; Offb 3, 12), und diesem Tempel aus lebendigen Steinen – mithin wiederum der auch schon mit „Zion“ gemeinten Kirche – gilt die Prophetie des Maleachi, wenn sie in unserm Gottesdienst als heute aktuell verkündigt wird.

Die pastoral-liturgische Problematik

Ein akzidentelles Problem stellt sich vom Blasius-Segen her, von dem unten noch die Rede sein soll: Wieviele Teilnehmer kommen zur Lichtmeßfeier nur, weil an ihrem Ende dieser Segen erteilt wird? Demgegenüber gibt es zwei Lösungen: die *pessimistische*, die darin besteht, die beiden Vorgänge zu entkoppeln und den Blasius-Segen zu einem andern Termin zu erteilen; die *optimistische*, bei der versucht wird, einerseits den Blasius-Segen im unten auszuführenden Sinn zu deuten und andererseits die Teilnehmer durch eine geeignete Gestaltung und Verkündigung zu einem vertieften Verständnis der Gesamtfeier zu führen. Daß wegen des Blasius-Segens eine Reihe zusätzlicher Teilnehmer anwesend ist, wird in dieser Optik als positiv bewertet, in der Hoffnung, auch sie ansprechen und ihnen den Gehalt der Lichtmeßfeier erschließen zu können. M. E. wäre im Normalfall zunächst der optimistischen Lösung der Vorzug zu geben und erst dann, wenn sie sich als trügerisch erwiesen hat, auf die pessimistische (die in diesem Fall die realistische wäre) umzusteigen.

Innerhalb der eigentlichen Lichtmeßfeier stellt sich ein doppeltes Problem: einerseits ist infolge der oben erwähnten, seit dem frühen Mittelalter feststellbaren und bis heute nachwirkenden Verdinglichung die Aufmerksamkeit der Teilnehmer weitgehend noch mehr auf die Kerzen als solche als auf das mit ihrer Hilfe zu vollziehende Geschehen, mehr auf die sekundäre Segnung als auf die primäre Lichtfeier gerichtet; und andererseits läßt sich diese Feier in der vorgesehenen Form der Prozession schwer durchführen, weil nicht nur der Grund, der nördlich der Alpen zu ihrer Verkümmern geführt hat, nämlich die ungünstige Witterung zu der fraglichen Jahreszeit, unvermindert fort dauert, sondern durch die Entwicklung des Straßenverkehrs allen Prozes-

sionen, vor allem aber allen neu einzuführenden gegenüber ein neues, nahezu unüberwindliches Hindernis entstanden ist.

Aus diesen beiden Gründen müßte man sich auf überzeugende Formen der *Lichtfeier ohne Prozession im Freien* besinnen. Abgesehen von einigen größeren Kirchen, innerhalb derer die gesamte feiernde Gemeinde vernünftigerweise von einem Ort zum anderen, etwa vom Atrium oder von der Krypta zum Hauptaltar ziehen könnte, sollte dabei auf Prozession überhaupt verzichtet werden. Die Ersatzform, die im reformierten Meßbuch angeboten wird und laut der der Zelebrant mit den Ministranten die Prozession in Form eines feierlichen Einzugs vom Hauptportal der Kirche her vollziehen soll, kann m. E. mit dem besten Willen nicht als gelungen angesehen werden. Es fällt wahrhaftig schwer einzusehen, wieso man sich die Mühe machen sollte, zum Hauptportal zu gehen, die Gemeinde sich nach dort umdrehen zu lassen und sie gegebenenfalls unter technisch ungünstigeren Bedingungen als gewöhnlich anzusprechen – um dadurch einen derart kurzen Zug zu ermöglichen, an dem sich derart wenige Gemeindeglieder beteiligen. Die Idee in Ehren – sie wurde mit viel gutem Willen konzipiert; aber die Erfahrung hat m. E. gezeigt, daß es sich um eine am Schreibtisch entworfene Ersatzlösung handelt.

Sollte man sich darum nicht viel eher auf den Boden der Wirklichkeit stellen und davon ausgehen, daß die Lichtfeier in der Mehrheit der Fälle eben *nicht als Prozession* durchgeführt werden kann, und dafür dementsprechend einen Ritus ausarbeiten, der auf alles an Prozession Erinnernde verzichtet? Das Wesentliche ist doch, daß die Gemeinde mit brennenden Kerzen in Händen Christus als dem Licht der Welt durch Lieder huldigt – und nicht, ob sie es gehend oder stehend tut. Aufgrund der Tatsache, daß ein besonderer Gottesdienst dieser Art seine Daseinsberechtigung nur dann hat, wenn er „ankommt“, und der Feststellung, daß dies erfahrungsgemäß bei der vom Meßbuch angebotenen Ersatzform nicht der Fall ist, meine ich, daß hier einer der ganz wenigen Fälle vorliegt, in denen es erlaubt scheint, aufgrund der Epikie und des Prinzips „sacramenta propter homines“¹³ vom offiziell vorgesehenen Ablauf des Ritus leicht abzuweichen und die ganze Lichtfeier ohne Ortswechsel zu vollziehen. Sie würde im wesentlichen umfassen:

1. Ansprache
2. Entzündung der Kerzen
3. Segnung der Kerzen
4. Huldigung an Christus als Licht der Welt mit einem oder mehreren Liedern, während die Kerzen in Händen gehalten werden.

Anreichern könnte man dieses Schema durch Rückgriff auf den Ritus der

¹³ Die Sakramente sind der Menschen wegen da.

¹⁴ Vgl. oben, mit Anm. 7.

Austeilung, der seit Beda in der päpstlichen Liturgie bezeugt ist¹⁴. Daß die Reform ihn unter Voraussetzung der Prozession fallen ließ, ist verständlich, weil das Ganze sonst zu lang würde. Sollte man ihn darum nicht gerade dort als Alternative anbieten, wo eine Prozession nicht tunlich erscheint? Dabei könnte es sich sowohl um eine Austeilung der (brennenden) Kerzen durch den Zelebranten als um ein *Weitergeben des Feuers* vom Zelebranten aus, mit Hilfe der Meßdiener, in die ganze Gemeinde hinein handeln. Sehr gute Erfahrungen habe ich selbst mit letzterer Praxis gemacht, indem ich zusätzlich zur Geste folgende Formel sprechen ließ: Der das Feuer Gebende: „Licht von Christus erleuchte dich“; der Empfangende: „Licht von Christus erleuchte die ganze Welt“.

Haupttakt der Lichtfeier bleibt auch in diesem Fall das Singen mit den brennenden Kerzen in Händen. Ein nicht geringes Problem stellt sich, wenn man darangeht zu fragen, *was* man denn nun dabei singen soll – nachdem das „Gotteslob“ dazu kein einziges geeignetes Stück anbietet! Gewiß enthält es den vom Meßbuch vorgesehenen Lobgesang des Simeon, aber lediglich mit den Kompletantiphonen, nicht mit der von Lichtmeß, „Ein Licht, daß die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Die beiden herkömmlichen Lichtlieder „Wie schön leuchtet“ und „Morgenstern der finstern Nacht“¹⁵ sind wegen ihrer subjektivistischen Sichtweise, besonders das erstgenannte auch wegen seiner heillos antiquierten Sprachform denkbar ungeeignet. Als die relativ vertretbarsten Stücke habe ich selbst bisher singen lassen: „Wort des Vaters, Licht der Heiden“¹⁶ und „Du bist das Licht der Welt“¹⁷; aber sie reichen beide nicht an das „Adorna thalamum . . .“ heran, das die Reform uns gestrichen hat. Vielleicht wäre für eine künftige Ausgabe des „Gotteslob“ an den nach der genannten Antiphon konzipierten *Hymnus* der Vesper „Auf Zion, schmücke dein Gemach“¹⁸ zu denken.

Aufgabe der Verkündigung – ab und zu einmal bereits am Sonntag vor dem 2. Februar, in jedem Fall aber am Tag selbst zu Beginn der Feier oder am normalen Ort der Homilie – wäre es, die Aufmerksamkeit der Teilnehmer auf den Huldigungsakt als das zentrale Geschehen zu lenken und das Mitnehmen der gesegneten Kerzen als eine Erinnerung an diese Feier und die darin vollzogene Hingabe an Christus erscheinen zu lassen. Nur als Ausdruck und Stütze einer solchen Gesinnung können sie für uns „Glück“ und „Schutz“ bedeuten, und nur in diesem Sinn kann der Segen gemeint sein, der vom Zelebranten über sie (und mehr noch über die Mitfeiernden) gesprochen wird. Beim Bestreben, eine solche Sinnrichtung der Lichtmeßfeier deutlich zu machen, werden Predigt und Katechese im Lauf der Jahre abwechselnd auf die

¹⁵ „Gotteslob“, Nr. 554 f.

¹⁶ Nr. 162 des früheren Kölner Diözesangesangbuches.

¹⁷ Lieder der Mariapoli (Focolarini-Bewegung), Neue Stadt Verlag, München o. J., Nr. 57.

¹⁸ Antiphonale zum Stundengebet, Freiburg-Münsterschwarzach 1979, 1288.

verschiedenen Sinngehalte des Festes zurückgreifen, die im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels herausgestellt wurden.

Eine Anfrage zum Blasiussegen

Der Blasiussegen, dessen Attraktivität auch in unserer Zeit im vorhergehenden bereits hervorgehoben wurde¹⁹ (obwohl sich mitunter auch feststellen läßt, daß eine Reihe kritischer Gottesdienstteilnehmer sich seines Empfangs bewußt enthalten), sollte angesichts der heutigen Gegebenheiten m. E. weiter aufrechterhalten und gefördert werden, unter folgenden Bedingungen der Anpassung:

1. Er sollte von der *Einengung auf Halskrankheiten entschieden gelöst* werden. Diese stellen für uns keine besondere Bedrohung mehr dar, so daß es kaum noch als sinnvoll erscheinen kann, eher gegen sie als gegen andere Krankheiten einen besonderen Segen zu erteilen. Wenn schon, dann viel eher gegen Krebs und Herzinfarkt! Weitaus empfehlenswerter aber ist es, den Segen für den ganzen Menschen zu erteilen, für Leib und Seele, mit der deutlichen Ausrichtung auf das Erreichen unseres ewigen Zieles in Gott. Eine Formel, die in besonderer Weise die Halskrankheiten nennt²⁰, sollte darum in die endgültige Ausgabe des Benediktionale besser nicht aufgenommen werden.

2. Die Erteilung eines Segens unter Anrufung eines Heiligen, von dem wir außer legendärem Beiwerk so wenig wissen wie vom hl. Blasius, kann nur dann einen annehmbaren Sinn haben, wenn wir ihn, dessen Name als der eines Märtyrers überliefert ist, in der Verkündigung als *Vertreter aller bekannten und unbekannten Märtyrer* erscheinen lassen. Die Verehrung der Märtyrer zu fördern muß uns aber ein sehr vordringliches Anliegen sein; und zwar nicht vor allem, damit sie uns von diesen oder jenen bestimmten irdischen Übeln befreien, sondern uns die Kraft erbitten, Gott über alles zu lieben und uns im Ernstfall so zu entscheiden, wie sie es getan haben. Dieser Aspekt hängt mit der Ausrichtung des Segens auf das Erreichen unseres letzten Zieles aufs engste zusammen. Im Hinblick darauf sollte man das Anlegen der roten Stola nicht nur beibehalten, sondern bewußt als Farbe des Martyriums hervorheben und deuten.

3. Kein annehmbarer Sinn läßt sich m. E. für den überlieferten Gebrauch zweier brennender Kerzen in Form eines Andreaskreuzes benennen. Der Versuch von A. Heinz in seinem bereits zitierten, wertvollen Beitrag ist zwar gut gemeint, vermag im letzten jedoch schwerlich zu überzeugen. Sicher können brennende Kerzen Christus als das Licht darstellen; aber wieso sollen sie in dieser sonderbar schrägen Stellung gebraucht werden, für die sie nicht

¹⁹ Vgl. dazu auch A. Heinz, Homilie zum Blasiussegen, in: Gottesdienst 14 (1980) 192.

²⁰ So die erste der drei in der Studienausgabe des Benediktionale, Einsiedeln-Freiburg 1978, 52, angebotenen.

konzipiert sind und die ein gewisses Ausmaß an Akrobatik erfordert, will man versuchen, die Auswirkungen des Herabtropfens auf ein Minimum zu beschränken. Die Symbolik des Kreuzes läßt sich in ihnen nicht überzeugend aufweisen, weil – in der westlichen Kirche wenigstens – niemand sich unter „Kreuz“ ein „Andreaskreuz“ vorstellt. Viel „durchschaubarer“ wäre eine solche Symbolik dann, wenn man statt der beiden Kerzen ein Kreuz oder ein Kruzifix in der linken Hand trüge. Aber auch dies wäre eine unnötige Verdoppelung, da man ja gleichzeitig mit der rechten Hand ein Kreuz *zeichnet*.

4. Viel sinnvoller muß es dagegen erscheinen, den ohne Kerzen erteilten Segen durch die uralte Segensgeste der *Handauflegung* anzureichern. Der erste Teil der Formel sollte diese Geste, der zweite das Kreuzzeichen begleiten. Als weitere Formel, zusätzlich zu den von der Studienausgabe angebotenen, möchte ich vorschlagen: „Auf die Fürsprache des hl. Blasius (und aller Märtyrer) schenke dir Gott sein Erbarmen. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. – Amen.“

Sofern der Blasiussegen in Verbindung mit einer Meßfeier gespendet wird, sollte das Benediktionale angeben, daß er den gemeinsamen Schlußsegen ersetzt.

Was hatte Simeon für einen Nutzen davon, Christus zu sehen? Oder war ihm nur verheißen, ihn zu sehen, ohne daraus eine Förderung zu erhalten? Lag darin nicht ein Gott würdiges Geschenk verborgen, das der selige Simeon verdiente und erhielt? Das Weib „berührte den Saum des Gewandes Jesu und wurde geheilt“. Wenn diese vom äußersten Teil des Kleides so großen Nutzen hatte, was muß man dann nicht von Simeon glauben, der „das Kind in seine Hände nahm“ und, es in den Armen haltend, sich freute und jubelte? Denn er sah den Kleinen, den er trug, der gekommen war, die Gefesselten zu lösen und ihn selbst von den Banden des Leibes zu befreien. Er wußte, daß niemand einen andern aus dem Kerker des Leibes entlassen konnte mit Hoffnung auf ewiges Leben als der, den er in Armen hielt. Und so sprach er zu ihm: „Nun entlässest du deinen Knecht im Frieden.“ Solange ich Christus nicht hielt, solange ich ihn nicht in meinen Armen umfing, war ich verschlossen und konnte nicht aus meinen Fesseln heraus. Das aber ist nicht nur von Simeon, sondern vom ganzen Menschengeschlecht anzunehmen. Wenn einer aus der Welt auszieht, wenn einer aus dem Kerker und aus dem Haus der Gefesselten entlassen wird, um zum Herrschen zu gehen, so nehme er Jesus in seine Hände und lege seine Arme rings um ihn, er halte ihn ganz in seinem Schoße, und dann kann er jubelnd ziehen, wohin er will . . . Daß also auch wir, im Tempel stehend und den Sohn Gottes haltend und ihn umfangend, würdig werden der Lossprechung und der Wanderung zu Höherem, darum laßt uns den allmächtigen Gott bitten, darum laßt uns auch den kleinen Jesus bitten, mit dem zu reden und den in Armen zu halten wir ersehen.

Origenes, Homilien zum Lukas-Evangelium 15

Der Abstieg Christi in die Unterwelt

1 Petr 3,18–22

1. Fastensonntag, Lesejahr B

Dr. Sr. Mirjam Prager OSB

I. *Der Text*

- 18 Denn auch Christus ist der Sünden wegen ein einziges Mal gestorben,
er, der Gerechte, für die Ungerechten,
um euch zu Gott hinzuführen;
dem Fleisch nach wurde er getötet,
dem Geist nach aber lebendig gemacht.
- 19 So ist er auch zu den Geistern gegangen,
die im Gefängnis waren,
und hat ihnen gepredigt.
- 20 Diese waren einst ungehorsam,
als Gott in den Tagen Noachs geduldig wartete,
während die Arche gebaut wurde;
in ihnen wurden nur wenige,
nämlich acht Menschen,
durch das Wasser gerettet.
- 21 Dem entspricht die Taufe,
die jetzt euch rettet.
Sie dient nicht dazu,
den Körper vom Schmutz zu reinigen,
sondern sie ist eine Bitte an Gott
um ein reines Gewissen,
aufgrund der Auferstehung Jesu Christi,
- 22 der in den Himmel gegangen ist;
dort ist er zur Rechten Gottes,
und Engel, Gewalten und Mächte sind ihm unterworfen.

II. *Einstimmung*

Wir stehen an der Schwelle der Fastenzeit, dem bedeutungsvollsten Abschnitt des Kirchenjahres. In der Urkirche begann an diesem Tag die Vorbereitungszeit für jene, die zu Ostern durch die Taufe wiedergeboren werden sollen. Aber auch jene, die wegen einer schweren Verfehlung von der Teilnahme am Gottesdienst ausgeschlossen waren, begannen heute ihre Buße, und wurden unmittelbar vor dem Osterfest wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen. – Aber auch für den Christen des 20. Jahrhunderts kann dieser alte Text neue Impulse zu Umkehr und innerem Neubeginn bieten.

III. Kommentar

Inhalt und Eigenart

Die Aussageabsicht dieses Briefes wird am Schluß kurz zusammengefaßt: „Ich habe euch ermahnt und habe bezeugt, daß dies die wahre Gnade Gottes ist, in der ihr stehen sollt“ (5,12).

Der unbekannte Verfasser will die Neulinge im Christentum zu einem Leben gemäß der Botschaft Christi aufrufen und sie auf die nahe bevorstehende Christenverfolgung vorbereiten (4,12). Weil diese Schrift zu den „katholischen“¹ Briefen gehört, also nicht an eine bestimmte Gemeinde, sondern an *die Christen* jener Frühzeit gerichtet ist, wird es dem Leser leicht fallen, diese Botschaft so aufzunehmen, als sei sie heute an ihn persönlich gerichtet.

Moderne Bibelwissenschaftler vertreten die Ansicht, daß der Apostel Petrus tatsächlich diesen Brief um 64 oder 67 n. Chr. geschrieben haben könnte. Der gute Stil, den man dem Fischer nicht ohne weiteres zumuten könnte, mag von seinem Mitarbeiter Silvanus (Apg 15,22) stammen.

Leserkreis

Der Brief ist „*an die Auserwählten, die als Fremde in Pontus, Galatien, Kapadozien, der Provinz Asien und Bithynien in der Zerstreuung leben*“ gerichtet. Ein Blick auf die Landkarte zeigt, daß das Christentum jener Zeit schon weit nach Osten vorgedrungen war. Die aus dem Heidentum stammenden Christen wurden „*von Gott, dem Vater, von jeher ausersehen und durch den Geist geheiligt, um Jesus Christus gehorsam zu sein und mit seinem Blut besprengt zu werden*“ (1,2).

Petrus will die Neugetauften mahnen, ihrem Glauben treu zu bleiben und ruft sie durch die Verheißung, dereinst an Christi Herrlichkeit teilzuhaben, zur Standhaftigkeit im Bekenntnis des Glaubens auf. Aber auch den Christen des 20. Jahrhunderts gilt die Botschaft:

„Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11).

Einzelerklärung

3,18 Denn auch Christus ist der Sünde wegen ein einziges Mal gestorben, er, der Gerechte für die Ungerechten, um euch zu Gott hinzuführen“;

Gibt es ein stärkeres Motiv, um die verfolgten Christen zum Durchhalten in den Qualen des Martyriums aufzurufen, als das Vorbild des Gekreuzigten?

¹ *Katholisch* vom griechischem Wort *kat-holos* „für die Vielen“ bedeutet, daß dieser Brief nicht an eine bestimmte Gemeinde, z. B. die Korinther, sondern an mehrere Christengemeinden gerichtet ist.

Seit Christus nach der tiefsten Entehrung „zur Rechten Gottes erhoben wurde,“ hat jedes erlittene Unrecht, ja selbst der Kreuzestod seine Sinnlosigkeit verloren. Gerade durch die ihm angetane Schmach wurde Jesus zur Rechten Gottes erhoben und vermag jetzt allen Menschen, die zu ihm umkehren, hienieden ein reines Gewissen und in der Ewigkeit das ewige Leben zu schenken.

Ein einziges Mal gestorben . . . Auch im Römerbrief (6,10) wird dieses „*ein für allemal*“ betont; was in der Taufe geschieht, ist ein so gewaltiger, das Innerste des Menschen umgestaltender Akt, daß er keiner Wiederholung bedarf. Dennoch ist es sinnvoll, das Taufversprechen in der Osternacht zu erneuern und sich von neuem zur radikalen Christusnachfolge zu verpflichten. 3,18 . . . *um euch zu Gott hinzuführen.*

Der kurze Nebensatz sollte nicht übersehen werden. Die tiefe Kluft, welche die Sünde zwischen Gott und den Menschen aufgerissen hat, wurde durch den Opfertod Christi überbrückt. Er ist der „*pontifex*“ der Brückenbauer.

Dem Fleisch nach wurde er getötet,
dem Geist nach aber lebendig gemacht.

Die Bibel versteht unter *Fleisch* (sarx) den Menschen, in seiner Schwäche, Niedrigkeit und Sterblichkeit. Der *Geist* (pneuma) aber ist das tiefste Wesen des Menschen, sein Ich, seine Einmaligkeit.

19 So ist er auch zu den Geistern gegangen,
die im Gefängnis waren,
und hat ihnen gepredigt.

Wir stehen an der schwierigsten, aber auch tröstlichsten Aussage unserer Perikope, die in der byzantinischen Ikonographie ihren schönsten Ausdruck gefunden hat. Die „Geister“ sind die Menschen, die vor Christus gelebt haben und – entweder als gläubige Juden oder als Heiden, – ihrem Gewissen gefolgt sind. Dies gilt aber auch für die „Heiden“ in unseren christlichen Ländern: Wieviele mögen sich im „Augenblick“ des Todes, schon an der Schwelle der Ewigkeit stehend, zu jenem Gott bekehren, der sie von Ewigkeit her geliebt hat und sie mit weit geöffneten Armen erwartet!

20 Diese waren einst ungehorsam,
als Gott in den Tagen Noachs geduldig wartete,
während die Arche gebaut wurde;
in ihnen wurden nur wenige,
nämlich acht Menschen,
durch das Wasser gerettet.

Jesus stieg hinab in das Reich des Todes . . . in den Abgrund jener Selbstzerstörung und Gottvergessenheit.

Dieser „Abstieg ist nichts anderes als Christi leidvolles Sterben und ist wie dieser Tod um unserer Erlösung willen“ geschehen. Diese Gemeinschaft un-

seres Erlösers mit den Toten und vor allem sein Abstieg in den Bereich der heilsfeindlichen Mächte bedeutet jedoch deren Überwindung und die Befreiung der darin Gebundenen, sofern sie solcher Befreiung fähig sind. Wenn Christus auch im Tod „entmächtigt“ wird, so ist er doch durch den Tod in ein neues Raum- und Zeitverhältnis getreten, das in Tod und Auferstehung seine Vollendung finden wird. Jetzt schon tritt er aber die Herrschaft über den Kosmos an: „Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit und ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt“ (Offb 1,18).

* * *

Zur Besinnung (vel: Homilie)

Was kann uns dieser Text heute noch geben? Scheint er nicht allzu stark mit Begriffen und Bildern belastet zu sein, die uns heute überlebt, ja nahezu irreführend vorkommen? Findet die Vorstellung von einem „unterirdischen Gefängnis“, von einer „Predigt“ des Auferstandenen vor den „Gefangenen“, von einer „Erhöhung zur Rechten Gottes“ und einer „universalen Königsherrschaft Christi“ ein Echo in unseren Herzen?

Versuchen wir einmal alles, was sich auf Raum und Zeit bezieht, auszuklammern („entmythologisieren“ nennt dies die moderne Wissenschaft), – und es auf unsere Existenz, unser inneres Leben zu beziehen.

Wir bekennen also heute, an diesem Ersten Fastensonntag, daß wir im Tiefsten unseres Herzens an das eigene Ich, an unsere Alltagssorgen und an den Existenzkampf gebunden sind und an Unstimmigkeiten in der Ehe und vielen anderen Konflikten leiden. – In dieses leidvolle Gefängnis, aus dem wir uns nicht aus eigener Kraft oder durch gute Vorsätze befreien können, kommt plötzlich strahlende Helle: Der auferstandene Christus.

Er hat alle feindlichen Mächte in uns und um uns überwältigt. Er schenkt den verfolgten Christen in allen Teilen der Erde Kraft für das vielleicht nahe bevorstehende Martyrium; er ist wirklich „Antwort auf alle Fragen“. Er wird jedem Christen, der mutig diese Fastenzeit beginnt, die Kraft zum Durchhalten und die Freude des österlichen Alleluja schenken.

Mit ihm und durch ihn wird uns das möglich, was wir aus eigenen Kräften nicht vermögen: In den kleinen und unscheinbarsten Dingen des Alltags das „reine Gewissen“ immer wieder neu zu empfangen, das Christus uns durch sein Leiden und Auferstehen immer von neuem schenkt.

Prophetenworte sind es, aus denen die Überschrift gewählt wurde. Genauerhin handelt es sich um ein Zitat aus dem Werk „Deuterjesaja“. Der Name „Deuterjesaja“ ist eine wissenschaftliche Nomenklatur. – Wir finden in Jes 40–55 Texte, die durch Stil, Wortwahl und Theologie so eng verbunden sind, daß es berechtigt ist, von einem mehr oder weniger in sich geschlossenen Werk zu sprechen¹. Da man aufgrund von Anspielungen auf das babylonische Exil und der Ankündigung des Auftretens bzw. der Befreiung der gefangenen Israeliten durch den persischen König Kyros die Zeit der Verkündigung bestimmen kann, ergibt sich, daß der Prophet um die Mitte des 6. vorchristlichen Jahrhunderts verkündete. Sammler der biblischen Schriften fügten den Block Jes 40–55 nach den Worten des Propheten Jesaja (Jes 1–39) an. Weil der Name des Exilspropheten aber unbekannt ist, nannte man ihn „Deuterjesaja“² (Zweiter Jesaja) und meint den Verfasser des besprochenen Buchteiles.

1. Zeitgeschichtlicher Hintergrund und politische Zusammenhänge zur Zeit des Prophetenwirkens³

Prophetenworte wollen, wie es sich in immer weiteren Kreisen herum-spricht, nicht die Zukunft weissagen. Sie sind konkrete Antworten auf reli-

¹ Schon 1783 äußerten Eichhorn (Einleitung ins Alte Testament III, 76–97) und Döderlein (Esaías XII) (zitiert nach Eissfeldt) Zweifel an der Einheitlichkeit von Jes 1–66; sie forderten für 40–66 einen eigenen Autor. Wenn es auch einige Stimmen gibt, die die Einheitlichkeit bis zur Gegenwart herauf vertreten (vgl. O. T. Allis, *The Unity of Isaiah*, London 1950; E. J. Young, *The book of Isaiah III* [The New International Commentary on the Old Testament], Grand Rapids 1972, 7: „Throughout the commentary I have endeavored to point out evidences for the unity of authorship of the book“; G. L. Archer, *A survey of Old Testament introduction*, Chicago 1974; 326–358), wird doch im allgemeinen die Existenz einer Exilschrift als anerkanntes Faktum bezeichnet (vgl. z. B. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* [Neue Theologische Grundrisse], Tübingen 1964, 444–459; H. Cazelles, *Introduction à la bible II. Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, 428–439; W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament* [de Gruyter Lehrbuch], Berlin 1979, 257–270). Wertvolle Einzeluntersuchungen erweisen die Eigenständigkeit Deuterjesajas (z. B. P. A. H. de Boer, *Second Isaiah's message* [Oudtestamentische Studien 11], Leiden 1956; H. D. Preuß, *Deuterjesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchen 1976; J. M. Vincent, *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja. Kap 40–55* [Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 5], Frankfurt a. M. 1977).

² „Les ch. 40–55 sont ainsi rattachés à un prophète anonyme de l'Exil, dit le Second Isaïe ou Deutéro – Isaïe“ (Cazelles [Anm 1] 428 f; vgl. J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament. From its origin to the closing of Alexandrian canon*, London 1976, 310).

³ Ausführlichere Informationen entnehme man: A. Schreiber, *Der Zeitpunkt des Auftretens von Deuterjesaja*; *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972) 242 f; J. Bright, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Düsseldorf 1966, 351–372; A. H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba* (Theologische Wissenschaft 2), Stuttgart 1972, 115–124; S. Hermann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1981, 335–362; H. Tadmor, *Die Zeit des Ersten Tempels, die babylonische Gefangenschaft und die Restauration*, in: H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes I*, München 1978, 115–228; bes. ab 174.

giöse und menschliche Probleme der jeweiligen Gegenwart. So ist man gerufen, den Hintergrund zur Zeit des Auftrittes zu erhellen.

Man wird weiter ausholen müssen, um die Zusammenhänge recht deutlich werden zu lassen. Schon um 734 v. Chr. hatte der judäische König Achas die Neuassyrier – trotz der scharfen Proteste Jesajas – gegen die Allianz der Westreiche (Damaskus, Nordreich Israel, Philister u. a.) zu Hilfe gerufen. Dieses Staatenbündnis hatte nämlich versucht, Juda mit Waffengewalt zu zwingen, dem antiassyrischen Bündnis beizutreten. Mit Freude nutzten die Neuassyrier die Gelegenheit, ihren Machtbereich nach dem Westen auszudehnen. Das von Juda gefürchtete Kriegsbündnis wurde zwar zerschlagen, doch wurde auch Juda gehalten, für die erfahrene Hilfe einen ansehnlichen Tribut zu leisten. – Diese Belastung führte zur Auflehnung gegen die Neuassyrier, sodaß sie sich die Abgaben gewaltsam holen mußten. – Nun brach das Neuassyrierreich um 612 zusammen. Die Sieger, die Neubabylonier, fühlten sich als rechtmäßige Nachfolger der Unterlegenen. Auch alle Verpflichtungen, die man früher gegen die Neuassyrier hatte, trachteten sie einzufordern.

Das Südreich, Königtum Juda, hatte sich unter König Joschija (640 bis 609 v. Chr.) wieder ausgedehnt. Die Neuassyrier hatten die Reichsgrenzen nicht halten können. Als sich nun die Judäer weigerten, den Tribut an den neubabylonischen König Nebukadnezzar zu entrichten und sich überdies der zweiten Großmacht des Vorderen Orients, Ägypten, zuwandten, zog Nebukadnezzar gegen Jerusalem. Alle umliegenden befestigten Städte Judas zerstörten sie und hätten auch Jerusalem eingenommen. Da starb der regierende König Jojakim (608–597 v. Chr.). Die Hauptstadt ergab sich und verhinderte damit ein Blutbad. Die Sieger führten viele Tausende Gefangene in das ferne Babylon und setzten einen ihnen gewogenen König aus der Königsfamilie als Thronfolger, dessen Name war Zidkija, ein. Doch war dieser zu schwach, als daß er sich gegen die starke, ägyptenfreundliche Opposition unter den Fürsten Judas durchsetzen hätte können.

Um 586 v. Chr. kam Nebukadnezzar wieder, nahm die Stadt ein, brannte sie nieder und schleppte fast alle Leute mit ins babylonische Exil. Wie grausam die Kriegsführung der Neubabylonier war, sieht man auch an der Strafe, die Zidkija erleiden mußte. „Man ergriff den König und brachte ihn nach Ribla, zum König von Babel, und dieser sprach über ihn das Urteil: Die Söhne Zidkijas machte man vor dessen Augen nieder. Zidkija ließ er blenden, in Fesseln legen und nach Babel bringen“ (2 Kön 25,6f.).

Wie ging es nun weiter? – Die Exilierten kamen mit ein paar Kleiderresten und sonstigen Kleinigkeiten nach Babylon. – Wie früher die Neuassyrier, so pflegten auch die Neubabylonier die Oberschicht eines besiegten Volkes gegen die Oberschicht eines anderen auszutauschen. So war gewährleistet, daß das Leben organisiert verlaufen und die notwendigste Aufbauarbeit geleistet werden konnte. Die Neueingesetzten waren zwar den Voransässigen überle-

gen, mußten aber erst ihre neue Heimat einrichten, was wiederum nur zu Lasten der anderen geschehen konnte. Auf diese Weise war das Riesenreich gut strukturiert und zugleich konnte man so Aufstände auf lange Zeit ausschließen. – Im Falle der Verschleppung Israels geschah diese Neueinsetzung in ein Randgebiet nicht. Vielmehr blieb Israel in und um Babylon. Hier entwickelten sich Lebensformen, die es dem Judentum erlaubten, unter verschiedenen Völkern zu leben, ohne ihre Eigenart und Identität zu verlieren. Da ist einmal zu nennen, daß die Israeliten sich in einem verhältnismäßig abgeschlossenen Wohnraum zurückzogen: man kennt diese Wohnpraxis auch von den Ghettos. – Daneben konzentrierte man sich auf wenige, aber besonders kennzeichnende religiöse Praktiken, die man auch in der Fremde pflegen konnte: das ist der Zeitpunkt, an dem die Beschneidung eine ebenso zentrale Rolle gewinnt wie die Einhaltung des Sabbat.

In Babylon war es möglich, einen bescheidenen Wohlstand zu erlangen. Im Heimatland Juda war das anders. – Es waren zwar noch einige Fürsten im ganzen Land zurückgeblieben. Doch kam es zu Unstimmigkeiten. Nach der Ermordung Gedaljas, des von den Neubabyloniern eingesetzten Statthalters, setzte aus Furcht vor Strafen eine Massenflucht nach Ägypten ein (hier nahm man auch Jeremia mit). Niemand war also da, der in Juda eine Sammlung hätte leiten können. Man stelle sich einmal vor, wie eine Stadt ausschauen würde, die im zweiten Weltkrieg zur Ruinenstadt ausbrannte und wo man erst 1995 mit dem Wiederaufbau beginnt! –

So lebt das Volk in der Spannung: Als Heimatvertriebene sehnt man sich nach dem Ort, der zugleich abschreckte. Was war aus der Zusage Gottes geworden, er werde sein Volk in ein Land, das von Milch und Honig fließt (vgl. u. a. Ex 3,8), führen? – Aber wer spricht denn jetzt überhaupt von Auszug? – Die Oberherren sind derart überlegen, daß man an solches gar nicht erst denken kann.

2. Religiöse Probleme und Fragen⁴

Noch viel schwieriger als die körperliche Lage ist die religiöse. Israel hatte durch Gottes Führung gelernt, daß der Herr immer bei seinem Volke weilt. Viele wurden dadurch zu der Annahme verleitet: geht es Israel gut, ist dies ein Beleg dafür, daß man unter jedem Umstand auf dem rechten Wege sei. Wohlergehen stellt die Belohnung Gottes dar. Aber Israel ist darüber hinaus Gottes auserwähltes Volk, sodaß er ja gar nicht in der Lage ist, die Seinen – seien sie auch widerspenstig – fallen zu lassen.

Der König Joschija hatte nach 626 v. Chr. eine religiös-politische Reform

⁴ Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (Einführung in die evangelische Theologie 1), München ⁵1968, 252–290; W. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (Theologische Wissenschaft 3), Stuttgart ³1978, 177–202.

durchgeführt. Dabei setzte er den Kern des Deuteronomiums als Staatsgesetz ein. Sein militärisch-politischer Erfolg, die Erweiterung der Reichsgrenzen, ist eine deutliche Bestätigung dafür, daß die oben aufgestellte Gleichung tatsächlich stimmt.

Nach Joschija entwickelt sich die Politik – wie oben gesagt – auf eine Entscheidung zu. Was geschieht aber dadurch, daß das Volk ins Exil muß? – Nicht nur, daß Gott anscheinend nicht zu seinen Verheißungen steht, wird zum Problem. Es geht ebenso darum, ob sich Gott nicht gegen die babylonischen Götter hatte durchsetzen können. In Babylon feierte man den Sieg des obersten Gottes Marduk über Jahwe!

Hier nun setzt Deuterocesaja umfassende Verkündigung ein: Gott plant einen neuen, weit imposanteren Exodus als den ersten aus Ägypten. So fürsorglich ist er, „wie ein Hirt . . . , (der) seine Herde zur Weide“ führt. „Die Lämmer trägt er auf dem Arm, die Mutterschafe führt er behutsam“ (Jes 40,11). – Daß Gott dies trotz der Babylonier kann, liegt darin begründet, daß er der einzige Gott ist! Als erster in der Menschheitsgeschichte formuliert Deuterocesaja den undiskutierbaren Monotheismus (Eingottglauben). Vorher hatte auch Israel damit gerechnet, daß die Völker je ihre Götter hätten; für Israel – so glaubte man – sei aber nur Jahwe zuständig. Als Konsequenz zeigt der Prophet mit immer neuen Argumenten und mit Vergleichen, daß z. B. Gestirne – in Babylon als Götter verehrt – genausowenig Bedeutsamkeit zukomme wie etwa hölzernen oder bronzenen Götterstatuen (vgl. Jes. 40,26; 44,9–20). Auch in der Führung der Völkergeschichte erweist sich Gott dadurch als einziger, daß er den Welten- und Geschichtslauf nach seinem Plan gestalten kann. Er hat z. B. den Perserkönig Kyros gerufen, obwohl dieser – ein Heide – ihn nicht kennt (vgl. Jes 45,4 f.). Jahwe werde Kyros durch einen beispiellosen Siegeslauf (vgl. Jes 41,1–5) zum Herrn über Babylon machen. – Tatsächlich tritt Kyros auf. Der Heidenkönig überrannte zwar den Vorderen Orient, kümmerte sich jedoch nicht sonderlich viel um Jahwe. – Nun hatte der Prophet, um sein Volk zu überzeugen und aufzurütteln, Zusagen, die ehemals nur dem Königshaus Davids zustanden, auch auf den Heidenkönig übertragen. Als nun Kyros erfolgreich war, sich aber nicht bekehrte, wurden viele Israeliten verunsichert. – Noch einen Anlaß gibt es, der sich gegen den Propheten wendet. Die Oberherren konnten in der Ankündigung des Exilsendes nichts anderes als offene Hetze zum Aufruhr sehen. Dies löste anscheinend Repressionen aus. – So kommt es insgesamt, daß die Israeliten schlußendlich von der Auszugsverkündigung gar nicht (sonderlich) begeistert waren. Deuterocesaja versucht nun mit vielerlei sprachlichen und theologischen Mitteln seine Mitisraeliten anzusprechen. So entsteht eine Perle der biblischen Theologie und Dichtung.

Die Enttäuschung ist es wohl auch, die nun den Propheten nach immer neuen Wegen ringen läßt. Der letzte Teil seines literarischen Schaffens durch-

dringt den Sinn und Zweck des prophetischen Auftretens in dieser so schwierigen Lage. Es entsteht eine Gruppe von Texten, in denen der Prophet seinen Auftrag, sein Wirken, sein Scheitern und die von Gott gewirkte Vollendung des Werkes bedenkt. Diese Fragen werden an der Person des „Knechtes“ dargestellt; und von daher rührt die Bezeichnung „Gottesknechtslieder“, zu denen unser Text gehört.

3. Literarische Zusammenhänge um die Gottesknechtslieder

Heute finden sich jene Texte, die man unter „Gottesknechtslieder“⁵ zusammenfaßt, in Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12. Daraus ersieht man, daß sie auf das ganze Werk verteilt sind⁶. Wie kann denn dies der Fall sein, wenn gerade gesagt wurde, sie seien eine innere Einheit, am Ende der Verkündigung aufgezeichnet? Der Grund wird darin zu finden sein, daß der Redaktor – vielleicht der Prophet selbst – mit Hilfe der Einordnung das Verständnis des Kontextes lenken, möglicherweise sogar korrigieren wollte.

Wie schon gesehen, ruhte die Befreiungshoffnung Deuterocesajas eine gewisse Zeit lang auf Kyros. Um die hervorragende Rolle, die Jahwe einem Heiden zugebracht hat, zu begründen, greift der Prophet auf die Schöpfermacht Jahwes zurück. Auf diesem Gebiet treibt er die theologische Erkenntnis und Formulierungsmöglichkeit Israels entscheidend weiter. Die wertvollen Ansätze werden dann in der Priesterschrift (vgl. Gen 1,1–2,4a) verarbeitet und systematisiert. – Aber die Hoffnung auf Kyros zerbrach. Und der Prophet zeigt nun dadurch, daß er vor die Einsetzung des Kyros (Jes 42,5–9) jene des „Gottesknechtes“ stellt, daß der Letztgenannte dem besser entspricht, was Gott will.

Mit der Funktion des Textes kommt man auch auf die Frage der *Gattung* zu sprechen. Von daher gesehen, handelt es sich um die Designation eines

⁵ Die andere gebräuchliche Bezeichnung „Ebed-Jahwe-Lieder“ übernimmt das hebr. Wort für „Knecht“, nämlich *‘ebed*.

⁶ Im Laufe der Forschung kristallisierte sich heraus, daß die vier angeführten Texte zusammengehören; vgl. u. a. B. Duhamel, *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1922 (1968); F. Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40–55*, Freiburg 1907; S. Mowinkel, *Der Knecht Jahwäs* (Beiheft zu Norsk Teologisk Tidsskrift 2), Gießen 1921; O. Eissfeldt, *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja* (Jes 40–55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 2), Halle 1933; J. S. van der Ploeg, *Les chants du Serviteur du Jahwe dans la seconde partie du livre d'Isaïe* (chap 40–55), Paris 1936. Wie schon festgehalten, wurden die vier Texte erst nachträglich in den jetzigen Kontext eingefügt. Dabei scheint es zu Texterweiterungen gekommen zu sein. So entstand Jes 49,7–9a und Jes 50,10f (vgl. E. Vogt, *Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre Ergänzungen*, Rom 1960). – Doch sei nicht verschwiegen, daß es bis zur Gegenwart Stimmen gibt, die daran zweifeln, daß man die vier „Lieder“ als eigenen Block betrachten dürfe. Da innerhalb Deuterocesajas auch Israel als Knecht bezeichnet wird (vgl. 41,8.9; 42,19; 44,1.2.21; 45,4), vertritt man die Ansicht, daß keine Differenzierung berechtigt ist (vgl. H. H. Orlinsky, *The so-called „Suffering Servant“ in Isaiah 53*, Cincinnati 1964; ders., *The so-called „Servant of the Lord“ and „Suffering servant“ in Second Isaiah* [Supplements to Vetus Testamentum 14], Leiden 1967, 1–133).

Knechtes. Jahwe setzt seinen Knecht in das Amt ein⁷. Wie der Vergleich mit der Designation Sauls (vgl. 1 Sam 9,17) ergibt, wird das einleitende „siehe“ (hinne) zur Vorstellung als geprägtes Element verwendet. Welche Situation wird vorausgesetzt, vor wem wird der Knecht eingesetzt? „Es liegt nahe, im Anschluß an Jes 6,1–11 und 40,1–8 (Berufung des Proto- und des Deuterocesaja) an eine *himmlische* Designation und Proklamation zu denken: der ‚Knecht‘ wird, einem Propheten ähnlich, vor der himmlischen Ratsversammlung (vgl. z. B. 1 Kön 22,19–22; Ps 89,6ff), in die er gleichsam hineingenommen wird und der er nunmehr angehört (so u. a. Jer 23,18), mit seinem Amt betraut. Einen Nachhall dieser Anschauung darf man vielleicht in der neutestamentlichen Verklärungssperikope sehen: der gleichsam entrückte Jesus wird, von Mose und Elija, d. h. zwei himmlischen Gestalten, umgeben, von Gott als der messianische Heilskönig und der mosaische Endzeitprophet vorgestellt“⁸. – Wie ägyptische Darstellungen belegen, stützt Gott seinen Pharaon, indem er ihn bei der Hand hält. Ähnliches deutet V 1 an, wo Jahwe den Knecht stützt.

Die Gattungszuordnung ist ein Schritt zur Beschreibung einer Einheit. Der *innere Aufbau* (Formkritik) bezeugt die Gewichtung der einzelnen Teile und zeigt die gegenseitige Zuordnung an. Richtet man das Augenmerk auf den Aufbau, sieht man drei Glieder vorgegeben, die nach inhaltlichen, nicht nach formalen Kriterien getrennt werden:

- a) die Vorstellung des Knechtes, die Beziehung des Knechtes zum Schutzherrn und das Aufgabenziel (V 1);
- b) die Art des Wirkens (Vv 2–3) und
- c) die Zusicherung, daß der „Knecht“ seine Aufgabe erfüllen wird (V 4).

Wie die Beschreibung des Aufbaus zeigt, entsprechen sich V 1d und V 4a derart, daß man von einer Inklusion sprechen kann. Auf diese Weise wird aber nicht nur die Einheit abgegrenzt, sondern auch die V 1 und V 4 zu einem thematischen Ganzen verbunden. Berücksichtigt man dies, wird man zwei Akzente in Jes 42,1–4 vertreten finden: V 1.4 einerseits und V 2.3 andererseits. Als Folgerungen aus dem Aufbau ergeben sich demnach zwei inhalt-

⁷ Zur Frage nach der Gattung vgl. O. Kaiser, Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterocesaja (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 70), Göttingen 1962, 15–31; K. Elliger, Deuterocesaja I (Biblicher Kommentar Altes Testament 11,1), Neukirchen 1978, 199f; R. P. Merendino, Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40–48 (Supplements to Vetus Testamentum 31), Leiden 1981, 225–230; K. Baltzer, Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottes-Knecht im Deuterocesaja-Buch, in: Probleme biblischer Theologie, FS für G. von Rad, München 1971, 27–43; ders., Die Biographie der Propheten, Neukirchen 1975, 171–174.

⁸ N. Füglistler, Jesaja 42,1–4.6–7 (Taufe Jesu), in J. Schreiner (Hrsg.), Die Alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Feiertage. Auslegung und Verkündigung B 1, Würzburg 1969, 121; vgl. ähnlich schon P. Volz, Jesaja. Zweite Hälfte Kapitel 40–66, Gütersloh 1932 (Hildesheim 1974), 152.

liche Schwerpunkte. Zum einen ist es die Amtseinsetzung und Amtsausrüstung des „Knechtes“ im Hinblick auf die Durchführung seiner Aufgabe, zum anderen ist es die Art des Auftretens. Wie die Gewichtung gegeneinander abzuheben ist, ist nicht auszumachen. Weist die Stellung der Verse 2–3 (Art des Auftretens) als Mittelstück auf eine zentrale Rolle hin, oder wollen der Anfang und das Ende (Verse 1.4) als Hervorhebung gewertet werden? – Als Ausweg scheint die Annahme nicht ungeschickt, beide Teile sollten gleichgewichtig gewertet werden.

4. *Der Text von Jes 42,1–4*

Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze;
das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen.
Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt,
er bringt den Völkern das „Recht“ (V 1).

Er schreit nicht und lärmt nicht
und läßt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen (V 2).
Das geknickte Rohr zerbricht er nicht,
und den glimmenden Docht löscht er nicht aus;
ja, er bringt wirklich das „Recht“ (V 3).
Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen,

bis er auf der Erde das „Recht“ begründet hat.
Auf sein „Gesetz“ warten die Inseln (V 4).

4.1 *Einzelauslegung: Der „Knecht“ und seine Amtsausrüstung*

Das einleitende „Siehe“ kommt bei Deuterocesaja insgesamt 18mal vor. Wie in der Forschung schon beobachtet⁹, führt diese Einleitung gewöhnlich einen ganzen Satz ein. Hier jedoch ist dies nur „mein Knecht“. Diese Abweichung betont die Hervorhebung des Vorgestellten. Wie die gattungskritische Beobachtung andeutet, werden Elemente aus der Königsdesignaion aufgenommen¹⁰. Ist es nun ein König, der als Regent eingesetzt wird? – Man liest „mein Knecht“. Die enge Beziehung zu Gott wird durch „mein“ klargestellt. Aber was ist „Knecht“? –

Heute ist das Wort mit derart vielen Abwertungen verbunden, daß man einige Erläuterungen anbringen muß. Derzeit wird das Wort von den sozialen Erscheinungen (und Fehlentwicklungen) der industriellen Ära geprägt.

⁹ Vgl. Elliger [Anm 7] 201.

¹⁰ Vgl. dazu auch E. Sellin, *Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches*, Leipzig 1908, u. a. 27–37; 65–112.

So denkt man bei „Knecht“ an minderwertig behandelte, unselbständig Werktätige, ja mitunter an (willkürlich) Unterdrückte. Über das Ende eines Lebens als „Knecht“ kann man nur glücklich sein. Aber zur Zeit der Abfassung des Bibelwortes war dies keineswegs nur so. „Knecht“ galt vielmehr häufig als Ehrentitel¹¹. – Kein Leser dieser Zeilen nimmt an, daß ein regierender Bundesminister oder gar ein Premierminister an seiner untergeordneten, unbedeutenden Rolle leidet. Gemeinhin ist man der Ansicht, daß ein Minister etwas vom höchst Erreichbaren darstellt, obwohl Minister (lateinisches Wort) mit „Knecht“, „Diener“ übersetzt werden muß. – Das hebräische Wort (‘ebed) schließt aber auch ein, daß der „Knecht/Minister“ ein besonderes Vertrauensverhältnis zum König, oder wenn es ein Ehrentitel des Königs ist: zu Gott, besitzt. – Im vorliegenden Falle ist ebenfalls Gott selbst das Gegenüber. Dieser „Knecht“ ist tatsächlich etwas Besonderes.

In der Einheitsübersetzung liest man, daß Gott den Knecht stütze. So fassen es die meisten Exegeten auf, wenn auch noch die Deutungen der Handlung im einzelnen weit auseinandergehen. Nach der Meinung einiger soll damit die Aufrichtung eines Schwachen zum Ausdruck kommen¹². Andere wiederum weisen darauf hin, daß es ein Akt des Besitzergreifens sein dürfte¹³. „Daß solche scheinbare Nebensache überhaupt erwähnt wird, hat freilich seinen Grund darin, daß es sich durchaus nicht um eine Nebensache, auch nicht um eine bloße Formsache handelt, sondern daß der Gestus des Festhaltens der Hand während der ganzen folgenden Rede tiefere Bedeutung hat, nämlich die, daß er die Ernennung und Einsetzung zum Ebed erst wirksam macht und zum gültigen Abschluß bringt“¹⁴. – Von der hebräischen Sprache her gesehen kann man noch eine andere Akzentuierung vermuten. Man kann nämlich auch verstehen: „ich stütze mich *auf* ihn“. Dadurch würde die Ehrenstellung und die dem Knecht übertragene Verantwortung besonders deutlich hervorgehoben.

Aber noch weiter geht die geradezu überschwängliche Qualifikation. Der „Knecht“ ist „mein (Gottes) Erwählter“. Diese Ehre kommt dem König (vgl. Ps 89,4), dem Volk (vgl. Dtn 7,6) und dem Propheten (vgl. Ps 106,23) zu. Jedesmal ist eine besondere Nähe zu Gott hervorzuheben. – Im Rahmen Deuterocesajas kommt übrigens häufig das Moment der Erwählung vor. Dabei dreht es sich in Anlehnung an die deuteronomistische Vorstellung um die freie Wahl Gottes, die keine Rücksicht auf den Wert des Erwählten

¹¹ Vgl. dazu C. Westermann, ‘eabaed Knecht, in: E. Jenni (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II, München 1976, 182–200; bes. 186f, 193f.

¹² Vgl. die Belege bei Ellinger [Anm 7] 202.

¹³ Vgl. J. Begrich, Studien zu Deuterocesaja (Theologische Bücherei 20), München 1969, 161.

¹⁴ Ellinger [Anm 7] 203.

nimmt¹⁵. – Noch ein wichtiger Gedanke ist in diesem Satz enthalten, der in der Übersetzung nicht zu erahnen ist: „Wohlgefallen hat meine nefesch“, heißt es eigentlich. Und was ist nefesch? Es ist damit das Personzentrum – daher richtig mit „ich“ übersetzt – angesprochen, aber das Personzentrum unter ganz bestimmten Gesichtspunkten: die Vitalität, die Aktivität, die Spannkraft einer Person ist mit nefesch eingefangen. Danach liest man, daß Gott mit seiner geballten Energie an seinem „Knecht“ Wohlgefallen hat.

Noch kommt die Ausstattung des über die Maßen ausgezeichneten „Knechtes“ nicht zum Abschluß. Heißt es doch, daß Gott seinen „Geist“ auf ihn legt. Man weiß, daß „der Geist Gottes“ eine Umschreibung für die dem Menschen erfahrbare Wirkweise Gottes darstellt. Dieser Geist ist es, der die Charismatiker der Frühzeit zu ihren Taten drängte (vgl. u. a. Ri 13,25; 1 Sam 10,6; 11,6). Doch hört man nichts davon, daß dieser Geist Gottes nur zeitweilig – wie in früherer Zeit – beim „Knecht“ gegenwärtig ist. Vielmehr ist es so wie bei David (vgl. 1 Sam 16,13), daß sich Gott gleichsam selbst bindet. Die Frage ist nun, welche besondere Fähigkeit durch den Geist Gottes zugesagt wurde. Provokant fragt Jes 40,13, wer den „Geist Jahwes bestimmt habe, wer sein Berater sei und ihn unterrichten könnte?“ – Hier ist der Geist „offenbar umfassende Bezeichnung für das göttliche Denken, Wollen und Fühlen . . . Wenn . . . in diesem Zusammenhang betont wird, daß Jahwe keinen Ratsmann habe, . . ., so schließt das nicht aus, daß er, wenn es ihm gefällt, seinen Geist gibt auf einen Menschen und ihn dadurch in den Stand versetzt“¹⁶, den Friedensplan Gottes darzulegen.

4.2. Die Aufgabe des „Knechtes“

Nur drei Worte sind es, die im Urtext als eine Art Programm die Aufgabe umschreiben; drei Worte, die jedoch weitreichende Konsequenzen besitzen. Die im Deutschen nicht nachahmbare Verbform (Kausativum) zeigt deutlich, daß sich der Knecht nicht selbst präsentiert, sondern den Willen Gottes.

Das, was er zu leisten hat, ist für die Völker bestimmt. Die heilsbringenden Aufträge an die Propheten richteten sich in vorexilischer Zeit gewöhnlich an das auserwählte Volk. Deuterojesaja nun ist für alle Welt gerufen. Sein Auftrag sprengt nicht nur Israels Grenzen, sondern ist von vorneherein auf „alle Welt“ (vgl. „die Inseln“ in V 4c) hingeordnet.

¹⁵ Gar deutlich kommt der Aspekt, daß dem erwählten Subjekt die Ehre der Erwählung nicht zuzustehen scheint, in Dtn 7,6–8 zum Ausdruck: „Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, *ausgewählt*, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört. Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter den Völkern . . .“

¹⁶ Elliger [Anm 7] 205.

Aber was hinausgebracht werden soll, ist bis jetzt noch nicht genannt worden. Daß dies nicht etwas Nebensächliches darstellt, ergibt sich daraus, daß das Wort „mischpat“ in den vier Versen gleich dreimal vorkommt. Man kann ohne weiteres vom Leitwort des ganzen ersten Gottesknechtsliedes sprechen. Genugsam begründet ist damit, daß man sich ausführlich mit mischpat zu beschäftigen hat. Tatsächlich wurden schon viele Deutungsversuche vorgelegt¹⁷. Die eingehende Untersuchung zeigt¹⁸, daß das Bedeutungsfeld, in dem sich bei Deuterjesaja mischpat bewegt, drei unterschiedliche Schwerpunkte besitzt: Zuerst ist hier die schon vor Deuterjesaja gebräuchliche Funktion zu nennen, wonach der mischpat als Umschreibung des „menschlichen Grundrechtes“ dient (vgl. Jes 40,27; 49,4). Eingengt auf einen terminus technicus der prozessualen Fachsprache begegnet das Wort in Jes 41,18; 53,8 und 54,17. Zuletzt dient mischpat zur Umschreibung eines typisch deuterjesajanischen Anliegens. Zwar ist die Grundrichtung eines Entscheides, eines Entschlusses noch mitgemeint, doch kann man den besonderen Inhalt angeben. Es handelt sich als erstes um „den Rechtsentscheid . . ., daß der Anspruch der Götter der Völker auf ihre Göttlichkeit als nichtig erklärt wird; Jahwe allein ist Gott“¹⁹. Dann ist auch die daraus resultierende Folge eingeschlossen: die Welt und die vielen Völker unterliegen ganz allein der Führung durch Jahwe. Mischpat umschreibt „die ganz persönliche Entscheidung des Weltregenten . . ., der ohne Gerichtsverfahren von sich aus ‚Recht‘ setzt, Recht im weiteren Sinne, das die Ordnung der Dinge im Wandel der Zeit, den Lauf der Geschichte bestimmt. . . (Es geht um) die Neuordnung der Welt, die sich jetzt durch den Siegeszug des Kyros anbahnt und die dann auch nicht ohne Auswirkung auf Glauben und Leben der den Umschwung Erfahrenden bleiben kann“²⁰.

Soweit einmal zur vorläufigen Grundbestimmung des Schlüsselwortes. Im Rahmen der Einheit 42,1–4 nimmt das Wort eine bedeutsamere Stelle ein als

¹⁷ So meinte Duhm [Anm 6] 312, daß mischpat aus Israels Rechtsverfassung und der Rechtspraxis gebildet werde und den Inbegriff der „heilsamen Institutionen des Gottesvolkes“ darstelle, (vgl. ähnlich auch F. Feldmann, *Das Buch Isaias II* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 14), Münster 1926, 56; Ch. R. North, *The Second Isaiah*, Oxford 1964, 107f). Nach J. Ziegler (Das Buch Isaias, in: *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung*, Würzburg 1958, 139) bringt der Knecht „das Recht, d. h. eine neue rechtliche Ordnung (Verfassung) . . .; da in alter Zeit das göttliche Gesetz die Verfassung ist, kann man für ‚Recht‘ direkt sagen: die wahre Religion“. Für „Wahrheit“ entscheidet sich Volz [Anm 8] 153; vgl. auch G. Fohrer, *Das Buch Jesaja III* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1964, 49; er präzisiert: „die Glaubenskenntnis, Religion oder die religiöse Wahrheit“.

¹⁸ Vgl. Fr. V. Reiterer, *Gerechtigkeit als Heil*, šdq bei Deuterjesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition, Graz 1976, 62–67; zu unter einander abweichenden, z. T. von den hier vertretenen Ergebnissen unterschiedlichen Ergebnissen kommen W.A.M. Beuken, *mischpat. The first Servant Song and its context: Vetus Testamentum* 22 (1972) 1–30; J. Jeremias, *mischpat im ersten Gottesknechtslied* (Jes 42,1–4): *Vetus Testamentum* 22 (1972) 31–42.

¹⁹ C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66* (Das Alte Testament Deutsch 19), Göttingen 1980, 79f.

²⁰ Elliger [Anm 7] 206. 207.

anderswo im Prophetenbuch. Also hat man die spezifische Akzentsetzung herauszuarbeiten²¹. Während im V 1b mischpat als Programmwort dient, erfährt man in V 3, daß das Heil für Israel den Inhalt des Entscheides darstellt. Die Festlegung und Promulgation der Souveränität und Alleinigkeit Jahwes prägt V 4b. Doch sei darauf hingewiesen, daß – wie die Redaktorenanordnung zeigt – mit Nachdruck vom militärisch-politischen Weg, wie ihn Kyros geht, abgehoben wird. Gott setzt diese beiden Anliegen (Heil für Israel, seine Allwirksamkeit und Anerkennung bei den Völkern) durch und zwar auf eine Weise, auf der man menschlich keine Effizienz erwarten würde. Doch werden die Wirkungen derart universal sein, wie sie auch der mächtigste Krieger und Feldherr nicht erreichen könnte.

Da nun der Inhalt der Aufgabe des Knechtes deutlich geworden ist, geht es um die Darlegung der Aufttrittsart. Wie die Textstruktur auswies, liegt darauf ein nicht zu unterschätzender Akzent des Autors.

4.3. *Die zurückhaltende Art des Auftretens des „Knechtes“*

Deuterijosaja ist ein Meister in der Verwendung stilistischer Feinheiten. Es gelingt ihm, auf immer neue Art Überraschungseffekte zu erzielen. Bei der Beschreibung dessen, wie der Knecht wirkt, bedient er sich fast nur der Verneinung (7mal „nicht“). Einmal bricht er das Schema, nämlich dort, wo er festhält, daß der Prophet trotz der vielen Angaben, was bzw. wie er es nicht macht, zum Ziele kommt. Darin liegt wohl auch der Grund, daß das viele Ausleger überraschende „ja“ (le 'emet = gewißlich) verwendet wird. Es soll – unter dem Gesichtspunkt der Position gegen das häufige „nein“ – die demonstrative, positive Abhebung darstellen.

Man ist überrascht, zu welchen Deutungen man gelangen kann, sieht man einen Text nicht auf dem Hintergrund der damaligen Zeitsituation *und* im Rahmen seiner literarischen Funktion. Der V 2 zeuge davon, liest man, daß der Prophet zwar vorher, aber jetzt nicht mehr öffentlich auftreten dürfe, sei es durch Krankheit, Redeverbot oder Gefangenschaft behindert²². – Eine andere Deutungsrichtung sieht einen Rechtsbrauch im Hintergrund. Danach muß eine Verurteilung öffentlich bekanntgemacht werden, um rechtswirksam zu werden. Inhaltlich muß der Prophet eine neue Rechtsordnung ansagen und einsetzen. Doch bedeutet dies keine Verurteilung, da diese Mitteilung nicht öffentlich erfolgt. Ja, noch weiter schließt man: hier sei geradezu eine Begna-

²¹ Vgl. die Detailuntersuchung bei Reiterer [Anm 18] 64–67.

²² Vgl. die Hinweise bei Elliger [Anm 7] 208.

digung impliziert²³. Aber wie soll man von einer Begnadigung reden können, wenn die Betroffenen nichts davon zu hören bekommen?

Mit Vehemenz und gar nicht schlechten Gründen versuchte Sellin nachzuweisen, daß Jes 42,1–4 auf eine *königliche* (und nicht prophetische) Gestalt weise. Auch die Elemente des Auftretens wiesen in diese Richtung²⁴. Doch liegt, wie Füglistner richtig bemerkt, „ein offensichtlicher Gegensatz zum zeitgenössischen Perserkönig Cyrus vor, von dem im unmittelbar Vorhergehenden als Jahwes Werkzeug die Rede ist: während Cyrus als Krieger im Kampf alles ‚zertritt‘ und ‚verwüstet‘, so daß die Inseln vor ihm erzittern (41,2.4.25), waltet der ‚Knecht‘, auf den ‚die Inseln harren‘, seines ebenfalls weltweiten Amtes still und schonend“²⁵. – Man muß aber nicht Pseudopropheten im Auge haben, von deren Geschrei sich der „Knecht“ abhebt²⁶. Nicht verschwiegen sei gleichzeitig, daß der Prophet in einem seltsamen Gegensatz zu Berichten über große Propheten wie Amos, Jesaja und Jeremia steht, die ja auf ihre Weise öffentlich, auch auf Straßen und Plätzen auftraten (vgl. u. a. Am 7,10–17; Jes 7,3; Jer 19,1 f).

Aber nicht nur traditionsgeschichtliche und historische Überlegungen, wie sie bis jetzt angestellt wurden, vermögen vertiefte Einsicht zu vermitteln. Der „Knecht“ ist doch überdurchschnittlich reichlich zu seinem Amte ausgestattet worden und die Zusage des Gottesbeistandes geht soweit, daß im Knecht die göttliche Macht geradezu „handgreiflich“ gegenwärtig wird. Man würde annehmen, daß jemand – mit solcher Fülle ausgestattet – eindrucksvoll und allgewaltig seine Aufgabe angeht. – Nichts dergleichen! – Ein Schlag in das Gesicht sensations- und machtgeriger Erwartungen ist die unerwartete Bescheidenheit des Auftretens. Nicht gemeint ist, daß der „Knecht“ gar nichts sagt. Aber er fällt aus der Rolle des Gewöhnlichen und Vermuteten. – Wer den Lärm und die Geschäftigkeit in orientalischen Gassen erlebt hat, dem wird erst richtig bewußt werden: diese Person fällt ganz und gar nicht auf. Ja, sie ist gefährdet, unterzugehen und übersehen zu werden. Nur Gottes souveräne Weltenführung ist es, die trotz der Bedeutungslosigkeit das Ziel erreichen läßt²⁷.

Man will endlich erfahren, was der Prophet denn eigentlich tut. Darüber

²³ Vgl. Begrich [Anm 13] 162 f; Westermann [Anm 19] 80 hebt gegen den Brauch ab, daß ein König bei seinem Regierungsantritt neu das Recht festsetzt und öffentlich verkündet. (Man vgl. bei Umstürzen in der Gegenwart den Akt, daß die neuen Befehlshaber sofort die geltende Verfassung außer Kraft setzen und eine neue ankündigen).

²⁴ Vgl. Sellin [Anm 10] 70: „Ebenso sicher aber beweisen auch V 2 und 3a, daß nur an einen Herrscher gedacht werden kann“.

²⁵ Füglistner [Anm 8] 125.

²⁶ Vgl. anders Füglistner ebd.

²⁷ Von dieser Beobachtung ausgehend, wird man der Deutung Elligers [Anm 7] 210 auch nicht folgen, der vorauszusetzen scheint, man werde auf die Verkündigung des „Knechtes“ deswegen hören, weil er eben Heil und nicht Unheil, wie die großen vorexilischen Propheten ansage.

äußert sich V 3. Wenn auch Negationssätze dastehen, wird durch sie doch eminent Positives mitgeteilt. Zum rechten Verständnis ist die Klärung hilfreich, was mit „geknicktes Rohr“ bzw. „glimmender Docht“ gemeint ist²⁸. Die Untersuchung zeigt, daß „Rohr“ (qane) das pflanzlich, leicht knickbare Rohr meint. Nach alttestamentlicher Tradition wurde dieses nie als Schreibmaterial, wohl aber als Meßstab verwendet. – In übertragener Verwendung findet man ‚Rohr‘ als Zeichen für besonders unzuverlässliche Zerbrechlichkeit und Schwäche (vgl. Ez 29,6f). Zur Erläuterung sei auf 2 Kön 18,21 (vgl. Jes 36,6) verwiesen: „Du vertraust gewiß auf Ägypten, dieses geknickte Rohr, das jeden, der sich darauf stützt, in die Hand sticht und sie durchdringt . . .“ Deuterocesaja hat es, so will das Symbol sagen, nicht nur mit zerbrechlichem, sondern zerknittertem Rohr zu tun. Doch er zerreißt es nicht vollständig und wirft es auch nicht weg.

Das zweite Bild, durch den Parallelismus stilistisch gefordert, kommt auf das gleiche hinaus. Es geht „wohl nicht (um) das Glimmen des Dochtes, der kein Öl mehr hat und deshalb von selbst erlischt, sondern das Nachlassen der Leuchtkraft, wenn das Öl ausgeht und wo man entweder nachfüllt oder die Lampe vollends löscht, weil man den trüben Schein doch nicht mehr gebrauchen kann“²⁹.

Was wollen diese Bilder schlußendlich? – Die Bilder treffen tiefer, als Worte es sagen können. Man probiere einen spröden, geknickten Strohalm zu glätten! – Von Festigkeit, die damit erreicht wird, soll schon gar nicht die Rede sein. – Man probiere einen in sich zusammengesunkenen Docht aufzurichten! – Wievieler Sorgfalt und Behutsamkeit bedarf es dazu. – Und zuletzt erreicht man nur – wenn es überhaupt gelingt – ein zerbrechlich-schwaches Stückwerk. – So ist das Volk des Propheten! Aber gerade der Anfälligkeit nimmt er sich an, die Schwäche fängt er auf.

Die vorsichtig helfende, rücksichtsvolle Vorgangsweise ist aber kein Zeichen von Schwäche des „Knechtes“, sodaß er letztlich das Ziel nicht zu errei-

²⁸ Über die Worte des „zerbrochenen Rohrs“ und den „glimmenden Docht“ wurde schon allerhand geschrieben. Zwei Deutungsschwerpunkte, denen sich der Autor nicht anschließen kann, seien korrekter Weise vorgestellt. – Man wollte V 3 unpersönlich auffassen. Danach zerbricht man (wer immer damit gemeint sein mag) den glimmenden Docht (eine Chiffre für den Propheten) nicht (Vgl. R. Marcus, *The „plain meaning“ of Isaiah 42,1–4*: Harvard Theological Review 30 [1937] 249–259; bes 259). Schon viel früher hatte Sellin [Anm 10] 103 darauf hingewiesen, daß in babylonischen Gebeten und Bußpsalmen „von dem ‚niedergebeugten Rohr‘ und ‚der ausgelöschten Fackel‘ die Rede“ sei. – Diese Deutung setzt aber voraus, daß von V 2 zu V 3 ein Wechsel des Subjekts erfolgt. Dafür finden sich aber keine Anzeichen. – J. Koenig, *L’allusion inexpiquée au roseau et à la mèche* (Isaie 42,3): Vetus Testamentum 18 (1968) 159–172, will den Worten einen konkreten Sinn unterlegen. Docht und Lampe seien Utensilien des schreibenden Propheten. Nicht müde werde er, sei der eigentliche Inhalt. Dagegen spricht, daß das geknickte Rohr keinen brauchbaren Schreibstift darstellt. Ja, Rohr wurde überhaupt nie als Schreibmaterial verwendet (vgl. Elliger [Anm 7] 213).

²⁹ Elliger [Anm 7] 213.

chen vermag. Nein, das Gegenteil! – Gerade so wird er den mischpat hinausbringen, also seinen eigentlichen Auftrag erfüllen. Mischpat (in der Übersetzung mißverständlich „Recht“) bedeutet hier, wie schon vorher dargestellt, den Heilsentschluß Gottes, der – wie aus dem Buchganzen erhoben werden kann – die Rettung aus dem Exil durchsetzen wird. Beachtenswert ist, daß ein Kontrast zum militärischen Rettungsweg durch den Perserkönig Kyros hergestellt wird³⁰.

Überzeugt ist der Autor, daß der Befreiungs- und damit Heilsentschluß für das Volk in die Tat umgesetzt wird. Diese Sicherheit bringt das den V 3c einleitende *le 'emet* zur Sprache; die Einheitsübersetzung gibt den Wortinhalt durch „ja“ recht matt und farblos wieder. – Der überragenden theologischen Bedeutsamkeit des ersten Gottesknechtsliedes ist es zuzuschreiben, daß die einzelnen Elemente schon vielfach bearbeitet worden sind. Auch *l + 'emet* wurde schon behandelt. Festgehalten wurde u. a. dabei, daß die Präposition *l* (für, zugunsten, in Richtung) im ganzen Alten Testament nur an dieser Stelle mit *'emet* verbunden wurde. *'emet* kommt vom Wortstamme *'mn*. Dieser drückt die Festigkeit und Verlässlichkeit aus (vgl. „Amen“). Personal gedeutet wollen viele die Treue und Verlässlichkeit des „Knechtes“ hervorgehoben sehen; danach bringt er „in Treue“³¹ (oder ähnlich) den Heilsentschluß hinaus. Doch zeigt die Überprüfung des deuterojesajanischen Sprachgebrauchs, daß man im Sinne der Grundaussage das Wort auffassen sollte: es soll eine ins objektiv überprüfbare Feststellung getroffen werden: Die Botschaft des „Knechtes“ gelangt „zur Wirklichkeit“, wird „zur Faktizität“. – Richtig sieht Elliger, daß sich „von daher . . . auch die betonte Stellung des Wortes am Anfang des Satzes (herleiten läßt). Der ganze Rest der Strophe 3b.4 legt gerade dieses ‚wirklich‘ aus“³². Wenn man auch den letzten Satz nicht so scharf formulieren sollte – die Zentralrolle kommt wohl dem „mischpat“/Heilsentscheid zu –, so wird doch deutlich, daß man auch V 4a nicht als Beschreibung des persönlich engagierten Individualeinsatzes des „Knechtes“ verstehen kann. Nicht geht es darum, daß der Prophet gleichsam das letzte aus sich herausholt, sich nicht kleinkriegen läßt und auch dann standhaft bleibt, wenn auch alles um ihn herum wankt. – Dies mag de facto zutreffen, doch ist der Gesichtspunkt ein ganz anderer: Gott hält – von sich aus und ob-

³⁰ Vgl. dagegen Elliger [Anm 7] 214: „Der neueste Beschluß des göttlichen Weltregenten betrifft gewiß in erster Linie die Wendung im Geschick seines Volkes Israel. Aber dieses zentrale Geschehen erfolgt ja im Zusammenhang der weltgeschichtlichen Ereignisse (Kyros) und kann gar nicht ohne Auswirkungen auf die Völker bleiben“. – Der Autor setzt sich zurecht mit dem zeitgeschichtlichen Hintergrund auseinander. Doch nimmt er zuwenig konsequent ernst, daß 42,1–4 die Erscheinung des Kyros zurückdrängen will und darum vor die Kyrosberufung (42,5–9) gestellt worden ist.

³¹ Vgl. so z. B. Volz [Anm 8] 154; J. Fischer, *Das Buch Isaias II* (Die Heilige Schrift 7), Bonn 1939, 51f; Ziegler [Anm 17] 139; Fohrer [Anm 17] 50.

³² Elliger [Anm 7] 215.

ektiv – fest, daß der „Knecht“ nicht müde werden und nicht zusammenbrechen wird. In bildhafter Weise bezeugt Gott, daß er selber der Garant dafür ist, daß dies nicht geschieht: die Kraft Gottes ist es, die demnach im Propheten wirkt und ihn aufrecht erhält, wie es der Prophet schon an anderer Stelle zugesagt hatte: „Weißt du es nicht, hörst du es nicht? Jahwe ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf. Er wird nicht müde und matt, unergründlich ist seine Einsicht. Er gibt dem Müden Kraft, dem Kraftlosen verleiht er große Stärke. Die Jungen werden müde und matt, junge Männer stolpern und stürzen. Die aber, die Jahwe vertrauen, schöpfen neue Kraft, sie bekommen Flügel wie Adler. Sie laufen und werden nicht müde, sie gehen und werden nicht matt“ (Jes 40,28–31).

4.4 Die *universale* Wirkung des Auftrages

Zum drittenmale findet man den *mischpat*, den „Heilsentscheid“, der nun aber der ganzen Welt zur Kenntnis gebracht wird. Da betont wird, daß die Inseln darauf harren, ist die Universalität des Gemeinten klar. „Inseln“ steht doch für die äußersten Enden der damals bekannten Erde, die sich der Autor nach der damals üblichen Auffassung als Scheibe denkt.

In diesem Kontext findet sich noch ein recht bedeutsames Wort, das – wie im Rahmen unseres Gedichtes kaum anders zu erwarten – viele und auch kontroverse Auslegungsrichtungen provozierte³³: es handelt sich um *torah*, das man als „Gesetz“ in der Übersetzung liest. – *Torah* meint – so wird man als erstes festhalten – meist nicht Gesetz im engen Sinne, wie ihn das deutsche Wort aufweist. Entsprechender würde man „Weisung“, „Anleitung“ als Inhalt angeben. Mit dem Wort konnte man sowohl die Gesetzessprüche wie auch die anderen Lebensweisheiten oder prophetisch mitgeteilten Anweisungen und die Priesterlehre zusammenfassen, sodaß *torah* ein Sammelwort geworden ist (vgl. Dtn 4,8). – Im Rahmen des deuteriojesajanischen Buches hat *torah* einen besonders festgelegten Verwendungsbereich. Das Wort meint die *Grundregel* schlechthin, die man inhaltlich genauer eingrenzen kann: die Gotteinzigkeit. Frei umschreiben könnte man, daß *torah* den einzig entscheidenden Grundsatz und die zugleich zwingende Grundregel im Verhältnis der Völker und des Volkes (Israel) zu Jahwe ausdrückt: es gibt nur Jahwe als Gott und keinen anderen³⁴.

Danach präzisiert im Zusammenhang des V 4 *torah* (Anweisung zur Annahme der Gotteinzigkeit) das Schlüsselwort *mischpat* (den Entschluß Got-

³³ So schrieb man (vgl. H. Haag, *Ebed Jahwe-Forschung 1948–1958: Biblische Zeitschrift NF 3* (1959), 174–204; bes. 200), daß der „Knecht“ ein Weisheitslehrer sei und mit *torah* alle moralischen Anleitungen zusammengefaßt seien.

³⁴ Vgl. die Ausführungen über *torah* in Jes 40–55 bei Reiterer [Anm 18] 60–62.

tes, sich weltgeschichtlich zu präsentieren). Als Folge der Kombination wird man angeben, daß durch das geschichtsmächtige Handeln Jahwes allen Völkern die Gotteinzigkeit geoffenbart wird. Konkret erkennt man den ersten Eingriff Gottes an der Befreiung des exilierten Volkes.

Aber wie soll man sich das Geschehen in der Realisation vorstellen, wo doch Gott durch dieses Gottesknechtslied nachdrücklich den militär-politischen Weg ausschließt? – Man kann sich damit abfinden, wie man im Zusammenhang der vielen Fragen, die der Text letztlich noch offenläßt, schon schrieb. „Hier soll verbergend, verhüllend geredet werden . . . es ist von vorneherein gar nicht anzunehmen, daß die Auslegung alle Rätsel dieser Texte klären kann; das verhüllende Reden ist Absicht und wir wissen nicht einmal, ob den damaligen Hörern der Worte nicht auch vieles an ihnen verborgen bleiben sollte“³⁵. – Doch muß man hier kein literarisch oder theologisch beabsichtigtes Geheimnis vermuten. – Die Ausführungen zeigten, daß es sich hier um ein überaus engagiertes Wirken Gottes *mittels* des Knechtes und *in* seinem „Knecht“ handelt. Die Person des Knechtes bricht zwar mit den innerweltlichen Machtvorstellungen, ist aber derart in den Machtbereich Gottes hineingenommen, daß in ihm Gott selbst und direkt wirksam wird. Gott selbst wirft sich in die vorderste Front. Wenn damit auch gewährleistet ist, daß der „Knecht“ nicht an seiner Aufgabe zerbricht und sich der Weltenplan Gottes gewißlich durchsetzt, so befindet man sich doch in der Sphäre des Schöpfers und Weltenlenkers, die dem Menschen letztlich unerforschlich bleibt. Dies ist wohl der tiefere Grund, daß nicht nur damals, sondern auch heute die Abgrundtiefe des ersten Gottesknechtsliedes nicht durchschaubar wird.

5. *Das erste Gottesknechtslied im Neuen Testament.*

Im Neuen Testament findet man 10 verschiedene Stellen, an denen wörtlich aus den vier Gottesknechtsliedern zitiert wird³⁶. Daneben werden noch 22 Verse angegeben, an denen man mehr oder weniger deutliche Anspielungen vermutet³⁷. Die Zahlenangaben allein zeigen unbestreitbar die Wichtigkeit der vier Texteinheiten. Besonders deutlich wird sie, wenn man berücksichtigt, daß z. B. im gesamten Johannesevangelium nur 16 alttestamentliche Zitate begegnen.

³⁵ Westermann [Anm 19] 78.

³⁶ Vgl. Jes 42,1–4 in Mt 12,18–21; 49,6 in Apg 13,47; 1,8; 52,15 in Röm 15,21; 53,1 in Joh 12,38; Röm 10,16; 53,4 in Mt 8,17; 1 Petr 2,24; 53,7–8 in Apg 8,32–33; 53,9 in 1 Petr 2,22; Offb 14,5; 53,12 in Lk 22,37; 1 Petr 2,24; 53,5 in 1 Petr 2,24; 53,6 in 1 Petr 2,25.

³⁷ Vgl. die Stellenangaben bei K. Ahland u. a. (Hrsg.), *Novum testamentum graece*, Stuttgart 1979, 760f.

Das längste wörtliche Zitat aus einem Gottesknechtslied steht im Matthäusevangelium, und zwar wird Jes 42,1–4 als ganzes in Mt 12,18–21 als Erfüllungszitat angeführt.

Der Redaktor des Evangeliums stellte in Mt 12,1–8 und 12,9–14 zwei Stellen zusammen, in denen die Sabbatfrage im Mittelpunkt steht. – Jesus ging, so heißt es im ersteren Fall, mit seinen Jüngern durch ein Ährenfeld und die hungrigen Jünger essen von den Ähren. Von den Pharisäern zur Rechenschaft gezogen, verweist Jesus auf das Beispiel Davids, des Ahnherren der Messiaserwartung, der heilige Brote gegessen hatte. – Der Sabbat als Selbstzweck war nicht die Absicht Gottes. Das sieht man doch daran, daß der Kult gerade am Sabbat Leistungen fordert (V 5); also verunreinigt nicht jede „Arbeit“ am Sabbat. Jesus zeigt nun mit einem Zitat aus Hos 6,6 (Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer) die gottgewollte Intention. – Die Feststellung, daß der „Menschensohn Herr über den Sabbat“ ist, leitet auf die Konfrontation über. Denn Jesus hat ja den Sabbat nicht „gebrochen“, sondern nur die Handlung der Jünger verteidigt.

Der Redaktor und Evangelist Matthäus nutzt die Gelegenheit, um die eigentliche Funktion des Sabbat zu erweisen. – In der Synagoge sitzt ein Mann mit einer abgestorbenen Hand. Diesen Fall nehmen die Gegner als Anlaß, um zu sehen, ob Jesus bereit ist, ein Grundgesetz der juristischen – nicht gleichzusetzen mit „alttestamentlichen“! – Glaubenspraxis zu brechen. Überspitzt wird die Heilung als Arbeit ausgelegt, in den Augen Jesu ist sie einfach eine geforderte Leistung der Bruderhilfe. Indem er die Absicht des Hoseawortes erfüllt, stellt Jesus die juristische Stellungnahme gegen die der Bibel. Die „Pharisäer“ bleiben an Rechtsvorschriften, die gegen den Wortlaut und den Sinn der Bibel sprechen, kleben. Blamiert sind sie nicht bereit in sich zu gehen, sondern beraten, wie sie Jesus töten könnten.

Wiederum lesen wir in Mt 12,14–17 bzw. 18–21 Redakorenworte³⁸, die nun für alle, die noch nicht verstanden haben sollten, klarstellen, daß Jesus und nur Jesus es ist, der der Forderung und Verheißung der Schrift gerecht wird. Die Wahl von Jes 42,1–4 als Belegstelle ist äußerst geschickt. Damit wird *erstens* inhaltlich und theologisch die hervorragende Sonderstellung Jesu im Plan Gottes deutlich. *Zweitens* muß sich Jesus wegen der Gegnerschaft – tatsächlich – aus der Öffentlichkeit zurückziehen und erduldet das gleiche

³⁸ Vgl. G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 82), Göttingen 1966, 67–70; W. Rothfuchs, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 88), Stuttgart 1969, 72–77; W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1), Berlin 1968, 324–327; R. T. France, The formula-quotations of Matthew 2 and the problem of communication: New Testament studies 27 (1981) 233–251.

Geschick wie der „Knecht“, den Matthäus als Propheten bezeichnet. *Drittens* wird der Auftrag des Propheten, der in seiner Heimat nichts gilt (vgl. Lk 4,24), in einer unerwarteten Weise doch zum Siege gebracht. – Denn Jesus ist einerseits der Messias, der Heilsbringer und zugleich der endzeitliche Prophet in einer Person. Wie oben gesehen, wechseln sich im ersten Gottesknechtslied Elemente aus der Königserwartung mit solchen aus der prophetischen Hoffnung ab. In Jesus wird dies in unerhört dichter Weise in einer Person Wirklichkeit. *Viertens* sieht man in Jesus eine oben offen gebliebene Frage beantwortet, nämlich die, wie Gott ohne irdische Macht sein Wort durchsetzen kann: ohne militärische oder politische Druckmittel wird von Jesus das Reich Gottes neu begründet. – Man sollte sich in der kirchlichen Praxis – wie schon Matthäus – vom Gottesknechtslied neue Impulse holen. Für den Evangelisten ist Jes 42,1–4 ein deutlich formuliertes Beispiel, das nicht nur literarischen Wert besitzt. Nein, es ist Anschauungsmodell, das durch die jesuanische Verwirklichung für die Kirche zeitlose Gültigkeit erhält. Warum ist in unserem kirchlichen Alltag kaum etwas in dieser Richtung zu hören? – Welcher Trost in einer unbestreitbar schwierigen Situation der Gegenwart könnte von diesem Text ausgehen! Und Gott setzt sich gewißlich auf die Weise durch, die nach menschlichem Ermessen keinen Erfolg verspricht: das Ende des Exils und Jesu Auferstehung sind zwei markante Bestätigungen für die Verlässlichkeit des Gotteswortes. Er hat sich durchgesetzt und wird sich durchsetzen! Sein Plan ist auf das Heil aller Welt gerichtet, – falls sie ihn als alleinigen Herrn anerkennt.

Auch inhaltlich krönt Jesu Auftreten die Offenbarung. Der Heilswille des Vaters für alle Welt und die von keinem Menschen verhinderbare Weltwirksamkeit setzt sich immer mehr durch. Mögen sich die Gegner Gottes auch aufbäumen: seit Jesus Christus wird die Kunde von der Souveränität Gottes immer weiter und weiter verbreitet.

Doch nicht erst das lange Zitat weist darauf, daß Jesus „der Gottesknecht“ schlechthin ist. In der Taufszenen hört man die Stimme aus dem Himmel (vgl. Mt 3,17; Lk 3,22). Vom Beginn des Wirkens an, oder besser gesagt, seit der durch die Taufe vollzogenen Amtseinssetzung, wird Jesus als der wertvollste ausgestattete Bote Gottes kundgetan³⁹. Vom ersten Anfang an ist in verhüllter Weise durch die Zitatsangabe auch schon eingeschlossen, daß Gott in Jesus sein Ziel erreichen werde⁴⁰.

³⁹ Vgl. Grundmann [Anm 38] 98f.

⁴⁰ Die Angaben, daß in Lk 9,35; 23,35 Anspielungen auf das erste Gottesknechtslied vorlägen, konnten nicht bestätigt werden.

Abschließend mag noch ein Blick auf die liturgische Verwendung von Jes 42, 1–4 geworfen werden. – Jährlich sind die Perikopen zum Fest der Taufe Jesu dieselben: Jes 42,1–4.6–7; Apg 10,34–38 und Mt 3,13–17. Die Grundauswahl⁴¹ ist nicht nur berechtigt, sondern legt sich von der innerneutestamentlichen Verwendung auch nahe. – Inhaltlich soll hier nicht mehr argumentiert werden, nur den Aufruf bedenke man: Wenn die Bibel gottgewollte, exemplarische und zeitlos gültige Grundmuster des religiösen Lebens anbieten will, so müssen wir uns überlegen, wo wir stehen. Durch die Taufe sind wir hineingenommen in den Intimkreis Jesu. Wie er, so haben auch wir das Gottesknechtslied als eine Kunde von unserem Wirken zu bedenken. Wo sind wir heute „Gottesknechte“, auf die sich Gott stützen kann und die tatsächlich seinen Plan zum Gelingen führen?

⁴¹ Man hätte ohne weiteres die gleiche Auswahl treffen dürfen, wie schon Matthäus. Die V 6.7 gehören zum Kyrosorakel von 42,5–9 und bringen, nimmt man sie so wie sie der biblische Autor vermutlich verstanden haben wollte, einen anderen Gedankenzusammenhang. In der Auslegung wird dadurch die Abhebung gegen die zeitgeschichtliche, militärische und politische Lage dadurch unmöglich gemacht; vgl. dagegen aber neuerdings G. Gerlemann, *Der Gottesknecht bei Deuteronesaja*, in ders., *Studien zur alttestamentlichen Theologie* (Franz Delitsch Vorlesungen 1978), Heidelberg 1980, 38–60, bes. 52 f.

Der allmächtige Schöpfer und unsichtbare Gott selbst hat wahrhaftig die Wahrheit und sein heiliges und unfassbares Wort vom Himmel her unter den Menschen Wohnung nehmen lassen und ihren Herzen eingepflanzt. Er sandte den Menschen nicht, wie man erwarten sollte, einen Diener, etwa einen Engel oder einen Fürsten oder einen von denen, die mit der Verwaltung im Himmel betraut sind, sondern den Schöpfer und Bildner des Alls selbst. Diesen hat er zu ihnen gesandt. Etwa, wie ein Mensch meinen könnte, zur Gewaltherrschaft, um Furcht und Schrecken zu verbreiten? Keineswegs, sondern in Milde und Sanftmut schickte er ihn, wie ein König einen Königssohn sendet, als einen Gott sandte er ihn, wie einen Menschen zu Menschen sandte er ihn, zur Erlösung schickte er ihn, zur Überzeugung, nicht zum Zwang; denn Zwang liegt Gott ferne. Er sandte ihn zum Rufen, nicht zum Verfolgen; er sandte ihn in Liebe, nicht zum Gericht. Als das Maß unserer Ungerechtigkeit voll und es völlig klar geworden war, daß uns als Lohn dafür Strafe und Tod erwartete, und als der von Gott vorausbestimmte Zeitpunkt gekommen war, um fortan seine Güte und Macht zu offenbaren – o überschwengliche Menschenfreundlichkeit und Liebe Gottes! –, da haßte und verstieß er uns nicht und gedachte nicht des Bösen, sondern er war langmütig und geduldig und nahm aus Erbarmen selbst unsere Sünden auf sich.

Er selbst gab den eigenen Sohn als Lösepreis für uns, den Heiligen für die Unheiligen, den Unschuldigen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anderes war imstande, unsere Sünden zu verdecken als seine Gerechtigkeit? In wem konnten wir Missetäter und Gottlose gerechtfertigt werden, wenn nicht allein im Sohne Gottes? Welch süßer Tausch, welch unerforschliches Walten, welch unverhoffte Wohltat, daß die Ungerechtigkeit vieler in einem Gerechten verborgen wurde und die Gerechtigkeit eines einzigen viele Sünder rechtfertigte!

Aus Anlaß der Vollendung des 65. Lebensjahres von Universitätsprofessor Prälat Dr. *Emil Joseph Lengeling* am 26. Mai 1981 ist es Dr. *Klemens Richter* erfreulicherweise gelungen, einen seit Jahren gehegten Plan zu verwirklichen: Er hat unter dem Titel „*Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*“ einige „Aufsätze von bleibender Aktualität“ (10), die der bekannte Liturgiewissenschaftler aus Münster seit 1964 verfaßt hat, zu einem Band zusammengestellt und herausgegeben¹. Während *Lengeling* in dieser Frage Bedenken zeigte und eher zögerte, hat *Richter* das „Projekt“ glücklich vorangetrieben.

Klemens Richter, 1940 in Leipzig geboren, gehört zu den Schülern *Lengeling*s. Er hat bei ihm mit einer Untersuchung zur Weiheliturgie promoviert², war um 1970 sein Assistent und ist seit 1972 als Akademischer Oberrat im Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster tätig. Dank seiner Initiative liegt mit der Publikation, die wir hier vorstellen, ein Buch vor, das man beachten sollte und gewiß beachten wird, wenn es um Fragen nach dem heutigen Verständnis der Liturgie geht. Damit ist das Wichtigste bereits gesagt: Dieses Buch will vor allem dem Verständnis der Liturgie dienen.

Daß *Emil Joseph Lengeling* zu den führenden Theologen gehört, die sich um die vom Zweiten Vatikanum in die Wege geleitete Liturgiereform verdient gemacht haben, dürfte hinlänglich bekannt sein. Wenn es dafür an dieser Stelle noch eines Beleges bedarf, so sei – über die wertvollen Kommentare zur Liturgie-Konstitution³ und zur Einführung ins neue Meßbuch⁴ hinaus – auf die eindrucksvolle Bibliographie⁵ *Lengeling*s verwiesen, in der man zahlreichen Beiträgen begegnet, die in dieser Weise nur jemand vorlegen konnte, der selbst an den Reformarbeiten unmittelbar beteiligt gewesen ist. Daß es auch

¹ E. J. *Lengeling*, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*. Herausgegeben und bearbeitet von *Klemens Richter*, Freiburg–Basel–Wien 1981, 127 Seiten, kart., 19,80 DM.

² K. *Richter*, *Die Ordination des Bischofs von Rom. Eine Untersuchung zur Weiheliturgie* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Bd. 60), Münster/Westfalen 1976. – Bekannt ist *Richter* vor allem als Initiator, Mitverfasser und Herausgeber einer ganzen Reihe höchst anregender pastoralliturgischer Werkbücher, die auf der vierten Umschlagseite genannt werden und der Praxis gute Dienste erweisen, z. B. *Katechumenat heute* (1976); *Hausgottesdienste mit Kranken* (1980); *Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer* (1980); *Der Himmel geht über allen auf. Beispiele der Verkündigung angesichts des Todes* (1981); *Die kirchliche Trauung* (1981).

³ Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von *Emil Joseph Lengeling* (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster 1965.

⁴ Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Kommentar zur Einführung in das Meßbuch (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster 1972. Vgl. dazu u. a. J. H. *Emminghaus*, Auf dem Weg zum neuen Altar-Meßbuch: Bibel und Liturgie 45 (1972) 109–116, der die Arbeit einen „*authentischen Kommentar*“ (ebd. 109) nennt.

⁵ K. *Richter* hat die Bibliographie E. J. *Lengeling*s zusammengestellt für die vor fünf Jahren in zwei Auflagen erschienene Festschrift „*Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier*“ (Einsiedeln–Zürich und Freiburg–Wien 1976), dort 381–388; er hat diese jetzt für die Jahre seit 1976 ergänzt und vervollständigt (Dialog 122–124).

der inzwischen emeritierte Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Münster gewesen ist, der wie kaum ein anderer „immer wieder auf die Grundlage dieser Reform“, auf die „theologische Grundlegung hingewiesen“ hat, hebt *Richter* in seiner „Einführung“ (9f) mit Recht hervor. Dennoch fällt (bei einem Vergleich) auf, daß wir hier die Akzente ein wenig anders setzen als er.

Lengeling hat sich indessen nicht mit Hinweisen begnügt, sondern wesentliche Beiträge zu einem *dialogischen* Verständnis der Liturgie vorgelegt und die Entfaltung einer „*Theologie der Liturgie*“ – über die Ansätze von *Cyprian Vagaggini* OSB hinaus (Theologie der Liturgie, Einsiedeln-Köln-Zürich 1959) – weitergeführt. Das dokumentiert der vorliegende Band, der die wichtigsten einschlägigen Arbeiten des münsterischen Liturgenikers glücklich vereint:

1. Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (11–22)
2. Liturgie – ein Grundvollzug christlichen Lebens (23–45)
3. Liturgische Versammlung und Laien als Träger der Liturgie (46–54)
4. Liturgie im Wandel der Gesellschaft und der Kirche (55–73)
5. Liturgie zwischen Ordnung und Freiheit (74–83)
6. Tradition und Fortschritt in der Liturgie (84–90)
7. Wort, Bild und Symbol als Elemente der Liturgie (91–108)
8. Hat sich die Liturgiereform gelohnt? (109–119)

Die Titel sind gegenüber der Erstveröffentlichung, wie das „Quellenverzeichnis“ (127) gut deutlich macht, zum Teil geringfügig verändert; die Beiträge selbst wurden „gekürzt und bearbeitet“. Der Schwerpunkt liegt zweifellos auf dem zweiten Beitrag, der in dieser Form auf einen Akademie-Vortrag zurückgeht⁶ und durch andere Arbeiten vorbereitet worden ist⁷, vor allem durch eine größere Untersuchung, die der am 31. Oktober 1967 im Alter von 60 Jahren plötzlich verstorbene Münsteraner Pastoraltheologe *Theodor Filthaut* angeregt hat und die 1966 im Rahmen eines von ihm herausgegebenen Sammelbandes⁸ bereits unter dem Titel erschienen ist, der jetzt dem von *Klemens Richter* herausgegebenen Buch den treffenden „Namen“ gibt⁹.

⁶ Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens, in: *B. Fischer – E. J. Lengeling – R. Schaeffler – F. Schulz – H. R. Müller-Schwefe*, Kult in einer säkularisierten Welt, Regensburg 1974, 63–91.

⁷ Art. „Kult“ und „Liturgie“, in: *H. Fries* (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962/63, Bd. I, 865–880; Bd. II, 75–97. Der Artikel „Liturgie“ erschien in neuer Bearbeitung auf der Grundlage der Konzilsdokumente in: *Liturgisch Woordenboek*, Roermond 1965/68, 1573–1595.

⁸ *Th. Filthaut* (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mainz 1966, dort 92–135: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch.

⁹ Der Herausgeber weist natürlich auch selbst darauf hin. Vgl. S. 44, Anm. 1. Siehe (unsere) Anm. 8.

Liturgie hat zu tun mit dem priesterlichen Wirken Christi und der Kirche. Sie gilt als *Vollzug des Priesteramtes* Christi. Das schließt einen doppelten Aspekt ein; denn jedes sazerdotale Tun verwirklicht sich *dialogisch*: von Gott her zum Menschen hin und vom Menschen her zu Gott hin. Im Vollzug des Priesteramtes Christi wird die *Heiligung* des Menschen bezeichnet und bewirkt; in diesem Vollzug wird von der ganzen Kirche (Haupt und Glieder) auch der gesamte öffentliche *Kult* vollzogen. Konstitutiv ist die heilshafte Wirkung liturgischen Geschehens und Tuns. Die Priorität des heilshaften Aspektes gegenüber dem latreutischen entspricht den Daten der Heilsgeschichte von Anfang an. Mit anderen Worten: Gott hat den Dialog mit uns Menschen begonnen. Er tut den ersten Schritt. Oder biblisch ausgedrückt: „Wir lieben Gott, weil er uns zuerst geliebt hat“ (1 Joh 4,19; vgl. ebd. 4,10; Joh 3,13; Eph 4,9).

Reformen können nur von ihren Voraussetzungen her voll erfaßt und wirklich angenommen werden. Rückblickend auf die seit dem 4. Dezember 1963, dem Tag der Promulgation der Liturgie-Konstitution, vergangenen Jahre gibt der Herausgeber in seiner Einführung zu bedenken: „Leider ist . . . festzustellen, daß sich der Geist der Reform, die theologische Bedeutung dieses in der Kirchengeschichte einmaligen Vorganges im deutschen Sprachgebiet nicht genügend durchzusetzen vermochten“ (9)¹⁰. Richter beruft sich in diesem Zusammenhang auf *Lengeling*, der heute mit Bedauern zur Kenntnis nehme, daß „Geist und Gestalt der Reform und vor allem die Bedeutung der Liturgie . . . nicht wirklich begriffen und nicht voll realisiert“ worden seien¹¹. Das gelte „nicht nur für Traditionalisten und Progressisten, sondern auch für die Mehrheit“; deshalb sei „die Bildung zur Liturgie und von ihr her“ als vorrangig anzusehen (vgl. 9f)¹².

Bei den notwendigen Bemühungen in dieser Richtung kann das vorliegende Werk, das *besonders* für Priester, Pastoralreferenten, Diakone und Theologiestudenten empfehlenswert ist, gute Orientierungshilfen bieten und sachliche Anregungen vermitteln¹³. Blicke nur zu wünschen, daß die gründlichen Beiträge *Lengelings* zum Verständnis der Liturgie durch diesen gelungenen Sammelband leichter in die Hände derer gelangen, die heute und morgen in

¹⁰ Vgl. dazu den Rückblick von R. Berger, Der Stand der liturgischen Erneuerung in unseren Gemeinden: Beobachtungen und Überlegungen eines Pfarrers: LJ 29 (1979) 193–211. Aus evangelischer Sicht: F. Merkel, Fünfzehn Jahre römisch-katholische Liturgiereform. Beobachtungen und Überlegungen eines Protestanten: LJ 29 (1979) 129–142.

¹¹ Vermutlich greift Richter hier eine mündliche Äußerung auf, denn ein Beleg wird nicht genannt.

¹² Vgl. unter diesem Aspekt das Gespräch mit E. J. Lengeling über Verlauf, Stand und Zukunft der Liturgiereform (Dialog 109–119).

¹³ Hilfreich ist bei der Arbeit mit diesem Buch das „Personen- und Sachregister“ (125 f). Jedoch sollten m. E. auch die Literaturangaben berücksichtigt werden, die am Ende mehrerer Beiträge (22; 44 f; 72 f; 82 f; 89 f) zu finden sind, sich aber im Register nicht widerspiegeln.

den Gemeinden das liturgische Leben der Kirche verantwortungsbewußt mittragen.

Als äußerst glücklich darf der Umstand bezeichnet werden, daß es *Klemens Richter* gelungen ist, den seit langem geplanten „Aufsatz-Band“ in diesem Jahr 1981 herauszugeben, in dem *Emil Joseph Lengeling* nicht nur sein 65. Lebensjahr vollendete¹⁴, sondern nach seiner Emeritierung mit Ablauf des Sommersemesters 81¹⁵ – auch den 40. Jahrestag seiner Priesterweihe begehen kann¹⁶. Von diesen Anlässen ist das „Nachwort des Herausgebers“ (120f) bestimmt, das den „Forscher, Lehrer und Förderer des liturgischen Lebens“¹⁷ in dem Sinne würdigt, wie dies vor fünf Jahren in einem kleinen Beitrag versucht worden ist, zu dessen Überschrift der Klosterneuburger Augustiner-Chorherr und Direktor des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes, *Norbert Wolfgang Höslinger*, bei einem Besuch in Münster das „Stichwort“ geliefert hat¹⁸. Darin heißt es: „Die Gründlichkeit und hohe Sachkenntnis Professor Lengelings überraschen Fachleute, Kollegen und Schüler schon längst nicht mehr. Seine bekannten und erwiesenermaßen vielbenutzten Kommentare¹⁹ . . . sind – wie fast alle Publikationen aus der Feder des Münsteraner Liturgiewissenschaftlers – für Fachleute so etwas wie eine ‚Fundgrube‘, für Seelsorger eine Quelle zuverlässiger Orientierung und dankbar registrierter Impulse²⁰. Das gilt auch von diesem „neuen“ Buch, das ein Stück „*Theologie der Liturgie*“ ins Blickfeld hebt und leichter zugänglich macht, ohne die weitere Räume liturgischer Freiheit in Zukunft kaum zu „verkräften“ sein dürften.

¹⁴ Zu diesem Tag (26. Mai 1981) wurden dem bekannten Fachmann – besonders von seinen Schülern – mehrere Beiträge gewidmet, die z. B. im „Liturgischen Jahrbuch“ (Münster), im „Heiligen Dienst“ (Salzburg) und in der Münchener Theol. Zeitschrift erschienen sind. Die Anregung dazu gab *Th. A. Schnitker*, Schüler und letzter Assistent Lengelings.

¹⁵ Am 13. Juli 1981 hielt E. J. Lengeling im Auditorium Maximum der Universität Münster seine Abschiedsvorlesung zu dem Thema „*Liturgiereform im Streit der Meinungen. Impressionen eines Beteiligten*“. Vgl. Westfälische Nachrichten vom 9. und 14. Juli 1981.

¹⁶ Prälat Lengeling wurde als Alumnus des Coll. Germanicum-Hungaricum am 26. Oktober 1941 in Rom zum Priester geweiht. Die Pfarrgemeinde Münster-Wolbeck St. Nikolaus, in der er seit rund 20 Jahren lebt und seelsorglich mitarbeitet, begeht das Priesterjubiläum am 25. Oktober 1981.

¹⁷ Zitat aus der Widmung der 1976 erschienenen „Lengeling-Festschrift“ (Gemeinde im Herrenmahl). Vgl. oben Anm. 5.

¹⁸ „Münster macht's!“ 60 Jahre: Univ.-Professor Prälat Dr. Emil Joseph Lengeling: Bibel und Liturgie 49 (1976) 136–138. (Bei der Angabe im „Nachwort“ Richters – vgl. S. 121 – stimmen Jahrgang und Jahr nicht.)

¹⁹ Vgl. oben Anm. 3 und 4.

²⁰ A.a.O. (s. Anm. 18) 138.

Reiner Kaczynski (Hrsg.), WIR KOMMEN VOR DEIN ANGESICHT. Predigten zum Vollzug der Meßfeier, 192 Seiten, kart. DM 16,80, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1978 (4041).

Immer mehr kommen wir darauf, daß es bei weitem nicht mehr selbstverständlich ist, daß die Christen bewußt Eucharistie feiern. Ja, es ist wohl eine dringliche Aufgabe, die feiernde Gemeinde auf das Wesen und den Sinn der heiligen Messe durch Homilien hinzuführen. Diesem großen Anliegen trägt dieses Buch Rechnung. Insgesamt sind es 21 Autoren, die zu den verschiedensten Teilen der Eucharistiefeier ausgearbeitete Homilien darlegen. Man wird sich wohl einen „Schlüssel“ zurechtlegen, um die Gemeinde stückweise in das „Geheimnis des Glaubens“ tiefer hineinzuführen. Das Buch bietet hierzu jedenfalls hervorragende Angebote!

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Eberhard Prause/Siegfried Foelz, DAS GEHEIMNIS LASST UNS KÜNDEN, Andachten und Gebete zur Eucharistie, 498 Seiten, zwei Zeigebänder, gebunden, S 349,-, DM 49,-. Verlag Styria Graz 1981 (4297).

Immer wieder gelingt dem Verlag Styria ein großer Wurf in Richtung: Lückenfüller in wichtigen Bereichen der Feier der Liturgie. Wenn die Eucharistie für uns Christen Quelle und Gipfel christlichen Lebens sein soll, müssen wir auch die „Quellen“ der Kirche ausschöpfen. Das erfüllt sich in diesem Buch. Es ist vor allem der Eucharistieverehrung außerhalb der Messe gewidmet und es gibt – Gott sei Dank – wieder einen Aufwind für die Feier von Andachten. Nun ein Blick in das reiche Angebot: Gebete zur Eröffnung, Meditationen zu atl. und ntl. Schriftstellen mit eucharistischem Bezug, Lesungen aus der Tradition, Hymnen, Litaneien, Gebete aus der reichen Tradition (allein über 100 Seiten!), Modelle für Fürbitten und Segensworte, Andachten für Kinder, Andachten für die Kartage; und 14 Andachten, die für wichtige Anlässe des Kirchenjahres vollständig ausgearbeitet sind. Zur Verwendung für die Gemeinde empfiehlt sich, wenn auch 2 Lektoren das Buch zur Hand haben. Ohne Zweifel ist aber das Buch für die persönliche Verehrung und Anbetung der heiligsten Eucharistie bestens geeignet. Mögen wir gerade durch eine solch gediegene Zusammenstellung eucharistischer Texte wieder einen tieferen Zugang zum Geheimnis des Glaubens finden.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Herbert Kaefer, AKTION UND FEIER DER BUSSE, Neue Bußgottesdienste, 120 Seiten, kart., DM 16,80. Verlag Herder, Wien 1981 (4326).

Das Buch setzt voraus, daß der Leiter einer Bußfeier um die richtige Werthhaftigkeit dieser Feier weiß (man lese dazu die Einleitung zur Feier der Versöhnung). Der Autor zeigt gerade durch diese (aus der Praxis kommenden) Bußfeiern, wie notwendig jede Gemeinde solche Zeichen der Versöhnung und Vergebung braucht. Das Buch enthält 12 Modelle: 5 für den Advent, 5 für die Fastenzeit, 1 Bußfeier vor der Erstkommunion und 1 Modell „Bußfeier bei einer Wallfahrt“. Es geht dem Autor immer um persönliches Mittun, d. h. um persönliche Umkehr. Freilich sind diese Modelle nicht einfach auf jede Gemeinde übertragbar, aber wertvolle Abschnitte wird jeder, der einen Bußgottesdienst vorbereiten muß, darin finden können.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Eugen Kennedy, HANDBUCH DER LEBENSBERATUNG, 290 Seiten, gebunden, DM 39,80. Verlag Styria Graz 1978 (4302).

Bei diesem Buch ist es äußerst schwer, eine allgemeine Empfehlung abzugeben, die für jeden Leser befriedigend wäre. Zunächst ist herauszuspüren, daß ein verantwortungsvoller Psychologe und Priester mit reicher Lebenserfahrung schreibt. Das Feld der Lebensberatung ist freilich so umfassend, daß die Erwartungen, was finde ich in diesem Buch, wohl weit auseinandergehen. Das Buch stellt die wichtigsten seelischen Konflikte und Neurosen ziemlich umfassend dar, darunter sind z. B.: Partnerprobleme, Lebensangst, Trauerfälle, Selbstmordgefährdung, Alkoholismus, Drogensucht, Arbeit mit Schwergestörten. E. Kennedy versucht dabei immer wieder Wege zum sinnvollen Leben aufzuzeigen, die jedoch im konkreten Fall nicht einfachhin angewendet werden dürfen. Das Buch ist zu allererst für Sozialarbeiter, Erzieher, Seelsorger, Lebensberater geschrieben, wobei jeder auf seine Weise beraten wird müssen. Es kann aber durchaus dem einzelnen Menschen Klarheit über seine Lebensprobleme verschaffen und soweit hinführen, daß er weiß, wohin er sich weiter wenden mußte, um gediegen beraten zu werden.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

LIBER SACRAMENTORUM GELLONENSIS. Band I: TEXTUS, cura A[ntoine] Dumas OSB editus: Corpus Christianorum, Series Latina CLIX. X und 526 Seiten. Editions Brepols, Turnhout 1981. BFr. 3375,-.

Band II: INTRODUCTIO, TABULAE ET INDICES, cura J[ean] Deshusses OSB: Corpus Christianorum, Series Latina CLIX A. XXXVI und 212 Seiten, 32 Seiten Abbildungen. Editions Brepols, Turnhout 1981. BFr. 3375,- (4334).

Mit der Veröffentlichung des LIBER SACRAMENTORUM GELLONENSIS (Bibl. Nat. Paris, ms. lat. 12048) in der Reihe CORPUS CHRISTIANORUM SERIES LATINA kommt eine lange und sehr bewegte Geschichte endlich zu ihrem glücklichen Abschluß. Schon seit Jahrzehnten war die Edition dieses für die Erforschung der Liturgiegeschichte so wichtigen Sakramentars angekündigt; aber immer wieder mußte sie aus unglücklichen Umständen hinausgeschoben werden. 1946, nach dem Tod von Victor Leroquais, wurde die Aufgabe dieser kritischen Edition den Benediktinern der Abtei Hautecombe anvertraut. Und selbst für die Mönche dauerte die Arbeit an der Herausgabe ein volles Vierteljahrhundert; denn der Hauptbearbeiter des Textes, Dom Antoine Dumas, wurde seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Mitglied der römischen Gottesdienstkongregation und anderer Gremien mehr und mehr absorbiert von anderen Aufgaben, die sich im Gefolge der konziliaren Liturgiereform aufdrängten, so daß eine Verzögerung der Edition unvermeidlich war, setzt sie doch eine äußerst minutiöse Arbeit am Text voraus. Umso dankbarer sind wir, daß die Ausgabe doch noch zustandegekommen ist. Sein Mitbruder, Dom Jean Deshusses, dem wir die kritische Edition des *Sacramentarium Gregorianum* verdanken, besorgte für die vorliegende Ausgabe die ausführliche Einleitung und die wichtigen Konkordanztabellen, während ein weiterer Mitbruder, Dom Benoît Darragon, die Indices zusammenstellte: eine benediktinische Zusammenarbeit beinahe wie zur Zeit der Mauriner!

Der 1. Band enthält den vollständigen Text des Sakramentars in einer getreuen Wiedergabe; d. h. der Herausgeber hat den lateinischen Text mit allen orthographischen, grammatikalischen und syntaktischen „Fehlern“ wiedergegeben, die für die lateinische Kultur der Zeit vor der Reform Alkuins im Frankenreich charakteristisch sind, auch wenn dies unseren „klassischen“ Vorstellungen nicht entspricht.

Der LIBER SACRAMENTORUM umfaßt in 514 Sektionen 3074 Nummern. Vom Inhalt her lassen sich mehrere Gruppierungen auseinanderhalten: 1. das eigentliche Sakramentar (Sektionen 1–328); 2. bischöfliche Segnungen (Sektionen 329–330); 3. Orationes diversae (Sektionen 331–343); 4. ein Taufordo (Sektion 344); 5. ein Pontifikale (Sektionen 345–512); 6. ein Martyrologium (Sektionen 513–415); 7. schließlich noch einige spätere Zutaten aus dem 9. Jh.

Der 2. Band enthält die für liturgiegeschichtliche Forschung wichtige Einführung in den Textband. Nach einer Beschreibung des Manuskripts (die 32 Seiten Abbildungen beweisen z. B. das hohe künstlerische Niveau des Scriptoriums), wird dessen Geschichte dargestellt. Das Sakramentar wurde im letzten Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts in Nordfrankreich geschrieben, vermutlich unter Bischof Hildoard für die Kathedrale von Cambrai, und stellt die Kopie einer ursprünglicheren Sammlung dar (zusammengestellt in der Abtei Flavigny), deren einziger erhaltener (und darum für die Liturgiegeschichte besonders wichtiger) Zeuge es ist. Man nennt diesen Sakramentartyp „fränkische Gelasiana“ oder „Gelasiana des 8. Jahrhunderts“. – Kurz danach wurde das Sakramentar von Wilhelm von Aquitanien in das von ihm gegründete Kloster *Gellone* gebracht, dort aber bald nicht mehr verwendet, weil sich inzwischen als Erfolg der karolingischen Reform das gregorianische Sakramentar durchzusetzen begann.

Die für die Sakramentarforschung wichtige Synopse enthält die wichtigsten direkten und indirekten Quellen für die verschiedenen Teile des Sakramentars, wobei die Verwandtschaft mit dem Sakramentar von *Angoulême* und dem Sakramentar *Philipps* besonders auffällig ist. Zu den „Incipit“ hätte man sich in den Indices auch den Schluß der Texte gewünscht, was Vergleiche erleichtern würde (vgl. die Ausgaben der ambrosianischen Liturgie durch O. Heiming).

Die Edition des LIBER SACRAMENTORUM GELLONENSIS ist für die weitere Erforschung der abendländischen Liturgie von großem Wert, lassen sich doch Elemente dieses Sakramentars, die im Gregorianum Karls des Großen nicht enthalten sind, in späteren Sakramentaren wieder feststellen, z. B. im „Sacramentarium triplex“ von St. Gallen und noch in Sakramentaren des 11./12. Jahrhunderts (z. B. in Cod. Eins. 111, 113, 114). – Was man sich wünschte, wäre eine Konkordanz sämtlicher wichtigen Sakramentartypen der abendländisch-lateinischen Liturgie.

P. Odo Lang OSB

Franz Georg Friemel, FÜRBITTEN in den Anliegen der Menschen, nach 180 Themen alphabetisch geordnet. 224 Seiten, DM 22,80, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1980 (4232).

Immer mehr Fürbittenbücher kommen auf den Buchmarkt. Doch was ist wirklich brauchbar? In diesem Buch sind die Bitten der Menschen von heute thematisch zusammengetragen und in eine klare Sprache des Gebetes gebracht. Glauben und Beten gehören zusammen, aber auch der Alltag und das Gebet. Daraus ergeben sich viele Anlässe zum Beten und Bitten, die sich kaum in anderen Fürbittbüchern finden. Man spürt den Bitten auch an, daß sie bereits vielseitig in (Gebets)gottesdiensten verwendet wurden. Ein Schriftstellenverzeichnis zu den Fürbitten bringt gewissermaßen die biblische Grundlage, warum wir unermüdlich unser Leben und unsere Welt im Gebet vor Gott hinbringen dürfen.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

Rudolf Fischer-Wollpert, DAS NEUE CHRISTLICHE HAUSBUCH. XII und 800 Seiten, mit vierfarbigem Frontispiz und zwei Zeichenbändern, Kunstleder mit Goldprägung, Widmungsblatt, DM 68,-, Verlag F. Pustet, Regensburg 1982.

Was einst Pater Leonhard Goffine, Chorherr des Prämonstratenserstiftes Steinfeld (Eifel), mit seinem erfolgreichen Werk „Hand-Postill oder Christlich-Katholische Unterrichtungen von allen Sonn- und Feiertagen des ganzen Jahrs“ (1690) als Anliegen verfolgte, das möchte dieses „Hausbuch“ unter veränderten Verhältnissen auf seine Weise erreichen. Es setzt eine gute Tradition fort, indem es dem geistlichen Leben der Ehen und Familien seinen Dienst anbietet.

Fischer-Wollpert bezieht sich im Titel auf seinen berühmten Vorgänger, der es allein in den Jahren 1845–1921 bei Pustet auf über 60 Auflagen mit über 400 000 Exemplaren gebracht hat. Darum ist vom „neuen Hausbuch“ die Rede, von dem man hoffen möchte, daß es in möglichst vielen Familien heimisch werde.

Das stattliche Werk bringt im 1. Kapitel die Texte der Lesungen und des Evangeliums von allen Sonn- und Feiertagen des Jahres, die jeweils kurz erläutert werden; das 2. Kapitel enthält Darlegungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis; das 3. Kapitel gilt dem Thema „Christliches Leben als Antwort-Existenz“, das man getrost volkstümlicher hätte formulieren dürfen; unter diesem „Titel“ werden die Sakramente und Sakramentalien, die sieben Gaben des Heiligen Geistes und die Charismen, die Gebote Gottes und der Kirche sowie die Tugenden behandelt. Unter dem Stichwort „Tugend“ werden nicht nur die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) und die vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß) erklärt, sondern auch die „Grundtugenden der heutigen Zeit“ dargestellt. Gemeint sind damit die Tugend des Wagnisses, der Verantwortungsbereitschaft, der Kontaktsuche, der Ehrfurcht, der Gelassenheit und der Treue zu sich selbst. Am Schluß des 3. Kapitels entsteht „das christliche Bild vom Menschen“. Im 4. Kapitel findet man jene „Heiligen-Namen“ zusammengestellt und gedeutet, die als Namenspatrone gebräuchlich sind. Dabei greift der Verfasser u. a. auf den von Jakob Torsy herausgegebenen „Großen Namenstagskalender“ zurück.

Wertvoll sind nicht zuletzt die „Vorüberlegungen“ zu den Themen Pascha-Mysterium, Kirchenjahr, Sonntag, Meßfeier, Leseordnung sowie die Einführung in den Weihnachts- und Osterfestkreis. Bedauerlicherweise muß auf einige Inkonsequenzen (und Lücken) bei der Berücksichtigung der Festtage und ihrer Einordnung aufmerksam gemacht werden.

Trotzdem – dies ist ein wichtiges und hilfreiches Buch, das geeignet ist, das Leben der Familien zu bereichern und es aus dem Glauben zu vertiefen, ein Buch, das sich z. B. als ein vorzügliches Geschenk „präsentieren“ läßt zur Hochzeit, zur Silberhochzeit, zur Haussegnung und zu anderen Anlässen, Möglichkeiten, auf die das Widmungsblatt diskret verweist.

Theodor Maas-Ewerd

Gemeinsame Röm.-Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission: DAS GEISTLICHE AMT IN DER KIRCHE. 134 Seiten, Kunststoffeinband DM 7,80, Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. (4317).

Werenfried Wessel (Hrsg.): MIT KINDERN DEN GLAUBEN FEIERN. Familiengottesdienste. 114 Seiten, brosch. DM 19,80. Herder-Verlag, Freiburg/Br. (4319).

Godehard Joppich (Hrsg.): GREGORIANISCHE GESÄNGE. Eine Auswahl zum Kirchenjahr. 80 Seiten, brosch. DM 6,80. Christophorus-Verlag, Herder Freiburg/Br. (4321).

Josef Osterwalder: BETEN WIE MIR ZUMUTE IST. Klage, Freude, Stille, Trauer, Dank. 96 Seiten, kst. DM 12,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4322).

Romano Guardini: DIE TECHNIK UND DER MENSCH. Briefe vom Comer See. Tpos-TB, Bd. 108. 96 Seiten, kart. DM 8,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4323).

Oda Hagemeyer: SIE GABEN IHR LEBEN HIN. Frühchristliche Märtyrer. Topos-TB, Bd. 109. 136 Seiten, kart. DM 7,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4321).

Johann Hoffmann-Herreros (Hrsg.): GESCHICHTEN DER HOFFNUNG. Topos-TB, Bd. 110. 128 Seiten, kart. DM 7,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4325).

Herbert Kaefer: AKTION UND FEIER DER BUSSE. Neue Bußgottesdienste. 128 Seiten, kart. DM 16,80. Herder, Freiburg/Br. (4326).

Vinzenz Stebler: TISCHGEBETE. 64 Seiten, kart. DM 6,80. Verlag Herder, Freiburg/Br. (4327).

Bruno Rader: LASSET UNS BETEN. Betrachtungen zu den Tagesgebeten. 176 Seiten, kart. S 128,-. Styria-Verlag, Graz (4328).

Odilo Lechner: GESCHENKE FÜR DEN TAG. Meditationen. 155 Seiten, kart. S 128,-. Styria-Verlag, Graz (4329).

M. Malinski: DU BIST ANDERS. Glaubensbuch für junge Leute. 271 Seiten, kart. S 198,-. Styria-Verlag, Graz (4330).

Stephan Clark: WENN NICHT DER HERR DAS HAUS ERBAUT. Christliche Gemeinschaften – kirchliche Erneuerung. 167 Seiten, kart. S 168,-. Styria-Verlag, Graz (4331).

François Reckinger: DA BIN ICH MITTEN UNTER EUCH. Gelebtes Kirchenjahr. 192 Seiten, kart. DM 22,80. Herder-Verlag, Freiburg/Br. (4332).

BEITRÄGE

	Heft	Seite
Papst Pius XII. – „Instaurator Sanctae Vigiliae Paschalis“		
Der Neubeginn vor 30 Jahren und seine Bedeutung (Maas-Ewerd)	1	1
Buße und Eucharistie (K. Schlemmer)	1	17
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XVII)		
„Ein großes Zeichen am Himmel“		
Um das Fest der Aufnahme Mariens (II) (Reckinger)	1	27
Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage (I):		
Mariä Heimsuchung, Pius X., Mariä Namen (Sausser)	1	35
Der liturgische Dienst des Kommunionhelfers (Senger)	1	40
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XVIII)		
„Ein großes Zeichen am Himmel“		
Um das Fest der Aufnahme Mariens (III) (Reckinger)	2	49
Liturgie und menschliche Existenz (K. Schlemmer)	2	61
Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage (II):		
Gedenktag unserer Lieben Frau in Jerusalem, Luzia (Sausser)	2	80
Eine unbekannte Quelle aus Šibenik (Kroatien) zur Erforschung der Sequenzen von Notker Balbulus (Demović)	2	84
Heute Liturgie erklären – Fragen der Gemeinden nach dem Konzil (von Severus)	3	97
Der Psalmengesang heute und in der frühen Synagoge und Kirche (Hagemeyer)	3	104
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIX)		
„Euch kann dieser Tag nicht wie ein Dieb überraschen“		
Der 33. Sonntag im Jahr A (Reckinger)	3	110
O Heiland, reiße den Himmel auf!		
(1. Adventssonntag des Lesejahres B) (Prager)	3	117
Taufe des Herrn (Sausser)	3	122
Meßfeier mit Beauftragung von Gottesdienstleitern in der Diözese Würzburg (K. Schlemmer)	3	128
Die Feuerprobe der hl. Hildegund von Schönau im Augsburgischen Zusmarshausen Ein Beitrag zur Geschichte der Gottesurteile und der hagiografischen Legenden- bildung (Dürig)	3	134
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XX)		
„Licht zur Erleuchtung der Heiden“		
Das Lichtfest am 40. Tag (Reckinger)	4	145
Der Abstieg Christi in die Unterwelt. 1 Petr 3,18–22		
1. Fastensonntag, Lesejahr B (Prager)	4	158
Das geknickte Rohr zerbricht er nicht		
Die Botschaft vom Gottesknecht (Reiterer)	4	162
„Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch“		
Zum heutigen Liturgieverständnis (Maas-Ewerd)	4	181

BUCHBESPRECHUNGEN

	Heft	Seite
Buchbesprechungen	1	45
Buchbesprechungen	2	90
Buchbesprechung	3	142
Buchbesprechungen	4	185

BÜCHEREINGÄNGE

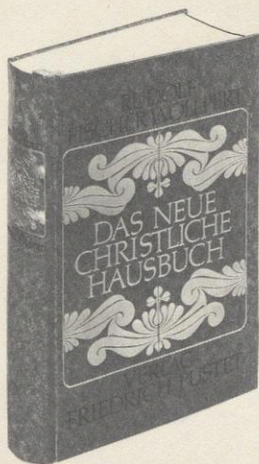
Büchereingänge	1	48
Büchereingänge	2	95
Büchereingänge	3	143
Büchereingänge	4	189

AUTOREN

D e m o v i ć, Miho, Dubrovnik		
Eine unbekannte Quelle aus Šibenik (Kroatien) zur Erforschung der Sequenzen von Notker Balbulus	2	84
D ü r i g, Univ.-Prof. Dr. Walter, München		
Die Feuerprobe der hl. Hildegund von Schönauf im Augsbürgischen Zusmarshausen		
Ein Beitrag zur Geschichte der Gottesurteile und der hagiografischen Legendenbildung	3	134
H a g e m e y e r, Dr. Sr. Oda OSB, Herstelle		
Der Psalmengesang heute und in der frühen Synagoge und Kirche	3	104
M a a s - E w e r d, Univ.-Prof. Dr. Theodor, Eichstätt		
Papst Pius XII. – „Instaurator Sanctae Vigiliae Paschalis“		
Der Neubeginn vor 30 Jahren und seine Bedeutung	1	1
„Liturgie-Dialog zwischen Gott und Mensch“. Zum heutigen Liturgieverständnis ..	4	181
P r a g e r, Dr. Sr. Mirjam OSB, Abtei St. Gabriel, Bertholdstein		
O Heiland, reiß den Himmel auf!		
(1. Adventssonntag des Lesejahres B)	3	117
Der Abstieg Christi in die Unterwelt 1 Petr 3,18–22		
(1. Fastensonntag, Lesejahr B)	4	158
R e c k i n g e r, Dr. François, Luxemburg		
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XVII)		
„Ein großes Zeichen am Himmel“		
Um das Fest der Aufnahme Mariens (II)	1	27
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XVIII)		
„Ein großes Zeichen am Himmel“		
Um das Fest der Aufnahme Mariens (III)	2	49
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XIX)		
„Euch kann dieser Tag nicht wie ein Dieb überraschen“		
Der 33. Sonntag im Jahr A	3	110

Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XX) „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ Das Lichtfest am 40. Tag	Heft 4	Seite 145
Reiterer, Dr. Friedrich Vinzenz, Univ.-Dozent, Salzburg Das geknickte Rohr zerbricht er nicht Die Botschaft vom Gottesknecht	Heft 4	Seite 162
Sauser, Prof. DDr. Ekkart, Trier-Salzburg Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage (I): Mariä Heimsuchung, Pius X., Mariä Namen	Heft 1	Seite 35
Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage (II): Gedenktag unserer Lieben Frau in Jerusalem, Luzia	Heft 2	Seite 80
Taufe des Herrn	Heft 3	Seite 122
Senger, Dr. P. Basilius OSB, Abtei Gerleve Der liturgische Dienst des Kommunionhelfers	Heft 1	Seite 40
Severus, Dr. P. Emmanuel von, OSB, Abtei Maria Laach Heute Liturgie erklären – Fragen der Gemeinden nach dem Konzil	Heft 3	Seite 97
Schlemmer, Dr. Karl, Würzburg Buße und Eucharistie	Heft 1	Seite 17
Liturgie und menschliche Existenz	Heft 2	Seite 61
Meßfeier mit Beauftragung von Gottesdienst Helfern in der Diözese Würzburg	Heft 3	Seite 128

Ein Lebensbuch – Ein Glaubensbuch für jede katholische Familie



Rudolf Fischer-Wollpert

DAS NEUE CHRISTLICHE HAUSBUCH

XII, 800 Seiten, mit vierfarbigem Frontispiz, 2 Zeichenbändern, Kunstleder mit Goldprägung – DM 68,—, mit Widmungsblatt

Ein Hausbuch wie dieses folgt den Bemühungen der jüngsten Seelsorge, das geistliche Leben in den christlichen Ehen und Familien zu erneuern und lebendig werden zu lassen. Es informiert über die Bereiche des Gottesdienstes, des katholischen Glaubensinhaltes und des christlichen Lebens. Sein Ziel: Die Verwirklichung der umfassenden und frohmachenden christlichen Botschaft im konkreten Leben. Ein ideales Geschenk für jede christliche Familie!

Der praktische Kalender für jeden Kirchenmusiker:

TASCHENBUCH FÜR LITURGIE, KIRCHENMUSIK UND MUSIKERZIEHUNG 1982

Herausgegeben von Franz Jóh. Löffler. 336 Seiten, kartoniert DM 14,50
Ein wichtiger Begleiter durch das ganze Jahr mit Kalendarium und vielen Hinweisen für alle, die im Dienst der Liturgie, Kirchenmusik und Musikerziehung stehen.

F. PUSTET · REGENSBURG

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)

**Hat sich die Liturgie-
reform gelohnt? Professor
E.J. Lengeling zieht Bilanz**

Emil Joseph Lengeling

Liturgie Dialog zwischen Gott und Mensch

Herausgegeben von
Klemens Richter

Herder

„Der Autor schenkt uns in diesem Buch eine Zusammenfassung seiner jahrzehntelangen Bemühungen im Dienst der Liturgie. Dabei gelingt es ihm, die 3 Grundaufgaben gemeindlichen und kirchlichen Lebens transparent zu machen: Den Glauben bezeugen, den Glauben feiern, den Glauben tun . . . Das Buch eignet sich für Seelsorger und Diakone, für Lektoren und Theologiestudenten, für Gemeindeforferente/innen, für Pfarrgemeinderäte und als Grundlagenwerk für liturgische Fortbildungskurse“ (Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim).

128 Seiten, kartoniert 19,80 DM

**Um die Feste zu verstehen,
die im Kirchenjahr
gefeiert werden.**

François Reckinger

Da bin ich mitten unter euch



Gelebtes Kirchenjahr

Herder

Das Kirchenjahr tiefer zu verstehen, die Liturgie der Feste und Zeiten besser mitzufeiern und sie fruchtbarer mit dem Leben der Christen zu verbinden, dazu bietet dieses Werk eine grundlegende Hilfe.

Die einzelnen Kapitel behandeln das Kirchenjahr nicht in seiner chronologischen Abfolge, sondern in seiner inneren Entwicklungsgeschichte. Besonders zu empfehlen für Seelsorger, Ordensleute, Mitarbeiter im kirchlichen Dienst und in der Gestaltung von Gottesdiensten.

192 Seiten, kartoniert 22,80 DM

