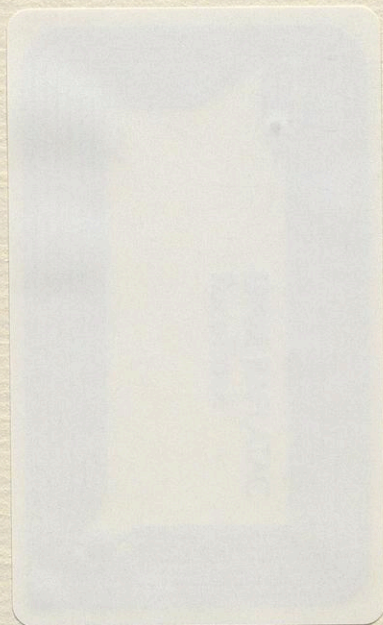




N11< 31045791 021

UB Tübingen

R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7050 Rihardach 1

HEILIGER DIENST

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

36.37
182.198
ohne T.
1
1982

36. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg De arte celebrandi Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration	1
Univ.-Doz. Dr. Friedrich Vinzenz Reiterer, Salzburg Stellvertretung – Leid – Jenseitshoffnung Die Botschaft des vierten Gottesknechtsliedes (Jes 52,13–53,12)	12
Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Die Liedpredigt – eine homiletische Chance	33
Buchbesprechungen	46
Büchereingänge	49

UR 1118
12. AUG. 1982

Z A 4737

Joseph Kardinal Ratzinger
Das Fest des Glaubens

Versuche über die kirchliche Liturgie

133 Seiten, kartoniert, DM/Fr. 18,-
ISBN 3 265 10243 2

Der Verfasser entfaltet die Welt der Liturgie von einzelnen Wesenspunkten her: nach einer kraftvollen theologischen Grundlegung werden Sinn und Gestalt der eucharistischen Feier dargelegt, wobei neue historische Einsichten miteingebracht werden. Nach den Grundfragen ein Fächer praktischer Anwendungen, die immer zentral die aktuellen Fragen und Nöte der mitfeiernden Gläubigen treffen. Theologie und pastorale Praxis zeigen sich in schönster Einheit.

Jean Corbon
Liturgie aus dem Urquell

Übertragen und eingeleitet von
Hans Urs von Balthasar
Reihe THEOLOGIA ROMANICA XII
218 Seiten, broschiert, DM/Fr. 38,-
ISBN 3 265 10245 9

Dieses Buch eines maronitischen (griechisch-katholischen) Priesters und Professors geht weit über die vielen nachkonziliaren Versuche hinaus, die Eucharistiefeyer zu verlebendigen. Es will in einer unerhörten neuen Weise die Totalität und den Mittelpunkt der christlichen Liturgie wiederfinden: die Einheit des irdischen und himmlischen Heilswerks Christi. Es ist zugleich ein wirksamer Versuch, die Einheit von westlichem und östlichem Denken und Empfinden so anzunähern, daß dem westlichen Leser die unverlierbaren Werte des Ostens aufgehen.

Johannes Verlag Einsiedeln

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 40,-, DM 5,50, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 148,-, 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.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftleitung: P. Rupert Schindlauer OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Tel. 42 1 66.
Hersteller: Druckhaus Nonntal, A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–17.

„Heiliger Dienst“ ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt.

Vor einigen Jahren besuchte ich in einer kleinen Kirche Athens eine byzantinische Eucharistie. Was mich bei dem mehrstündigen Gottesdienst zutiefst gepackt hat, war die Art und Weise, wie der orthodoxe Priester, ganz eingetaucht in das Mysterium, der Feier vorstand. Sein Bild hat sich meiner Seele für immer eingeprägt. Da ging mir mit einemmal auf, daß echtes Zelebrieren einem Kunstwerk gleicht. Kunst setzt Können voraus, eine Fertigkeit, die nur in langer Einübung erworben wird. Seit der Liturgiereform fällt dem Vorsteher einer Versammlung bei der Ausübung seines Amtes eine weit größere Verantwortung zu als früher – wo aber lernen die katholischen Geistlichen noch die *ars celebrandi*? Es ist erfreulich, daß Humanwissenschaftler sich mit dem Thema befassen;² doch hat auch der Theologe seinen Beitrag dazu zu leisten. Unsere „Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration“ fassen wir unter die vier Stichworte: theologische Voraussetzungen (1); funktionale Aspekte (2); kommunikative Aufgaben (3); spirituelle Haltungen (4).

1. THEOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN

Wir feiern häufig Messe; was man oft tut, läuft Gefahr, durch Routine zu verblässen. Deshalb vergegenwärtigen wir uns drei theologische Aussagen, die für ein richtiges Verständnis unseres Vorsteherdienstes ausschlaggebend sind.

1.1. *Repräsentation Christi*

Der Gottesdienst – und dies hat uns die Liturgiekonstitution mit allem Nachdruck in Erinnerung gerufen – ist Ausübung des Priesteramtes Jesu Christi.³ Er, der Herr, fungiert als der eigentliche Liturge, und zwar in einer Doppelbewegung, indem er einerseits die Heiligung der Menschen bewirkt (absteigende Linie) und andererseits die Verherrlichung des Vaters vollzieht (aufsteigende Linie). Weil jedoch im christlichen Kult alles mittels sinnfälliger Zeichen geschieht,⁴ bedarf es einer Darstellung, einer Versichtbarung desjenigen, der geheimnisvoll die liturgische Feier durchwaltet und trägt. Diese Aufgabe erfüllt nun der Vorsteher. In seiner Person kommt der Herr selber auf die Gemeinde zu, sucht sie gnädig heim und beschenkt sie mit seinen Gaben.⁵ Die westliche Tradition bezeichnet diesen Sachverhalt mit den Wendungen:

¹ Die folgenden Ausführungen bringen ein Kurzreferat, das der Verfasser im September 1981 in Schloß Puchberg im Rahmen der Sommer-Akademie für Seelsorger gehalten hat.

² Vgl. etwa S. Blaser, *Das Unbehagen im Gemeindegottesdienst. Überlegungen und Anregungen zur Gestaltung der Meßfeier* (Luzern/München 1978) 66–97.

³ SC 7; vgl. E. J. Lengeling, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, hrsg. von K. Richter (Freiburg i. Br. 1981).

⁴ SC 7: *per signa sensibilia*.

⁵ Ebd.: *Christus praesens adest in ministri persona . . .*



„in“ oder „ex persona Christi“ handeln, „gerere personam, gerere vicem Christi“.⁶ Darin beruht die Größe, aber auch die Grenze dessen, der die Vorsteherchaft innehat: repraesentatio Domini. Wir können nie genug über dieses beglückende Geheimnis nachsinnen.

1.2. *Leitung der Gemeinde*

Christus, der in der Liturgie als Protagonist auftritt, gesellt sich dabei immer wieder die Kirche zu, seinen Leib und seine Braut.⁷ „Una cum Ecclesia“ vollbringt er das Werk unserer Erlösung. Stets neu übernimmt der Vorsteher zeichenhaft auch die Rolle als Vorbeter und Anführer der Gemeinde. Die Gebete, die der Priester an den Vater richtet, spricht er, an der Spitze der Versammlung stehend, „im Namen des ganzen Volkes und aller Umstehenden“.⁸ Er schreitet gleichsam der Prozession voran, die sich auf Gott hinbewegt. Dafür prägte die Überlieferung den Ausdruck, er handle „Ecclesiae nomine“.⁹ Nicht daß er das Tun der Gemeinde ausschalten soll, vielmehr ist er von der Kirche, aufgrund seiner sakramentalen Angleichung an das einzige Priestertum Christi, dazu beauftragt, das Organ zu sein, durch das die Gemeinschaft der versammelten Christen ihren Glauben artikuliert und bekennt. In der Person des Vorstehers sind also Christus und die Gemeinde zeichenhaft repräsentiert: Diener des Herrn und zugleich Diener der Gemeinde, an die sein Amt zurückgebunden bleibt und ohne die sein Ministerium seinen Sinn verlöre.

1.3. *Proklamation des Heilswerkes*

Zu den beiden Gegebenheiten (Präsenz Christi und Anwesenheit der Gemeinde) fügt sich in jeder liturgischen Handlung ein drittes Element hinzu: die Heilstatsache, die kommemoriert und so für die Mitfeiernden wirksam wird. Im Grunde geht es stets um die Vergegenwärtigung des einen Geschehens: des Pascha des Herrn, in dem wie in einer Abbréviation das gesamte Christus-Ereignis zusammengefaßt aufscheint. Nie verfügt der Vorsteher über das aktualisierte Mysterium; es ist nicht sein Privatbesitz, mit dem er schalten und walten könnte nach freiem Belieben, sondern als ein zu treuen Händen anvertrautes Gut hat er es zu bewahren, in der versammelten Gemeinde zu proklamieren und sich von ihm ergreifen zu lassen (vgl. 1 Kor 11,23).¹⁰ Dasselbe verkünden auch die anderen „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor

⁶ B.-D. Marliangeas, In persona Christi – in persona Ecclesiae: Spiritus 70 (1978) 19–33. – Vgl. PO 2; LG 10; 28.

⁷ SC 7.

⁸ SC 33.

⁹ SC 33; PO 2; IGMR (Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch) 10.

¹⁰ Paulus erklärt an dieser Stelle bezüglich des Herrenmahles: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe.“ Die Eucharistiefeier erscheint demnach grundlegend als „Paradosis“, als Tradition.



4,1–2; 3–9), so daß der Zelebrant mit diesen in inniger Verbindung steht. Nur wenn er sich mit ihnen solidarisch weiß, in Communio mit dem Ordo presbyterorum et episcoporum, nur wenn er auf seine eigenen Vorlieben verzichtet und sich restlos in den Dienst des empfangenen und weiterzugebenden Geheimnisses stellt, trägt er zur Einheit des Volkes Gottes bei, auf die letztlich alle Liturgie abzielt. Welches auch immer die Einstellung der Ordinierten zum kirchlichen Amt, zum Gottesdienst und zur Autorität sein mag – hier sind manche Nuancen möglich –, die drei angeführten fundamentalen Glaubensstatsachen (Christus-Repräsentation, Gemeindeleitung, Heilsproklamation) können und dürfen nie unterschlagen werden, soll die christliche Vorsteherschaft nicht zur Leadership eines x-beliebigen Vereins absinken.¹¹

2. FUNKTIONALE ASPEKTE

Liturgie ist ein symbolischer Vorgang, der zwei Dinge in sich schließt: den Vollzug der Handlung und die in ihr enthaltene Bedeutung.¹² Alle Funktionen sollen sich so abwickeln, daß der Sinn des Geschehens möglichst deutlich hervortritt. Dem Priester obliegt es nun, vorzustehen, und zwar in der Weise, daß er die lebendige Gegenwart des Herrn (in seiner Kirche) bewußt macht.¹³ Was besagt also das „praeesse“ genauerhin?

2.1. Die Versammlung vorbereiten

Vorstehen heißt dienen;¹⁴ sachgerechter Dienst verlangt immer nach Kenntnis, Kenntnis ihrerseits aber ruft nach Liebe. Das erste Anliegen des Priesters muß es demnach sein, das Volk, dessen Gebet er leitet, zu verstehen, um seine Sorgen und Nöte, seine Freuden und Hoffnungen, seine Bedürfnisse und Erwartungen zu wissen. Der alltägliche Kontakt mit den Leuten (durch Hausbesuche usw.) bewahrt davor, daß wir uns im Abstrakten verlieren. Jede Gemeinde hat ihre Vorzüge und Schwächen, ihre Art zu reagieren; merken wir uns diese Dinge vor und während der Feier! Bei der Zusammenstellung der Formulare dürfen nicht unsere Neigungen den Ausschlag geben, allein des „commune bonum spirituale coetus“ zählt.¹⁵ Wie ein Leit-

¹¹ Vgl. J. Lécuyer, *Le célébrant. Approfondissement théologique de sa fonction*: MD 61 (1960) 5–29; H. Jenny, *Le célébrant*: MD 60 (1959) 193–212.

¹² J. Gelineau u. a., *Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique I* (Paris 1971) 59–81.

¹³ IGMR 60. – Der Terminus „Vorsteh“ eignet sich besser als „Zelebrant“, denn *alle*, auch das Volk, zelebrieren. Vgl. Tertullian, *De Corona* III,3–4: *praesidentes*; Justin, *Apologie* I,65; 67. Im früheren Pontificale hieß es: *sacerdotem oportet praeesse*.

¹⁴ IGMR 60: „Wenn der Priester die Eucharistie feiert, soll er Gott und der Gemeinde in Würde und Demut dienen . . .“

¹⁵ IGMR 313.

motiv kehrt dieses Anliegen in der Einführung ins Missale wieder. Unsere Liebe zur Versammlung wird uns einen großen Respekt, Achtung und Ehrerbietung einflößen, selbst dann, wenn wir meinen, die Gemeinde verdiene Tadel und Ermahnung. Die Vorbereitung (wenigstens des Sonntagsgottesdienstes) geschieht am besten zusammen mit den Gläubigen beziehungsweise deren Vertretern, auf die wir hören, mit denen wir uns absprechen und die Rollen verteilen. Und schließlich hängt für das Gelingen des nächsten Gottesdienstes einiges davon ab, wie wir die Anwesenden entlassen, ob griesgrämig oder mit einem Wort froher Zuversicht.¹⁶

2.2. *Die Versammlung ineinanderfügen*

Wir wissen alle, wie im Sport der richtige Start sich auf das Resultat der Konkurrenten entscheidend auswirkt. Etwas Ähnliches gilt von der liturgischen Feier: wenn der Beginn harzt, kostet es einige Mühe, die Gläubigen nachher in Schwung zu bringen. Deshalb gebührt der Konstituierung der Versammlung einige Aufmerksamkeit. Obwohl die Gläubigen mehr oder weniger beisammen sind – das Bewußtsein, eine gottesdienstliche Gemeinde zu bilden, erfüllt sie noch nicht. Längst nicht an allen Orten existieren die „services d'accueil“, wie die Franzosen sich ausdrücken, jene Dienstinhaber, welche die Leute in Empfang nehmen, ihnen die Plätze anweisen, sie gruppieren, Texte austeilten usw. Unter Umständen kann ein vorausgehendes Orgelspiel die Brücke schlagen zwischen draußen und drinnen oder eine kurze Gesangsprobe menschliche Kontakte herstellen. Ein verantwortungsvoller Zelebrant kümmert sich auch um diese „Präliminarien“. Vor allem ist es „Ziel und Aufgabe der Eröffnung“, die sich vom Einzug bis zum Tagesgebet erstreckt, die Gläubigen zur Gemeinschaft zusammenzuschließen und sie zur aktiven Teilnahme zu befähigen.¹⁷ Der Vorsteher entbietet den Gruß, nicht mit einem saloppen Spruch, sondern in biblisch-liturgischer Form, die allein der Situation gerecht wird; durch den Gruß ruft der Priester der versammelten Gemeinde die Gegenwart des Herrn ins Bewußtsein.¹⁸ Er führt kurz in die Feier ein, nicht durch Vorausnahme von Ideen aus den Lesungen oder durch Auswalzen eines Motivs beziehungsweise einer Thematik – man feiert weder Ideen noch Themen –, sondern durch eine knappe Bezugnahme auf das Mysterium Christi.¹⁹ Er läßt genügend Zeit zur Sammlung beim Bußakt, er strukturiert das Tagesgebet, wie es sich gehört. Er wird auch darauf bedacht

¹⁶ P. Cneude, *L'assemblée*: MD 100 (1969) 89–103.

¹⁷ IGMR 24.

¹⁸ Ebd. 28.

¹⁹ Wenn wir schon zu Anfang die Leute mit einer Fülle Gedanken überschütten, schalten sie ab. Sie sehnen sich nach Geborgenheit, weshalb es uns daran gelegen sein muß, Atmosphäre zu schaffen, einen Raum zu bieten, in dem sie aufatmen dürfen.

sein, den Eröffnungsteil in eine Einheit zu bringen, anstatt allzu viele heterogene Elemente aneinanderzureihen.²⁰

2.3. Die Versammlung animieren

Wie jeder Vorsitzende im Vereinssaal den entsprechenden Platz einnimmt – er sitzt oder steht am Vorstandspult –, so verhält es sich auch bei der gottesdienstlichen Versammlung. „Der Sitz des Priesters hat dessen Dienst als Vorsteher der Gemeinde und dessen Aufgabe, das Gebet zu leiten, gut erkennbar zu machen.“²¹ In wie vielen unserer Kirchen wird gegen dieses Prinzip verstoßen, sei es aus zweifelhaftem Demokratismus, sei es aus Unkenntnis der Leitungsfunktion. In irgendeine Ecke hineinverpflanzt (und nicht vom Scheitelpunkt des Altarraumes aus), versucht der Geistliche, seines Amtes zu walten . . . Der richtige Ort, von dem aus man den Vorsteher im Blick und im Ohr hat, fördert lebendige Dialoge, Dialoge, bei denen man die Gemeinde anschaut und überschaut, durch die man mit ihr immer wieder die Verbindung aufrecht erhält und vertieft. Wer die Anwesenden lahm und uninteressiert anspricht, darf keine frischen Antworten erwarten. Durch die Monitionen (zu Beginn der Feier, vor den Lesungen, vor der Gabensammlung, vor der Präfation, vor dem Vaterunser, bei der Einladung zur Kommunion, vor der Entlassung) sind dem Vorsteher Möglichkeiten geboten, sich schöpferisch zu betätigen.²² Diese Hinweise, mystagogischer (und nicht katechetischer) Natur, rufen nach Vorbereitung, sonst verfällt man leicht der Vielrednerei. Bei den Gebeten, die der Priester vorträgt (Präsidial- oder Amtsgebete), hat er sich bewußt zu sein, daß er als Vor-Beter (in persona Christi et nomine totius plebis sanctae) handelt, was besagt, daß die Anwesenden sich die Worte aneignen und mit ihrem Amen gleichsam unterschreiben sollen.²³ Daher gebraucht er die offiziellen Texte, welche den Glauben der Kirche (und nicht des Pfarrers) artikulieren und die Gemeinde vor Subjektivismus und Willkür schützen. Falls es sich als notwendig erweist, wird er unter Umständen eine Formel behutsam anpassen. Entscheidend für den Vortrag von Gebeten ist es, sich diese vor der Feier anzueignen, damit die Rezitation persönlichen Klang

²⁰ Wie man den Eingangsteil (und die ganze Feier), ausgehend von den gebotenen Schrifttexten, zu einem geschlossenen Ganzen zusammenfügt, zeigt mustergültig L. Deiss, *Prières des dimanches*. Cycle A (Paris 1980); Cycle B (Paris 1981).

²¹ IGMR 271. Vgl. W. Blasig, *Für einen menschengerechten Gottesdienst. Anregungen zur liturgischen Praxis und zur Fortführung der Liturgiereform* (München 1981) 29–30.

²² IGMR 11. – In reformierten Agenden wird die Gabenkollekte, das „Opfer“, durch ein biblisches Wort eingeführt und mit Gesang begleitet. Als Beispiel sei erwähnt: Liturgie des temps de fête à l'usage des Eglises réformées de la Suisse romande, hrsg. von der Communauté de travail des Commissions romandes de liturgie (Epalinges 1979), S. 9, 1. Adventssonntag: „Der Herr spricht: Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, sondern im Himmel. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz. – Wir wollen nun unsere Gaben zum Dienst der Kirche beisteuern. Während des Opfereinzuges singen wir das Lied . . .“

²³ IGMR 10.

bekommt.²⁴ Als Animator der Versammlung obliegt es dem Priester, einer Feier Dynamik zu verleihen. Anstatt einfach ein Ding nach dem anderen zu erledigen, muß der Leiter die einzelnen Elemente, je nach ihrem Gewicht, in die Gesamthandlung integrieren (zum Beispiel die Brechung). Es gilt, jedem Gottesdienst Rhythmus zu geben, mit intensiveren und ruhigeren Phasen (*crescendo*, *diminuendo*), mit sich ergänzenden Formen der Teilnahme. Man achte darauf, nie zwei gleiche Elemente (etwa zwei Gesänge) unmittelbar aufeinander folgen zu lassen.²⁵ Ehe man einen neuen Teil beginnt, etwas zuwarten (vor den Lesungen, vor der Präfation, vor dem Vaterunser), lautet doch eine Regel: nie eine Handlung anfangen, bevor die vorausgehende abgeschlossen ist.

Die Versammlung vorbereiten und konstituieren, sie mit Takt und Geschick führen und leiten: das gehört wesentlich zur Funktion dessen, der mit dem „*prae-esse*“ beauftragt ist. Er soll dabei nur das, aber auch wirklich all das tun, was ihm rechtens zukommt.²⁶

3. KOMMUNIKATIVE AUFGABEN

Die Liturgie vollzieht sich in symbolischen Vorgängen, die man Riten nennt. Die Riten, die das Wirken Gottes anzeigen und an dessen Heilshandeln Anteil gewähren, gehorchen aber, weil sie Zeichen für den Menschen sind, den Gesetzen menschlichen Verkehrs. Wir erwähnen drei Aufgaben, die im Dienste gottesdienstlicher Kommunikation stehen.²⁷

3.1. *Sprachkultur*

Durch seine Worte vergegenwärtigt der Priester *das* Wort, indem er dem Volk die Botschaft verkündet (Prophet vor der Gemeinde) und die Antwort des Volkes auf Gott hin zusammenfaßt (Orans vor Gott). Es liegt einiges daran, daß derjenige, welcher diesen Dialog ins Werk setzt, das zu Sagende möglichst gut sagt. Wir drücken aber nur das aus, was uns selbst be-ein-druckt hat, was wir mit unserem eigenen Leben, sozusagen mit unserem eigenen Blut anreichern: Vortragen gleich eine Art Geburtsvorgang.²⁸ Wenn wir uns um eine Sprechtechnik bemühen (richtiges Atmen, Artikulieren, Strukturieren des Textes, Einhalten der Pausen, passende Tonlage usw.), so deshalb, um der Übermittlung der Botschaft nicht hinderlich zu sein.²⁹ Pathos und Senti-

²⁴ Vgl. H. Denis, *Les prêtres et la liturgie*: MD 97 (1969) 58–75 (73–75: la nécessité des textes de référence et de ralliement).

²⁵ C.N.P.L., *Célébrer la messe selon le Missel de Paul VI* (Paris 1977) 7–8; Cneude, a.a.O. 100f.

²⁶ SC 28.

²⁷ Cf. J. Gelineau u. a., a.a.O. 59–81.

²⁸ E. Royer, *La communication entre le célébrant et son peuple*: MD 84 (1965) 38–54 (spez. 50–53).

²⁹ IGMR 12.

mentalität sind ebenso zu vermeiden wie Seelenlosigkeit und Monotonie, wie Leiern und Hasten. Wie der Lektor bedarf auch der Vorsteher einer Sprachkultur, zumal die heutigen Gläubigen durch Fernsehen und Rundfunk verwöhnt sind. Ein noch viel zu wenig beachteter Grundsatz fordert, daß die Vortragsweise der Eigenart des jeweiligen Textes entspreche: also Respektierung der *genera litteraria*.³⁰ Man kann drei Formen vokalen Ausdrucks unterscheiden: a) das „horizontale Wort“, das Kommunikation unter den Gliedern der Versammlung schafft (Gruß, Information, Kommentar, Einladung, Reflexion/Meditation, Engagement = Credo); b) das „aufsteigende Wort“, also die Gebete (von allen gesprochen oder im Namen aller = Präsidialgebete; die Antworten: Amen; Kehrvers des Responsorialpsalms; Lobpreis/Dank = Präfation, Sanctus . . .); c) das „niedersteigende Wort“, das von Gott her an die Gemeinde ergeht (Lesungen in der Form der Erzählung, der Ermahnung, der Poesie, der Prophetie). Jede dieser vokalen Gattungen ruft nach einer je besonderen Vortragsweise – dies jedoch will gelernt sein, vorab die Durchgestaltung des Hochgebets, dieses stark differenzierten Gebildes. Nur wenn der Zelebrant sich vor Augen hält, daß er nicht für sich „die Messe liest“, sondern mit der Gemeinde und für sie Eucharistie feiert, wird er sich von der Notwendigkeit der Sprecherziehung überzeugen lassen. Von seiner Vortragsweise hängt es ab, ob die Texte, vom Buchstaben zum Geist erweckt, in den Herzen der Hörenden einen Widerhall finden. Die vorausgehende Beschäftigung mit den Formularen erlaubt dem Vorsteher eine gewisse Distanz zum Buch, so daß sein Beten nicht zu einem gequälten Ablesen wird.

3.2. *Symbolempfinden*

Wenn wir uns auf die Liturgie vorbereiten, bedrängt uns oft nur die eine Sorge: Was soll ich sagen? Als ob Gottesdienst allein aus Rede bestünde. Gewiß, das Wort belegt einen wichtigen Platz in einer Feier, doch ist Liturgie nicht zuerst ein Sprechen, sondern ein Handeln, gemäß der Weisung Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ und zwar ein symbolisches Tun, in dem dank der Gesten und Worte das Unsichtbare aufscheint und sich unser bemächtigt. Es geht dabei nicht bloß um Informationen, um intellektuelle Übungen, sondern um ein Geschehen, in dem das Unbewußte mindestens so stark mitspielt wie das Bewußte. Die Franzosen sagen: „Le symbole me fait quelque chose, il accomplit un travail.“ Symbole wirken auf den ganzen Menschen ein, sie schlagen die Brücke zum Transzendenten.³¹ Die Liturgie leiten heißt demnach: alles versuchen, damit Worte und Gesten zur Begegnung mit dem führen, dessen unsichtbare Gegenwart wir feiern. Hier wäre einiges zu

³⁰ Ebd. 18. – Vgl. E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier* (Münster i. W. 1970) 175; 179–180.

³¹ C.N.P.L., *S'initier à la liturgie* (Paris 1977) 15–22.

bemerken über unseren Leib als Mittel der Kommunikation zwischen Gott und der Gemeinde: der Leib selbst, ein großartiges Symbol, ein wunderbares Ausdrucksmedium!³² Wie bringen wir ihn in den gottesdienstlichen Vollzug ein? Verstümmelt oder entfaltet? Welche Haltungen machen wir uns zu eigen? Lassen wir uns gehen, oder kontrollieren wir unsere Bewegungen, unsere Gesten und Gebärden? Warum bemühen wir uns so wenig um menschenwürdige leibliche Vollzüge? Denken wir nur an die Ausdrucksmöglichkeiten mit den Händen: ausstrecken, auflegen, falten, erheben, umfassen, berühren. Schämen wir uns vielleicht unseres Leibes? Warum so manche Mini-gesten (Waschung mit einigen Wassertropfen, Salbung als leichtes Betupfen mit Öl, Knickse anstatt Verbeugungen), warum soviel Unkultur und Zuchtlosigkeit? Wir müßten einmal jeden leiblichen Vollzug, angefangen von der Einzugsprozession über die Kniebeuge, den Altarkuß bis zum Entlassungssegen durchdenken, meditieren, um die Sprache des Leibes zurückzugewinnen.³³ „Notre beau métier d'hommes!“ so heißt ein französischer Buchtitel; übertragen wir ihn auf uns: Notre beau métier de célébrants. Welch einzigartige Chance! „Einen Leib hast du mir bereitet, siehe, ich komme, deinen Willen zu erfüllen“ (Hebr 10,5–7).

3.3. *Feieratmosphäre*

Würden wir die Leute befragen, warum sie zur Kirche gegangen sind, gäben sie wohl Auskünfte wie diese: Weil es Sonntag ist, weil das zu den Pflichten der Getauften gehört. All dies stimmt, doch bleiben diese Antworten das tiefste Motiv schuldig; denn ein Christ besucht den Gottesdienst deshalb, weil sein Herz brennt, da er den Auferstandenen in seinem Leben gegenwärtig weiß. Und diese Tatsache treibt ihn zur kultischen Begehung. Das innere Fest provoziert die liturgische Feier, in welcher der Mensch sich für das Wesentliche Zeit nimmt.³⁴ Die Riten als Zeichenhandlungen haben nun etwas mit Kunst zu tun, der Kunst, die uns das Übersinnliche erahnen läßt. Kein „l'art pour l'art“, vielmehr steht die Kunst im Dienst des zu feiernden Mysteriums. Von daher die Forderung nach ästhetischen Maßstäben in unseren Gottesdiensten. Der „Glanz edler Einfachheit“³⁵ begünstigt das symbolische Schauen, während das spielerische Moment – Liturgie ist grundlegend Spiel – die Gratuität, den Geschenkcharakter des gottesdienstlichen Geschehens widerspiegelt.³⁶ Es erstaunt einen nicht wenig zu sehen, wie der Sinn für das Schöne uns Geistlichen zuweilen abgeht. Anstatt Echtes bieten wir viel Un-

³² J. Baumgartner, Liturgie und Leiblichkeit: HD 31 (1977) 143–164.

³³ Siehe E. Royer, a.a.O. 41–45; 47–50.

³⁴ C.N.P.L., S'initier à la liturgie 25–33.

³⁵ SC 34.

³⁶ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg i. Br. 1957) 87–105; J. Gelineau u. a., a.a.O. 67f.

echtes, Attrappen, anstatt würdige Gewänder und Kultgegenstände, anstatt Texte, die etwas von der Gloria Dei widerstrahlen, anstatt Gesänge, die dem Geheimnis angemessen sind, verwenden wir Vulgäres und Häßliches (zerschlissene Bücher, Röhrenkerzen, künstliche Blumen, kitschige Statuen; Altar als Abstellisch für alles mögliche, Ambos, die wackeln). Wie soll da das Volk zur Ehrfurcht, zur heiligen Scheu, zum Staunen und Anbeten erzogen werden? Das Schöne – ein Widerschein des Wahren – zu pflegen, müßte das nicht ein Uranliegen jedes Zelebranten sein? Der Kontext, in dem sich die Feier abspielt – Raum, Farben, Licht, Festatmosphäre –, erweist sich für das symbolische Wahrnehmen von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Die kommunikativen Aufgaben bewältigen wir erst dann sachgerecht, wenn wir über ein gutes Stück Know-how, das nötige *savoir-faire* verfügen. Nichts erreichen wir hier mit purer Improvisation. Beginnen müßten wir alle mit dem seriösen Studium der Einführungen in die liturgischen Bücher (*Praenotanda*), Einführungen, die, leider immer noch zu wenig zur Kenntnis genommen, viel an spirituellen und auch technischen Anweisungen enthalten.

4. SPIRITUELLE ANLIEGEN

Allen unseren bisherigen Ausführungen lag die Absicht zugrunde, Elemente zu einer Spiritualität der Vorsteher beim liturgischen Handeln zu liefern. In einem letzten Teil wollen wir aber noch speziell auf einige Grundhaltungen aufmerksam machen, die den Zelebranten zutiefst prägen müssen, will er sein Amt sachgemäß erfüllen.

4.1. *Dem Herrn dienstbar*

Wenn der Priester vorsteht, so erklärt die Allgemeine Einführung in das Meßbuch, „soll er Gott und der Gemeinde in Würde und Demut dienen“ (*debet Deo et populo cum dignitate et humilitate servire*).³⁷ Seine Größe beruht darin, daß er als Repräsentant Christi (und des Bischofs) der Gemeinde vor- und damit gegenübersteht, daß er als Werkzeug den Dialog zwischen Gott und seinem Volk ermöglicht. Das stimmt ihn froh und dankbar, zugleich aber ruft es ihn auch in die Demut, denn er darf nie vergessen, daß er ein Mensch ist und bleibt, stets Glied der Gemeinde, das sich unter das Wort beugt, mit den Versammelten das Opfer darbringt und so mit ihnen vor Gott erscheint. Er sei eingedenk der Mahnung Jesu: „Ich bin unter euch wie der Diener“ (Lk 22,27). Einer der ersten Nachfolger Petri, Klemens von Rom, erwartet von den Liturgen, daß sie ihre Aufgabe „in Demut, Ruhe und Würde“, „fromm und untadelig“ erfüllen.³⁸ Damit ist ein ganzes Programm für

³⁷ IGMR 60.

³⁸ Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens* (Sources chrétiennes 167, Paris 1971) 172f (44,3–4).

uns Priester am Altar vorgezeichnet. Das Mysterium, dem wir uns nahen, verlangt von uns letzte Ehrfurcht – ein Thema von großer Dringlichkeit, wie Johannes Paul II. in seinem Schreiben über die Eucharistie (1980) aufzeigt. Die Tiefe des in aller Wirklichkeit heiligen Geheimnisses müsse der Priester durchscheinen lassen, „damit dieses allein durch die Vermittlung seines Dienstes im Herzen und Bewußtsein der Menschen aufleuchtet“.³⁹

4.2. *Der Gemeinde verpflichtet*

Die leitende Funktion des Presbyters schließt die brüderliche Verbundenheit mit der Gemeinde nicht aus, sondern ein (*debet Deo et populo servire*). Unablässig rufe er sich in Erinnerung, daß er nicht um seinetwillen zelebriert, sondern für das versammelte Volk da ist, dem seine ganze Sorge und Aufmerksamkeit zu gelten hat. Die Verantwortung für die Anwesenden auferlegt ihm ein Dreifaches: daß er den wirklichen Bedürfnissen der Teilnehmer Rechnung trage und nicht auf seine eigenen Vorstellungen erpicht sei; daß er bei der Verteilung der Rollen auf die Kompetenz der Leute, auf ihre Gaben und Charismen achte, also nicht etwa dem Erstbesten das Amt des Lektors anvertraue; daß er sich über die Art und Weise, wie er seinen Vorsteherdienst ausübt, informiere und auf Anregungen, ja sogar Kritik von seiten der Gottesdienstbesucher eingehe (feedback!). Wir wissen, wie Unarten, Marotten und Tics eines Priesters uns auf die Nerven gehen können; selber aber merkt man es nicht, wie abstoßend ein gewisses Verhalten wirkt.

4.3. *Der Kirche gehorsam*

Wir haben den Dienstcharakter des Vorsteheramtes betont. Wir sind Verwalter der göttlichen Geheimnisse, und von solchen, sagt Paulus (1 Kor 4,1–2), verlangt man, daß sie sich treu erweisen. Wir versündigen uns, wenn wir uns als die Herren der Liturgie aufspielen; diese gehört der Kirche. Lassen nun aber die vorgeschriebenen Bücher der Spontaneität keinen Raum mehr? Im Gegenteil, gerade die neuen Ordines fordern von den Priestern ein durch und durch schöpferisches Engagement. Sie sollen mit den angebotenen Elementen etwas anzufangen wissen, was indessen nur gelingt, wenn sie von der Wirkmacht des gottesdienstlichen Geschehens überzeugt und ergriffen sind. Jene, die immer nach Neuem Ausschau halten, geben sich einer Täuschung hin, weil es sich bei der Liturgie um eine Wirklichkeit handelt, die durch den Zelebranten und die Gemeinde immer wieder zum Leben erweckt werden will. Nie geht es dabei in erster Linie um die Verwendung „vorfabrizierten Materials“, nur um die Ausführung von Riten, sondern um eine Neu-

³⁹ Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben „Über die Eucharistie“ Papst Johannes Pauls II. Mit einem Vorwort von W. Kasper (Freiburg i. Br. 1980) 15; 81–87.

schöpfung von Mal zu Mal, die auf das Vorgegebene zurückgreift. Die wirkliche Kreativität des Priesters ereignet sich im Akt des Liturgiefeierns selbst und nicht am Schreibtisch, wo man Gebete verfaßt. Wie die Musik nicht zuerst Partitur, so ist auch die Liturgie nicht zuerst ein Text; was der Dirigent beziehungsweise der Vorsteher aus dem Niedergeschriebenen herausholt, das zählt in beiden Fällen.⁴⁰

Schlußwort

Wir glauben als Christen an die Inkarnation mit all ihren Grenzen und Bedingtheiten. Auch die Liturgie unterliegt dem Gesetz der Menschwerdung Gottes, und deshalb bejahen wir sie in ihrer Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit. Wir versuchen mit totaler Hingabe, aus ihr den Ort zu machen, wo das Volk seinem Gott begegnet. Wir, die Priester, können nichts anderes, aber auch nichts Größeres tun, als die Hinwege bereiten, damit der Transitus Domini sich ereignet.

⁴⁰ D. Rimaud, *Faut-il créer dans la liturgie?* MD 97 (1969) 95–103.

Das sind die heiligen Geheimnisse, die der Bischof durch die heiligen Akte der Liturgie andeutet, wenn er die verhüllten Gaben sichtbar macht, ihr einheitliches Ganzes an viele zerteilt und durch die innigste Vereinigung der verteilten Gaben mit dem Wesen der Empfänger diese zu vollendeten Teilnehmern an ihnen heiligt. Denn er zeichnet uns in den Zeremonien, da er uns Jesus Christus vor Augen hält, auf sinnlich wahrnehmbare Weise gleichsam ein Bild des geistigen Lebens unserer Seelen, wie Christus aus dem Dunkel der Gottheit dadurch, daß er vollständig und unvermischt ein Mensch gleich uns geworden, aus Liebe zu den Menschen eine Gestalt unserer Natur angenommen hat und, ohne eine Veränderung zu erleiden, aus dem, was der [göttlichen] Natur nach Eines ist, in das geteilte Wesen unserer Natur hervorgetreten ist und durch diese werktätige Liebe zu den Menschen unser Geschlecht zur Gemeinschaft mit sich selbst und seinen Gütern berufen hat. Voraussetzung ist, daß wir durch eine möglichst treue Verähnlichung mit ihm mit seinem göttlichsten Leben eins werden und dadurch in Wahrheit zur vollkommenen Anteilnahme an Gott und dem Göttlichen gelangen.

1. Allgemeine Vorbemerkung zum vierten Gottesknechtslied

Im Titel wurde schon die Textgruppe genannt, zu der der im folgenden behandelte Text gerechnet wird, nämlich die Gottesknechtslieder. Wie in der exegetischen Diskussion gewöhnlich, werden auch bezüglich der „Gottesknechtslieder“ weit auseinandergehende Positionen vertreten. Bis zur Gegenwart gibt es Fachleute, die der Ansicht sind, die „Gottesknechtslieder“ seien zu Unrecht als Textgruppe zusammengefaßt; man müßte sie als Partien des übrigen Deuterojesaja verstehen, meint man¹. Der Großteil der Exegeten bringt jedoch recht überzeugende Argumente vor, nach denen die Gottesknechtslieder als eigener Block zu behandeln sind. In diesem Falle wird man sich noch immer überlegen müssen, ob eine in sich geschlossene Textgruppe vorliegt.

Eng verbunden mit diesen Fragen ist die Deutung des „Knechtes“. Wer ist gemeint²? Die Verfechter der These, es gäbe überhaupt keine eigene Gruppe „Gottesknechtslieder“ sehen im „Knecht“ Israel. Andere sehen in ihm den Propheten „Deuterojesaja“ (oder – wenn auch seltener vertreten – eine andere geschichtliche Gestalt). Eine weitere Deutung nimmt eine Idealpersönlichkeit an; im Hintergrund steht meist – wenn auch häufig unausgesprochen – die Meinung, daß es sich hier um eine Weissagung handle, die mehr oder weniger deutlich schon von vornherein auf Jesus Christus abziele³. Wenn das Lied von Deuterojesaja verfaßt wurde, dürfte es ausgeschlossen sein, daß der Prophet von sich selbst spricht. Wollte er jedoch eine Idealperson zeichnen, könnten alle Gottesknechtslieder von ihm stammen. Selten wird die These vertreten, die Gottesknechtslieder seien wesentlich später als das Schrifttum Deuterojesaja entstanden⁴. Die überzeugendsten Argumente scheinen jene Autoren vorzubringen, die im Gottesknecht den Propheten selbst sehen. In diesem Falle wird man annehmen, daß der Text von Schülern des Propheten verfaßt wurde⁵. Dadurch wird man auch der Beob-

¹ Vgl. so u. a. Harry M. Orlinsky, The so-called „suffering servant“ in Isaiah 53, Cincinnati (Ohio) (The Hebrew Union College press) 1964; „Es gibt keine ‚EJ-Lieder‘. Es gibt hingegen eine größere Gruppe von Texten, die vom ‚Knecht‘ des Herrn sprechen, und hierher gehören auch die vier, die bisher ‚EJ-Lieder‘ genannt worden sind“ (Trygve N. D. Mettinger, Die Ebed-Jahwe-Lieder. Ein fragwürdiges Axiom: Annual of the Swedish theological institute 11 (1978) 68–75; Zitat auf Seite 75).

² Vgl. die ausführliche Darstellung der Literatur und der Deutungsvorschläge bei Christopher R. North, The suffering Servant in Deutero-Isaiah. An historical and critical study, Oxford (University press) 1963, 28–116.

³ Interessant ist hier der Versuch von Herbert Haag, der zum Ergebnis kommt: „Wir sehen . . . nicht nur, daß mit dem Ebed der Lieder eine Einzelpersönlichkeit gemeint sein muß, sondern auch, daß diese Persönlichkeit mit Jahwe gleichgestellt wird . . .“ (Das Lied vom leidenden Gottesknecht (Is 52,13–53,12): Bibel und Kirche 16 (1961) 3–5; Zitat von Seite 4.

⁴ Dies vertritt etwa Haag [Anm. 3] 3.

⁵ „Wenn . . . der ‚Knecht Jahwes‘ ein Prophet war, dann Deuterojesaja selbst, der in den beiden ersten Sprüchen sein prophetisches Selbstverständnis entwickelt und in den beiden folgenden

achtung gerecht, daß – vom literarisch-stilistischen Standpunkt aus gesehen – das Gedicht sich an deuteriojesajanisches Denken anschließt.

Die bisherigen Ausführungen zeigen schon, daß sich im Zusammenhang mit dem vierten Gottesknechtslied eine überaus große Zahl von Problemen ergibt. Dies ist vor allem auch deswegen der Fall, weil es sich um einen äußerst bedeutsamen Text handelt, der schon nach allerlei Seiten hin untersucht worden ist, sodaß die Einzelfragen besonders deutlich hervortreten. Doch auch vom theologischen Standpunkt aus sei auf die Wichtigkeit hingewiesen. „Wir stehen vor einem Einblick in das Mysterium der Erlösung, wie es selbst den Evangelisten nicht vollkommener zuteil wurde. . . . Wie weit auch unter den Auslegern die Auffassungen über den Sinn unserer Lieder auseinandergehen mögen: darin sind sich doch alle einig, daß die Offenbarung des Alten Testaments in ihnen ihren Gipfel erreicht hat⁶.“ Daher ist es nicht verwunderlich, daß sich neben einer Unzahl von Artikeln auch eingehende Monographien mit Jes 53 beschäftigen⁷.

2. Der Hintergrund als Verständnishilfe

Da hier die Ansicht vertreten wird, daß die religiösen Probleme, die durch das Leben im Exil veranlaßt worden waren, den Hintergrund für das zeitgeschichtliche Verständnis des Knechtes abgeben, braucht man diesen Teil nicht weiter auszuführen. Dies geschah ja schon früher⁸. Hier geht es um literarisch-methodische Erwägungen, die für die Auslegung und das Verständnis nutzbar gemacht werden können. Der Abschnitt Jes 52,13–53,12 hebt sich derart deutlich vom Kontext ab, daß es keiner Belege bedarf, wo die Abgrenzung vorzunehmen ist. Auch der Aufbau ergibt sich einem aufmerksamen Leser ohne Schwierigkeiten. 52,13–15 und 53,11b–12 stellen Rahmenteile dar, in denen Gott selbst zu seinem „Knecht“ Stellung nimmt. Aus der Stellung von 52,13–15 folgt aber auch, daß am Anfang schon Ergebnisse vorweggenommen werden. Wir werden den ersten Rahmenteil deshalb nach dem Mittelstück behandeln. Der Hauptteil gliedert sich in 53,1–6 und 7–11a. Der erste Abschnitt (Vv 1–6) bietet ein in Wir-Form gehaltenes, kollektives Be-

Sprüchen wie in einer Art prophetischen Testaments den Sinn seiner Aufgabe und seines Lebens festzuhalten sucht. Die beiden letzten Sprüche – also auch Jes 52,13–53,12 – stammen aus dem Kreise seiner Anhänger, die sein scheinbares Scheitern neu durchdacht haben und zu eigenen Deutungen des Leidens und Sterbens gelangt sind“, schreibt Georg Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin/New York (de Gruyter) 1972, 23.

⁶ Haag [Anm. 3] 4.5.

⁷ Vgl. Hans Walter Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1952; Harald Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 56), Gütersloh (Bertelsmann) 1964; Erich Fascher, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht* (Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 4), Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1958.

⁸ Vgl. Friedrich Vinzenz Reiterer, *Das geknickte Rohr zerbricht er nicht. Die Botschaft vom Gottesknecht: Heiliger Dienst* 35 (1981) 162–180; bes. 163 ff.

kenntnis über die Haltung der Sprecher zum Knecht. Der nächste Teil (Vv 7–11a) schildert das Schicksal und die Aufgabe des Gottesboten. Danach ergibt sich im Zusammenhang der *formkritischen* Analyse folgende Textstruktur:

- 52,13–15: Erster Teil des Rahmens
- 53,1–6: Bekenntnis über die Stellung zum Knecht
- 53,7–11a: Schicksal und Aufgabe des Knechtes
- 53,11b–12: Zweiter Teil des Rahmens.

Dagegen läßt sich das literarisch wertvolle, vom Thema her einzigartige Gedicht nur schwer *gattungsmäßig* bestimmen. Daher nimmt es nicht wunder, daß sehr verschiedene Thesen vorgetragen werden. Es wird u. a. die Nähe zum Leichenlied angeführt⁹. Daneben liest man, daß die „Gliederung . . . in den beiden Hauptteilen . . . auf den Dankpsalm (berichtender Lobpsalm) des Einzelnen . . . (weist), in dessen Mitte die gleichen Teile Bericht von der Not – Bericht von der Rettung stehen¹⁰.“ Mit solchen Überlegungen kommt man in die Nähe des Kultes. Auch dieser Ansatz wurde schon ausgebaut. Danach „enthält (Jes 52,13–53,12) die drei Wesenskomponenten jeder Liturgie: die von Gott an die Gemeinde ergehende *Verkündigung*, das als Antwort erfolgende *Bekenntnis der Gemeinde*, sowie die sowohl die Verkündigung des Gotteswortes als das Bekenntnis (das Credo) der Gemeinde deutende und vertiefende *Predigt*¹¹.“ Insgesamt läßt sich der Text als prophetische Liturgie beschreiben. – Eine ganz andere Zuordnung schlägt Baltzer vor. Nach ihm „ist eine himmlische Gerichtsszene (dargestellt), in der der Knecht rehabilitiert wird. Der Aufbau folgt antiken Prozeßberichten¹².“

3. Auslegung

Nach diesen methodischen Überlegungen ist es an der Zeit, zum Text und seiner Auslegung zu gehen. Wir richten uns nach der in der Formkritik gefundenen Struktur, stellen aber die beiden Rahmen an das Ende, damit die Schwere und Wichtigkeit des Gedichtes noch deutlicher hervortrete.

⁹ Vgl. Gerhard von Rad, *Predigtmeditationen*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1973, 74.

¹⁰ Claus Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66* (Das Alte Testament Deutsch 19), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980, 207; vgl. auch Joachim Begrich, *Studien zu Deuteronesaja* (Theologische Bücherei 20), München (Kaiser) 1969, 151.

¹¹ Notker Füglistner, *Jesaja 52,13–53,12* (Karfreitag), in: Josef Schreiner (Hrsg.), *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Feiertage. Auslegung und Verkündigung B 2*, Würzburg/Stuttgart (Echter/Kath. Bibelwerk) 1970, 40–54; Zitat von Seite 40f.

¹² Klaus Baltzer, *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen (Neukirchner Verlag) 1975, 176.

3.1. Das Bekenntnis zum Knecht

3.1.1. Der Text

Wer hat unserer Kunde geglaubt? Der Arm des Herrn – wem wurde er offenbar? (V 1). Vor seinen¹³ Augen wuchs er auf wie ein junger Sproß, wie ein Wurzeltrieb aus trockenem Boden. Er hatte keine schöne und edle Gestalt, so daß wir ihn anschauen mochten. Er sah nicht so aus, daß wir Gefallen fanden an ihm (V 2). Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht (V 3). Aber er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt (V 4). Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt (V 5). Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen (V 6).

3.1.2 Die einleitende Frage (V 1)

Es ist nicht nur theoretisches Interesse, das wissen möchte, wer in V 1 spricht. Wer sind die erwähnten „wir“? Ist Israel gemeint oder die Heidenwelt? – In beiden Fällen ergeben sich bedeutsame Konsequenzen für die Reichweite des Sühneleidens. – Die „Kunde“, die man nicht zur Kenntnis genommen hatte, bezieht sich auf die zuvorgehende Gottesrede, nämlich den ersten Rahmen¹⁴. Das „wir“ dürfte die Autoren umfassen¹⁵, die sich mit den Hörern verbunden fühlen. Vielleicht gehören hierzu auch die Schüler des Propheten, die zuerst für ihren Meister eingetreten waren, aber zwischenzeitlich zu den Skeptikern übergewechselt waren.

Jedenfalls handelt es sich um eine Kunde, die die Kraft Gottes erfahrbar werden läßt. „Der Arm“ ist eine Chiffre für Kraft. Im profanen Bereich bezeichnete man den siegreichen Arm eines Kriegers oder Feldherrn (vgl. den des Kyros in Jes 48,14) damit. Deuterocesaja hat diesen Ausdruck in die reli-

¹³ 6., „Vor seinen Augen“ paßt dann zum Kontext, wenn man Jahwe meint; doch bleibt der Eindruck eines Bruches; statt *lefanaw* wurde daher *lefanenu* (vor uns) zu lesen vorgeschlagen; vgl. D. Winton Thomas, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 7; Christopher R. North, *The Second Isaiah*, Introduction, translation and commentary, Oxford (Clarendon) 1964, 229.

¹⁴ Vgl. Franz Karl Heinemann, *Der leidende und erhöhte Gottesknecht. Jes 52,13–53,12*, in: Klemens Jockwig, Willi Massa (Hrsg.), *Am Tisch des Wortes* 164, Stuttgart (Kath. Bibelwerk) 1978, 38–49; Hinweis auf Seite 40.

¹⁵ Vgl. so Paul Volz, *Jesaja. Zweite Hälfte Kapitel 40–66*, Hildesheim/New York (Olms) 1974 (1932), 174.

giös-theologische Ausdrucksweise übernommen. Er umschreibt bei ihm die siegreiche Hilfe Jahwes, die er seinem bedrängten Volk zukommen läßt. Nach 40,10 kommt Jahwe „mit Macht, er herrscht mit starkem Arm. . . . Er bringt seinen Siegespreis (= die aus der Zwangsherrschaft befreiten Israeliten) mit. Alle, die er gewonnen hat, gehen vor ihm her“. „Denn der Herr tröstet sein Volk, er erlöst Jerusalem. Jahwe macht seinen heiligen Arm frei vor den Augen der Völker“ (Jes 52,9b.10a)¹⁶.

Was wir also jetzt zu hören bekommen, ist die Botschaft von einer überragenden Machttat Gottes. Befindet man sich im Bereiche solcher Ausdrucksweise, erwartet man eindrucksvolle, für alle Welt sichtbare Ereignisse. Doch wird man bald ins Verwundern geraten, wenn die Frage aus V 1 nicht ohnedies als Zeichen des Staunens gewertet werden will¹⁷. Soll denn das ein Ausweis der Überlegenheit Gottes sein, was des weiteren über den „Knecht“ geschrieben steht?

3.1.3. *Der Bericht über die äußere Erscheinung und das Schicksal des Knechtes (Vv 2–4)*

Wenngleich der Teil Vv 2–4 im ersten Abschnitt des Hauptteiles ein eigenes Gewicht besitzt, sollte man bedenken, daß der Autor einen weiten Bogen spannt und so beide Hauptteile zusammenschweißt: von der Geburt (V 2) bis hin zum Grab (V 9). Er übersteigt damit die Klage der Psalmen. Auch aus dem schweren Schicksal Jeremias, dessen leidvolle Existenz in seinen eigenen Augen mit der Geburt beginnt (vgl. Jer 10,14.17), ist kein so umfassendes Leiden bekannt.

Der Mann, der hier beschrieben wird, wächst ohne „überragende Qualitäten“ – nach innerweltlichen Kriterien gemessen – auf. Ja, man kann schärfer formulieren: er fällt negativ aus der Rolle. Weder ist er schön, noch stark, noch durchschlagkräftig. „Schönheit des Körpers ist im Alten Testament etwas zum Segen Gehöriges“¹⁸. Somit ist mit der Beschreibung die Wertung des Knechtes vorbereitet: er ist nicht gesegnet, er steht außerhalb des Segens. Man meidet den, drängt ihn in die Einsamkeit und Verlassenheit, von dem man annimmt, Gott habe sich von ihm zurückgezogen.

Zudem ist der Mann krank. Es wird zwar nicht gesagt, an welcher Krankheit er litt, doch vermutete man, er sei aussätzig gewesen¹⁹. Der Vergleich mit der Ausdrucksweise und den geprägten Formeln der Klagelieder erwies jedoch, daß man solche Rückschlüsse nicht ziehen kann. Es liegen nämlich lite-

¹⁶ Vgl. auch noch Jes 40,11; 51,5.9.

¹⁷ Vgl. so Westermann [Anm 10] 210.

¹⁸ Vgl. Westermann [Anm 10] 211.

¹⁹ Vgl. so Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) ⁵1968 (= 1922), 397; Haag [Anm 3] 4: „Der Aussatz galt den Israeliten als *die* Strafe Gottes“.

rarische Topoi vor, in denen die Beschreibung vollzogen wird²⁰. Betonen mag man, daß die Streuung der Motive überdurchschnittlich groß ist. Und unbestreitbar sind die Leiden real und nicht nur übertragen zu verstehen, auch wenn man nicht mehr festlegen kann, um welche Krankheit es sich gehandelt hat.

3.1.4. Einer trägt die Strafe für andere (Vv 4–6)

Mit diesen Versen setzt die erste Deutung des Leidens ein. Wie man aus den Vv 5b.6d entnehmen kann, haben die Sprechenden tatsächlich gesündigt. Sie ließen sich 'awon zuschulden kommen. Im Hebräischen gibt es kein Sammelwort „Sünde“ wie im Deutschen. Die Dimensionen des Bösen werden unter verschiedenen Aspekten und in den verschiedenen Erscheinungsweisen bzw. Wirkungen eingefangen. Das Wort 'awon will die Verkehrung des Guten, die Verdrehung des von Gott vorgesehenen Lebenswandels ausdrücken. Das bestätigt auch V 6b, demzufolge jeder seinen Weg ging. Nach dem Schöpfungsplan ist der Mensch dazu geschaffen, dem anderen Hilfe zu sein (vgl. Gen 2,18). Wenn *jeder seinen eigenen* Weg geht, verdreht er just den Schöpfungsinhalt.

Die zweite Dimension des Bösen ist pescha^c. Dieses Wort bezeichnet die aktive und heftige Auflehnung. Es geht hier darum, daß eine Verpflichtung, die man an sich zu erfüllen hätte, nicht nur ignoriert, sondern bewußt bekämpft wird.

Das Böse der Sprechenden ist demnach schwerwiegend²¹. – Es ist bekannt, daß nach alttestamentlichem Denken das Unrecht irgendwie beglichen und ausgeglichen werden muß. Hat jemand ein Tier gestohlen, muß er es vielfach erstatten (vgl. Ex 21,37). Und wenn man etwas nicht ersetzen konnte, gab es sogar das Institut der Schuldklaverei. In diesem Falle mußte man solange arbeiten, bis der geschuldete Wert erreicht war (vgl. Lev 25,39–43). Ähnlich haben auch nichtmaterielle Vergehen in Ordnung gebracht zu werden. Etwa gibt es Böses, das den Tod verlangt, wenn man sich solches zuschulden kommen ließ (vgl. Jos 7,1–26; V 25: „Womit du uns ins Unheil gestürzt hast, damit stürzt dich der Herr heute ins Unglück. Und ganz Israel steinigte Achan“). – Diese Fakten führten dazu, daß manche Exegeten – etwas über-

²⁰ „Diese große Nähe zur Sprache der Psalmen hat eine wichtige Konsequenz: wir können dann in diesen Sätzen eine direkte buchstäbliche Beschreibung des Leidens des Knechtes nicht erwarten. Es ist das gleiche typische und allgemeine Reden vom Leid wie das der in den Psalmen ihr Leid vor Gott Klagenden“ (Westermann, [Anm 10] 211); vgl. auch P.-E. Bonnard, *Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40–66* (Étude Bibliques), Paris (Gebalda) 1972, 272.

²¹ Wenn man sich diese Aussagen vor Augen hält, erkennt man, daß Volz [Anm 15] 177 den Inhalt nicht entsprechend beschreibt: „Es sind keine besonderen, schweren Sünden, die die ‚wir‘ verübten, aber charakteristisch für die ‚wir‘, für den alltäglichen Menschen, ist eben die Selbstliebe, das Nebeneinanderlaufen, der Mangel an Gemeinschaftsgefühl, das gedankenlos sich Ausleben nach Augenblicksimpulsen“.

spitzt – von einem notwendig funktionierenden Tun-Ergehen-Zusammenhang sprechen²².

Die Sprecher im Gedicht verrät die Argumentation, daß auch sie nahe daran sind, „von der Folge, vom Ergehen des Menschen, auf sein vorhergehendes Verhalten“²³ rückzuschließen. Sie gehen ja doch davon aus, daß die Folgen der Vergehen jemanden treffen müssen. Doch siehe, nicht die Schuldigen sind betroffen, sondern der unschuldige „Knecht“. Damit fällt der Knecht aus dem Rahmen herkömmlicher Vorstellungen. Es ist ja aus dem Buche Ijob bekannt, daß sich ein Unschuldiger heftig gegen Verdächtigungen zur Wehr setzt. Hier jedoch hat ein Schuldloser die der Untat folgenden Sanktionen zu ertragen.

Damit noch nicht genug! „Zu unserem Heil . . .“, heißt es, „die Strafe auf ihm“. Das ist kein sprachlicher Fehler, sondern der Versuch, die hebräische Ausdrucksweise (Nominalsatz = Satz ohne Zeitwort) nachzuahmen. Faktisch geschieht durch diesen Knecht schalom (übersetzt mit „Heil“) für die Unrechttäter. Schalom meint den integren, heilen Zustand, den die Welt von sich aus nicht erreichen kann, den nur Gottes Tat zu verwirklichen imstande ist. Jetzt, so lesen wir, erreicht diesen Heilszustand der „Knecht“ für die Sünder. *Durch* das Leid eines Unschuldigen hindurch führt der Weg zum Heilszustand der Schlechten. – Ein unerhörter Gedanke!

3.2. Schicksal und Aufgabe des Knechtes

3.2.1. Der Text

Er wurde mißhandelt und niedergedrückt, aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf (V 7). Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft, doch wen kümmerte sein Geschick? Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten und wegen der Verbrechen seines²⁴ Volkes zum Tode²⁵ getroffen²⁶

²² „Der Vergeltungsglaube geht von dem Satz aus, daß Verhalten und Schicksal des Menschen einander entsprechen und daß daher eine gute Tat immer Heil nach sich zieht, eine Missetat dagegen Unheil . . . Es hätte ja keinen Sinn, bestimmte Lebensregeln zu empfehlen, wenn man nicht davon überzeugt wäre, daß ihre Befolgung Gutes nach sich zieht, während derjenige, der sich nicht darum kümmert, unter den Folgen dessen zu leiden hat“ (Georg Fohrer, *Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels II*, Gütersloh (Mohn) ³1980, 165 f).

²³ Fohrer [Anm 22] 166.

²⁴ Die Übersetzung setzt voraus, daß man statt ^oammi (mein Volk) ^oammo (sein Volk) liest, wie schon in Qumran belegt; andere empfehlen mippescha^oenu (wegen unserer Sünden) (Westermann [Anm. 10] 205) oder nur ^oamme (der Völker) statt ^oammi (mein Volk) North [Anm 13] 230; Bonnard [Anm 20] 267).

²⁵ Im Hebräischen steht lamo (für ihn, vor ihm); da dies keinen guten Sinn ergibt, schließt sich die Einheitsübersetzung dem Vorschlag lammawet (zu Tode) an; sie folgt der Septuaginta (vgl. auch North [Anm. 2] 125).

²⁶ „Der Schlag“ (nega^o), wie im Urtext steht, wird auf nugga^o (er wurde getroffen) geändert (vgl. Westermann [Anm. 10] 205).

(V 8). Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab, bei den Verbrechern²⁷ seine Ruhestätte²⁸, obwohl er kein Unrecht getan hat und kein trügerisches Wort in seinem Mund war (V 9). Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab²⁹. Er wird Nachkommen sehen und lange leben. Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen (V 10). Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht³⁰. Er sättigt sich an Erkenntnis³¹ (V 11a).

3.2.2. Die Verfolgung bis zum Tode (Vv 7–9)

Man verfolgte diesen stillen Dulder, der für seine Peiniger Heil schaffen sollte. Er wurde vor Gericht geschleppt, verurteilt und getötet. Nicht genug damit! Man wollte ihn noch im Tode treffen: sein Grab ist bei jenen, die Gott ferne sind, bei den Verbrechern. Dies wurde ihm alles zugefügt, obwohl nie ein unrechtes Wort über seine Lippen kam. Nicht einmal die großen Schmerzen entlockten ihm Auflehnung. Nein! „Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (7b).

Einige Gedanken sollte man hier besonders hervorheben. „Freiwillig leidet der ‚Knecht‘, d. h. dem hebräischen Wortverstand zufolge, ‚er selber . . . beugte‘ bzw. ‚verdemütigt sich“³². Hier wird der Gedanke aus dem dritten Gottesknechtslied aufgenommen: „Ich aber wehrte mich nicht, wich nicht zurück . . . Ich hielt meinen Rücken denen hin, die mich schlugen“ (Jes 50,5b.6a). – Diese Haltung hat auch Wirkungen auf den Gottesplan. Keine Reaktion des Knechtes übernimmt die Eigeninitiative!! Damit provoziert und fordert der Knecht den Eingriff Gottes. Und zwar ist das ein Weg, der auch Gott nicht festlegt, in welche Richtung ein Ausweg versucht werden müßte. Dadurch wird nun eine Möglichkeit eröffnet, die bis dahin nicht Gehörtes geschehen läßt (vgl. 52,15).

²⁷ Die Einheitsübersetzung lehnt *‘aschir* (Reicher) ab; vorgeschlagen werden *‘oše ra’* (Übeltäter, Verbrecher); vgl. Westermann [Anm 10] 205; North [Anm 2] 125.

²⁸ Das hebräische *bemotaw* ist verderbt; Thomas (BHS) schlägt „*bamato sepulchrum suum*“, wie auch die Einheitsübersetzung schreibt, vor.

²⁹ Der Vers 10 a.b bereitet Schwierigkeiten. Begrich [Anm 10] 64 empfiehlt *hehelim et-sam* (er heilte (den), der hingab) statt des unpassenden *heheli ’im-tašim* (die Krankheit, wenn du/sie setzt); nach BHS sollte nur statt *tašim* (du/sie setzt) *tušam* (sie wird gesetzt/gegeben) vorgeschlagen.

³⁰ Nach der Jesajarolle aus Qumran wird *’or* (Licht) ergänzt.

³¹ Wahrscheinlich richtig ist die Deutung, wonach bei Beibehaltung des Textes ein anderer Wortsinn zugrundeliegt. Denn *da’ato* muß nicht von „seinem Wissen“ hergeleitet werden, sondern kann auch „seine Erniedrigung“ bedeuten; vgl. so D. Winton Thomas, A consideration of Isaiah 53 in the light of recent textual and philological study, in: H. Cazelles (Hrsg.), *De Mari à Qumran*, FS J. Coppens, Gembloux/Paris (Duculot/Lethielleux) 1969, 126.

³² Füglistler [Anm 11] 46.

3.2.3. Der Weg über den Tod hinaus (Vv 10–11a)

Mit dem Tod ist nicht das letzte Wort gesprochen. Gott wendet sich seinem Knecht zu. Er rettet den, der sein Leben als Sühnopfer für „die vielen“ hingab. Die „vielen“ sind wahrscheinlich eine absichtlich allgemein gehaltene Formulierung³³. Über die Grenzen Israels hinaus wird man entsprechend dem deuterijosajanischen Universalismus die Wirkung annehmen. Doch wird deswegen nicht „alle“ stehen, weil – trotz der Rücksichtnahme auf die Schwächen und Unzulänglichkeiten der Menschen – ein Mindestmaß an Sehnsucht auf Erlösung notwendig ist, damit Gott eingreifen kann. Aber für diese, die zur Einsicht kommen, wird das „Sühnopfer“ tatsächlich alle Schuld tilgen.

Besonders wichtig ist der Hinweis, daß der getötete Knecht Nachkommen sehen werde. Nach seinem Leiden und Tod wird er Licht erblicken. „Licht“ als Hinweis auf die Befreiung aus großer Not wird hier weiterentwickelt. „Licht schauen“ kann nach der biblischen Ausdrucksweise soviel wie „leben“ besagen. „Warum schenkt er dem Elenden Licht, und Leben denen, die verbittert sind?“ (Ijob 3,20) belegt dies ebenso wie Ps 36,10: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir Licht“. – Wenn deutlich ist, daß die Chiffre „Licht“ reales Leben bezeichnet, dann muß man sich vor Augen halten, daß der „Knecht“ ja schon tot ist bzw. war. Hier bricht das erstemal in der Bibel eine *neue* Form von Weiterlebenshoffnung durch. Wenn auch noch nicht klar ausformuliert, so geht der Text doch unzweideutig in die Richtung, daß mit dem Tod erstens nicht das „Ende“ gekommen ist, und zweitens, daß das Weiterleben in Lebensfülle erfolgen wird. Mit dieser Stelle ist inneralttestamentlich ein neuer Weg möglich geworden. War man auch schon immer überzeugt, daß das Leben mit dem Tode nicht so einfach zu Ende ist, so übersteigt die jetzt gegebene Offenbarung durch die anziehende Freude doch die vorhergehenden Vorstellungsformen. Die Sche'ol z. B. ist ein Ort der dumpfen Dämmerung, die nicht sonderlich anziehend wirkt. In ihr äußert sich Gott nicht so faszinierend wie auf der Erde, sie ist ein Ort traurigen Dahindönsens. „Wirst du an den Toten Wunder tun, werden Schatten aufstehen, um dich zu preisen? Erzählt man im Grab von deiner Huld, von deiner Treue im Totenreich?“ (Ps 88,11f), schreit der Psalmist verzweifelt hinaus. Selbst Kohelet, der mindestens 200 Jahre nach dem Autor des vierten Gottesknechtsliedes lebte, schrieb noch: „Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe. Und: die Lebenden erkennen, daß sie sterben werden; die Toten aber erkennen überhaupt nichts mehr. Sie erhalten auch keine Belohnung mehr; denn die Erinnerung an sie ist in Vergessenheit versunken“ (Koh 9,4b–5).

³³ Vgl. H. W. Hertzberg, Die „Abtrünnigen“ und die „Vielen“. Ein Beitrag zu Jesaja 53, in: Arnulf Kuschke (Hrsg.), Verbannung und Heimkehr. Wilhelm Rudolph zum 70. Geburtstag, Tübingen (Mohr) 1961, 97–108.

Im Ringen um die Durchdringung der Weiterlebenshoffnung, so sieht man, ist das vierte Gottesknechtslied ein überaus hoffnungsvoller Markierungsstein.

3.3. Erster Teil des Rahmens

3.3.1. Der Text

Seht, mein Knecht hat Erfolg, er wird groß sein und hoch erhaben (52,12). Viele haben sich über ihn³⁴ entsetzt, so entstellt sah er aus, nicht mehr wie ein Mensch, seine Gestalt war nicht mehr die eines Menschen (V 14). Jetzt aber setzt er viele Völker in Staunen, Könige müssen vor ihm verstummen. Denn was man ihnen noch nie erzählt hat, das sehen sie nun; was sie niemals hörten, das erfahren sie jetzt (V 15).

3.3.2. Gott charakterisiert seinen „Knecht“

Wer den ersten Rahmen liest, weiß sofort, daß das folgende zu einem heilvollen Ende kommen wird. So war es sinnvoll, das Geschehen um den Knecht in seiner scharfen Profilierung herauszunehmen. Nun aber zum Text. In der Übersetzung kommen einige wichtige Akzente nicht zur Geltung. Es heißt, daß der Knecht „Erfolg hat“. Doch steht im Urtext: „er erwirkt den Erfolg“. Diese Nuance ist bedeutsam. Wird doch dargetan, daß gerade und besonders durch das augenscheinliche Scheitern der Erfolg *erwirkt* wird.

Mit wenigen, aber markanten Worten wird die nachstehende (V1–7) Beschreibung des vom Leid und der Krankheit gezeichneten Knechtes vorweggenommen, aber auch die sieghafte Rettung. Menschenunwürdig und unmenschlich schien der Knecht zu enden, doch durch Gottes Eingriff geschieht bis zu jener Zeit Unerhörtes. In der Auslegung wurde auf dieses Moment oben schon hingewiesen. Als *radikale* (wurzelhafte) Konsequenz wird man „das Urteil über den ‚Knecht‘, den man bislang als einen von Gott Geschlagenen und total Gescheiterten mißachtet hat, von Grund auf revidieren müssen. *Universale* Konsequenzen (hat man zu ziehen, da) nicht nur Israel, sondern auch ‚die (Heiden)Völker‘ . . . und ‚die Könige‘ – d. h. die große Masse der Menschen samt ihren Mächtigen – . . ., vor Staunen verstummend, umdenken (werden) müssen. In dieser Umwendung, in dieser Hinwendung zum ‚Knecht‘, von dem man sich zuvor entsetzt und enttäuscht abgewandt hat, ist die Um- und Hinkehr zu Jahwe . . . impliziert und damit, zumindest einschlußweise, das weltweite Heil grundgelegt, mit dessen Herbeiführung der Knecht von allem Anfang an beauftragt war³⁵.“

³⁴ Im Hebräischen steht „über dich“ (‘aleka); da dies nicht zum Kontext paßt, wird zurecht auf ‘alaw (über ihn) geändert; vgl. BHS.

³⁵ Füglistner [Anm 11] 44f.

3.4. Zweiter Teil des Rahmens

3.4.1. Der Text

Mein Knecht, der gerechte³⁶, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich (V 11). Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen, und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ. Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein (V 12).

3.4.2. Der Erfolg des Knechtes

Einen noch nie vernommenen Erfolg wird der Knecht erwirken, hieß es im ersten Rahmen. Jetzt erfahren wir, was das sein wird, zusammengefaßt, im Munde Gottes bestätigt: wir lesen, daß der Knecht tatsächlich unschuldig ist. Das Wort „gerecht“ ist irreführend, wenn man die alltagssprachliche Verwendung zugrundelegt. „Jahwe ist derjenige, der diesen freispricht bzw. sein Recht erweist und damit als Unschuldigen ausweisen“³⁷ wird, will der Autor sagen.

Dieser unschuldige und gerechtfertigte Knecht setzt den Heilsplan durch, erwirkt seine Erfüllung, wie sich aus *jašdiq* ergibt. Die Übersetzung „er macht gerecht“ gibt diesen Inhalt nur blaß wieder. Es geht nämlich darum, daß der Knecht für die vielen (vgl. oben), also in universalem Umfange wirkend, Heil vor Gott erreicht. Und wie geschieht dies? – Dadurch, daß der – von Gott bestätigte – Unschuldige die Schuld der eigentlich Schuldigen trägt! Hier blickt man in einen Bereich, der uns das Erschreckende an den Dimensionen des Bösen aufzeigt: So schrecklich wirksam ist die Sünde, daß sie von denen, die sie begangen, nicht aufgehoben werden kann.

Das Ergebnis der Wirksamkeit des Knechtes ist grandios. Der Knecht lebt weiter, zu jenen gerechnet, die Gott schon ausgezeichnet hat. Das „Verteilen der Beute“ ist eine Chiffre für große Freude (vgl. Jes 9,2d: „wie man jubelt, wenn Beute verteilt wird“). – So ergibt sich, daß das über den Tod Hinausexistieren von Freude geprägt sein wird. Abschließend heißt es noch, daß er alle Zielverfehlungen – das meint das hier verwendete Wort, das man mit „Sünde“ übertragen hat –, also alle bewußten und unbewußten Verstöße gegen das von Gott vorgesehene Ziel, aufhob. Noch fehlt etwas Besonderes: Bis jetzt hatte man den Eindruck, daß der Knecht von Gott geschoben wird, während er selbst apathisch passiv ist. Dieser Eindruck ist falsch. Die Schlußworte sagen uns, daß er sich für die „vielen“ einsetzte: „er trat und

³⁶ Vgl. dazu Friedrich Vinzenz Reiterer, *Gerechtigkeit als Heil. šdq bei Deuterojesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition*, Graz (Akademische Druck- und Verlagsanstalt) 1976, 107–114.

³⁷ Reiterer [Anm 36] 111.

tritt . . . *fürbittend* für sie ein, leidenschaftlich und stürmisch. Auf diese Weise nimmt er eine typisch prophetische Funktion wahr . . . Dieses Eintreten geschieht jedoch nicht nur mittels verbaler Fürsprache, sondern durch den engagierten Einsatz seiner ganzen Person: er trat und tritt, wie es von Mose heißt „vor Jahwe in die Bresche, seinen Grimm vom Vertilgen zu wenden“³⁸.

4. Theologische Akzente

Da nun der exegetische Teil abgeschlossen ist, kann man daran gehen, die theologischen Schwerpunkte, die das vierte Gottesknechtslied behandelt, darzulegen.

4.1. Der Glaube

Unter einem zweifachen Aspekt kann man über den Glauben etwas erfahren. Das einmal ist es der Glaube des Knechtes. Nichts wird direkt über den Glauben dieser Person geäußert, doch zeugt seine Verhaltensweise von einem derartigen „Sich-Verlassen“ auf Gott, daß man dieses blinde Vertrauen nur als innigen Glauben verstehen kann. Der Glaube hält durch, trägt durch menschliche Verlassenheit, körperliche Not und Krankheit, dieser Glaube erreicht das Ziel, nämlich die Rettung des Glaubenden, auch über den Tod hinaus, in ein freudiges Weiterleben hinein.

Der zweite Aspekt ist der Glaube der Sprechenden. Offensichtlich fehlte der Glaube, sowohl auf der menschlichen Ebene (vgl. die ursprüngliche Haltung zum Knecht und die Wertung seines Schicksals), als auch auf religiösem Gebiet. Man sah Gott nicht am Werke. Belehrt durch die Offenbarung, wie sie im Gotteswort der Rahmenteile gegeben wird, ändert sich dies grundsätzlich. Jetzt sieht man plötzlich neue Dimensionen des göttlichen Wirkens: „Was sie niemals hörten, das erfahren sie jetzt“ (52,15) und sie nehmen es auch gläubig an.

4.2. Die Gottesführung

Die Menschen neigen dazu, sich einen Weg, auf dem sie vermeinen gut weiterzukommen, auch als den von Gott vorgegebenen zu deuten. So geschieht es auch in der Wertung des Schicksals des Gezeichneten. Da Gott für alles Gute sorgt, er niemanden unrechterweise zu Schaden kommen läßt, muß der Leidtragende ein Sünder sein. Selbst ist man natürlich gerecht und in Ordnung.

Gottes Führungs- und Weltenplan kann jedoch ganz andere Bahnen gehen, als man sie vermutet: „Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm ge-

³⁸ Füglistner [Anm 11] 48.

troffen und gebeugt“ (53,4c,d). Vor Gott jedoch schaut das gleiche Faktum ganz anders aus. Nur jener, der außerhalb der Schuldverfallenheit steht, kann bewirken, daß jenen, die dem Unheil verfallen sind, eine Chance eröffnet wird, um zum Heile zu kommen. „Mein unschuldiger Knecht erwirkt für die vielen (,die Masse‘) Heil“ (53,11c).

4.3. Heil für „die Sünder“

Die Sünder steuern geradewegs auf das Unheil zu. Dieses kann aber abgewendet werden, da der von Gott ausersehene Heilsbringer zu deren Heilung die Schuld auf sich nimmt: „Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt“ (53,5c.d).

4.4. Heil für die Völker

Dieses so unerwartete Handeln Gottes ist aber kein Rettungsweg, der nur für jahwegläubige Israeliten offensteht. „Er setzt nicht nur viele Völker in Staunen“ (52,15a), da sie an ihm das – innerweltlich gesehen – unfassbare Heilswirken sehen, sondern werden selbst zum Heile geführt. „Denn er trug die Sünden von vielen“ und erlöste sie so aus der Verstrickung der Schuld und des Unterganges.

4.5. Die theologische Deutung des Leides

Das Leben des Knechtes ist durchwirkt von Leid. Es scheint keinen anderen Weg der Befreiung für andere zu geben, als den durch das Leid hindurch.

Doch kann man zweierlei grundsätzlich verschiedene Stellungnahmen zum Leid registrieren. Eine ist die Auflehnung. Dann ist das Leid ein Anlaß, über den Schöpfer herzufallen. Das *Geschöpf macht sich* zum Richter. Dadurch entblößt es seine Widerspenstigkeit, seinen Hochmut und die Unfähigkeit, sich dem Schöpfungsplan einzuordnen. – Die zweite Stellung bezieht der Knecht: „er beugt sich willig“. Er bejaht das Leiden und ordnet sich in der Extremsituation der harten Erwartung Gottes unter.

Dieses bejahte Leiden hat nicht deswegen einen Sinn, weil ein krankhafter Geist sich selbst quälen will. Ganz das Gegenteil! Das Leiden nimmt die Folgen der Verschuldungen auf sich. Entscheidend ist, daß ein Unschuldiger – noch dazu von jenen verfolgt, die er rettet – die Leidenslast trägt. Sinn und Wert bekommt aber diese Tat erst dadurch, daß sie Gott selbst sanktioniert: „Doch der Herr fand Gefallen an seinem Zerschlagenen“ (53,10a).

Das Leiden endet aber nicht im Grab. Vielmehr ist das Leid Durchgang zu einem erfüllten, freudigen Leben. Der Letzteinsatz für Gott ist geleistet, und der Herr nimmt seinen Knecht in die Fülle des Lebens: „Und er wird lange leben“ (53,10c).

Aber nicht nur den Leidenden selbst führt das stellvertretende Leiden zum Heil. Nein, man kann das Leiden auch für andere tragen. Der leidende Gottesknecht steht für „alle wie Schafe Verirrten“ (V 6). Er hat den Erfolg des Heilswirkens Gottes erreicht. Er läßt der Betroffenen Schuld auf sich, damit sind sie entladen, eben frei. Er ermöglicht auch jenen den Weg zu Gott.

4.6. Schuld und deren Wirkung

Für viele Vergehen hat man heute Umschreibungen gefunden, die das Unrecht sogar verherrlichen. So ist ein (kleiner) Ladendiebstahl ebenso ein Kavaliersdelikt wie Steuerhinterziehung. Auch andere Gebiete könnte man angeben, wo das Übel zumindest verharmlost, wenn nicht gar empfohlen wird. Derartige Tendenzen führten dazu, daß wir in einer Umwelt leben, in der häufig das Bewußtsein von Schuld in jenen Bereichen, die biblisch als Sünde qualifiziert werden, verlorengegangen ist. Diese Zeiterscheinung kann aber über den Ernst der Lage nicht hinwegtäuschen.

Nach der Regel der Vergeltung, deren Gültigkeit im Gottesknechtslied nicht aufgehoben wird, gibt es Vergehen, die todeswürdig sind. Man kann mit dieser Feststellung nicht auf die von Menschen verhängte Todesstrafe abgleiten. Hier geht es um den Tod, der in der Gottesferne nach dem physischen Tod liegt. Das Ziel der menschlichen Existenz, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, wird damit erreicht. Nun führt die Schuld unweigerlich zu Folgen, und zwar zu solchen, die Unheil über die Übeltäter bringen. Aufgehoben können die furchtbaren Konsequenzen nur dadurch werden, daß das Unrecht ungeschehen gemacht wird. Gott hat nun einen Weg vorgesehen, daß *ein* Unschuldiger wegen der Schuld der Verbrecher *zu Tode* getroffen wird. Diese Wirkung der Vergehen sollte man gerade heute wieder intensiver bedenken, sie nicht verschweigen, sondern deutlich zur Sprache bringen. Nur eine tiefgreifende Kehrtwendung kann eine Katastrophe abwehren.

kein,
gesühnt!

4.7. Die Stellvertretung

Der Knecht übernimmt stellvertretend im Leid und in der Verfolgung die Schuld der anderen. Dies geschieht nicht rein passiv, sodaß etwa Gott all dies dem Knecht überträgt, sondern auch aktiv: „trat er doch für die Schuldigen ein“ (Jes 53,12).

Da das Problem der Stellvertretung so bedeutsam ist, hat man es auf verschiedene Seiten hin untersucht. Bei diesem Unterfangen suchte man ebenso altorientalische Parallelen wie biblische Vergleichspunkte.

Zum ersten Punkt verwies man auf das Auftreten des babylonischen Königs beim Neujahrsfest. Es wird geschrieben, daß sich der babylonische König „als Träger der Sünden des Volkes vor dem Oberpriester (erniedrigte) und . . . stellvertretend die Absolution“³⁹ empfing. Doch konnte diese Be-

³⁹ G. Lanczkowski, Stellvertretung, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3357.

hauptung durch das Textmaterial bis jetzt nicht bestätigt werden. Weiterführte man als Vergleichspunkt die Einsetzung eines Schein- oder Ersatzkönigs an, wenn dem Regenten Gefahr drohte. Aus assyrischen Briefen weiß man, daß ein einfacher Mann inthronisiert wurde und solange regierte, bis einige Zeit nach dem von den Orakeln angegebenen Unheilstag verstrichen war⁴⁰. In diesem Falle handelt es sich aber keinesfalls um einen wirklich vergleichbaren Vorgang: weder übernimmt der Ersatz freiwillig seine Aufgabe, noch tilgt er durch seinen Tod die Schuldenlast des Königs oder des Volkes.

Auch inneralttestamentlich ist keine entsprechende Parallele anzuführen; auch Ex 32,32 kann, wie gezeigt wird, nicht als solche angegeben werden⁴¹. – Im Exodustext, der wahrscheinlich zwischen dem Untergang des Nordreiches (722) und jenem des Südreiches (686) entstanden sein dürfte, steht: „Ach, dieses Volk hat eine große Sünde begangen. Götter aus Gold haben sie sich gemacht. Doch jetzt nimm ihre Sünde von ihnen! Wenn nicht, dann streich mich aus dem Buch, das du angelegt hast“ (Ex 32,31 f). – Mose tritt hier nicht als Stellvertreter für das Volk auf, sodaß durch seinen Einsatz die Sündenschuld der anderen getilgt würde. Ja, noch mehr: die Stellvertretung wird geradezu abgelehnt⁴²: „Der Herr antwortete Mose: Nur den, der gegen mich gesündigt hat, streiche ich aus meinem Buch“ (V 33). „Letztlich müssen wir wohl sagen, daß Jes 52,15 die Lage richtig gesehen hat: Was in dem Knecht-Jhwh-Spruch gesagt wird, ist Nieerzähltes und Niegehörtes! Es besteht keine wirkliche Parallele und kein Vorbild für diese Vorstellung von der Stellvertretung durch das Leiden im Leben des Knechts. Der Gedanke ist von dem Verfasser des Spruches offenbar erstmalig und . . . einmalig geäußert worden⁴³.“

4.8. *Tod und Weiterleben nach dem Tode*

Der Tod eines Menschen wird durch den besprochenen Text in seiner Vielschichtigkeit aufgedeckt. Es ist dem Menschen nicht möglich, von sich aus die Tiefendimensionen zu durchschauen. Doch erfährt man, daß es vor Gott Wert hat, wenn einer sein Leben für die anderen hingibt. Der Herr findet „Gefallen an seinem Zerschlagenen, und rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab“ (53,10b).

⁴⁰ Vgl. zum ganzen Problem Josef Scharbert, Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten: *Biblische Zeitschrift* 2 (1958) 190–213; Martin Kümmel, Ersatzkönig und Sündenbock: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968) 289–318.

⁴¹ Vgl. dazu die Ausführungen von Georg Fohrer, Stellvertretung und Schuldopfer in Jes 52,13–53,12, in: Ders., *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (1966–1972) (Beiheft zur *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 155), Berlin/New York (de Gruyter) 1981, 24–43; bes. 39.

⁴² Ps 106,23 ist erst nach dem vierten Gottesknechtslied entstanden und ist vermutlich von diesem beeinflusst.

⁴³ Fohrer [Anm 8] 40.

Die Rettung durch Gott bedeutet demnach nicht in jedem Fall die Befreiung aus körperlicher Drangsal, Not oder Krankheit, ja sogar den Tod kann dieser erleiden müssen. Doch ist es zu wenig, wenn man die umfassende Dimension der menschlichen Existenz nur auf unser jetziges Leben beschränkt. Die Rettung bedeutet in diesem Falle das erfüllte Weiterleben nach dem Tode. Wenn die Vorstellung über diese Existenzdimension auch noch nicht klar ausgefaltet wird, so sehen wir doch, daß die Weiterexistenz in der Gottesnähe eine freudenerfüllte Seinsweise darstellt.

5. Das vierte Gottesknechtslied im Neuen Testament

Ein Engel des Herrn sagte zu Philippus: Steh auf und zieh nach Süden auf der Straße, die von Jerusalem nach Gaza hinabführt. Sie führt durch eine einsame Gegend. Und er brach auf. Nun war da ein Äthiopier, ein Kämmerer, Hofbeamter der Kandake, der Königin der Äthiopier, der ihrem ganzen Schatz verwaltet. Dieser war nach Jerusalem gekommen, um Gott anzubeten, und fuhr jetzt heimwärts. Er saß auf seinem Wagen und las den Propheten Jesaja. Und der Geist sagte zu Philippus: Geh und folge diesem Wagen. Philippus lief hin und hörte ihn den Propheten Jesaja lesen. Da sagte er: Verstehst du auch, was du liest? Jener antwortete: Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet? Und er bat den Philippus, einzusteigen und neben ihm Platz zu nehmen. Der Abschnitt der Schrift, den er las lautete: „Wie ein Schaf wurde er zum Schlachten geführt, und wie ein Lamm, das verstummt, wenn man es schert, so tat er seinen Mund nicht auf. In der Erniedrigung wurde seine Verurteilung aufgehoben. Seine Nachkommen, wer kann sie zählen? Denn sein Leben wurde von der Erde fortgenommen“. –

Der Kämmerer wandte sich an Philippus und sagte: Ich bitte dich, von wem sagt der Prophet das? Von sich selbst oder von einem anderen? Da begann Philippus zu reden, und ausgehend von diesem Schriftwort, verkündete er ihm das Evangelium von Jesus. Als sie nun weiterzogen, kamen sie zu einer Wasserstelle. Da sagte der Kämmerer: hier ist Wasser. Was steht meiner Taufe noch im Weg? Er ließ den Wagen halten, und beide, Philippus und der Kämmerer, stiegen in das Wasser hinab, und er taufte ihn (Apg 8,26–38).

Aus dieser Episode sieht man, daß die Urkirche das vierte Gottesknechtslied als Kunde von Jesus verstand. Tatsächlich erfüllten sich in ihm die theologischen Aus- bzw. Zusagen in einer unübertrefflichen Weise. Daher ist es nicht verwunderlich, daß im Neuen Testament Teile eben dieses Gottesknechtsliedes allenthalben zitiert und zur Deutung Jesu verwendet werden.

Im folgenden wird nur der Verwendung der wörtlichen Zitate nachgegangen. Diese Einschränkung wird wegen des beschränkten Raumes vorgenom-

men. Doch wird man festhalten, daß die indirekten Anspielungen zeigen, daß die Autoren vom Denken des Gottesknechtsliedes durchdrungen waren, so daß sie gleichsam nicht anders konnten, als sich jener Gedanken zu bedienen.

5.1 *Wörtliche Zitate in den Evangelien*

5.1.1. *Matthäus*

Es wurde schon gezeigt, daß Matthäus Jesus als *den Gottesknecht* darstellt⁴⁴. Wie bei der Verwendung von Jes 42,1–4 in Kap. 12, so trifft auch für 8,17 zu, daß sich das Zitat in der redaktionellen Notiz, die sicher vom Evangelisten selbst geprägt wurde, findet. Der Text folgt der hebräischen Vorlage von Jes 53,4:

Am Abend brachte man viele Besessene zu ihm. Er trieb mit seinem Wort die Geister aus und heilte alle Kranken. Dadurch sollte sich erfüllen, was durch den Propheten Jesaja gesagt worden ist: Er hat unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen (Mt 8,16f).

Nach Wolff übersetzt der Evangelist den hebräischen Text selbständig, wie sich daraus ergäbe, daß er sich nicht der Septuagintaesart anschließt⁴⁵. – Was will Matthäus mit diesem Zitat? – Nicht die Wunder, bei denen wir gewöhnlich hängen bleiben, sind die Bestätigung des Heilswirkens Jesu. „Jesus ist also nicht einer der vielen *theioi andres* [= göttlichen Männer], die durch übernatürliche Fähigkeiten sich selbst beglaubigen, sondern er ist der, den die Schrift verheißt, er ist es gerade in seiner charismatischen Begabung“⁴⁶.

5.1.2. *Lukas*

Der Abschnitt aus der Apostelgeschichte, einem lukanischen Werk, bezeugt die zentrale Stellung des Gottesknechtsliedes für die Verkündigung, wie sie von Lukas überliefert wird. Im Evangelium führt er in 22,37 den Vers Jes 53,12 an. Jesus erinnert daran, daß seine Jünger einst ohne Vorsorge ausgesandt worden waren, trotzdem keine Not litten. Jetzt ist es anders, jetzt kommt die Stunde der Entscheidung:

Da sagte er: Jetzt aber soll der, der einen Geldbeutel hat, ihn mitnehmen, und ebenso die Tasche. Wer aber kein Geld hat, soll seinen Mantel verkaufen und sich dafür ein Schwert kaufen. Ich sage euch: An mir muß sich das Schriftwort erfüllen: Er wurde zu den Verbrechern gerechnet. Denn alles, was über mich gesagt ist, geht in Erfüllung (Lk 22,36f).

⁴⁴ Vgl. Reiterer [Anm. 8].

⁴⁵ Wolff [Anm 7] 72.

⁴⁶ Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1), Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) ³1972, 256.

Nach dem Zusammenhang ergibt sich, daß Jesus hier auf seinen kommenden Tod anspielt. Viele Gründe wurden angeführt, die darauf hinweisen, daß tatsächlich Jesus das Wort in den Mund genommen hat⁴⁷. „Jesus bezieht hier eine inhaltlich sehr genaue Schriftaussage auf sich. Die Notwendigkeit seines Leidens bis in seine einzelnen Züge, das ‚Muß‘, folgt nicht aus einer allgemeinen Logik, auch nicht aus einer etwa nur Jesus geheimnisvoll innewohnenden Einsicht, sondern aus der Schrift. In der Schrift begegnet Jesu Wille dem Willen Gottes⁴⁸.“ Es geht also hier nicht sosehr um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, sondern darum, daß der Tod dem Willen Gottes entspricht. Die passive Ausdrucksweise ist deshalb als *passivum divinum* aufzufassen⁴⁹.

5.1.3. Johannes

Obwohl Jesus so viele Zeichen vor ihren Augen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn. So sollte sich das Wort erfüllen, das der Prophet Jesaja gesprochen hat: Herr, wer hat unserer Botschaft geglaubt? Und der Arm des Herrn – wem wurde seine Macht offenbar? (Joh 12,37f.)

„Aus der Tatsache, daß die Stelle im letzten Knecht-Gottes-Lied steht, das von seinem Sühneleiden handelt, läßt sich nicht auf einen stärkeren Einfluß jenes Kap. auf Joh schließen, weil sie nur eine Zwischenbemerkung des Propheten ist und den Gottesknecht nicht in den Blick bringt. Joh kommt es allein auf die schriftbezeugte Tatsache des Unglaubens an“⁵⁰. Danach kann man nur ableiten, daß sich die biblischen Autoren dermaßen in der Ausdrucksweise der Bibel (Altes Testament) beheimatet fühlten, daß ihnen ganz natürlich Zitate einfließen, wenn ähnliche Gedanken auszudrücken waren. Dies ist auch der Grund, weswegen solche Worte weit von dem Inhalt abweichen, den sie im ursprünglichen Kontext hatten.

5.2. Wörtliche Zitate im Römerbrief

Es ist richtig, daß in Röm 10,16 aus Jes 53,1 zitiert wird:

Doch nicht alle sind dem Evangelium gehorsam geworden. Denn Jesaja sagt: Herr, wer hat unserer Botschaft geglaubt?

Doch geht die gesamte Argumentation an jener Stelle um den Nachweis, Israel sei ungehorsam, weil es die Botschaft von Jesus Christus nicht ange-

⁴⁷ So auch Werner Grimm, Weil ich dich liebe. Die Verkündigung Jesu und Deuterjesaja (Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum 1), Bern (Lang) 1976, 227f; vgl. dagegen Karl Heinrich Rengstorff, Das Evangelium nach Lukas (Das Neue Testament Deutsch 3), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1974, 249; er hält das Zitat für einen späteren Einschub.

⁴⁸ Wolff [Anm 7] 58.

⁴⁹ Vgl. auch Joachim Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980, 293.

⁵⁰ Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium II. Kommentar zu Kap. 5–12 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,2), Freiburg (Herder) 1971, 516.

nommen habe. So sieht man, daß auch hier nicht der ursprüngliche Sinn aufgenommen wird.

Auch die zweite Stelle, nämlich 15,21, wo Jes 52,15 angeführt wird, läßt nichts von der ursprünglich soteriologischen Absicht erahnen:

Dabei habe ich darauf geachtet, das Evangelium nicht dort zu verkündigen, wo der Name Christi schon bekanntgemacht war, um nicht auf einem fremden Fundament zu bauen; denn es heißt in der Schrift: Sehen werden die, denen nicht über ihn verkündet wurde, und die werden verstehen, die nichts gehört haben (Röm 15,20f).

5.3. *Wörtliche Zitate im 1. Petrusbrief*

Im Zusammenhang des 1. Petr werden mehrere Gedanken aus dem vierten Gottesknechtslied (Vv 4.5.6.8.12) aufgenommen:

Er hat keine Sünde begangen, und in seinem Mund war kein trügerisches Wort. Er wurde geschmäht, schmähte aber nicht; er litt, drohte aber nicht, sondern überließ seine Sache dem gerechten Richter.

Er hat unsere Sünden mit seinem Leib auf das Holz des Kreuzes getragen, damit wir tot seien für die Sünden und für die Gerechtigkeit leben. Durch seine Wunden seid ihr geheilt. Denn ihr hattet euch verirrt wie Schafe, jetzt aber seid ihr heimgekehrt zum Hirten und Bischof eurer Seelen (1 Petr 2,22–25).

Interessant ist, daß der Autor diese Worte zwar in einem ähnlichen Sinne, aber ohne die theologische Tiefe des Prophetenwortes gebraucht. Es geht doch ab 1 Petr 2,18 darum, das Los der Sklaven zu rechtfertigen und sie anzuhalten, sie sollten ihren Herren untertan bleiben. Die Heilsbedeutung und die Sühnefunktion des Leidens wird vollständig übergangen. Mit einem modernen Schlagwort könnte man von einer sozialgeschichtlichen Auslegung sprechen.

5.4. *Das wörtliche Zitat in Offb 14,5*

Wir befinden uns im Zusammenhang der Beschreibung jener, die vom Lamm (Jesus) gerettet worden sind. In den Versen 4f werden sieben verschiedene Erklärungen gegeben, weswegen die 144 000 als qualifiziert gewertet werden:

Sie sind es, die sich nicht mit Weibern befleckt haben; denn sie sind jungfräulich. Sie folgen dem Lamm, wohin es geht. Sie allein unter allen Menschen sind freigekauft als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm. Denn in ihrem Mund fand sich keinerlei Lüge. Sie sind ohne Makel (Vv 4f).

Uns interessieren nur die durch die Aufnahme des Wortes aus Jes 53,9 Beschriebenen. Die Makellosigkeit ist das Ergebnis der stellvertretenden Reini-

gung durch Jesus. Es wird demnach von einer „Tadellosigkeit (geschrieben), die dann eintritt, wenn der Herr die Sünden zugedeckt hat“⁵¹.“ Demzufolge findet der Schreiber der Offenbarung das Gottesknechtslied in seinem soteriologischen Inhalt in Jesus verwirklicht.

5.5. *Rückblick*

Abschließend ergeben sich interessante Beobachtungen.

Kann man davon ausgehen, daß die älteren Texte auch ein entsprechender Spiegel der Theologie ihrer Zeit sind, dann müßte man annehmen, daß die Deutung des Gottesknechtsliedes als Prototyp für Jesus erst allmählich entwickelt wurde.

Paulus hat nach der überlieferten Literatur das Gottesknechtslied zwar gut gekannt, dieses jedoch nicht als Argumentationshilfe zur Deutung des Heilsgeschehens in Jesus verwendet. Liegt der Grund darin, daß ihm diese Deutung fremd war?

Weiters zeigt der 1. Petrusbrief, eine relativ junge Schrift, daß man das Gottesknechtslied überhaupt nicht als soteriologischen Text verstehen muß. Wenn es uns heute auch schwerfällt, nur eine soziale Deutung zu billigen, so ist diese möglich.

Doch zeigen die meisten Belege, wenn auch alle erst nach dem Jahr 70 belegt sind, daß das vierte Gottesknechtslied eine hervorragende Hilfe für das Verständnis der Erlösungs- und Rettungstat Jesu und seines Sühnetodes darstellt. Obgleich die Texte jünger sind als die Paulusschriften, zeigen die Untersuchungen, daß die Wurzeln weit in die Zeit vor ihrer Verschriftung zurückreichen. Daher wird man es auch nicht ausschließen können, daß Jesus solche Worte auf sich selbst bezog.

6. *Das vierte Gottesknechtslied in der Liturgie*

Wie rememberlich, ist das vierte Gottesknechtslied die Lesung am Karfreitag; der andere Schwerpunkt ist die Passion nach Johannes.

Es sind bis jetzt schon so viele Gesichtspunkte aufgearbeitet worden, die hier wiederholt werden sollten. Da es hier nicht um eine Wiedergabe des Gesagten geht, seien nur noch einige wenige Gedanken angefügt.

In ungeahnt tiefer Weise erlebte die Heilshoffnung ihre Erfüllung durch das Leiden und Sterben Gottes selbst. Wohl ein schreiendes Bild – aber nicht nur Bild, sondern erschreckende Wirklichkeit: Gott selbst wird von seinen Geschöpfen gefoltert, zum Tode gezwungen! Er tat seinen Mund nicht auf. Gott-Vater hatte diesen Weg im Propheten vorgezeichnet und Jesus mußte ihn in ähnlicher Weise wie der Gottesknecht er„leiden“. „Obwohl er Sohn

⁵¹ Heinrich Kraft, Die Offenbarung des Johannes (Handbuch zum Neuen Testament 16a), Tübingen (Mohr) 1974, 191.

war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt“ (Hebr 4,8), sagt uns ein neutestamentlicher Theologe.

Jesus hat sein Leiden gleich dem Gottesknecht, nicht aber so wie gewöhnlich die Menschen ertragen. Er ist nicht im stolzen Bewußtsein, gleichsam mit fliegenden Fahnen untergegangen. Er hat den Tod nicht – wie Sokrates – als Demonstration seiner Überlegenheit ruhig auf sich genommen. Sein Leiden war vielmehr innerstes Einverständnis mit dem Willen des Vaters, im Bewußtsein, daß jener nur das beste will, das beste für die Welt, – und *Er*, Gottes Sohn, war bereit sich dafür hinzugeben.

Als letzter Gedanke sei angeführt: im Gottesknechtslied hört man keine Andeutung davon, daß die Masse zur Nachahmung des Sühneleidens aufgerufen wird. Ein Mensch kann „Sühneleiden“ von sich aus überhaupt nicht auf sich nehmen und dadurch die Schuld der anderen tilgen. Aus eigener Initiative ist der Mensch nicht befähigt, auch nur auf diesem Wege, den Christus vorausschreitet, mitzugehen. Schwärmerische Selbstüberschätzung und Überschreitung dieser Grenze führt nur zu unserem Scheitern, wie wir schon von Petrus lernen können:

Simon Petrus sagte zu ihm: Herr, wohin willst du gehen? Jesus antwortete: Wohin ich gehe, dorthin kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst mir aber später folgen. Petrus sagte zu ihm: Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich hingeben. Jesus entgegnete: Du willst für mich dein Leben hingeben? Amen, amen, das sage ich dir: Noch bevor der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen (Joh 13,36–38).

Und Petrus verleugnete den Herrn tatsächlich! – Unser Teil ist der Glaube an die Erlösung, die Jesus *für uns* erwirkt.

Wenn ihr das Geheimnis der großen Liebe des Herrn richtig erfaßt und euch vergegenwärtigt, was der eingeborene Sohn Gottes für die Erlösung der Menschen getan hat, dann müßt ihr dieselbe Gesinnung haben, von der Christus Jesus erfüllt war, dessen Erniedrigung kein Reicher verachten und kein Vornehmer geringschätzen darf. Vermag sich doch keines Menschen Glück zu solcher Höhe zu erheben, daß er etwas Beschämendes darin erblicken dürfte, daß es Gott, der stets Gott blieb, nicht unter seiner Würde hielt, Knecht zu werden. Nehmt euch also die Taten des Herrn zum Vorbild. Liebet, was er geliebt hat, und ihr werdet Gottes Gnade in euch finden! Sehet in ihm voll Freude euere eigene Natur! Christus wurde arm, ohne seinen Reichtum einzubüßen. Er erniedrigte sich, ohne seine Herrlichkeit zu verringern; er erlitt den Tod, ohne seine Ewigkeit zu verlieren. Auch ihr müßt darum auf denselben Pfaden wandeln und in dieselben Fußstapfen treten: auch ihr müßt das Irdische verachten, um des Himmelreichs teilhaftig zu werden. Wer das Kreuz auf sich nimmt, muß seine Begierden ertöten, seinen Lastern absterben, alle Eitelkeit meiden und jede falsche Lehre von sich weisen. Denn kein Lüstling, kein Schwelger, kein Hoffärtiger und kein Geiziger kann das Ostern des Herrn feiern.

Welche theologischen Lexiken, Handbücher der Verkündigung, Predigt-lehren oder -geschichtswerke man auch durchgehen mag, nirgends begegnet einem das Stichwort „Liedpredigt“. ¹ Und dennoch gab es einmal eine Zeit – dies allerdings bei den evangelischen Christen –, in der die Gottesdienstvorsteher sich bemühten, die in der Liturgie verwendeten Gemeindegesänge aus-zulegen und sie zum Gegenstand einer Ansprache zu machen. Seitdem in der katholischen Kirche der „religiöse Volksgesang“, der, wie das Zweite Vatika-num wünscht ^{1a}, eifrig gepflegt werden soll, wieder volles Heimatrecht in den gottesdienstlichen Feiern genießt, haben die Gläubigen eine Vielzahl alter und neuer Melodien kennengelernt. ² Im deutschen Sprachraum und in zahlreichen anderen Ortskirchen kamen entsprechende Hilfsmittel heraus, so daß das volkssprachliche Singen bereits zu den Selbstverständlichkeiten im gottes-dienstlichen Vollzug gehört. Ein lang gehegter Wunsch hat sich damit erfüllt: Die Gemeinden besitzen ihr eigenes „Rollenbuch“, das es ihnen ermöglicht, in die gleichen Lieder und Gesänge einzustimmen. Damit diese Teilnahme aber wirklich bewußt geschieht, wie es das Konzil nachdrücklich fordert ³, bedarf es auch auf dem Gebiet der musikalischen Betätigung einer ständigen Einweisung und Vertiefung.

Eine Möglichkeit, um dem erstrebten Ideal näherzukommen – daß das Herz der Versammelten mit der Stimme zusammenklinge ⁴ –, besteht nun in der Liedpredigt, in welcher der Gottesdienstleiter einen Gesangstext aufgreift, ihn exegisiert und so in den Dienst des zu verkündigenden Wortes stellt. Wir alle wissen, daß selbst die schönsten und inhaltsschwersten Gebete, öfters wiederholt, der Gefahr des seelenlosen Herunterlebens ausgesetzt sind, die man zum Teil dadurch zu bannen vermag, daß man solche Formeln, zum Beispiel das Vaterunser, von Zeit zu Zeit gleichsam aufpoliert. Dank einer Erklärung erhalten sie frischen Glanz und gewinnen ihre ursprüngliche Kraft zurück. Etwas Ähnliches nehmen wir beim Singen wahr; Lieder können durch den häufigen Gebrauch abgenutzt und „zersungen“ werden. Anderer-seits bereitet es einige Mühe, einer Gemeinde bisher unbekannte Gesänge bei-zubringen, wobei aber nicht bloß an die Melodien zu denken ist; auch bezüg-lich der Texte stellen sich Hindernisse in den Weg, die sich nur durch gedul-dige Erschließung überwinden lassen. In beiden Fällen empfiehlt es sich, die Gesangsstücke zu erklären und auszudeuten, sei es, um das überlieferte Erbe

¹ SC 118. Eine Ausnahme bildet H. B. Meyer – R. Pacik (Hrsg.), Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes (Regensburg 1981); Register S. 471 Stichwort „Liedhomilien“ (eine Stelle).

² „In der Liturgie im strengen Sinn hat das Kirchenlied, von lokalen Vorrechten (Deutsches Hochamt) abgesehen, erstmals Eingang gefunden im Karwochenordo von 1955“ (J. A. Jung-mann: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil 1, LThK Ergänzungsband I), S. 99.

³ Vgl. E. J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Li-turgie (Münster i. W. 1964) Stichwort „Teilnahme“ S. 284.

⁴ SC 11.

zu beleben, sei es, um die Einführung neuer Stücke zu erleichtern. Wenn wir im folgenden einige Hinweise bieten zur „Liedpredigt“ – dieser Terminus dient als Abkürzung für die Auslegung der Gesänge während einer gottesdienstlichen Feier –, dann beabsichtigen wir damit nichts anderes, als daß eine in der (lutherischen) Vergangenheit geübte Verkündigungsweise in der katholischen liturgischen Praxis vermehrt eingesetzt wird.

Die Homilie im Kontext der Liturgie

Um das spezielle Genus der Liedauslegung im Gottesdienst besser in den Blick zu bekommen, rufen wir uns kurz einige Besonderheiten der liturgischen Predigt in Erinnerung.⁵ Die Homilie, vom Zweiten Vatikanum aufgewertet und dringend empfohlen, stellt einen Teil der liturgischen Feier selbst dar.⁶ In der Regel bildet sie die Verlängerung der vorgetragenen Schriftlesungen; sie bringt den dynamischen Vorgang der Verkündigung zu einem ersten Abschluß mit dem Ziel, den Anwesenden das Brot des Wortes zu brechen, damit sie es sich „einverleiben“, ehe die Gemeinde zum sakramentalen Gestus übergeht. Die gottesdienstliche Predigt umfaßt, wie die Liturgie in ihrer Totalität, eine Doppelbewegung. Sie gereicht den Teilnehmern zur Heiligung; als Wort des Lebens, der Gnade und der Versöhnung bezeugt und vermittelt sie jenen, die glauben, Gottes Gnadenangebot, was stets auch heißt, daß dadurch die Kirche aufbaut wird: dies die niedersteigende Linie.⁷ Andererseits geschieht in der Predigt Verherrlichung Gottes: die aufsteigende Linie. Der Umstand, daß die Homilie im Kontext der Rührung erfolgt (vgl. Eph 5,18–19), färbt auf ihren Inhalt und ihre Form ab. Nicht bloß bereitet sie auf das Bekenntnis der Großtaten Gottes (etwa im Credo oder Hochgebet) vor, vielmehr ist sie selber Rede, in welcher der Lobpreis des Schöpfers und Erlösers erklingt. Indem sie zur Sprache bringt, was Gott an seinem Volk gewirkt hat und noch wirkt, weckt sie Bewunderung, Staunen und Dankbarkeit. Damit sie in den Rahmen der Liturgie hineinpaßt, deren letzte Zweckbestimmung lautet: zum Lob seiner Herrlichkeit⁸, nimmt sie, je nach Anlaß und Thema verschieden, eucharistisch-doxologisches Gepräge an.

Normalerweise bedient sich die liturgische Predigt der in der konkreten Feier proklamierten Schrifttexte, um diese „unter einem bestimmten Gesichtspunkt“ zu behandeln.⁹ Doch schließt eine derartige Richtlinie keines-

⁵ Dazu siehe J. Baumgartner, Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils: J. Pfammatter – F. Furger (Hrsg.), Theologische Berichte VI, Liturgie als Verkündigung (Zürich-Einsiedeln-Köln 1977) 123–165 (spez. 148–153).

⁶ SC 35; 52.

⁷ SC 33; vgl. E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch (Hrsg. von K. Richter) (Freiburg i. Br. 1981).

⁸ Vgl. SC 6.

⁹ AEM 41.

wegs aus, daß nicht auch andere liturgische Gegebenheiten dann und wann in einer Homilie erörtert werden können. Gemäß den Weisungen des letzten Konzils liefert der Gottesdienst selber eine Menge Stoff, den zu berücksichtigen es sich lohnt.¹⁰ Hier wäre zunächst an die Interpretation der euchologischen Elemente zu denken, etwa an Präfationen oder Orationen¹¹, ferner an das Gesangsgut, das in einer Feier zur Anwendung gelangt. Ein solches Vorgehen läuft einer schriftgemäßen Verkündigung nicht zuwider, denn „unter dem Anhauch und Antrieb (der Bibel) sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn“.¹² Aufgrund dieses Sachverhalts läßt sich die Liedpredigt durchaus verantworten. Da in der gesamten Liturgie die Botschaft gleichsam leibhaftige Gestalt annimmt, ist nicht einsichtig zu machen, weshalb die Gesangsstücke als Predigtmaterial ausgeklammert bleiben sollten. Noch weniger begreiflich erscheint die Mißachtung des Liedgutes in der Verkündigung, wenn man die mystagogische Funktion der Homilie in Betracht zieht.¹³ Eine wichtige Aufgabe der gottesdienstlichen Predigt besteht ja darin, daß die Anwesenden durch sie in das liturgische Geschehen, an dem sie hier und jetzt partizipieren, eingewiesen werden. Weil nun aber die Musik in engster Verbindung mit dem gottesdienstlichen Geschehen steht, kann die Homilie nicht konsequent vom Gesang absehen, sonst verpaßt sie eine einzigartige Gelegenheit, der Gemeinde mittels der Liedtexte die Mysterien der Erlösung nahezu bringen. Wer also versucht, das Gesangsgut zu erläutern und für die Verkündigung auszuwerten, der verhilft den Gläubigen dazu, daß sie mit größerem geistlichen Gewinn an den liturgischen Vollzügen teilnehmen und in das Geheimnis Christi hineinwachsen.

Der Gesang als Element der Verkündigung

Es kann sich im Rahmen dieses Aufsatzes nicht darum handeln, die anthropologische und theologische Bedeutung des Gesangs im Gottesdienst zu beschreiben.¹⁴ Vielmehr heben wir zwei Aspekte hervor, die für unser Thema von besonderer Bewandnis sind und das Lied in die Nähe der Predigt rück-

¹⁰ Ebd.; ferner SC 35,2; 52.

¹¹ Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich (Hrsg.), *Erhöre die Bitten deines Volkes. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches für Verkündigung und Meditation*. Bd. I Die Sonntage im Jahreskreis (Freiburg i. Br. 1978); Bd. II Advent und Weihnachtszeit (Freiburg i. Br. 1979). – E. Nagel, *Ein vergessenes Anliegen. Die Homilien zu den Ordinarius- und Propriumtexten: Gd 13 (1979) 161–162.*

¹² SC 24.

¹³ J. Gelineau, *L'homélie, forme plénière de la prédication*: MD 82 (1965) 29–42; A. Adam, *Die Meßpredigt als Teil der eucharistischen Liturgie*: Th. Maas-Ewerd – K. Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier* (Freiburg i. Br. 1976) 242–250.

¹⁴ Dazu siehe G. Stefani, *Le chant*: J. Gelineau u. a., *Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique I* (Paris 1971) 199–217.

ken: den Verkündigungscharakter und die danksagend-lobpreisende Dimension.

Das gemeindliche Singen, ein „notwendiger und integrierender Bestandteil der feierlichen Liturgie“¹⁵, stellt sich in den Dienst der Botschaft, die im Gottesdienst an die Gläubigen ergeht, damit, wie Luther sich ausdrückt, „das Wort Gottes auch durch Gesang im Volk bleibe“.¹⁶ Aus dieser Aussage erhellt sofort, daß die Reformatoren besonders das Verkündigungsanliegen betonten. Den geistlichen Liedern fällt die Aufgabe zu, „das heilige Evangelium zu treiben und in Schwung zu bringen“¹⁷, den Versammelten das Gotteswort einzuprägen und in ihnen lebendig zu erhalten. Diese Funktion erfüllen sie jedoch nur, wenn sie sich eng an die Schrift anlehnen und dem Fassungsvermögen der Gemeinde entsprechen. Im Gefolge Luthers kehrten andere Reformatoren ebenfalls den lehrhaften Aspekt (fast zu einseitig) hervor. Nach Melancthon müssen zum gregorianischen Choral „deutsche christliche Gesänge“ hinzukommen, so daß „das gemeine Volk auch etwas lerne und zu Gottes Furcht und Erkenntnis unterrichtet werde“.¹⁸ Das Lied der Gemeinde stellt demnach nicht bloß ein Gegenüber zur Predigt dar, die Antwort auf sie, sondern es tritt ihr ergänzend zur Seite, wenngleich im Sinne einer Gefolgschaft. Im öffentlichen Gesang ereignet sich Verkündigung, Verlautbarung der Botschaft, die denselben Gewinn bringt, auf den die Predigt des göttlichen Wortes abzielt.¹⁹ Unter den mancherlei Weisen, „Gottes Wort zu handeln und zu üben“, sei das Singen „in Reimen und Liedern“ nicht die geringste, denn es beabsichtige, die Botschaft den Herzen „tiefer einzubilden“.²⁰

Neben dieser ersten Zweckbestimmung des Kirchenliedes (Erbauung und innere Erneuerung) wird auch das doxologische Moment, obwohl weniger nachdrücklich, genannt und gewürdigt.²¹ Dies liegt schon begründet in der reformatorischen Gesamtauffassung vom geistlichen Singen als eines Ausdrucks der Freude und der Rühmung. Im christlichen Gottesdienst fließen Lob und Anbetung Gottes, Belehrung und Ermahnung der Gläubigen ständig ineinander über, weshalb sich die verschiedenen Elemente nicht trennen lassen. Das gilt ebenfalls vom Gesang, der all diese Aufgaben berührt. Er vermittelt auf seine Weise das Wort, regt zum Nachdenken über die Wundertaten des Herrn an und bewegt zum Beten und zur Verherrlichung Gottes.

Zwischen dem liturgischen Gesang und der gottesdienstlichen Predigt waldet demnach ein enger Zusammenhang. In beiden Vorgängen durchdringen

¹⁵ SC 112.

¹⁶ Zit. in: F. Müller – W. Blankenburg, *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* IV (Kassel 1961) 566.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 567.

¹⁹ Ebd. 568.

²⁰ Ebd. 569.

²¹ Ebd. 567; 570; vgl. SC 112: Das Ziel der Kirchenmusik sei „die Ehre Gottes und die Heiligung der Gläubigen“.

sich Verkündigung und Lob, wenn auch in unterschiedlicher Mischung. Worin besteht nun das Spezifikum der Liedverkündigung gegenüber der Predigt? „Die Predigt entfaltet das Wort der Heiligen Schrift in freier Rede, das Lied hingegen verdichtet und konzentriert es in gebundener Sprache.“²² Die Homilie richtet sich nach der Situation der hier und jetzt versammelten Gemeinde, während der Gesang, für den ständigen Gebrauch bestimmt, allgemeingültige Aussagen macht, indem er das Bibelwort nachdichtet und die christliche Lehre in poetischer Form darbietet. Trotz seines Verkündigungsgehaltes will das Lied die Predigt nicht verdrängen, wohl aber mithelfen, die gute Nachricht zu verbreiten. Dazu besitzt es Qualitäten, die der gesprochenen Rede abgehen. Der Gesang fügt und bindet die Stimmen vieler zu einer Einheit zusammen. Als symbolischer Vorgang schlägt er die Brücke zu Wirklichkeiten, zu denen wir auf keine andere Weise Zugang erhalten. Und schließlich schafft er eine entlastende, festliche Atmosphäre, in welcher der Mensch aufatmet und etwas von jenem Reich ahnt, wo jeder sich mit jedem und alle zusammen sich freuen dürfen.²³ Diese (und noch manche andere) Merkmale verleihen dem Gesang, der zur Vollgestalt des Gottesdienstes gehört, eine Wirkung ganz eigener Art, zumal er sich, im Gegensatz zur Predigt, nicht primär an den Verstand wendet. Das Lied sucht sich einen Weg in unsere Existenz über Herz und Gemüt. Das gesungene Wort prägt sich den tieferen Schichten ein, so daß es im Menschen und an ihm zu arbeiten vermag, vielleicht nicht sofort, aber gewiß auf die Dauer.²⁴ Mit Recht kann man deshalb in der Verkündigung, die im Gemeindegesang geschieht, eine notwendige und willkommene Ergänzung zur Predigt sehen. Predigt und Gesang sind zwei verschiedene Formen ein und derselben Betätigung, durch welche die Botschaft zu den Menschen gelangt. Die Tatsache, daß die zwei Größen enge gegenseitige Bindungen aufweisen, führte zu jenem Ereignis, in dem ein Gesang den Stoff für die Predigt abgab und so zum Inhalt der Homilie wurde. Die beiden vereinigten sich zur Liedpredigt.

Das Lied als Gegenstand der Homilie

Die eben angedeuteten Zusammenhänge zwischen Verkündigung und gottesdienstlichem Gesang, die vor allem von der evangelischen Tradition ernst genommen und erwogen werden, liefern die Erklärung für die Tatsache, daß die Gattung der Liedpredigt im lutherischen Raum aufkommen und über gut anderthalb Jahrhunderte hinweg eine beachtliche Rolle spielen konnte. Zu diesem Phänomen liegt eine vor nicht allzu langer Zeit erschienene, aber we-

²² Ebd. 572.

²³ J. Baumgartner, Warum gute Kirchenmusik? Plädoyer für das Schöne im christlichen Kult: Katholische Kirchenmusik 105 (1980) 86–97.

²⁴ Liturgia IV, 573 f.

nig beachtete Untersuchung vor, die ein reiches, bis auf geringe Bruchstücke völlig vergessenes hymnologisches Quellenmaterial sichtet.²⁵

Als erster griff Luther eine Strophe des Weihnachtsfestkreises (ein Kindelein so löbelich) auf und erklärte, was ihm an diesem Lied wichtig erschien: als Zeuge des Glaubens kann es bei der Aneignung der Weihnachtsverkündigung behilflich sein.²⁶ Bald danach befaßte er sich mit der im Mittelalter beliebten deutschen Strophe „Christ ist erstanden“, welche beide Texte er ausgiebig kommentierte.²⁷ Weil er um die erzieherische Kraft der Lieder wußte – er bezeichnete sie als die Bibel der Einfachen –, legte er die Gründe für die Notwendigkeit ihrer Ausdeutung dar.²⁸ Damit sie ihre ganze Kraft entfalten, so meint er, dürften sie nicht nur gesungen, sondern müßten auch bedacht werden, was nach einer theologischen Interpretation rufe. Den letzten Schritt zur eigentlichen Liedpredigt vollzog Luther noch nicht, doch bereitete er den Übergang von der *cantio* zur *concio* vor.²⁹

Über ein halbes Jahrhundert hindurch bemühten sich zahlreiche Anhänger der Reformation, die Liedstrophe „Ein Kindelein“ zu exegisieren, und zwar im Rahmen der Christmette.³⁰ Allmählich weitete sich die am Weihnachtslied erprobte Methode auf das ganze Kirchenjahr aus, wobei allerdings darauf geachtet wurde, ein Lied erst dann auszulegen, wenn es in der Gemeinde gut bekannt, geliebt und in gewissem Sinn schon zersungen war, also in der Regel etwa fünfzig Jahre nach der Entstehung eines Gesangs.³¹ Die Frage drängt sich auf, warum in der Kirche der „*sola scriptura*“ ein Liedtext eine solche Bedeutung erlangen konnte. Die Antwort lautet: Das Lied ist, abgesehen von seinen pädagogischen Vorteilen, verdichtete Bibel und versifizierte Bekenntnisschrift.³² Deshalb bediente man sich seiner zur Verkündigung – außer im Frühgottesdienst an den Hauptfesten – bald auch bei anderen Gelegenheiten, so im Katechismus- und Kausalgottesdienst (bei Begräbnissen zum Beispiel).³³ In den Gebetszusammenkünften während der Woche verlegte man sich mehr auf die Psalmlieder, die durch Erklärung dem Verständnis der Hörer nahegebracht wurden. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts hatte sich die genuin evangelisch-lutherische Gattung der Liedpredigt, nach der Phase theoretischer Klärung und praktischer Versuche, durchgesetzt.

In der nachreformatorischen Periode, dem Zeitalter der Orthodoxie (1590–1690), festigte sich die Stellung der Liedpredigt.³⁴ Nach wie vor galten

²⁵ M. Rössler, *Die Liedpredigt. Geschichte einer Predigtgattung* (Göttingen 1976).

²⁶ Ebd. 19–20.

²⁷ Ebd. 21.

²⁸ Ebd. 31–34.

²⁹ Ebd. 47–51.

³⁰ Ebd. 55–94.

³¹ Ebd. 97–128.

³² Ebd. 119f.

³³ Ebd. 131–166. – Gerne zog man das Lied „Mitten wir im Leben sind“ zu diesem Zwecke bei.

³⁴ Ebd. 175–229.

die Weihnachtsfeste als die bevorzugte Zeit der Liedauslegung. Immer stärker traten nun Luthers Dichtungen hervor, da sie sich bereits einer gewissen Kanonizität erfreuten. Seit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, als große Nöte die Menschen heimsuchten, eroberte sich die Predigt über Lieder, welche sich mit der *ars moriendi* befaßten, einen wichtigen Platz, so daß sie allmählich alle anderen Gattungen überflügelte.³⁵ In Reihenpredigten kamen Sterbelieder in allen Strophen und mit großer Ausführlichkeit zur Sprache, verteilt auf die Begräbnisse mehrerer Personen. Aber auch bei anderen Ereignissen (Hunger, Krankheit, Krieg und Elend, Türkengefahr) fand die Liedpredigt (in den Wochengottesdiensten) ein weites Feld. Ab der Mitte des 17. Jahrhunderts zeigte sich die Neigung, den drei Hauptfesten (Weihnachten, Ostern und Pfingsten) eine besondere Liedauslegung zuzuweisen. Ein Novum war in der späteren Phase der Orthodoxie die Berücksichtigung von Passionsliedern, die jetzt zum erstenmal in beachtlichem Umfang auftauchten. Infolge des wachsenden Interesses sahen sich die amtlichen Stellen veranlaßt, in den Kirchenordnungen Richtlinien für die Liedpredigt herauszugeben.³⁶ Mit ihr beschäftigte sich auch die Homiletik, was zur Folge hatte, daß diese Verkündigungsform in den lutherischen Gemeinden fortan ihr Heimatrecht besaß.³⁷ Den Höhepunkt erlebte die Liedexegese, verbunden mit einer intensiven wissenschaftlichen Auseinandersetzung, um 1700 herum. Starke Förderung erfuhr sie durch den Pietismus, der, an der orthodoxen Tradition anknüpfend, auf diese Weise seine Anliegen in die Predigt einbringen konnte.³⁸ Mit dem Eindringen aufklärerischen Gedankengutes in die Verkündigung, der Aufweichung des Kirchenjahres und dem Absterben der Nebengottesdienste setzte der Niedergang der Liedpredigt ein (nach 1730), bis sie allmählich ganz aus der pastoralen Praxis verschwand.³⁹ Einige Spuren lassen erahnen, daß man im 19. Jahrhundert noch um sie wußte, sich aber nicht mehr mit dem Thema anfreunden wollte. Mit etwelcher Skepsis zieht M. Rössler das Fazit seiner Studie: „Ob eine Liedpredigt in heutige Verhältnisse übertragbar ist, wird sich daran entscheiden, inwiefern der christliche Glaube heute und morgen seinen Frömmigkeits- und Lebensstil in neuen – und vielleicht dann auch in alten – Liedern wiedererkennen und aussprechen kann.“⁴⁰

³⁵ Die Leichenpredigt nahm flutartig zu „und erlangte einen in der Predigtgeschichte nie mehr erreichten Höhepunkt“ (ebd. 218).

³⁶ Ebd. 197–198; 225–226.

³⁷ Ebd. 198–199; 226–227.

³⁸ Ebd. 233–259.

³⁹ Ebd. 263–281.

⁴⁰ Ebd. 280.

Wie aus der Untersuchung Rösslers hervorgeht, existierte die Liedpredigt in der vorreformatorischen Zeit nicht. „Erst nach 1580, also gegen Ende der Epoche, in der die Gattung . . . entstand und theoretisch und praktisch durchgeformt wurde, übernahm auch die römische Kirche diese Auslegungsart und übertrug sie auf Marienandachten, insbesondere auf das *Salve Regina*.“⁴¹ Allerdings scheint die Liedexegese auf unserer Seite nie eine Hochblüte erreicht zu haben; es gibt nur wenige Exemplare solcher Versuche.⁴² Erstaunlich ist es aber, daß gerade im katholischen Raum in letzter Zeit Anstrengungen festzustellen sind, die Liedpredigt zu neuem Leben zu erwecken, wenigstens im deutschen Sprachgebiet. Kurz nach dem Erscheinen des Einheitsgesangbuches (1975) gaben die beiden Weibischöfe Alois Wagner und Paul Nordhues „Predigten zum Gotteslob“ heraus. Der erste Band umfaßt „Lieder des Kirchenjahres“ (49), der zweite „Loblieder, Danklieder, Bittlieder, Heiligenlieder“ (49), der dritte „Gesänge zur Eucharistie und Christuslieder“ (51).⁴³ Jeder Liedpredigt geht ein „Textkommentar“ voraus, in dem die Verfasser sich äußern zum liturgischen Gebrauch und zur Überlieferungsgeschichte, zu den biblisch-theologischen Quellen des Gesangsstückes und zu dessen Struktur und Machart. Die (häufig vorhandenen) geschichtlichen Hinweise erweisen sich als sehr nützlich, wenn man sich daran macht, den Geist einer Liedschöpfung zu erfassen und in ihre Besonderheiten einzudringen. Zum Beispiel wird jeder, der eine Homilie über „Nun bitten wir den Heiligen Geist“ hält, die historischen Erläuterungen begrüßen; er erfährt darin, daß Luther diese Pfingstleise schon um 1524 durch drei Strophen erweitert hat, im „Gotteslob“ aber eine moderne Fassung der drei Zusatzstrophen vorliegt.⁴⁴

Was im ersten Band unserer Homiliesammlung frappt, ist die Auswahl der Lieder aus dem Kirchenjahr. Den Löwenanteil bekommt, wie schon in der evangelischen Tradition, die Advents- und Weihnachtszeit mit 16 Predigten; der Fastenzeit/Passion sind 8, der Osterzeit (Christi Himmelfahrt inbegriffen) 9 und Pfingsten/Heiliger Geist 7 Auslegungen zugeordnet, während den Lob- und Dankliedern 9 Entwürfe vorbehalten bleiben. Im Gegensatz zu den „Textkommentaren“ fallen naturgemäß die Predigtmodelle viel unterschiedlicher aus, doch gerade in dieser Mannigfaltigkeit dürften sie manchen Seelsorger dazu bringen, es bisweilen mit einer Liedpredigt zu versuchen. Die

⁴¹ Ebd. 166.

⁴² Ebd. 201.

⁴³ P. Nordhues / A. Wagner, Predigten zum Gotteslob. Bd. 1: Lieder des Kirchenjahres (Graz 1976); Bd. 2: Loblieder – Danklieder – Bittlieder – Heiligenlieder (Graz 1977); Bd. 3: Gesänge zur Eucharistie und Christuslieder (Graz 1977).

⁴⁴ Predigten zum Gotteslob Bd. 1, S. 184–186.

Herausgeber, die freilich mit keinem Wort auf die Geschichte der von uns erörterten Verkündigungsgattung eingehen, empfehlen „die Erklärung des Kirchenliedes“ alter und neuer Zeit, weil sie darin eine „beachtliche pastorale Arbeit“ erblicken.⁴⁵

Der zweite Band der „Predigten zum Gotteslob“, der einen etwas unpassenden Titel trägt – die Lob- und Danklieder figurieren in Band 1⁴⁶, enthält Homilievorlagen zum Thema „Vertrauen und Bitte“, zu den Heiligen, zu den beiden Haupthoren (Laudes und Vesper), zu den Stichworten „Leben aus dem Glauben“, „Kirche“, „Tod und Vollendung“. Die Berücksichtigung von Morgen- und Abendliedern sowie von Gesängen zum Sterben des Christlichen ermuntert dazu, die Liedpredigt auch außerhalb der Eucharistiefeier zu praktizieren, etwa im Stundengebet oder bei Bestattungen, wie dies einst in lutherischen Gemeinden Brauch war.

Leider fehlt uns eine moderne Didaktik der Liedpredigt; vielleicht, daß dank der Einsichten in die Geschichte dieser Gattung und anhand der 150 Modelle im neuesten Liedpredigtwerk, die nicht einem vorgefaßten Schema folgen, so etwas wie ein Leitfaden für die Bewältigung der zu leistenden Aufgabe entstehen könnte. Im Vorwort zum zweiten Band erhebt W. Blasig einige Forderungen an die Predigt, die Hilfe zum geistlichen Singen bieten will:

„den Text verständlich machen,
den Sinn der musikalischen Gestaltung andeuten,
das im Lied verarbeitete biblische Material und dessen Funktion zeigen,
die Situation zur Sprache bringen, in der man so singen kann, vielleicht mit Hilfe der Entstehungsgeschichte,
zu der inneren Haltung motivieren, in der das Lied zu singen ist,
die unmittelbaren Konsequenzen aufzeigen, die aus dem Singen dieses Liedes hervorgehen: Der Sänger, die singende Gemeinde ändern sich beim rechten Singen. Gott nimmt das Lied an und erfüllt, was er dem Glaubenden, dem Betenden, dem Singenden verheißt.

Manchmal ist schließlich auch von den Pflichten zu reden, die der Singende übernimmt. Erfüllt er diese Pflichten, wird auch der Alltag in sein Lied einbezogen.“⁴⁷

Die musikalischen Aspekte, so fügt Blasig mit Recht bei, sollte man bei der Lieddeutung nicht unterschlagen. „Das geistliche Singen ist schließlich nicht

⁴⁵ Ebd. Bd. 1, S. 9.

⁴⁶ Die Lob- und Dankgesänge würden eher zum 2. Band passen, dem man die umgreifende Überschrift „Leben aus dem Glauben“ hätte geben können. Die Heiligen, dem 2. Band zugewiesen, wären in Band 1 (Kirchenjahr) sachgerechter platziert.

⁴⁷ Predigten zum Gotteslob Bd. 2, S. 10.

nur Beiwerk des Glaubens, sondern Glaubensvollzug.“ Jedenfalls muß -die Botschaft des Textes, aufgrund einer seriösen Exegese und unter Rückbezug auf das biblische Wort, deutlich herauspringen. Da das Lied und seine Auslegung sich in einen Gottesdienst einfügen, bedarf es auch der Bezugnahme zur liturgischen Feier selbst. Je nach dem Inhalt eines Stücks wird man einmal mehr das Kerygmatische, ein andermal mehr das Lehrhafte oder Paränetische ins Auge fassen. Vielleicht drängt sich im Wortgottesdienst eine gewisse Umstellung der verschiedenen Elemente auf, um das Lied und die Liedpredigt einander zuzuordnen. Wenn der Gesang schon vor der Interpretation erklungen ist, wäre zu überlegen, an welcher Stelle man ihn eventuell wiederholen könnte. Desgleichen werfen die Auswahl und Platzierung der passenden Perikopen einige Probleme auf, die von Mal zu Mal bedacht sein wollen.

Möglich ist eine Liedhomilie, wie wir bereits eingangs bemerkt haben, zur Auffrischung und Verlebendigung eines schon länger bekannten Stückes, aber auch zur Einführung eines neuen Gesangs. Ob in diesem letzteren Fall das Erlernen des Liedes (vorspielen, vor- und nachsingen lassen) im Gottesdienst selber stattfinden soll, ob also die Singprobe mit der liturgischen Feier gekoppelt werden kann, hängt von verschiedenen Faktoren ab. In einer größeren Versammlung, etwa einer Sonntagseucharistie, läßt sich dies wohl nur schwer bewältigen, während in einer Gruppenmesse die Voraussetzungen dafür günstiger liegen. Dies trifft sicher auch auf Wortgottesdienste zu, wo man weniger stark einem fixen Ablauf der Riten verpflichtet ist. An solche Möglichkeiten der Lieddeutung im Rahmen etwa einer Andacht lassen die acht Predigtmodelle für (gesungene) Litaneien denken, die der dritte Band des Werkes von Nordhues/Wagner bietet. Darin findet sich des weiteren ein großes Stoffangebot zur Erklärung von Christusliedern, die sich sowohl für eucharistische wie nichteucharistische Gottesdienste eignen.⁴⁸ Den gesanglichen Elementen der Meßfeier (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus, Vaterunser, Agnus Dei) und den sechs Meßliedreihen im Einheitsgesangbuch sind ebenfalls Predigten samt Einführungskommentaren gewidmet. Weshalb die vier Hochgebete zur Sprache kommen in einem Werk, welches „das Lied für die Spiritualität und für das Gotteslob des einzelnen und der Gemeinde zu erschließen“ sucht, leuchtet nicht ein.⁴⁹

Die Notwendigkeit der Psalmpredigt

Den Bemühungen um eine homiletische Fruchtbarmachung der gottesdienstlichen Gesänge, wie sie sich im eben gewürdigten Werk von Nord-

⁴⁸ Es werden 27 Predigtvorschläge angeboten. – Über das Singen zu Christus cf. B. Fischer, Vom Beten zu Christus: J. G. Plöger (Hrsg.), Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet (Freiburg i. Br. 1980) 94–99.

⁴⁹ Predigten zum Gotteslob Bd. 1, S. 9.

hues/Wagner und gelegentlich in anderen Publikationen⁵⁰ niederschlagen, würde indessen etwas Wesentliches fehlen, wenn sie nicht auch die „Lobgesänge“ schlechthin, die Psalmen, in die Auslegung einbezögen. In den „Predigten zum Gotteslob“ stoßen wir auf mehr als eine Homilie, die die Erhellung eines Psalmliedes, die Nachdichtung eines alttestamentlichen Gesangs, anstrebt.⁵¹ Diesbezüglich kommt die Psalmpredigt auf ihre Rechnung, doch bleibt es immer noch ein Postulat, die Psalmen selber, also nicht bloß eine Paraphrase, in der gottesdienstlichen Verkündigung eigens zu deuten. Damit würde man eine Tradition aufnehmen, die, von den Kirchenvätern eifrig gepflegt – erinnert sei nur an Hieronymus⁵², der dem Psalter vor allen anderen Schrifttexten den Vorzug gab, oder an Augustinus⁵³, der das ganze Psalterium auslegte –, durch das ganze Mittelalter hindurch lebendig blieb.⁵⁴ Chrysostomus erblickte in der gottesdienstlichen Psalmodie zunächst die Herablassung Gottes, der auf diese Weise dem Volk sein Wort kundgibt.⁵⁵ Die Gesänge stammen vom Heiligen Geist; sie bergen geistlichen Nutzen für den Menschen, wecken die innere Freude und gewähren den Christen eine Richtschnur für ihr Leben. Andererseits wendet sich die betend-singende Gemeinde in den Psalmen an Gott, zu dem diese Lieder aufsteigen. Das lehrhafte und das hymnische Element vermischen sich miteinander. An diesen wenigen Hinweisen aus der patristischen Zeit können wir schon ermessen, welche Bedeutung dem Singen der Psalmen im christlichen Kult seit je zukam.

Auch in der postvatikanischen Liturgie verwendet die Kirche das alttestamentliche Gesangbuch in reichem Maße. In jeder Hore des Offiziums geht der Lesung des Gotteswortes die Psalmodie voraus, das betende Verweilen bei den Worten, die der Heilige Geist eingegeben hat.⁵⁶ Öfters (etwa bei den Prozessionen) begleitet Psalmengesang die gottesdienstlichen Handlungen. Und schließlich bildet der Psalm ein unaufgebbares Element der Liturgia verbi, wo er als ein der Lesung angeschlossenes Stück die ergangene Botschaft in

⁵⁰ Das ist der Fall in der homiletischen Zeitschrift „Prediger und Katechet“, zum Beispiel 118 (1979) 590–591: König ist der Herr (GL 275); 120 (1981) 471–472: Singet Lob unserm Gott (GL 260). – Als Meister der Liedauslegung erweist sich B. Fischer in: Drei Meditationen zu Adventsliedern aus dem „Gotteslob“, gehalten in der Krypta des Domes in Trier im Dezember 1975 (O Heiland, reiße die Himmel auf; Die Nacht ist vorgedrungen; Es kommt ein Schiff, geladen) (vervielfältigter Text).

⁵¹ Als Beispiele seien angeführt: Bd. 1, S. 219–222: Nun singt ein neues Lied dem Herrn (GL 262) nach Ps 98; 223–225: Dein Lob, Herr, ruft der Himmel aus (GL 263) nach Ps 19; Bd. 2, S. 13–17: Herr, dein Gut ist unbegrenzt (GL 289) nach Ps 36; 23–27: Auf dich allein ich baue (GL 293) nach Ps 31; 48–50: Erhöre, o Gott, mein Flehen (GL 302) nach Ps 61.

⁵² J. B. Schneyer, Geschichte der katholischen Predigt (Freiburg i. Br. 1969) 75–76.

⁵³ Saint Augustin prie les psaumes. Textes choisis et traduits par A. G. Hamman (o. O. 1980).

⁵⁴ Cf. Schneyer, a.a.O. unter dem Stichwort „Psalmenpredigten bzw. -homilien“, S. 386.

⁵⁵ R. Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (Freiburg i. Br. 1974) 89–96.

⁵⁶ A. G. Martimort, Vom Beten der Psalmen im Stundengebet: Plöger, a.a.O. 384–394.

lyrischer Form aufgreift und die Meditation und Assimilation des Gehörten ermöglicht.⁵⁷ In der Tat ruft das verkündete Wort nach einer Ant-Wort, die „*actio Dei*“ verlangt nach einer „*reactio populi*“. Diese Aufgabe erfüllt in hervorragender Weise der „*psalmus responsorius*“. Als ein wesentliches Glied des Wortgottesdienstes ist er der einzig verpflichtende Psalm in der Messe, der, im Unterschied etwa zu den Prozessionsgesängen, nicht durch ein Lied ersetzt werden kann. Leider begnügt man sich vielerorts mit dürftigen Notbehelfen.⁵⁸ Wer die Grundfunktion des Responsorialpsalmes einmal erkannt hat – in ihm antwortet die Gemeinde mit dem Wort Gottes selber auf die in der Lesung verkündete Botschaft –, der wird ihn entsprechend schätzen und sachgemäß auszuführen wissen.

Um eine bewußte und fruchtbare Teilnahme am Gottesdienst zu erreichen, fordert das Konzil „eine reichere liturgische und biblische Bildung“, zumal was die Psalmen betrifft.⁵⁹ Der erste Schritt in dieser Richtung besteht darin, die alttestamentlichen Gesänge dem Kirchenvolk zurückzugeben und das Verständnis für sie zu wecken. Dazu kann die Auslegung im Rahmen einer liturgischen Feier bestimmt einen Beitrag leisten. So dürften die Gläubigen bald einmal zur Einsicht gelangen, „daß der Antwortpsalm tragende Aussagen der Lesung . . . vertieft, sie dem Beter sich ins Herz senken läßt. Wer sich den Verheißungen oder dem Gerichtswirken, den Segenszusagen der Lesungen aussetzt, der wird sie nicht besser in Lob und Klage, Frage und Sehnsucht umsetzen und auf Gott zurückwenden können, als daß er all das in den Antwortpsalmen aufgreift und zum ganz persönlichen Herzensanliegen macht. In diesen Psalmen vermag er sich selber zu Gott zurückzutragen. Daher verdienen sie es, in der Homilie aufgeschlossen und der Gottesdienstgemeinde nahegebracht zu werden, damit sie sich mit den entsprechenden Zwischengesängen mehr und mehr identifiziert und sich und die Mitwelt zu Gott hinträgt.“⁶⁰

Die Psalmpredigt sollte außer bei der Messe vor allem im Vespertagesdienst ihren Platz erhalten, wo das Gotteslob sich ausweitete und fortklingt.⁶¹ Bei der Feier der beiden Haupthoren mit der Gemeinde, so heißt es in der Allgemeinen Einführung zum Stundenbuch⁶², könne auch eine Homilie gehalten werden, in der man die Lesung oder – so ist sinngemäß beizufügen –

⁵⁷ J. Baumgartner, Das Verkündigungsanliegen (Anm. 5) 144–148.

⁵⁸ Im neuen deutschen Meßbuch heißt es, „im Notfall“ dürfe der Antwortpsalm durch einen anderen dazu geeigneten Gesang ersetzt werden. Der Notfall scheint weithin zur Regel geworden zu sein.

⁵⁹ SC 90.

⁶⁰ H. Groß, Ist für den heutigen Menschen ein Zugang zu den Psalmen im Gottesdienst noch möglich? Liturgie konkret, Heft 10 (1981) 1–3 (Zit. S. 3).

⁶¹ Die Lutheraner verbanden die Liedpredigt nicht so sehr mit dem Hauptgottesdienst als vielmehr mit den Nebengottesdiensten.

⁶² AEM 47.

einen der rezitierten Psalmen auslegt. Denn in ihnen findet der Christ Orientierung für den Alltag; er schlage, wie Groß sich ausdrückt⁶³, eine Brücke zu dem Gott seines Lebens, der allein die Sehnsucht seines ganzen Lebens zu stillen vermöge.

Wenn wir, am Ende unseres Plädoyers für die Liedpredigt angelangt, das Anliegen dieses Aufsatzes nochmals begründen wollten, bräuchten wir nur an die Praenotanda des Missale zu erinnern. Sie nennen als mögliche Grundlagen der Homilie – neben den Schriftlesungen – „andere Texte der Tagesmesse“, zu denen gewiß auch die (lateinischen und volkssprachlichen) Gesänge zählen.⁶⁴ Von daher rechtfertigt sich die Liedpredigt durchaus, denn sie eignet sich vorzüglich dazu, in den Gottesdienst hineinzuführen, auf ihn einzustimmen und seinen Mitvollzug zu erleichtern. Sicher darf sie kein Monopol beanspruchen – diese Gefahr scheint keineswegs zu bestehen. Von Zeit zu Zeit aber wird der Seelsorger sie mit Nutzen verwenden, um den Menschen die Heilsbotschaft auszurichten und sie zu einer freudigeren Teilnahme am liturgischen Geschehen zu bewegen. Einerseits gewannen unsere Feiern dadurch an poetischer Konkretion, andererseits brächten wir ein volkstümliches Element vermehrt ins Spiel, was unseren oft akademischen Gottesdiensten nicht schaden würde.⁶⁵ Wagen wir also den Schritt von der *cantio* zur *concio*, damit die lebendige Stimme des Evangeliums auch in den Liedern, die wir dank der ökumenisch ausgerichteten Gesangbücher zum Teil mit den evangelischen Brüdern gemeinsam haben, noch stärker als bisher zum Klingen kommt.

⁶³ H. Groß, a.a.O. 3.

⁶⁴ AEM 41.

⁶⁵ Auf das Moment des Volkstümlichen machten die evangelischen Liedprediger wieder und wieder aufmerksam. Nach Luther ist das Lied die Bibel für die Laien, die Liedpredigt der Kommentar für die Einfältigen.

Die Homilie ist ein Teil der Liturgie und wird nachdrücklich empfohlen, denn sie ist notwendig, um das christliche Leben zu stärken. Sie soll unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird, und der besonderen Bedürfnisse der Hörer die Schriftlesungen oder andere Texte der Tagesmesse (Ordinarium oder Proprium) unter einem bestimmten Gesichtspunkt auslegen.

An Sonn- und gebotenen Feiertagen ist in allen Messen, an denen Gläubige teilnehmen, eine Homilie zu halten: für die übrige Zeit ist sie besonders für die Wochentage des Advents, der Fasten- und Osterzeit empfohlen und auch für andere Feste und Anlässe, bei denen die Gläubigen zahlreicher zum Gottesdienst kommen.

In der Regel soll der Leiter des Gottesdienstes selbst die Homilie halten.

Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch 41 und 42

Odermatt A [mbros] OSB, EIN RITUALE IN BENEVENTANISCHER SCHRIFT. Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod. C 32. Ende des 11. Jahrhunderts. 376 Seiten, broschiert. = *Spicilegium Friburgense*. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, Band 26 (hrsg. von G. G. Meerseemann–A. Hänggi–P. Ladner). Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1980. Sfr. 64.–.

Bei diesem neuen Band der Reihe „*Spicilegium Friburgense*“ handelt es sich um die – für den Druck freilich stark gekürzte – Doktordissertation, die der Verfasser dem Liturgischen Institut S. Anselmo/Rom 1972/73 vorgelegt hatte. Er untersucht darin die Bedeutung dieser Rituale-Handschrift aus der Biblioteca Vallicelliana in Rom und erbringt damit einen Beitrag zu einem Teilgebiet der Ritualienforschung. Daß die Handschrift aus dem beneventanischen Raum stammt, macht die Studie noch interessanter, ist der Codex doch in einer Gegend beheimatet, welcher in diesem Zusammenhang (im Unterschied beispielsweise zur musikgeschichtlichen Forschung) bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. So können zusätzlich Wechselbeziehungen aufgezeigt werden, die für die abendländische Liturgie jener Zeit charakteristisch sind, was diese Studie über die engere Zielsetzung hinaus für die liturgiegeschichtliche Forschung wertvoll macht.

Der Edition des Rituale-Textes ist eine umfangreiche Einleitung vorangestellt, welche die Eigenart dieses liturgischen Dokumentes herausstellen will. In einem allgemeinen ersten Kapitel faßt der Autor die Entwicklungsgeschichte der Ritualien zusammen und skizziert die geschichtliche, kirchlich-kulturelle und besonders liturgische Bedeutung des Herzogtums Benevent, wobei er neben Spuren alten Liturgiegutes liturgische Querverbindungen zu Montecassino, Byzanz und Mailand hervorhebt.

Nach der paläographischen Beschreibung der Handschrift befaßt sich der Autor mit dem Problem ihrer zeitlichen und örtlichen Lokalisierung. Aber weder die äußeren (paläographischer Befund, Bibliothekskataloge) noch die inneren Kriterien (z. B. Besonderheiten in den Heiligenlisten) erlauben eine genauere Lokalisierung. Der Codex, geschrieben gegen Ende des 11. Jahrhunderts, scheint aus dem Raum um Montecassino zu stammen, jedoch kaum aus dem berühmten Kloster selber, wohl eher aus einem von ihm abhängigen Kloster.

Das Rituale enthält die Ordines folgender Liturgien: Taufliturgie, Bußliturgie, Krankenliturgie, Sterbe- und Totenliturgie und einen *Ordo Missae*. Sie werden im 3. Kapitel des Einleitungsteiles jeweils im Zusammenhang mit der Geschichte dieser Ordines dargestellt. Eine kurze Zusammenfassung der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Liturgien zeichnet den Hintergrund, vor dem dann die Besonderheit der Ordines in Codex C 32 beleuchtet wird.

Der zweite Hauptteil bringt dann die kritische Edition des vollständigen Rituale-Textes. Der kritische Apparat enthält die wichtigen Hinweise auf die (vermutlich) benützten Quellen; es sind dies vor allem Sakramentare des gelasianischen und gregorianischen Typs, aber auch das römisch-deutsche Pontifikale aus dem 10. Jahrhundert, der *Ordo Romanus XI* und andere. Die Edition hält sich an die Schreibweise der Handschrift, um auch die sprachliche Eigenart genau zu wahren. Abkürzungen werden jedoch aufgelöst und eine moderne Interpunktion verwendet, um das Verständnis des Textes zu erleichtern.

In dieser Studie und der damit verbundenen kritischen Textedition leistet der Verfasser einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Erforschung des Rituale. Es geht ihm auch darum, nachzuweisen, daß die Handschrift in engem Zusammenhang steht mit den pastoralen Bemühungen der italienischen Klöster, welche in der damaligen Zeit offenbar einen nicht unbedeutenden Anteil an der Seelsorge in ihrer Umgebung hatten; denn das Rituale ist nicht für den Gebrauch im Kloster selber bestimmt, sondern

für die Verwendung in den von ihm betreuten Kirchen. Die Bedeutung der Handschrift, die auch eine solche Textedition rechtfertigt, ist darin zu sehen, „daß wir hier einen Codex vor uns haben, der die für die Seelsorge wichtigsten Ordines in praktischer Anordnung enthält . . . Mit unserem Codex ist daher ein beachtlicher Schritt auf dem Weg zur Ausgestaltung der späteren eigenständigen Ritualien verschiedenster Ausprägung getan“ (S. 104). Weitere Schlußfolgerungen lassen sich nach Auffassung des Verfassers noch nicht ziehen. Dazu sind weitere Studien beneventanischer Handschriften mit Teilen des Rituale nötig.

P. Odo Lang OSB

Otto Vogl, ANFANG DER HOFFNUNG.

Gottesdienste zum Kirchenjahr, 181 Seiten, kart., Verlag J. Pfeiffer, München 1981.

Dort wo man ein Vorwort vermutet, findet man in diesem Buch einen Nachruf von Prälat Michael Höck (München) auf den Verfasser, der als Stadtpfarrer und Dekan bereits vor vier Jahren im 54. Lebensjahr unerwartet gestorben ist.

Der postume Band verweist wiederholt auf einen früher erschienenen Predigtband des Verfassers mit dem Titel „*Euer Herz sei ohne Angst*“. Vorliegendes Werk aber enthält keine Predigten, sondern Vorschläge für die Begrüßung (Eröffnung), das Schuldbekenntnis, die Orationen, die Einführung zur Lesung und das Fürbittgebet. Diese Texte könnten als Anregung dienen, sollten aber nicht unbesehen übernommen werden. Die Vorschläge für die einführende Begrüßung z. B., die „*brevisimis verbis*“ geschehen sollte, fallen oft zu lang aus; sie können aber dennoch Anstöße vermitteln.

Das Gliederungsprinzip (Kirchenjahr: Advent, Weihnachtszeit. Österliche Bußzeit, Sonntage im Jahreskreis) wird dadurch weiter aufgefächert, daß für jeden Gottesdienst ein thematischer Titel gefunden wird, der dann auch die jeweiligen Texte entsprechend prägt. Höchst bedenklich erscheint uns die Weise, wie der Vf. die Orationen „umfunktioniert“. Der Untertitel engt nicht nur den Begriff „Gottesdienst“ auf die Meßfeier ein; er ist auch insofern fragwürdig, als die Gesamtheit aller Gottesdienste des liturgischen Jahres (oder: das feiernde Gedächtnis der Heilstaten Gottes im Verlauf eines Jahres) das ausmacht, was man hiezulande seit Johannes Pomarius (Postille von 1589) – nicht ganz unmißverständlich – „Kirchenjahr“ zu nennen pflegt. Bei allem Respekt vor den Bemühungen des verstorbenen Verfassers Otto Vogl (1924–1978) sei darauf hingewiesen, daß nur ein kritischer Umgang mit seinen Texten hilfreich sein kann.

Theodor Maas-Ewerd

Otto Büschleb, LEBENSHILFE GOTTESDIENST.

Impulse über den Sonntag hinaus, 192 Seiten, kart., Verlag J. Pfeiffer, München 1981.

Der Verfasser, geboren 1938 in Thüringen, Augustinerpater, seit 1975 Studentenfarrer im westfälischen Bielefeld, außerdem Mitarbeiter in einer Pfarrei, will mit diesen „Gottesdienstmodellen“ gegen den „neuen Formalismus“ angehen, der sich – nach seiner Ansicht – im liturgischen Leben breitgemacht hat: „Als sich das Zweite Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution von 1963 für eine Erneuerung der Texte und Riten entschied, wurden Erwartungen geweckt, die sich nur teilweise erfüllten. In der Zwischenzeit hat sich ein neuer Formalismus breitgemacht“ (8). Büschlebs Vorschläge, die aus dieser vermeintlichen „Sackgasse“ herausführen möchten, sind zumindest insofern beachtlich, als sie dokumentieren, was man mancherorts mit avantgardischem Eifer und in „thematischer Akzentuierung“ (sprich: Verzweckung) aus der Liturgie macht. Sein „Mut zur Kreativität“ kennt kaum Grenzen und

macht selbst vor dem Eucharistischen Hochgebet nicht Halt (vgl. 176–189). Damit versteht sich alles Weitere fast von selbst. Angesichts dieses Buches stellt sich die Frage nach den *Voraussetzungen*, ohne die weitere Räume liturgischer Freiheit nicht zu „verkraften“ sind. Gehört zum Wesen der Liturgie nicht unter anderem eine begründete Ordnungsbefugnis? Das Buch steckt voller „Überraschungen“, was – bei allen Vorbehalten – nicht heißt, daß darin kein „gutes Korn“ zu finden sei.

Theodor Maas-Ewerd

Theodor Maas-Ewerd, LITURGISCHE EINHEIT IN VIELFALT. Die Einheit des Gottesdienstes der Kirche und der ausgeträumte Traum von einer „Welt-Einheitsliturgie“ (Eichstätter Hochschulreden, Heft 30), 31 Seiten, geheftet, 6,80 DM, Minerva Publikation, München 1981.

In der Reihe der „Eichstätter Hochschulreden“, die von der Katholischen Universität herausgegeben werden, legt Th. Maas-Ewerd hier „in einer etwas erweiterten Fassung“ (2) seine Antrittsvorlesung vom 24. November 1980 vor. Darin setzt er sich mit den liturgischen Reformmaßnahmen auseinander, die eine Anpassung der Liturgie an die Eigenart und Überlieferung der Völker intendieren. Der Verfasser analysiert und würdigt diesen Vorgang der Rückkehr zu einer – wie er zeigt – „normalen Vielfalt“, indem er folgenden drei Fragen nachgeht: „I. Woher kommt der Trend der Vereinheitlichung der Liturgie und wie hat er sich ausgewirkt? – II. Wie plural oder wie uniform kann bzw. muß die Liturgie sein? – III. Wird durch den Rückgriff auf die ursprüngliche Tradition der Vielfalt die Einheit gefährdet?“

Liturgische Vielfalt, so legt Maas-Ewerd dar, läuft nicht auf eine Negation der Katholizität hinaus. In ihr komme vielmehr die Universalität der Kirche zum Ausdruck. Entscheidend bleibe jedoch, daß bei aller Vielfalt gottesdienstlicher Ausdrucksformen die Einheit des Glaubens gewahrt werde.

Adelheit M. Stowasser

Helmut Jan Sobeczko, Il processo d'introduzione nella riforma liturgica in Polonia nei primi anni dopo il concilio ecumenico Vaticano II con particolare riferimento all'attività liturgica del vescovo Francesco Jop (1897–1976), Pontificium Athenaeum S. Anselmi, 207 Seiten, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1980.

Bei dieser beachtenswerten Arbeit zur Entwicklung der Liturgiereform in Polen handelt es sich um das dritte, vierte und fünfte Kapitel einer Doktordissertation am päpstlichen Liturgischen Institut, die u. a. von Burkard Neunheuser, und Hadrian Nocent betreut wurde. Für Sobeczko, der als Priester an der Kurie in Oppeln tätig ist, lag es nahe, die Liturgiereform in Polen vor allem an der Biographie von Bischof Jop nachzuzeichnen, der von 1962 bis 1975 Vorsitzender der Kommission für Liturgie des polnischen Episkopats war. So befassten sich die hier veröffentlichten Auszüge aus der Dissertation einmal mit den Grundlagen der römischen Liturgiereform, ausgehend vom Konzil und von den Arbeiten des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution 1964 bis 1970, sodann mit dem Einfluß der polnischen Bischöfe auf die liturgische Entwicklung, die Aktivitäten der polnischen Liturgiekommission zur Durchführung der Liturgiereform in Polen und die konkrete Umsetzung der Reform in der Diözese Oppeln selbst. Dabei ist die Darstellung der vorkonziliaren Entwicklung von besonderem Interesse, wird doch der Versuch gemacht, die Einflüsse des polnischen Episkopats auf die Liturgiereform von 1919 bis 1962 nachzuzeichnen. Auch die genaue Schilderung der Arbeit der polnischen Liturgiekommission zwischen 1962 und 1975, die diese Entwicklung ja weiterführt, ist von hohem Wert, zeigt sie doch – was in

deutschen Landen zumeist unbekannt bleibt –, daß die Liturgiereform in Polen zwar vorsichtig, aber durchaus konsequent durchgeführt wird. Eine Fundgrube sind auch die Literaturangaben, wobei sich – was wir in dieser Zeitschrift schon 1977, Heft 3, S. 112–116 feststellen mußten – erneut herausstellt, daß im deutschen Sprachbereich nur wenige Veröffentlichungen zu dem, was sich im liturgischen Bereich Polens tat und tut, vorliegen. Und das ist sicher ein Mangel, da das Unverständnis für die polnische Religiosität und der oft geäußerte pauschale Vorwurf des Traditionalismus für die polnische Kirche letztlich eben auch daher kommen, weil über die tatsächlichen Entwicklungen in deutscher Sprache zu wenig publiziert wird. So sollte der Autor ermuntert werden, eine Kurzfassung seiner Arbeit in deutscher Sprache, die er beherrscht, z. B. für eine Zeitschrift zur Verfügung zu stellen. Klemens Richter

Erich Kock, ICH FREUE MICH AUF HEUTE, 96 Seiten;

Hans Wallhof (Hg.), EIN LICHT IST ANGEZÜNDET, 96 Seiten;

Hans Wallhof – Ferdinand Rausser, KLEINE WUNDERWERKE, 96 Seiten, alle: Lahnverlag, Limburg 1981.

Diese drei sorgfältig gestalteten Veröffentlichungen verstehen sich als „Stundenbücher“, die Entspannung und Ruhe bringen und zur Besinnung führen möchten. Texte und Bilder sind ebenso reizvoll wie ausgewogen. Sie dienen diesem Ziel in hervorragender Weise. Theodor Maas-Ewerd

Büchereingänge

Manfred Probst: DER RITUS DER KINDERTAUF. Reformversuche der katholischen Aufklärung. Trierer Theologische Studien. Paulinus-Verlag, Trier (4333).

Werner Jetter: SYMBOL UND RITUAL. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. 334 Seiten, kart., DM 42,–. Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen (4335).

Heriburg Laarmann OFM: FREUDE AM GLAUBEN. Kinder- und Familiengottesdienste im Kirchenjahr. 164 Seiten, Kst., DM 19,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4336).

Peter Antes: DIE BOTSCHAFT FREMDER RELIGIONEN. Hinduismus, Buddhismus, Islam. Topos-TB 107. 154 Seiten, Kt., DM 8,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4337).

Willi Hofsummer (Hg.): 255 KURZGESCHICHTEN FÜR GOTTESDIENST, SCHULE UND GRUPPE. 152 Seiten, Kst., DM 19,80. Matthias Grünwald-Verlag, Mainz (4338).

Camillus Lapaww: TERESA VON AVILA. Wege nach innen. Erfahrung und Führung. Kommentar zur „Inneren Burg“. 222 Seiten, Snolin, öS 160,–. Tyrolia, Innsbruck (4339).

Josef Steiner (Hg.): WENN WIR BETEN: VATER UNSER. Gemeinde-Katechismus I. 96 Seiten, kart., DM 12,80. Herder, Freiburg/Br.

Hans Albert Höntges, BOTSCHAFT DER FREUDE.

Texte zur Besinnung, 168 Seiten, kart., Matthias-Grünwald-Verlag 1981.

DAS HEILIGE SIEBENGESTIRN

HERMANN GERSTNER

256 S. und 32 Bildtafeln, 4farb. Schutzumschlag und Autorenpor-
trait nach einer Zeichnung von Harald Vigano, Augsburg

36,00 DM

Der als Romancier und Biograph weithin bekannte Autor stellt in
diesem Geschenkband folgende große christliche Gestalten des
Abendlandes dar:

Thomas Becket (England) / Franz und Klara von Assisi (Italien)
Franz Xaver (Spanien) / Theresia von Avila (Spanien)
Ludwig Maria Grignon von Montfort (Frankreich) / Charles de
Foucauld (Frankreich) / Edith Stein (Deutschland)

Religiöse Kleinschriften

Pater Gangolf Diener OFM

Lourdes – Erinnerungsbüchlein für Lourdespilger	DM 3,50
Lourdespilger – Gebet- und Gesangbüchlein	DM 4,80
Rom – Die Ewige Stadt	DM 3,50
Antonius von Padua – Der große Prediger	DM 4,—
Umbrien – Das Heimatland des hl. Franziskus	DM 4,80
Padua – und andere italienische Städte	DM 3,—
Assisi – Die Heimatstadt des hl. Franziskus	DM 3,—
Franziskus – Der Arme von Assisi	DM 3,50
Geht zum hl. Antonius! Vier Antoniusandachten	DM 1,50

Papsttum im Wandel

Hans-Günter Röhrig

Von Johannes XXIII. bis Johannes Paul II. 168 Seiten, DM 21,80

ST. OTTO-VERLAG GMBH BAMBERG

Auslieferung:

Buchhandlung MORAWA & CO, Wollzeile 11, A-1011 Wien

HEILIGER DIENST

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

2
1982

36. Jahrgang

Aus dem Inhalt

St. Peter, die älteste „Schule für den Dienst des Herrn“ im deutschen Sprachraum, jubiliert	51
Univ.-Prof. Dr. Georg Langgärtner, Würzburg Ist die Feier der Quatember heute noch zeitgemäß? Überlegungen zu einem – fast – vergessenen Element des Kirchenjahres	53
Prof. Dr. Andreas Heinz, Trier Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit: Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit	69
Univ.-Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt Sorge um die Festigkeit des Überlieferten	80
Dr. Klemens Richter, Münster Zur Erneuerung der Krankensalbung in Polen	91
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck Vom Glanz liturgischer Handschriften mitten unter uns	94
Buchbesprechungen	96
Büchereingänge	97

UR TÜR

09. NOV. 1982

DIE FEIER DES FRONLEICHNAMS- FESTES

Herausgegeben im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz.
56 Seiten, Format 21,5x30 cm, Kunstleder mit Goldprägung, öS 125,-.

Die Pastorale Einführung zum Ritus stellt die Bedeutung des Fronleichnamsfestes heraus und bringt Vorschläge für die Festgestaltung, angepaßt an die unterschiedlichen Voraussetzungen der Gegenwart:

- Traditionelle Form der eucharistischen Prozession
- Eucharistische Prozession mit Ortssegnung
- Wortgottesdienst oder Eröffnung und Prozession zur Eucharistiefeier
- Eucharistiefeier ohne Prozession

Zur leichteren Handhabung sind Formulare für jede Station voll ausgedruckt; Fürbitten, Schlußgebet und Segen im Kantillationston, ebenso der Abschluß der Feier in der Kirche.

Der Anhang enthält Textvorschläge für den Wortgottesdienst der Meßfeier und ein reiches Angebot von Auswahlperikopen zur Prozession.

Verlag St. Peter, A-5010 Salzburg

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 40,-, DM 5,50, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 148,-, 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.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftleitung: P. Rupert Schindlauer OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Tel. 42 1 66.
Hersteller: Druckhaus Nonntal, A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–17.

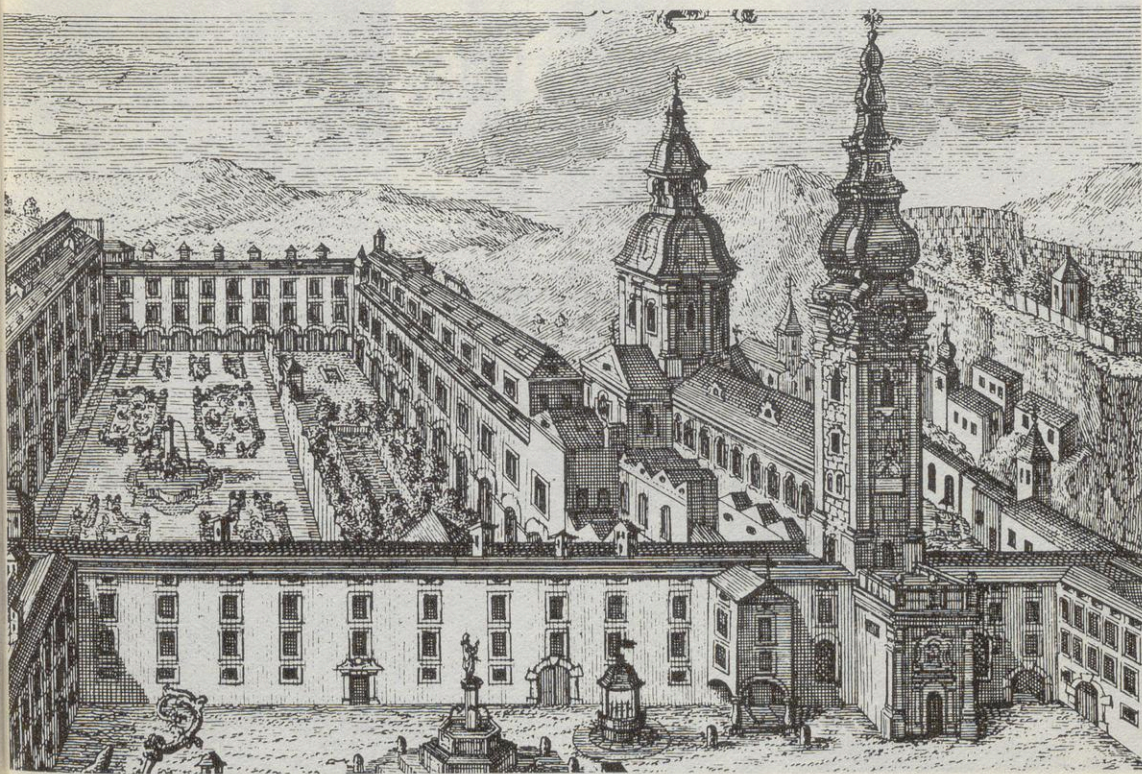
„Heiliger Dienst“ ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt.

St. Peter, die älteste „Schule für den Dienst des Herrn“ im deutschen Sprachraum, jubiliert

51

Jahrhundertfeiern, die seit dem Jahr 1582 begangen wurden, veranlassen die Benediktiner-Erzabtei St. Peter in Salzburg auch im Jahr 1982 zu „jubilieren“. Obwohl sich die Historiker zumindest darin einig sind, daß der hl. Rupert nicht im Jahr 582 in die frühere römische Stadt Juvavum kam, sondern wahrscheinlich im Jahr 696, um bei uns den christlichen Glauben zu verkünden, kann man hier das Jahr 1982 doch nicht sang- und klanglos vorbeistreichen lassen. Heißt es bereits in der Vita des hl. Rupert, daß er die Örtlichkeiten zu erneuern begann (*loca renovare coepit*), so sollte für uns das Jahr 1982 Anlaß genug sein, einerseits die Klostergebäulichkeiten zu renovieren, andererseits – was wesentlicher ist – uns (als Klostergemeinschaft von St. Peter) auf unseren Auftrag von heute zu besinnen. Dazu war zunächst eine Selbstdarstellung des Klosters in einer kleinen Ausstellung geplant. Durch die Initiative des Landes Salzburg ist daraus die 3. Landesausstellung entwichen unter dem Titel: „Das älteste Kloster im deutschen Sprachraum: St. Peter in Salzburg, Schätze europäischer Kunst und Kultur.“ Das rege Interesse der Besucher dieser Ausstellung bestätigt die Richtigkeit dieses gemeinsamen Unternehmens.

Das Spezifikum jeglicher Ausstellung und damit auch dieser Ausstellung bringt es mit sich, daß der Schwerpunkt auf die Geschichte, die bewegte Ver-



gangenheit des Klosters, gelegt ist. In einem Raum, im Psallierchor, wird versucht, St. Peter – heute zu präsentieren. Es gäbe kein Heute, wenn es nicht aus dem Gestern herausgewachsen wäre, und es gäbe kein Morgen, wenn das Heute nicht lebendig wäre. Was uns das Morgen bringt, müssen wir dem Plan Gottes anheimstellen, genauso verdanken wir Ihm, dem Geber alles Guten, das Gestern unseres Klosters und vor allem das Heute unserer klösterlichen Gemeinschaft und ihrer Aufgaben.

Dieses Gestern und Heute ist wesentlich geprägt von der Ordensregel des hl. Benedikt von Nursia (= RB), die in St. Peter um 799 übernommen wurde. Der hl. Benedikt beabsichtigte mit seiner Regel eine „Schule für den Dienst des Herrn“ (RB, Vorwort 45) zu gründen. Wer also nach seiner Regel zu leben wünscht und in diese „Schule“ eintreten will, für den kann nur der Herr, unser Gott, und der Dienst vor ihm im Mittelpunkt des Lebens stehen. Und diesem Mittelpunkt hat sich alles andere unterzuordnen, „dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden“ (RB 43,3). Selbst die tägliche Handarbeit und auch das dazu benötigte Werkzeug soll zur größeren Ehre Gottes



dienen. Von daher ist es auch verständlich, daß für die eigentlichen liturgischen Geräte zur Verwendung im Gottesdienst nur das Wertvollste und Beste, das die jeweilige Zeit zu geben hatte, aufgeboten wurde. Großartige Kostbarkeiten aus vergangener Zeit und der Gegenwart können im Rahmen der Ausstellung besichtigt werden.

Die in der Regel grundlegende Richtung benediktinischen Mönchtums, die auch das Leben in St. Peter heute prägt, mag auch Dr. P. Adalbero Raffelsberger († 27. September 1952) angespornt haben, im Jahr 1946 das „Institutum Liturgicum“ zu errichten und damit zusammenhängend Werkblätter unter dem Titel „Heiliger Dienst“ herauszugeben. Aus diesen Werkblättern ist die vorliegende Vierteljahreszeitschrift „Heiliger Dienst“ entstanden, die ihren Platz in der Reihe der gegenwärtigen pastoralliturgischen Zeitschriften hat.

Die Arbeit am Erbe des P. Adalbero ist ein Zeichen des Bemühens, den Aufgaben von heute gerecht zu werden. Neben dieser und der Jugenderziehung, der Lehrtätigkeit und der wirtschaftlichen Verwaltung stehen die Seelsorge in den inkorporierten Pfarreien, die außerordentliche Seelsorge im Kloster und dessen Umgebung und das gemeinsame Chorgebet in der Marienkapelle, an dem auch das Volk teilnehmen kann, im Mittelpunkt unseres Bemühens in der Schule für den Dienst des Herrn.

Die bewegte Klostergeschichte von St. Peter zeigt uns ein lebendiges Bild des verschiedentlichen Trachtens, den jeweiligen Anforderungen der Zeit gerecht zu werden. Krisen und Mißstände fehlen dabei ebenso wenig wie Hochblüten des Lebens in dieser „Schule“. In Zeiten des ehrlichen Bemühens, Gott und seinen Dienst in den Mittelpunkt zu stellen, erlebte die klösterliche Gemeinschaft einen Aufschwung. Tiefpunkte zeigten sich, wenn andere Dinge in den Mittelpunkt gerückt wurden.

Möge die Geschichte dieser „Schule für den Dienst des Herrn“ die Lehrmeisterin für die Gegenwart und Zukunft sein. Wenn der Zeitgeist auch scheinbar nach etwas anderem verlangt, so möge doch die Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich der Erneuerung des Ordenslebens beachtet werden: „Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse“ (Perfectae caritatis 2).

Für St. Peter kann also nur gelten: In unserer Zeit treu zu dienen in der Schule für den Dienst des Herrn. Dazu mögen wir uns in diesem traditionellen Jubiläumsjahr 1982 erneut verpflichtet wissen, dazu mögen uns die verschiedenartigen Veranstaltungen anlässlich dieses Jubiläums anspornen, und dazu möge vor allem der dreieinige Gott, in dessen Dienst wir standen und stehen wollen heute und in Zukunft seinen Segen schenken.

Mag. P. Winfried Bachler OSB

Ist die Feier der Quatember heute noch zeitgemäß?

Überlegungen zu einem – fast – vergessenen Element des Kirchenjahres

Univ.-Prof. Dr. Georg Langgärtner

54

Vor einem halben Jahrhundert hat Josef Andreas Jungmann anlässlich des Eucharistischen Weltkongresses von Karthago 1930 einen kleinen Aufsatz geschrieben, in dem er zeigte, daß die seit dem späten 19. Jahrhundert gefeierten Eucharistischen Weltkongresse auf ein Vorbild zurückgehen, das auf der Höhe des christlichen Altertums, im Jahrhundert des großen Leo, aufkam und ein Jahrtausend hindurch in Blüte stand, bis ihm durch das Exil der Päpste in Avignon die Seele und der Sinn entzogen wurde: die römischen Stationsgottesdienste¹. Nach einem festen Plan, dessen Spuren wir in dem bis 1970 gebrauchten römischen Meßbuch finden, feierte der Papst oder ein von ihm Beauftragter in den basilikalen Hauptkirchen und vielen Titel- oder Pfarrkirchen der Stadt Rom die Eucharistie, zu der sich, je nach dem liturgischen Termin, die römische Gesamtgemeinde oder nur die Bewohner eines bestimmten Stadtviertels versammelten. Die diesen Stationsgottesdiensten wie auch den modernen Eucharistischen Weltkongressen zugrunde liegende Idee ist die Darstellung der Einheit der um ihr Oberhaupt versammelten Kirche in Christus.

Als 1960 der Eucharistische Weltkongreß in München gefeiert wurde, der vielen von uns noch in lebhafter Erinnerung ist, wurde der christologische Bezug dieser Veranstaltung erstmals auch durch die äußere Gestalt des Kongresses eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht. Der Charakter der einzelnen Tage, der Kongreßveranstaltungen und vor allem der Gottesdienste richtete sich nach der Leitidee des mysterium paschale, des Paschamysteriums Christi². Die Woche des Kongresses erschien als ein abgeschwächtes Nachbild der Karwoche, in der die Kirche ihr großes Jahrespascha feiert³.

Diese beiden hier herausgestellten Leitideen der Eucharistischen Kongresse haben auch die Ausgestaltung und Durchführung der Quatember beeinflusst, mit denen wir uns in diesen Überlegungen befassen wollen. Die Feier der Quatember erfolgte, da wir sie erstmals in aller Deutlichkeit erkennen, in den römischen Stationskirchen und sie wurden, wenn auch nicht ursprünglich, so doch seit ihrer Blütezeit, vom Paschagedanken her verstanden.

Man hat die Quatember mit dem altchristlichen Stationsfasten am Mittwoch und Freitag in Zusammenhang gebracht, das erstmals in der sog. „Lehre der Zwölf Apostel“ aus dem frühen 2. Jahrhundert, der Didache, be-

¹ Josef Andreas Jungmann, Die Eucharistischen Weltkongresse in einem alten Vorbild, in: Gewordene Liturgie, Innsbruck–Leipzig 1941, S. 322–327.

² Joseph Pascher, Mysterium paschale – Das Ostergeheimnis im liturgischen Jahr, in: Anton Hänggi (Hrsg.), Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des dritten deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz, Mainz 1964, S. 80–94, bes. S. 85.

³ Josef Andreas Jungmann, Der liturgische Wochenzyklus. 1. Die österliche Woche der Frühzeit, in: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck–Wien–München 1960, S. 333–336. – Balthasar Fischer, Von einem Pascha-Triduum zum Doppel-Triduum der heutigen Rubriken, in: Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit (= Festschrift J. A. Jungmann zum 70. Geburtstag), Basel–Freiburg–Wien 1959, S. 146–156, bes. S. 146 f.

zeugt ist. So vertrat der französische Kirchenhistoriker Louis Duchesne die Auffassung, die Quatember seien in Ablösung dieses zweimal wöchentlich geübten Fastens entstanden; sie hätten dieses wöchentliche Fasten auf jährlich vier Termine, die auf den Anfang der vier Jahreszeiten festgesetzt wurden, konzentriert und durch die Beibehaltung des Mittwoch, der ansonsten in Rom als Fasttag bald wieder verschwunden sei, verschärft⁴. Man wird zugeben müssen, daß sich die Quatember in den disziplinären und liturgischen Rahmen des Stationsfastens durchaus einfügen. Die genannte Theorie scheitert aber an der leicht nachweisbaren Tatsache, daß das Stationsfasten nicht durch die Quatember abgelöst wurde, sondern noch lange Zeit neben diesen bestand, ja daß Mittwoch und Freitag, auch abgesehen von den Quatemberwochen, das ganze Mittelalter und darüber hinaus bevorzugte Wochentage blieben⁵.

Als die „Lehre der Zwölf Apostel“ ein wöchentliches Fasten am Mittwoch und Freitag vorschrieb, wollte sie damit lediglich einen Ersatz für das Fasten der Juden am Montag und Donnerstag schaffen. Das frühchristliche Fasten am Mittwoch und Freitag hat also ursprünglich nichts mit dem Paschagedanken zu tun⁶. Aber ein knappes Jahrhundert später deutet Tertullian das Leiden Christi als Gegenstand trauernden Gedenkens an und die nur wenig jüngere syrische Didaskalie spricht es klar aus. Am Mittwoch, so wird von da an an zahlreichen Stellen wiederholt, habe Judas den Herrn an den Hohen Rat verraten, am Freitag aber sei Jesus am Kreuz gestorben. Wiederum zwei Jahrhunderte später begründet Innozenz I. auch das inzwischen aufgekommene wöchentliche Samstagsfasten aus der Leidensgeschichte: Weil die Apostel an beiden Tagen, am Freitag und Samstag, getrauert und sich verborgen haben, müsse man an beiden Tagen fasten⁷.

Bedeutsam ist ferner, daß Papst Innozenz das Samstagsfasten mit dem Jahrespascha in Verbindung bringt: Es müsse wöchentlich mit gleicher Strenge gefastet werden wie an Karfreitag und Karsamstag⁸. Eine recht rigorose Forderung! Wichtiger erscheint mir, daß man hier den Gedanken des jährlichen Triduum sacrum in jeder Woche präsent machte, was sich vor allem, und ganz besonders nach dem Verschwinden des wöchentlichen Stationsfastens, für die Quatemberwochen auswirken mußte. Die Quatember wurden zum Vierteljahrespascha⁹.

⁴ Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1909, S. 236–238.

⁵ Vgl. Ludwig Fischer, *Die kirchlichen Quatember. Ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in liturgischer, rechtlicher und kulturhistorischer Hinsicht*, München 1914, S. 21–23. – J. Pascher, *Mysterium paschale*, S. 85.

⁶ J. Pascher a.a.O.

⁷ J. A. Jungmann, *Der liturgische Wochenzklus*, S. 333f.

⁸ J. Pascher, a.a.O.

⁹ a.a.O., S. 91.

Der Gottesdienst am Quatemberstag wurde dem der Osternacht nachgestaltet. Er wurde als nächtliche Vigil gefeiert, war mit zwölf Lesungen ausgestattet und schloß mit der Eucharistiefeier ab. Der nachfolgende Sonntag hatte keine eigene Messe mehr: „Dominica vacat“ lesen wir an dieser Stelle in den alten liturgischen Büchern. Aber auch weiterhin nahm der Quatemberstagsgottesdienst am Schicksal der Osternacht teil: Er rückte immer mehr in den Samstag hinein und verlor damit seinen sonntäglich-paschalen Charakter¹⁰.

Die Erneuerung der Osternacht ist längst gelungen. Die Feier der Quatember stellt immer noch – oder richtiger: gerade erst jetzt – ein Problem dar. Es versteht sich, daß die Liturgie der Osternacht wie die des ganzen glücklich wieder hergestellten Triduum sacrum einen Termin ersten Ranges darstellt. Die Frage ist, ob die Quatember demgegenüber so nebensächlich sind, daß man auf sie getrost verzichten kann oder ob sie nicht doch in mehrfacher Hinsicht eine Hilfe bieten könnte, dem pastoralen Auftrag der Kirche auch in dieser unserer Zeit gerecht zu werden. Ein Blick in die Geschichte der Quatember zeigt nämlich, daß sie fähig waren, die verschiedensten Inhalte aufzunehmen und daß sie dadurch einer ganzen Reihe von je neu auftauchenden Situationen entsprechen konnten.

1. Der Ursprung der Quatember

Der französische Kirchenhistoriker Germain Morin schrieb um die Jahrhundertwende über die Herkunft der Quatembertage: „Unter allen Besonderheiten der römischen Liturgie gehört jenes aus Fasten und Gottesdiensten bestehende Gebilde, das wir als Quatember bezeichnen, zu den ältesten, wichtigsten, aber auch rätselhaftesten. Wann wurden sie eingeführt, unter welchen Umständen, unter welchen Einflüssen? Niemand hat das bis heute genau sagen können¹¹.“ Inzwischen aber hat im Rahmen der liturgiewissenschaftlichen Arbeit auch die Erforschung der Quatember Fortschritte gemacht, so daß wir heute, nicht zuletzt durch die Ergebnisse, die Morin selbst veröffentlicht hat, deutlicher sehen.

Die Quatember – von quattuor tempora: die Vierzeitenfeier – sind eine Eigenheit der römischen Liturgie. Versuche, sie mit den Fastenzeiten der Griechen in Verbindung zu bringen¹², müssen als nicht gelungen angesehen werden. Die Quatember sind ausgesprochen stadtrömischen Ursprungs und verbreiteten sich mit dem Vordringen der römischen Liturgie über die ganze westliche Kirche. Wir finden sie im 7. Jahrhundert in Neapel und in England,

¹⁰ J. Pascher, *Das liturgische Jahr*, München 1963, S. 38–42.

¹¹ Germain Morin, *L'origine des quatre-temps*, in: *Revue Bénédictine* 14 (1897) 337.

¹² Vgl. Karl Holl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, S. 155–203.

im 8. Jahrhundert in Gallien, im 11. Jahrhundert in Spanien und im 12. Jahrhundert im Bereich der Mailänder Liturgie. Seitdem wurden sie überall dort beachtet, wo das römische Missale benützt wurde¹³.

Als ersten, der über die Quatember spricht, können wir Leo den Großen (440–461) feststellen. Von ihm sind uns 25 Quatemberpredigten erhalten¹⁴. Man gewinnt den Eindruck, daß die Beachtung der Quatembertage in der Zeit vor ihm vernachlässigt war und durch ihn wieder belebt wurde. Bis in die Anfänge unseres Jahrhunderts wurde immer wieder erklärt, Leo führe die Quatember auf apostolischen Ursprung zurück. Das ist aber nicht richtig. Denn Leo spricht in diesem Zusammenhang nie pauschal über die Quatembertermine, sondern hat nur jenen Termin im Sinn, aus dessen Anlaß er gerade predigt. Allein die Herbstquatember betrachtet er als „*apostolica et legalia instituta*“ und über die Pfingstquatember sagt er, sie seien entstanden „*de traditione apostolica et de sancti Spiritus doctrina*“. Daraus ist zu entnehmen, daß die Quatember zu seiner Zeit bereits so alt waren, daß er ihren Ursprung als „*apostolisch*“ bezeichnen konnte. Die schon vertretene Annahme, sein zweiter Vorgänger Papst Coelestin I. (422–432) habe sie eingeführt¹⁵, kann also nicht stimmen. Ferner wird man beachten müssen, daß Leo mit seinen Äußerungen keinesfalls sagen will, die Quatember gingen auf die Apostel selbst oder unmittelbar auf die apostolische Zeit zurück. Zu seiner Zeit – auch nach ihm sehr häufig – war man geneigt, kirchlichen Einrichtungen ein hohes, womöglich apostolisches Alter zuzuschreiben, so daß derartige Aussagen nicht strikt zu nehmen sind. Auch von den sog. Kollekten, den großen Almosentagen der römischen Kirche, sagte Leo einerseits, daß sie die „*Patres*“ eingeführt hätten, ein andermal führt er sie auf die „*Apostel*“ zurück, näherhin auf die „*apostolica institutio*“. Leo gebraucht also „*apostolicus*“ im Sinn von „*traditio*“¹⁶. Die Quatember sind für ihn eine uralte Einrichtung der römischen Kirche, deren genauen Ursprung er nicht mehr kennt bzw. über den er sich auch nicht äußern möchte.

Bemerkenswert ist ferner, daß Leo als erster die jährlich viermalige Beachtung der Quatember bezeugt¹⁷, so daß ihnen erst von da an dieser Name – „*quattuor tempora*“ – wirklich zukommt. Ursprünglich wurden sie nämlich nur dreimal im Jahr begangen. Der *Liber Pontificalis*, dessen erste Schicht wohl um 530/32 entstand, führt seinen Ursprung auf Papst Kallistus (217–222) zurück¹⁸ und stellt von diesem ausdrücklich fest: „*hic constituit ie-*

¹³ G. G. Willis, *Ember Days*, in: *Essays in Early Roman Liturgy*, S. 51.

¹⁴ Es sind die *Sermones* 12–20, 75–81, 86–94: PL 54,168–190. 400–422. 437–460.

¹⁵ Vgl. Ludwig Fischer, *Die kirchlichen Quatember*, S. 19f.

¹⁶ Im einzelnen: Fischer, S. 2–7.

¹⁷ „*Siquidem jejuniū vernū in Quadragesima, aestivū in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale autem in hoc quī est decimus celebramus . . .*“: *Sermo* 19,2 (PL 54,186).

¹⁸ *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 141; vgl. G. G. Willis, a.a.O., S. 51.

iuminum die sabbati ter in anno fieri frumenti vini et olei secundum prophetiam – er ordnete gemäß einem prophetischen Spruch ein jährlich dreimaliges Sabbatfasten an, nämlich zur Zeit der Getreideernte, der Weinernte und der Ölernte“, also im Juni, im September und im Dezember. Die hier angesprochene Prophetenstelle ist Sacharja 8,19: „So spricht der Herr der Heere: Das Fasten des vierten, das Fasten des fünften, das Fasten des siebten und das Fasten des zehnten Monats werden für das Haus Juda Tage des Jubels und der Freude und froher Feste sein.“

Dieser Hinweis auf den Propheten Sacharja hat in der Tat viele Erklärer veranlaßt, die Quatember auf alttestamentlich-jüdischen Ursprung zurückzuführen¹⁹. Ihre Reihe beginnt nach dem mehr allgemeinen Hinweis Leos des Großen auf die „Patres“ im frühen Mittelalter und findet in der von Morin edierten anonymen Schrift „De observatione Quattuor Temporum“ einen markanten Höhepunkt²⁰. Während jedoch anfangs unseres Jahrhunderts der Historiker der Quatember, Ludwig Fischer, eine Übernahme aus dem alttestamentlich-jüdischen Bereich entschieden ablehnte und erklärte: „Gegen eine unmittelbare Herübernahme in den ersten christlichen Jahrhunderten spricht die scharfe Opposition gegen das Judentum. Wir erinnern hier nur an den Kampf des Apostels Paulus gegen das Judentum, wie er in seinen Briefen zum Ausdruck kommt, an das Apostelkonzil in Jerusalem, an die Polemik der Väter gegen den Judaismus, an die ausdrücklich der jüdischen entgegengesetzten Praxis des Fastens am Mittwoch und Freitag sowie am Samstag²¹“, womit die tatsächliche Übernahme zahlreicher Elemente und Strukturen jüdischer Gottesdienstpraxis nicht genügend beachtet wird, hielt vor noch nicht langer Zeit Josef Andreas Jungmann eine Abhängigkeit für durchaus möglich. Im Rahmen einer Untersuchung zu dem jüdischen und judenchristlichen Sekten zugehörigen Handschriftenfund aus der Höhle von 'En Fešcha²² erläutert er einen Text, der über Gebetszeiten „an den Anfängen der Jahre und zur Periode ihrer festgesetzten Zeiten . . ., in der Zeit der Ernte, für den Sommer, in der Zeit des Säens, für die Zeit des Grünens, den Zeiten der Jahre gemäß ihren Wochen“ spricht. Jungmann fragt hier: „Könnte in dieser Hervorhebung der Jahreszeiten, besonders wenn damit mehr gesagt sein sollte, als nur, daß der Fromme im ganzen Umkreis des Jahres Gott verherrlichen muß, nicht etwas wie ein Vorläufer der römischen Quatember vorliegen? Daß der Quatember auf Überlieferungen aus dem Judentum zurückgeht, war eine seit Isidor im ganzen Mittelalter wiederholte und im Protestantismus vielfach erneuerte Annahme.“ Jungmann weist auf die alttestamentliche Prägung der

¹⁹ Ebd., S. 52.

²⁰ Notes liturgiques, 3: Un opuscule de l'époque carolingienne sur la raison d'être des Quatre-Temps, in: Revue Bénédictine 30 (1913) 231–234.

²¹ A.a.O., S. 8.

²² J. A. Jungmann, Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En Fešcha, in: Zeitschrift für katholische Theologie 75 (1953) 215–219.

römischen Quatemberliturgie hin, auf die Tatsache, daß Leo der Große wenigstens die Herbstquatember auf apostolische Überlieferung zurückführte, auf die Bezeugung eines „Fastens des 4., des 5., des 7. und des 10. Monats“ beim Propheten Sacharja und ist deshalb geneigt, dem angeführten Text aus dem Regelbuch, „ungefähr dem Zeitalter des beginnenden Christentums entstammend“, ein solches Gewicht zu geben, „daß er, bei all seiner Unklarheit, das Zünglein der Waage nach der Seite des Ursprungs aus dem Judentum hin zu neigen imstande ist“. Einige Jahre nach diesen Feststellungen Jungmanns hat übrigens Jean Daniélou für die Herbstquatember Zusammenhänge mit dem Laubhüttenfest wahrscheinlich gemacht²³.

Diese Möglichkeit muß also ernstlich beachtet werden, wenngleich das erste sichere Zeugnis auf Kallistus zu Beginn des 3. Jahrhunderts verweist, der ohne Zweifel eine wichtige Entscheidung über die Beachtung dieser Termine getroffen hat. Ein Versuch von José Janini, das Quatemberfasten und die dazugehörigen Meßformularien des Leonianum auf Papst Siricius (gest. 399) zurückzuführen, weil in diesen Texten Anklänge an Lieblingsausdrücke jenes Papstes feststellbar seien, hat aus verschiedenen Gründen keinen Anklang gefunden²⁴.

Man wird also davon auszugehen haben, daß die Quatember unter Kallistus zu einer festen Einrichtung der römischen Kirche wurden. Aber selbst wenn man ihre Verbindung mit einem jährlich geordneten jüdischen Fasten gelten läßt, wird man nach dem als glaubwürdig anzusehenden Wortlaut des Liber Pontificalis die dreimalige Fixierung der Quatember mit den wichtigsten römischen Erntezeiten in Verbindung bringen müssen, der Getreideernte, der Weinernte und der Olivenernte²⁵. Diese Erntezeiten konnten auch im damaligen Rom selbstverständlich nicht kalendermäßig fest eingeordnet werden; ihre Zeit war nach Ort und Reifestand der Früchte verschieden. Die Getreideernte wurde zwischen Juni und August gehalten, die Weinlese war zwischen dem Vinalia-Termin, dem 19. August, und der Tag- und Nachtgleiche im September, die Olivenernte zwischen dem 11. November und der Dezembersonnwende²⁶. Es war deshalb notwendig, den Quatembertermin jeweils im Gottesdienst bekanntzugeben. Dies geschah am Sonntag vorher außer in der Predigt, wofür die Sermones Leos zahlreiche Beispiele bieten, nach dem Pax domini sit semper vobiscum, wofür sich in den Sakramentaren zahlreiche Formulare finden²⁷.

²³ Jean Daniélou, Les Quatre-Temps de Septembre et la fête des tabernacles, in: La Maison-Dieu 46 (1956) 114–136.

²⁴ José Janini, S. Siricio y las cuatro temporas, Valencia 1958; dazu die Besprechungen von Jungmann in: Zeitschrift für katholische Theologie 81 (1959) 256 und Benz in: Archiv für Liturgiewissenschaft VII,2 (1962) 559.

²⁵ Vgl. Anm. 18.

²⁶ G. G. Willis, S. 54.

²⁷ Ebd., S. 77.

Die liturgiegeschichtliche Bedeutung der Quatembertage sehe ich vor allem in zwei Fakten begründet: einmal in der Tatsache, daß wir hier einer sehr alten Liturgie begegnen, zum andern, daß sich die Quatember als geeignet erwiesen haben, im Lauf der Zeit die verschiedensten Inhalte aufzunehmen. Das soll im folgenden gezeigt werden.

2. Die Liturgie der Quatembertage

Von Anton Baumstark stammt die bekannte Formel vom „Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit“²⁸: An wichtigen Terminen des Kirchenjahres hat sich die ursprüngliche liturgische Form unversehrt erhalten als das sonst möglich war. Das zeigt uns vor allem die Liturgie der Karwoche und der Osternacht, besonders in jener Gestalt, in der wir sie bis zum Beginn der jüngsten Liturgiereform gefeiert haben. Zu den ältesten Bestandteilen des römischen Missale gehört auch die Liturgie der Quatember. Sie liefert uns zusammen mit den Requiemsmissen zugleich das älteste Beispiel für Ferialoffizien²⁹.

An den frühen Ursprung dieser Liturgie erinnert uns auch ihr stark judaisierender Charakter, wie er uns in der römischen Liturgie sonst nicht mehr begegnet. Nirgends finden im römischen Missale die sog. kleinen Propheten eine so ausgiebige Verwendung, nirgends ist auch eine so auffallend starke Betonung der Gesetzestreue festzustellen wie an den Quatembertagen³⁰.

Immer wieder zeigt sich, daß die Quatemberliturgie selbst in der für uns ältesten greifbaren Gestalt nicht die ursprüngliche Form darstellt. Dennoch können wir manche weiteren Hinweise auf das hohe Alter dieser Liturgie erkennen. Da sind etwa die Lesungen der Quatember im Advent, die ausnahmslos dem Propheten Jesaja entnommen sind. Dabei fällt auf, daß die einzelnen Texte nach der Ordnung des Jesaja-Buches voranschreiten. Wir haben es hier also mit einer Art Bahnlesung oder *lectio continua* zu tun, die ursprünglich allgemein angewendet wurde³¹.

Handelt es sich hier lediglich um Spuren der alten *lectio continua*, so führen uns die meisten Lesungen der Quatemberliturgie in die Anfangszeit einer festen Perikopenordnung. Der bereits genannte Germain Morin konnte zeigen, daß jene Handschrift des 8. Jahrhunderts, die als Comes von Würzburg bekannt wurde, ein Perikopenverzeichnis aus der Mitte oder dem Ende des 6. Jahrhunderts enthält, das fast durchgängig schon dieselben Lesungen auf-

²⁸ Anton Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927) 1–23.

²⁹ So L. Fischer, Die kirchlichen Quatember, S. 101.

³⁰ Ebd., S. 102.

³¹ Ebd., S. 96f.

weist, die bis in die jüngste Vergangenheit an den Quatembertagen verkündet wurden. Das gleiche zeigt ein von Morin ediertes etwas jüngerer, dem 7. Jahrhundert zugehöriges Evangeliar³². Beachten wir, daß wir in diesen Dokumenten einer bereits abgeschlossenen Entwicklung der Quatemberliturgie begegnen, so führen uns die frühesten Elemente dieser Liturgie noch erheblich weiter in das kirchliche Altertum zurück. Darauf weist auch die Tatsache hin, daß der Quatemberfreitag im Gegensatz zu dem mit zwei Lesungen vor dem Evangelium ausgestatteten Quatembermittwoch nur eine Lesung vor dem Evangelium besitzt. So begegnen wir diesen Quatembertagen schon im Würzburger Lektionar mit seiner Ordnung des 6. Jahrhunderts. Bereits hier bietet uns der Freitag eine jüngere liturgische Gestalt an, während der Mittwoch an die zwei Lesungen der noch älteren römischen Liturgie erinnert.

Den überzeugendsten Beweis für das hohe Alter der Quatemberliturgie liefert uns jedoch der Wortgottesdienst – diese Bezeichnung sei hier zunächst einmal entsprechend unserer heutigen Terminologie verwendet – der Quatembersamstage. Denn wir erkennen, daß es sich hier nicht einfach um einen zur anschließenden Liturgia eucharistica gehörenden Wortgottesdienst handelt, sondern um eine Vigil im ursprünglichen Sinn, um einen sich von der Meßfeier unterscheidenden eigenen Lesegottesdienst. Darauf weisen nicht nur die Überschriften zu diesen Texten im gelasianischen Sakramentar hin, sondern auch die Einladungen zu diesem Gottesdienst, die Leo der Große in seinen Predigten an die Gläubigen aussprach: „Sabbato apud beatum Petrum vigiliis celebremus“³³. Während das alte Meßbuch noch zahlreiche Vigilien kannte, die nichts anderes waren als sog. profesta, Meßfeiern, in denen eines auf den folgenden Tag fallenden größeren Festes gedacht wurde, gab es nur drei eigentliche Vigilien, also echte Nachtgottesdienste: neben der Osternacht und der Pfingstvigil nur noch die Quatembersamstage. Dabei bestehen eine ganze Reihe von auffallenden Parallelen zwischen der Ostervigil bzw. auch der Pfingstvigil und dem Lesegottesdienst der Quatembersamstage.

Wenn wir danach fragen, wie die Quatembersamstage zu dieser Vigil kamen, finden wir die gleiche Antwort wie in bezug auf das Fasten und den Paschagedanken, die eigentlich jede Woche prägen sollten, aber wegen der kaum möglichen Realisierung wenigstens in der Vierzeitenfeier der Quatember beachtet wurden. So auch hier: Wie die Feier der Heiligen Woche zum Vorbild für die liturgische Wochenbegehung überhaupt wurde, so wurde die Ostervigil, die „mater omnium vigiliarum“, das Vorbild für die wöchentliche Sonntagsvigil, wie noch Augustinus bezeugt³⁴. Die Sonntagsvigil konnte sich we-

³² Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle d'après les listes d'évangiles de Würzburg, in: *Revue Bénédictine* 28 (1911) 296–330.

³³ Fischer, S. 67–80.

³⁴ „Quanto ergo alacrius in hac vigilia, velut matre omnium sanctarum vigiliarum, vigilare debemus, in qua totus vigilat mundus?“, Sermo 219 (PL 38,1088).

gen der Beschwerlichkeit des Nachtgottesdienstes schließlich ebenfalls nur noch an den Vierzeiten halten.

Daß es eine echte Vigil mit vielen Lesungen war, verrät uns ein merkwürdiger Widerspruch. Obwohl selbst die ältesten uns bekannten Lektionsverzeichnisse für den Quatemberstag nur sechs Lektionen angeben, trägt dieser Lesegottesdienst den Namen „Sabbatum in duodecim lectiones – Samstag der zwölf Lesungen“. Die Zwölfzahl der Lesungen war in Ost und West typisch für die Feier einer nächtlichen Vigil. Sie war also auch an den Quatemberstagen üblich, in einer Zeit längst vor Entstehen unserer ältesten Perikopenverzeichnisse. Als die nächtliche Vigil verschwand, wurde die Zahl der Lesungen auf zehn, sechs, ja auf vier begrenzt und der Umfang der einzelnen Lesungen stark gekürzt, um den veränderten Bedingungen zu entsprechen. Versuche, die Bezeichnung „Sabbatum in duodecim lectiones“ zu erklären, führten zu der Annahme, die sechs Lesungen seien ursprünglich zunächst lateinisch, dann griechisch vorgetragen worden, was man im Mittelalter verschiedentlich zu realisieren suchte, so daß man in Einzelfällen sogar eine Zwölfzahl durch entsprechenden Vortrag auf 24 Lesungen erweiterte³⁵.

Für die selbständige Stellung des Lesegottesdienstes am Quatemberstag spricht auch der Hymnus *Benedicite*, der an allen Quatemberterminen (mit einer gewissen Einschränkung beim Pfingsttermin) nach der 5. (alttestamentlichen) Lesung und vor der neutestamentlichen Epistel gesungen wurde. Er gehört zu jenen biblischen *Cantica*, die schon im 4. Jahrhundert neben den Psalmen in der Liturgie einen besonderen Rang einnahmen und ihren Platz im Stundengebet hatten. Das *Benedicite* ist am Schluß der sonntäglichen Matutin bezeugt³⁶.

Viele Spuren weisen also auf das hohe Alter der Quatemberliturgie hin und ihr hohes Alter ist schließlich wieder der Grund gewesen, daß diese Liturgie trotz der vielen Aufgaben, die sie erfüllen mußte, im wesentlichen Bestand hatte. Damit fragen wir jetzt nach den Inhalten, die der Quatemberliturgie allmählich zugewachsen sind.

3. Inhalte der Quatemberliturgie

a) Das Erntemotiv

Mögen die Quatember allein auf römischen Ursprung zurückgeführt werden oder mögen auch jüdische Einflüsse vorliegen, in beiden Fällen steht das Erntemotiv am Anfang. Das antike Rom kannte drei Termine, die sich auf die Ernte bezogen und übrigens auch mit den Angaben des *Liber Pontificalis* zu Papst Kallistus übereinstimmen: die *feriae sementinae*, die *feriae messis* und

³⁵ Fischer, S. 70–74.

³⁶ Ebd., S. 77–80; LThK ²II, 170.

die *feriae vindemiales*. Als die wichtigsten wurden, was römische Schriftsteller wie Ovid, Varro und Plinius der Ältere bezeugen, die *feriae sementinae*, die Aussaat im November/Dezember angesehen³⁷. Diese Tage waren also *feriae*, keine frohen Feste, sondern Tage der Buße, des Gebets und der Entsühnung. Hier konnte das frühe Christentum anknüpfen.

Wir begegnen aber auch sonst in der Liturgie dem Erntegedanken. Besonders die Evangelien und Communio-Antiphonen der Sonntage zwischen dem 10. August und 29. September bringen ihn zum Ausdruck. Die Sonntage wurden einst bekanntlich nach den bedeutenden Heiligenfesten wie Peter und Paul, Laurentius oder Cyprian gezählt. Die Evangelienliste des 7. Jahrhunderts, die sich im wesentlichen bis zur neuen Perikopenordnung erhalten hat, kennt für diese Zeit eine Gruppe von Perikopen, die sowohl das Motiv der Ernte wie auch das der Krankenheilung und der Dämonenaustreibung umfaßt. Bezeichnend dafür ist das Evangelium vom barmherzigen Samariter mit der Aussage, daß dem Verletzten „Öl und Wein in die Wunden gegossen“ wurde, das Gleichnis von den Vögeln des Himmels und den Lilien des Feldes, die der himmlische Vater nährt und kleidet oder die Perikope Lk 14,1 ff von der Teilnahme Jesu am Gastmahl im Haus des Pharisäers, bei dem er den Wassersüchtigen heilte.

Die Communio-Antiphonen der Sonntage nach Pfingsten bestehen aus Psalmversen nach der Ordnung des Psalters. Diese Reihe wird jedoch vom 11. bis 15. Sonntag nach Pfingsten durch andere Schrifttexte unterbrochen, die sich wiederum auf die Ernte beziehen, genauer gesagt: Es findet eine allmähliche, aber zielstrebige Steigerung statt, die von den Früchten der Erde ausgeht und bis zum Brot vom Himmel, das Jesu Fleisch ist, reicht. Das Bemerkenswerte ist, daß wir hier Motive vor uns haben, die auch für die Quatemberliturgie typisch sind³⁸.

Andererseits müssen wir jedoch feststellen, daß sich das Erntemotiv nicht rein erhalten konnte, am stärksten noch bei den Herbstquatember, während im Advent und an Pfingsten andere Motive hinzutraten.

b) Die Vorbereitung auf Weihnachten

Die Neugestaltung der Quatember im Advent geschah schon so früh, daß wir ihre ursprüngliche, auf die Ernte bezogene Liturgie nicht mehr kennen. Dieser Quatembertermin wurde ganz in die Hinführung auf das Weihnachtsfest einbezogen. Vielleicht kann man sagen, daß wir im Quatembertermin des Dezember das älteste Element des späteren Advents vor uns haben, der bekanntlich weit später als die österliche Vorbereitungszeit geschaffen und nie

³⁷ G. G. Wallis, S. 53f.

³⁸ Ebd., S. 54–56; vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia II*, Wien–Freiburg–Basel ⁵1962, S. 495, bes. Anm. 55.

zu einer voll abgerundeten liturgischen Größe wurde, bis die jüngste Liturgiereform dies nachholen konnte. Ludwig Fischer sprach die Vermutung aus, man müsse die Quatemberwoche im Dezember in Analogie zur Woche vor Ostern sehen: Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „einwöchentlichen, vorgallikanischen, römischen Advent“³⁹.

Eine markante Stellung nahm der Quatembermittwoch des Dezember ein. Höhepunkt dieser Liturgie war das Evangelium von der Verkündigung der Geburt Jesu Lk 1, 26–38. Diesen Tag hat man im Mittelalter festlich begangen. Die Verkündigungsszene wurde dramatisch dargestellt. Eine feierliche Homilie hatte hier ihren Platz. Nicht nur dieser Tag, sondern die ganze letzte Woche vor Weihnachten galt der Verehrung Mariens. Um zu verhindern, daß das Fest der Verkündigung des Herrn vom 25. März, einst „Mariä Verkündigung“ genannt, in die Passionszeit fiel, sollte es in der Woche vor Weihnachten und da festlich begangen werden. So verloren die Dezemberquatember ihren ursprünglichen Charakter und erhielten ihr marianisches Gepräge. Aus der szenischen Darstellung des Evangeliums haben sich vielleicht die Engelämter entwickelt, deren Offizium im wesentlichen das gleiche ist wie das des Quatembermittwoch im Dezember.

c) *Motivmischung in der Pfingstwoche*

Weniger zu einer Umgestaltung als zu einer Vermischung kam es bei den Quatember nach Pfingsten. Quatembergedanken und Pfingstmotive vermischten sich miteinander. Eine eigene Pfingstoktav in Nachbildung der Osterwoche entstand erst in der Zeit zwischen 630 und 650 – heute ist sie glücklicherweise wieder beseitigt. Die Quatember sind also wesentlich älter. Die Woche nach Pfingsten war ursprünglich eine normale Woche des Kirchenjahres der nachpentekostalen Zeit. Es gab die beiden Wochenfasttage Mittwoch und Freitag, die nach siebenwöchiger Unterbrechung nach Ostern bzw. auch nach vorausgegangener Quadragesime den Rhythmus des Jahres wieder aufnahmen. Nach Entstehung der Pfingstwoche kam es zu der genannten Vermischung der Motive, wobei Mittwoch und Freitag von Pfingsten her geprägt wurden, während der Samstag das Quatembermotiv beibehielt. Ehe jedoch Papst Gregor VII. diesen Quatembertermin endgültig in die Pfingstwoche verlegte – er konnte zuvor auch außerhalb dieser liegen –, gebrauchte man in diesem Fall das Formular der inzwischen längst aufgekommenen Quatember der Fastenzeit. Seit Gregor die Feier in der Pfingstwoche angeordnet hatte, mußten jeweils zwei Messen gefeiert werden, eine nach dem pfingstlichen und eine nach dem Quatemberformular der Fastenzeit. Liturgieerklärer des Mittelalters klagten über diese „heillose Verwirrung der Offizien“. Erst das Meßbuch Pius' V. hat diese unglückliche Verdoppelung beendet⁴⁰.

³⁹ Fischer, S. 96f.

⁴⁰ Wallis, S. 68–72; Fischer, S. 99.

Damit ist bereits der vierte Quatembertermin angesprochen, den uns Leo der Große anscheinend als erster bezeugt. Erst durch ihn kamen die „quatuor tempora“⁴¹ zustande. Aber mit der Ernte hatten diese Quatember im Frühjahr, der Jahreszeit gemäß, nie etwas zu tun. Ja wir müssen uns sogar die Frage stellen, ob Leo, da er von einem vierfachen Fasten während des Jahres spricht, mit dem Fasten im ersten Monat, also im März, einen festen Termin von drei Tagen während einer einzigen Woche meint. Tatsächlich spricht Leo in seinen Predigten entweder sehr allgemein von den „vier Zeiten“, oder er entwickelt zwei Gruppen, indem er einerseits vom Herbstfasten im siebten und vom Winterfasten im zehnten Monat spricht, vom sommerlichen Fasten aber sagt er, es werde an Pfingsten, und vom Frühjahrsfasten, es werde in der Quadragesima gehalten⁴². Er ordnet also einmal von den Monaten, das andere Mal von liturgischen Zeiten her. Weiterhin fällt auf, daß Leo die drei älteren Quatembertermine jeweils in seinen Predigten ankündigt, niemals aber die Frühjahrsquatember.

Die Lösung dieser Schwierigkeit ist darin zu sehen, daß Leo mit dem Frühjahrsfasten gar nicht bestimmte Quatembertage meint, die es auch zu seiner Zeit noch nicht gab, sondern daß er die ganze 40-tägige Fastenzeit als *ieiunium vernum* bezeichnet und sie den drei anderen Terminen gegenüberstellt. Er nannte das *ieiunium vernum* die großen geistlichen Frühjahrsübungen der Christenheit, denen er übrigens die Pfingstquatember unmittelbar zuordnete, weil an diesen nach der Freude und Auflockerung der Osterwochen der Ernst des Fastens wieder aufgenommen werden sollte. Inwieweit diese Systematisierung auf Leo selbst zurückgeht, sei dahingestellt. Jedenfalls bringt er die Vierzeitenfeier in Verbindung mit der viel älteren und weitverbreiteten symbolischen Herausstellung der vier Evangelien.

Das Fasten im Frühjahr umfaßte für Leo also die ganze Quadragesima, den Mittwoch-, Freitag- und Samstagtermin gab es auch zu seiner Zeit nur dreimal jährlich. Davon zeugt übrigens auch der Hinweis der ca. 530/32 entstandenen ersten Redaktion des *Liber Pontificalis* auf die Einführung des jährlich dreimaligen Fastens durch Papst Kallistus. Ein jährlich viermaliger Termin war dem Verfasser des Papstbuches – trotz Leos Aussagen fast ein Jahrhundert zuvor – also noch unbekannt. Erst das gelasianische Sakramentar bezeugt, daß auch im Frühjahr drei Quatembertage festgehalten wurden. Das geschah zwischen 560 und 590, also unmittelbar vor Gregor dem Großen⁴³.

⁴¹ „Ideo enim ipsa continentiae observantia quatuor est assignata temporibus“: Sermo 94,3 (PL 54, 459).

⁴² Sermo 19,2 (PL 54,186); vgl. Anm. 17.

⁴³ Wallis, S. 58–62; J. Pascher, Das liturgische Jahr, S. 39f; G. Langgärtner, Erneuerung der Quatember, Würzburg 1976, S. 23.

e) *Quatember als Termin für Ordinationen*

Wir konnten sehen, daß durch das Eingreifen von Papst Leo dem Großen die Quatembertage ein neues Profil erhielten. Wenige Jahrzehnte später wurde ihre Bedeutung noch erhöht, als sie zum Termin für die Ordinationen wurden⁴⁴.

Die Apostelgeschichte meldet uns an verschiedenen Stellen Amtseinsetzungen und Beauftragungen. Vor allem ist zu verweisen auf das 6. Kapitel, das von der Einsetzung der sieben Männer handelt, und auf das 13. Kapitel, das von der Aussendung des Paulus und des Barnabas erzählt. Daraus ergeben sich bereits die Grundzüge der späteren Ordinationspraxis der Kirche, nämlich Beteiligung der Gemeinde an der Auswahl der Kandidaten, Vorbereitung auf die Ordination durch Fasten, Ordination während des Gottesdienstes unter selbstverständlicher Gegenwart der Gemeinde⁴⁵.

Inwieweit die Auffassung richtig ist, daß bis ins beginnende 4. Jahrhundert jeder beliebige Termin für die Ordination in Frage kommen konnte, bleibe dahingestellt. Die Forderung der Gegenwart der Gemeinde ergab unausweichlich, daß ein Gottesdienstag zu wählen war, und das war – von wenigen Festen, meist ortskirchlichen Ranges, abgesehen – der Sonntag. Darum finden wir bereits zu Beginn des 3. Jahrhunderts in der „Apostolischen Überlieferung“ des Hippolyt und bald darauf auch in anderen Dokumenten die Forderung, die Bischöfe mußten am Sonntag ordiniert werden, wobei die Anwesenheit der Gemeinde nochmals ausdrücklich gefordert wird⁴⁶. Auch Leo der Große erhob diese Forderung und dehnte sie darüber hinaus auf die Weihe der Priester und Diakone aus. Aus dem Brief Leos an den Patriarchen Dioskur von Alexandrien ergibt sich, daß der genaue Termin der Vigiltagesdienste in der Nacht vom Samstag auf Sonntag war, „post diem sabbati“, wie Leo schreibt, „eius noctis quae in prima sabbati lucescit“. Das Fasten der Weihelikandidaten und des Konsekrators wird ausdrücklich geboten, die anschließende Eucharistiefeier erwähnt und der geforderte Termin mit der Auferstehung Jesu und dem Pascha domini begründet⁴⁷. Dabei handelt es sich, das sei nochmals eigens herausgestellt, nicht um das jährliche Osterfest, sondern um den wöchentlichen Sonntag.

Eine Änderung in Richtung Quatember erfolgte unter Gelasius I. (492–496)⁴⁸, also gut 30 Jahre nach Leo. Die unter Leo erneuerten Quatembertage legten diese Entwicklung nahe. Im übrigen finden wir bei Gelasius

⁴⁴ Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt Fischer, S. 102–128; Wallis, S. 78–84; Pascher, Das liturgische Jahr, S. 41f; B. Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (= Trierer Theologische Studien 12), Trier 1962, S. 35–57.

⁴⁵ Fischer, S. 103.

⁴⁶ Kleinheyer, S. 35.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Fischer, S. 108–111; Kleinheyer, S. 36.

auch sonst das Bestreben, wichtige liturgische Handlungen auf feste Termine zu fixieren. So beschränkte er die Taufzeiten auf Ostern und Pfingsten, die Jungfrauenweihe auf Epiphanie, den Weißen Sonntag und die Apostelfeste. In dieser Linie liegt auch seine Bestimmung, die Ordinationen dürften nur noch an den Quatembertagen, näherhin in der Liturgie des Quatemberstags, stattfinden. Das Papstbuch beweist allerdings, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, vor allem der Quatembertermin im Dezember aufgegriffen wurde⁴⁹. Dafür wurden in der Forschung verschiedene Begründungen beigebracht; am überzeugendsten erscheint wohl die einfache Erklärung, der Dezembertermin sei gewählt worden, weil die Übernahme des neuen Amtes möglichst zu Beginn des bürgerlichen Jahres erfolgen sollte. Erst im 8. Jahrhundert trat der Dezembertermin, hauptsächlich zugunsten des Frühjahrs-termins, zurück. Die Spendung der niederen Weihen blieb jedoch noch lange zeitlich unbeschränkt und wurde erst im 10. Jahrhundert auf die Quatember festgesetzt.

Die Wahl der Quatembertage für die Ordinationen ist einleuchtend. Es waren Tage von besonderem religiösem Profil, geprägt durch Fasten und Gebet, durch das Bestreben, die Sünde zu überwinden und Werke der Nächstenliebe zu üben, wozu besonders Leo in seinen Predigten häufig aufrief. Eine wichtige Voraussetzung für die Eignung dieser Termine für Ordinationen war die Tatsache, daß sich an ihnen eine große Gemeinde zum Gottesdienst versammelte, so daß möglichst viele Gläubige über die Eignung der Kandidaten befragt werden konnten. Das geschah bereits am Quatembermittwoch und -freitag, nachdem die Weihelikandidaten schon am Montag der Quatemberwoche den sog. Eid der *quattuor capitula*⁵⁰ abzulegen hatten, durch den sich ihre Freiheit von bestimmten Weihhindernissen erweisen sollte. Für diese Gottesdienste wurden Stationskirchen gewählt, in denen sich eine große Gemeinde versammeln konnte⁵¹. So zog man am Quatembermittwoch von Sankt Hadrian am Forum Romanum nach Maria Maggiore, die Ordination im Gottesdienst von Samstag auf Sonntag fand in Sankt Peter statt.

Als Gelasius I. die Quatembertage als Weihetermine festsetzte, formulierte er für den Frühjahrstermin eine Bestimmung, die lange Zeit eine *crux* der modernen Interpreten war, nachdem sie bereits im Mittelalter jahrhundertlang im Raum nördlich der Alpen große Unsicherheiten verursacht hatte⁵². Gelasius schrieb, die Frühjahrsquatember sollte „*ingressu quadragesimali, atque medianae vespere sabbati*“ gefeiert werden, zu Beginn der Fastenzeit und

⁴⁹ Kleinheyer, ebd., bes. Anm. 57.

⁵⁰ Ebd., S. 47–49.

⁵¹ Ebd., S. 53; Hartmann Grisar, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*, Freiburg i. B. 1925, S. 58–67.

⁵² Vgl. zu diesem Problem den Exkurs bei Kleinheyer, S. 38–47: „Der Weihetermin im Frühjahr“.

in der Mittfastenwoche. In einem späteren Dokument, das Rechtsbestimmungen für neugeweihte Bischöfe enthält, wird diese Vorschrift des Gelasius wiederholt und hinzugefügt, die Quatember des Frühjahrs müßten im ersten Monat, also im März gehalten werden. Wegen dieses scheinbaren Widerspruchs hat man zwischen den verschiedenen hier genannten Terminen – erste Fastenwoche, vierte Fastenwoche, erste Märzwoche – gewählt und sogar drei Weihetermine des Frühjahrs angenommen, die rätselhafterweise kurz aufeinanderfolgten. Des Rätsels Lösung liegt darin, daß dieser Quatembertermin immer in den März fallen sollte, möglichst in die erste Woche der Fastenzeit; liegt diese aber schon im Februar, so wird Quatember in der Mittfastenwoche, der vierten Fastenwoche, gehalten.

Die Kirche hielt während des Mittelalters an der Beachtung der Quatember als Ordinationstermin streng fest⁵³. Suspension vom empfangenen Ordo war die Strafe für jene, die sich „extra tempora“ hatten weihen lassen. Die Auslassung eines wesentlichen Stückes bei der Weihe konnte wiederum nur an den tempora nachgeholt werden. Doch mehrten sich, vor allem seit der beginnenden Neuzeit, die Dispensen, die bestehenden Schwierigkeiten gerecht werden sollten und zunächst vor allem an die Orden erteilt wurden. Schließlich trugen diese Ausnahmeregelungen dazu bei, die Quatember als ausschließliche Weihetermine illusorisch zu machen.

Zurück blieb das Gebet um geistliche Berufe an diesen Tagen. Hier werden das Ordinationsmotiv wie auch das Erntemotiv und das Ostermotiv aufgegriffen und in eins gefaßt. Die alten Erntefeste der Kirche, die tief im Naturgeschehen und im menschlichen Alltag begründet sind, veranlassen zur Besinnung auf Jesu Wort: „Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende“ (Mt 9,38). Das Ostermotiv verweist auf Jesu Heilstod, durch den das göttliche Samenkorn in die Erde gelegt wurde und dort untergehen mußte, um reiche Frucht zu bringen (Joh 12,24f). Das Paschamysterium ist die Quelle der geistlichen Fruchtbarkeit der Kirche.

2. Teil folgt

Das liturgische Jahr soll so neugeordnet werden, daß die überlieferten Gewohnheiten und Ordnungen der heiligen Zeit beibehalten oder im Hinblick auf die Verhältnisse der Gegenwart erneuert werden; jedoch soll der ursprüngliche Charakter der Zeiten gewahrt bleiben, damit die Frömmigkeit der Gläubigen durch die Feier der christlichen Erlösungsgeheimnisse, ganz besonders des Pascha-Mysteriums, genährt werde.

Aus: II. Vatikanum, Konst. über die hl. Liturgie, Art. 107

⁵³ Fischer, S. 112–120.

Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit: Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit¹

Prof. Dr. Andreas Heinz

69

Der historische 4. Dezember 1963, der Tag, an dem die Väter des II. Vatikanums die Liturgiekonstitution verabschiedet haben, hat eine Gottesdienstreform in Gang gebracht, wie es sie in diesem Umfang und in dieser Schnelligkeit der Durchführung bisher in der Geschichte der Kirche noch nicht gegeben hat. Die Erwartungen waren hoch gesteckt, vielleicht zu hoch. Wenn nach der Euphorie der ersten Stunde mittlerweile eine gewisse Ernüchterung aufkommt, dann darf das den Blick nicht trüben für die tatsächlich nicht hoch genug zu veranschlagenden Fortschritte, die die Liturgiereform gebracht hat, nicht zuletzt im Hinblick auf die Mitte allen christlichen Gottesdienstes: die Eucharistiefeyer.

Eines der großen, bleibenden Verdienste der jüngsten Meßreform besteht in der Wiederentdeckung und Freilegung des Mahlcharakters der Eucharistiefeyer. Wie gründlich und überraschend schnell die wieder ins Licht gerückte Dimension der Messe als Mahl die Frömmigkeit des Volkes beeinflusst und verändert hat, zeigt in aller Deutlichkeit das im Vergleich zum vorkonziliaren Zustand radikal anders gewordene Bild, das sich bei der Kommunionausteilung bietet. Zu Anfang der 50er Jahre hat man es vielerorts noch erlebt, daß im Sonntagshochamt, dem ranghöchsten Pfarrgottesdienst der Woche, die Kommunion überhaupt nicht ausgeteilt wurde. Grundsätzlich hatte zwar schon Papst Pius X. seit 1905 durch seine Ermunterung zum häufigeren Kommunionempfang eine Wende eingeleitet. Die Liturgische Bewegung hatte zwischen den beiden Weltkriegen bewußtseinsbildend gewirkt. Die benediktinischen Volksmeßbücher von Anselm Schott und Urbanus Bomm hatten immer breiteren Schichten die Messe wieder nahegebracht und den Sinn für die Vollteilnahme geweckt. Aber auf der ganzen Breite hat sich die Erkenntnis, daß zur Mitfeier der Eucharistie normalerweise auch die Teilnahme am eucharistischen Mahl gehört, erst durchgesetzt im Zuge der Liturgiereform des II. Vatikanums. Dabei bedurfte es keiner besonderen katechetischen und homiletischen Kraftakte, um den raschen Wandel herbeizuführen. Die erneuerte Gemeindemesse selbst ist in ihrer inneren Anlage so durchschaubar geworden, daß einer, der sie wach mitfeiert, sich wie von selbst gedrängt fühlt, mit hinzuzutreten und mitzuessen. Es geschieht wieder Tischgemeinschaft um den Altar. Vielerorts hat man den Altar denn auch betont in die Mitte der Gemeinde gestellt; der Priester steht dem Volk zugewandt am heiligen Tisch, so daß das Bild vom Abendmahl aufleuchtet. Man müßte schon bis in die Väterzeit zurückgehen, um eine solche zahlreiche Mahlgemeinschaft wiederzufinden, wie man sie heute an einem gewöhnlichen Sonntag in fast jeder belie-

¹ Es handelt sich bei dem folgenden Beitrag um die geringfügig überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines vom Verfasser auf der Jahrestagung des Abt-Herwegen-Instituts am 20. 6. 1981 in Maria Laach gehaltenen Referats. Vgl. den Tagungsbericht von A. Gerhards in: Gd 15 (1981) 123; ferner den in dieser Zeitschrift (HD 35 [1981] 97–103) abgedruckten, bei gleicher Gelegenheit gehaltenen Vortrag von P. Emmanuel von Severus OSB.

bigen Pfarrkirche beobachten kann. Die besten unter den evangelischen Christen beneiden zu Recht uns Katholiken um diese Kommunionfreudigkeit. Auf protestantischer Seite hat man bekanntlich alle Mühe, wenigstens an *einem* Sonntag im Monat regelmäßig Abendmahl zu halten, und man tut sich schwer, endlich den bedauerlichen Ausschluß der Kinder vom Abendmahl zu überwinden.

Das lichtvolle Bild, über das wir uns freuen und für das wir dankbar sein dürfen, hat aber auch seine Schattenseiten. Immer häufiger tauchen die Negativbegriffe „Kommunionroutine“ und „ungeprüfter Kommunionempfang“ auf. Sie signalisieren überdeutlich, wo die Gefahren des so selbstverständlich gewordenen häufigen Kommunizierens liegen.

So stellt sich die Frage, ob wir uns aus Sorge um die Gesundheit der Meß- und Kommunionfrömmigkeit nicht wieder stärker auf jene Formen des eucharistischen Kultes besinnen müssen, die nach dem Konzil zunächst gründlich ins Abseits geraten sind. Eucharistische Andachten, stilles Gebet vor dem Allerheiligsten, der sakramentale Segen bekamen in vielen Pfarreien Seltenheitswert; sogar die volksbeliebten Einrichtungen des Ewigen Gebets und der Fronleichnamsprozession erschienen suspekt. Die Zeit scheint reif für eine Neubesinnung. Unter manchem Zeitgebundenen an den äußeren Formen der traditionellen Eucharistiefrömmigkeit, die fast ein Jahrtausend lang das Verhältnis der Gläubigen zum Sakrament entscheidend geprägt hat, gab es doch wohl auch genuine Anliegen und überzeitliche Werte. Wir müssen, um sie freizulegen, einen Blick in die Liturgiegeschichte tun und zurückgehen bis zu den Ursprüngen dieser Frömmigkeitsformen.

I.

Die Wurzeln liegen in jenem Ritus der Messe, der um das Jahr 1200 in Paris erstmals auftaucht, und von dem man zu Recht gesagt hat, er sei die bedeutendste Neuerung in der Meßliturgie, die das Mittelalter hervorgebracht hat². Die Neuerung bestand darin, daß der Priester unmittelbar nach den Wandlungsworten die konsekrierte Hostie hoch emporhob, so daß die Gläubigen den Leib des Herrn sehen und verehren konnten. Es handelt sich um die sogenannte Elevation im Zentrum der Messe, von der sich die ganze Palette der späteren eucharistischen Andachtsformen herleitet. Wir können diese Vielzahl der Ausdrucksformen des eucharistischen Kults zusammenfassen unter dem Begriff *Elevationsfrömmigkeit*.

Die treibenden Kräfte, die am Anfang dieses eucharistischen Kultes stehen, scheinen zweifelhafter Natur zu sein. Man hat auf das Schauverlangen des

² Vgl. H. B. Meyer, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther: ZkTh 85 (1963) 162-217, hier 162.

mittelalterlichen Menschen hingewiesen³; die Religiosität der jungen Völker des Nordens sei noch ungeübt gewesen, das Heilige geistlich zu erfassen. Das Volk möchte das Heilige berühren und anschauen und erhofft sich von dieser „heilbringenden Schau“ Schutz und Segen. Die mittelalterliche Volksfrömmigkeit verbindet übertriebene und nicht selten abergläubische Vorstellungen mit dem bloßen Anschauen der Eucharistie⁴. Einer, der am Morgen die Hostie gesehen hat, glaubt, er werde an diesem Tag nicht sterben. Von der ganzen Meßfeier interessiert das Volk im Grunde nur mehr das Anschauen der erhobenen Hostie nach der Wandlung, und wenn sie die Hostie gesehen haben, so sagt ein spätmittelalterlicher Prediger, dann laufen sie aus der Kirche, als ob sie den Teufel gesehen hätten⁵.

Katharer und Albigenser leugneten die Realpräsenz⁶. Das Vorzeigen der Hostie unmittelbar nach der Konsekration wird so zu einer Demonstration des Wandlungswunders, der tatsächlichen Gegenwart Christi im Sakrament.

Aber man muß sich doch fragen, ob es neben dem Schauerlangen des Volkes und theologischen Querelen nicht doch auch tiefere Gründe gegeben hat, daß seit der Wende zum 13. Jahrhundert eine in Form und Intensität bis dahin nicht gekannte eucharistische Frömmigkeit aufblühen konnte. Gibt es nicht zu denken, daß es gerade die geistlich lebendigsten Kreise in der damaligen Kirche sind, allen voran der Reformorden der Zisterzienser⁷, dann auch die Prämonstratenser und die jungen Gemeinschaften eines Franz von Assisi und Dominikus, die zu den Trägern und engagierten Förderern der neuen eucharistischen Bewegung werden? Man muß diesen eucharistischen Frühling, der im Aufkommen der Elevation sich manifestiert, wohl stärker, als man das bisher getan hat, in Zusammenhang bringen mit der damals aufbrechenden *Jesusfrömmigkeit*. Bernhard von Clairvaux und fast ein Jahrhundert später Franz von Assisi sind ihre typischen Vertreter. Neu an dieser Christusfrömmigkeit ist die intensive Hinwendung zum Menschen Jesus. Diese Neuorientierung in der Christusfrömmigkeit kommt nicht von ungefähr. Die Kreuz-

³ Die wichtige einschlägige Untersuchung des französischen Forschers E. Dumoutet trägt den bezeichnenden Titel: *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris 1926; auch A. L. Mayer, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult*, in: *Heilige Überlieferung* (= Festschrift J. Herwegen) Münster 1938, 234–262. Den augenblicklichen Forschungsstand faßt gut zusammen O. Nußbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (= *Theophaneia* 29) Bonn 1979, 125–139.

⁴ Beispiele bei H. B. Meyer (s. Anm. 2) 188–196; O. Nußbaum (s. Anm. 3) 137f.

⁵ Vgl. Gottschalk Hollen (Augustiner-Eremit), *Sermones dominicales* II,1; z. n. A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1902, 18 (Nachdruck Darmstadt 1963).

⁶ Auf die bisher zu wenig beachtete Bedeutung dieser breite Volksmassen bewegenden, neu-manichäischen und sakramentenfeindlichen Irrlehren für das Aufkommen und die rasche Verbreitung der Elevation hat zu Recht O. Nußbaum hingewiesen (in der in Anm. 3 nachgewiesenen Monographie S. 128).

⁷ Vgl. M. C. Hontoir OCR, *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers Cisterciens (XII^e–XIII^e siècle)*, in: *Studia Eucharistica*, Antwerpen 1946, 132–156; O. Nußbaum (siehe Anmerkung 3) 122f.

züge hatten das Heilige Land und damit die Stätten des Erdenlebens Jesu ganz neu und lebendig in das Bewußtsein der abendländischen Christenheit gestellt. Wenn das Altertum und das frühe Mittelalter aufgeblickt hatten zu dem majestätischen Christus, wie er in seiner Göttlichkeit aus dem Goldgrund der Kuppeln und Apsiden als Weltenherr und kommender Richter herabschaute, so sieht der mittelalterliche Fromme mit neuen Augen den Menschen Jesus in seiner Menschlichkeit: das Kind in der Armut des Stalls, den Salvator auf den staubigen Straßen Palästinas, vor allem den Leidenden in der Erniedrigung und Verlassenheit seiner Passion. Arm dem armen Jesus nachfolgen, das war die bewegende Losung der geistlichen Reformbewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts⁸.

In diesen starken Strom einer neu aufbrechenden Jesus-Begeisterung, die nicht mehr den göttlich erhabenen, sondern den menschlich nahen Christus sucht, ordnet sich auch die neuartige Eucharistiefrömmigkeit der damaligen Zeit mit ihrem Pathos der Realpräsenz ein. Denn setzt sich die Herablassung und die unerhörte Nähe des zum Menschenbruder gewordenen Gottes nicht gerade in der Eucharistie fort? Franz von Assisi ist 1219 ins Heilige Land gepilgert. Er ist den Spuren des irdischen Jesus nachgegangen. Aber unvergleichlich wertvoller als die berühmtesten Sehenswürdigkeiten in Palästina ist ihm das eucharistische Brot. Denn die konsekrierte Hostie, sagt Franz, ist das einzige, was wir in dieser Welt mit unseren leiblichen Augen von ihm selbst sehen können⁹. Wenn die Hostie in der Messe erhoben wird, kann man sozusagen mit dem gegenwärtigen Jesus in Augenkontakt treten. Von daher sein hymnisches Lob der Elevation: „Es erschauere der Mensch, die ganze Welt erzittere, der Himmel breche in Jubel aus, wenn in den Händen des Priesters über dem Altar Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, gegenwärtig ist“¹⁰.

Neu und bemerkenswert ist die *personale* Sicht der Eucharistie, die hier durchbricht. Und hier stoßen wir auf einen überzeitlichen Wert dieser mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit. Das christliche Altertum hatte die Eucharistie vornehmlich als die heilige Speise gesehen. Sehr nüchtern nennt Justin der Märtyrer sie „dasjenige, über das dankgesagt worden ist“¹¹; höchstens hat man vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi gesprochen. Dagegen sieht die Eucharistiefrömmigkeit des Mittelalters in der Hostie die Person

⁸ Vgl. H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1961, 12–69.

⁹ Testamentum: Opuscula sancti Petri Francisci Assisienis, hrsg. v. C. Esser O.F.M. (= Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi 12) Grottaferrata (Roma) 1978, 309; Ep. ad Clericos: ebda 97, 99.

Die Eucharistie ist Franziskus deshalb ungleich verehrungswürdiger als etwa das Heilige Grab, der Inbegriff des Heiligen für die Heilig-Land-Pilger des Mittelalters; vgl. Ep. toti Ordini missa: ebda 143.

¹⁰ Ep. toti Ordini missa: ed. C. Esser (s. Anm. 8) 144: „Totus homo paveat, totus mundus contremiscat, et caelum exsultet, quando super altare in manu sacerdotis est Christus, Filius Dei vivi (Joh 11,27).“

¹¹ Justin, Apol. I, 65. 67; vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, 2 Bde., Wien 1962, I 29f.

Jesu, den Königssohn, der die Seinen besucht, den Erlöser, der sich dem Sünder zuwendet. Die merkwürdigen Hostienwunder, die der rheinische Zisterziensermönch Cäsarius von Heisterbach zu erzählen weiß, illustrieren eindrucksvoll diese Wende zum Personalen. Da ist z. B. ein Priester, der nach der Wandlung in seinen Händen anstelle der Hostie den Jesusknaben sieht¹². Andere sehen in der konsekrierten Hostie Christus am Kreuz¹³. Ungemein stark ist also das Erlebnis der personalen Begegnung mit dem dem Gläubigen in der Eucharistie nahekommenden Jesus. Im Bewußtsein dieser Nähe spricht man ihn direkt an. Die großartigen Sakramentshymnen und Elevationsgebete haben im Augenblick der Erhebung ihren Sitz im Leben.

Man tut der Elevationsfrömmigkeit und den aus ihr erwachsenen Ausdrucksformen des eucharistischen Kults unrecht, wenn man sie nur von ihren zweifellos vorhandenen Auswüchsen und abergläubischen Fehlformen her beurteilt. Das Anschauen der Hostie suchte im tiefsten die personale Kommunikation mit dem im Sakrament nahen und ansprechbaren Christus.

Man kann sich fragen: Wenn die seit der Wende zum 13. Jahrhundert neu aufgekommene eucharistische Anbetungsfrömmigkeit letztlich aus einer vertieften Jesus-Frömmigkeit gespeist wurde, warum hat man dann die personale Begegnung bloß durch das Anschauen der Eucharistie und nicht in der wirklichen Kommunion gesucht und verwirklicht?

Das ist eine komplexe Frage. Ein übertriebenes Ehrfurchtsdenken und eine tief eingefahrene Fehlpraxis standen hinderlich im Weg und ließen sich nicht leicht überwinden. Aber man muß doch sehen, daß die Elevationsfrömmigkeit tatsächlich auch hindrängte zu einem häufigeren Kommunionempfang. Der Reformorden, in dem die eucharistische Anbetungsfrömmigkeit am begeistertsten gepflegt wurde, der Zisterzienserorden, war auch der Orden, in dessen Häusern am häufigsten kommuniziert wurde¹⁴. Bei den Zisterziensern war die sonntägliche Kommunion im 13. Jahrhundert weit verbreitet. Ein Dokument von 1317 spricht sogar von einem Kommunionempfang mehrmals in der Woche¹⁵. Wir wissen, daß fromme Frauen deshalb zu den Zisterzienserinnen drängten, weil man ihnen dort erlaubte, häufiger zu kommunizieren. Die Zisterzienserinnen Mechthild († um 1298) und Gertrud die Große († 1302) im thüringischen Helfta sind Vorkämpferinnen für einen häufigen Kommunionempfang¹⁶.

¹² Vgl. die zahlreichen Belege bei P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938, 100–111.

¹³ Vgl. ebda 96f.

¹⁴ Vgl. C. M. Hontoir (s. Anm. 7) 145f.

¹⁵ Vgl. ebda 147.

¹⁶ Vgl. P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938, 91; C. M. Hontoir (s. Anm. 7) 146f.; A. Heinz, *Eucharistische Frömmigkeit bei den Zisterzienserinnen von St. Thomas nach dem Zeugnis einer um 1300 entstandenen Gebetbuchhandschrift*, in: *St. Thomas an der Kyll. Geist und Zeit*, St. Thomas/Eifel 1980.

Bei den Dominikanern wirbt der Mystiker Heinrich Seuse für den häufigen Kommunionempfang¹⁷. Gleiches tut sein Ordensbruder Johannes Tauler in seinen Kölner Fronleichnamspredigten¹⁸. Daß man beides nicht gegeneinander ausspielen darf, zeigt sich am Beispiel der seligen Dorothea von Montau, die Ende des 14. Jahrhunderts in Danzig lebte. Einerseits weiß ihr Seelenführer, Johannes von Marienwerder, zu berichten, ihr Verlangen, die Hostie zu sehen, sei auch dann noch nicht gestillt gewesen, wenn sie 100mal an einem Tag das eucharistische Brot angeschaut habe. Andererseits hat sie selbst aber auch das zu ihren Zeiten ganz unerhörte Privileg durchgesetzt, daß sie in den letzten Lebensjahren täglich kommunizieren durfte¹⁹. So kam, wenigstens in den religiös anspruchsvolleren Kreisen, die Elevationsfrömmigkeit tatsächlich auch der Kommunionfrequenz zugute.

II.

Einer der bedenklichsten Mängel der Elevationsfrömmigkeit lag zweifellos darin, daß sie den Sinn für den Gesamtzusammenhang der Messe verloren hatte. Die Aufmerksamkeit war zu exklusiv auf den feierlichen Augenblick fixiert, in dem man das Sakrament sehen konnte. Trotz dieser Engführung muß man doch auch erkennen, daß durch die Erhebung der Eucharistie in der Mitte der Messe dem Volk ein Fenster aufgetan wurde, das ihm erlaubte, in den Innenraum des heiligen Geschehens zu schauen und vom Kern der heiligen Handlung etwas zu erfassen. Die ältesten Deutungen sehen in der Erhebung der Hostie nämlich die Erhöhung Christi am Kreuz dargestellt²⁰. Man braucht nur hineinzuschauen in den großartigen Schatz von Elevationsgebeten und -gesängen, um festzustellen, wie sehr sie angefüllt sind von Erinnerung an den rettenden Opfertod Christi. Ich brauche nur an das bekannte „Ave verum“ zu erinnern, in dem es vom Leib Christi heißt, „der für unsere Schuld gebüßt und am Kreuz das Opfer war“²¹. Einer der größten Volksprediger des Mittelalters, Berthold von Regensburg, erklärte seinen Zuhörern den Ritus der Elevation folgendermaßen: „So denn der Priester unseren Herrn aufhebt, das bezeichnet, daß er auferhoben ward an dem Kreuz“. Aber gleichzeitig erinnert die Elevation auch an den jetzt erhöhten und als Hoherpriester wirksamen Christus. Denn, wenn der Priester die Hostie erhebe, sagt Berthold von Regensburg, dann sei das, als ob er spräche: „So wie ich ihn

¹⁷ Vgl. Des Mystikers Heinrich Seuse o. Pr. deutsche Schriften, hrsg. von N. Heller, Heidelberg 1926, 271.

¹⁸ Vgl. P. Browe (s. Anm. 16) 31.

¹⁹ Joh. von Marienwerder, *Septilium* 3,2: An Boll 3 (1884) 408 f; vgl. E. Dumontet (s. Anm. 3) 17; O. Nußbaum (s. Anm. 3) 135; P. Browe, (s. Anm. 16) 121.

²⁰ Radulph Ardens († 1215), Hom. 47 (PL 155, 1836); vgl. O. Nußbaum (s. Anm. 3) 126 f; H. B. Meyer (s. Anm. 2) 163; P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 29 f.

²¹ Vgl. J. A. Jungmann (s. Anm. 11) II 268 f; H. B. Meyer (s. Anm. 2) 181.

heute zeige, so zeigt er sich und seine Wunden dem Vater alle Tage für den Menschen²².“

Die Elevationsfrömmigkeit hat viel dazu beigetragen, daß das Bewußtsein von der *Messe als Opfer* lebendig geblieben ist. Darin liegt ein zweiter bleibender Wert! Gerade den Opfergedanken sprechen zahlreiche Elevationsgebete mit überraschender Klarheit aus. Ein spätmittelalterliches handgeschriebenes Missale aus der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier läßt beispielsweise den Priester selbst zur Erhebung der Hostie sprechen: „Gütigster Vater. Schau, ich bringe dir das ewige . . . Wort in unserem menschlichen Fleisch dar. Blicke hin auf seine Wunden und sein kostbares Blut, und nimm ihn heute an zum Lob und zur Danksagung für alle Wohltaten, die wir je von dir empfangen haben. Sieh, unser Bruder ruft zu dir vom Kreuz her. Nimm ihn als Opfer zur Vergebung aller Sünden, zur Rettung und zum Trost der heiligen Mutter Kirche²³.“

In Frontstellung gegen die Reformation hat die nachtridentinische Theologie und Meßfrömmigkeit bekanntlich den Opfergedanken im Anschluß an die Elevation nachdrücklich betont. Dabei hat man mit bemerkenswerter Klarheit auch schon einen Gedanken herausgestellt, den in jüngster Zeit erst wieder die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils ins rechte Licht gerückt hat: die Erkenntnis nämlich, daß nicht nur der Priester, sondern mit ihm zusammen auch das Volk das Opfer darbringt²⁴. Der einflußreiche Volksschriftsteller des Barock, der Kapuziner Martin von Cochem († 1712), sieht in seiner bis in die Gegenwart immer wieder aufgelegten, im Volk einst weitverbreiteten Meßerklärung die vielen Hände der Gläubigen die Arme des Priesters stützen, wenn er den Leib Christi emporhebt, um ihn vor die Augen des Vaters zu stellen²⁵.

III.

Man hat der eucharistischen Anbetungsfrömmigkeit häufig den Vorwurf gemacht, sie bliebe in einer bloßen Innerlichkeit stecken und habe die *horizontale Dimension* der Eucharistie aus den Augen verloren. Hier wird das alte Spannungsverhältnis zwischen Kontemplation und Aktion berührt. Ohne Zweifel war die Elevation von Anfang an primär „Aufforderung zur Anbetung“ (P. Browe). Doch bei einem ihrer ersten Interpreten kann man auch schon lesen, das Anschauen der Eucharistie wolle die Liebe wecken²⁶. Sie ist

²² Z. n. H. B. Meyer (s. Anm. 2) 182; vgl. auch A. Franz (s. Anm. 5) 656.

²³ Stadtbibliothek Trier, Hs 374/1037, fol. 6.

²⁴ Vgl. Liturgiekonstitution, Art. 48.

²⁵ Martin von Cochem, *Medulla Missae Germanica* (Meßerklärung) 25,15; in der uns vorliegenden Auflage (Limburg 1930) S. 269.

²⁶ Wilhelm von Auxerre († 1272); z. bei E. Dumontet (s. Anm. 3) 18; vgl. H. B. Meyer (s. Anm. 2) 177.

„Antrieb zur Liebe“, weil sie, wie der Franziskanertheologe Alexander von Hales sagt, dem Christen die Größe der Erlösungstat Christi vor Augen stellt²⁷. „Ostensio boni provocat ad bonum“, formuliert Albert der Große: Das Zeigen des Guten provoziert zur Nachahmung des Guten²⁸. Mit einem Pauluswort könnte man den Grundsatz übersetzen: „Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5,14).

Die Frömmigkeitsgeschichte hält eine Fülle von Beispielen bereit, die zeigen, wie die eucharistische Anbetung und das, was man bisweilen etwas abwertend Tabernakelfrömmigkeit nennt, die Triebfeder für ein Leben aufopfernden Dienstes an den Mitmenschen gewesen ist.

Der rheinische Jesuit Friedrich Spee († 1635) ist bekannt als ein Mann der Tat. Er ist als mannhafter Kämpfer gegen den Hexenwahn in die Geschichte eingegangen und die Todeskrankheit, die ihn im August des Jahres 1635 im besten Mannesalter hinweggerafft hat, hat er sich bei der Pflege von gefangenen und verwundeten Soldaten zugezogen. Aber man braucht nur die Kommunionandachten seines „Gülden Tugendbuches“ zu überfliegen, um festzustellen, daß Spee ganz in der Tradition der eucharistischen Anbetungsfrömmigkeit steht und hieraus seine geistliche Kraft schöpft²⁹. Ist es nicht bemerkenswert, daß die zahlreichen Kongregationen, die im Laufe des 19. Jahrhunderts mit sozialer Zielsetzung für die Jugenderziehung oder die Krankenpflege gegründet worden sind, in ihren Statuten der eucharistischen Anbetung einen auffallend breiten Raum einräumen? Die Anbetung hat sich tatsächlich immer wieder als geistliche Kraftquelle für vorbildliches christliches Engagement erwiesen.

IV.

Es ging bei diesen Überlegungen nicht darum, die im hohen Mittelalter aufgekommene Elevationsfrömmigkeit und die daraus erwachsenen traditionellen Formen der eucharistischen Anbetungsfrömmigkeit zu verklären. Sie hatte ihre Schattenseiten, vor allem hatte sie den Erstzweck der Eucharistie zu sehr verdunkelt, die Tatsache nämlich, daß die Eucharistie gestiftet worden ist, damit sie als Speise genossen wird. Luther hat diesen Schwachpunkt einmal im Blick auf die Fronleichnamsprozession karikiert, indem er sagte: Was die Katholiken da täten, käme ihm vor, wie wenn ein Vater seinen hungernen Kindern Brot gibt, und anstatt es zu essen, wüßten die unverständigen Kinder nichts anderes zu tun, als es auf eine Stange zu stecken und herum-

²⁷ Alexander von Hales, *Summa theologica* IV,9; vgl. E. Dumontet (s. Anm. 3) 19.24.

²⁸ Albert der Große, *Comment. in Sententias II*, q. 70, art. 6; vgl. E. Dumontet (s. Anm. 3) 21.

²⁹ Vgl. Friedrich Spee, *Güldenes Tugend-Buch*, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot (= F. Spee. *Sämtliche Schriften*, hrsg. von E. Rosenfeld, Bd. 2) München 1968, 483 ff.

zuzeigen³⁰. Wir haben gottlob wieder erkannt, daß das eucharistische Brot uns gegeben ist, daß wir es beim Opfermahl der Messe empfangen und genießen. Aber bedeutet diese wiedergewonnene Erkenntnis vom Mahlcharakter der Eucharistie, daß wir die sekundären Formen der eucharistischen Frömmigkeit getrost ihrem Schicksal überlassen dürfen? Die Antwort kann nur ein entschiedenes Nein sein. Wir sind gerade in einer Zeit wiedergewonnener Kommunionfreudigkeit dringend darauf angewiesen, die Werte, die die eucharistische Anbetungsfrömmigkeit vermittelt und gepflegt hat, nicht verkümmern zu lassen.

Krankheitssymptome sind bei der gegenwärtigen Kommunionpraxis nämlich schon deutlich diagnostizierbar. Die besorgten Stimmen mehren sich, die einen Verfall der Ehrfurcht beklagen. Sobald es soweit ist, daß die Kommunion ausgeteilt wird, geht man mit. Die Frage, ob man mitgehen *darf*, wird von vielen nicht mehr gestellt. Bei Sterbeämtern drängt sich manchem Seelsorger der Eindruck auf, daß eine Reihe von denen, die mit zur Kommunion kommen, im Mitkommunizieren lediglich eine Bekundung ihrer Anteilnahme und Solidarität mit der Trauerfamilie sehen. Bei Schulgottesdiensten muß man sich manchmal fragen: Wissen alle, die da bankweise nach vorne drängen, auch wirklich, was sie tun?

Wenn nach Therapiemaßnahmen gefragt wird, ist zunächst an ein Wort von Odo Casel zu erinnern: „Die erste Hinführung zum Verständnis der Messe ist ihre würdige und sachgemäße Feier³¹.“ Ob Ehrfurcht vor dem Mysterium wächst, hängt nicht zuletzt davon ab, ob der Liturge selbst ehrfürchtig mit der ehrfurchtgebietendsten Gabe umgeht, die ihm in die Hände gelegt ist. Wenn die Wandlungsworte absichtlich nivellierend gesprochen werden; wenn die vorgesehenen Ehrfurchtsgebärden eigenmächtig reduziert oder ganz unterlassen werden, muß sich das auf die Dauer ehrfurchtsmindernd auswirken. Positiv müßten die Möglichkeiten zur eucharistischen Vertiefung, wie sie der neue Meßordo eingeführt hat, noch besser genutzt werden: Der passend ausgewählte Einladungsspruch vor dem Austeilen, die meditative Stille oder die gemeinsame Danksagung nach dem Empfang. Der Vertiefung möchte auch die neueingeführte Gemeindeakklamation nach der Wandlung dienen. An dieser Stelle war die Elevationsfrömmigkeit des Mittelalters betrachtend stehengeblieben, so sehr, daß sie darüber das Vor- und Nachher der Feier vergaß. Aber grundsätzlich war der Gedanke gesund, in dem Augenblick ergriffen innezuhalten, wenn Tod und Auferstehung Jesu sakramentale Gegenwart werden³². Die Meßreform hat hier etwas nachgeholt, was die Volks-

³⁰ Predigt zum Fronleichnamfest 1519 oder 1520; WA 4, 705; vgl. H. B. Meyer (s. Anm. 2) 202.

³¹ O. Casel OSB, Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen, Mainz 1961, 236.

³² So auch Jungmann gegen gewisse Tendenzen in der Liturgischen Bewegung, die jede „Unterbrechung“ der großen Bewegung der Darbringung durch das Hervorheben der Elevation ablehnten; vgl. J. A. Jungmann, Bei der Wandlung: LJ 8 (1958) 65–72.

frömmigkeit auf ihre Weise schon lange praktiziert hat. Nur hätte man sich eine reichere und flexiblere Gestaltung der Gemeindeakklamation nach der Wandlung gewünscht.

Die meditativen Haltepunkte innerhalb der Messe dürfen allerdings, sollen sie den Gang der Handlung nicht stören, nicht zu ausgedehnt sein. Es braucht deshalb neben und außerhalb der Eucharistiefeyer Andachtsformen, die das flüchtige Geschehen in seiner Tiefendimension immer neu erschließen und durch Bedenken und Betrachten verinnerlichen. Es droht sonst die Gefahr, daß mancher Teilnehmer nur bei der unmittelbar zugänglichen Erfahrung des Mahls stehenbleibt. Ein gut verbürgtes, kürzliches Vorkommnis, ist in dieser Hinsicht aufschlußreich: Bei einem Wochenende für Abiturienten gingen bei der Gruppenmesse, zu der sich die Klasse am Samstagabend zusammenfand, auch diejenigen ohne Bedenken mit zur Kommunion, die kurz vorher in der Diskussion noch erklärt hatten, sie betrachteten sich als Atheisten. In dem Mitkommunizieren sahen sie lediglich ein Zeichen des Miteinanders mit ihren Kameraden.

Wenn eine solche illegitime Reduktion auf die bloße Horizontale vermieden werden soll, dann müssen die Aspekte der eucharistischen Wirklichkeit, die die Elevationsfrömmigkeit betont hat, wieder nachdrücklicher in der Verkündigung, in der Eucharistiekatechese und durch eucharistische Gottesdienste, die die Hochform der Messe umgeben, ins Volk vermittelt werden. Als solche nach wie vor gültigen Kernpunkte der traditionellen Eucharistieförmigkeit hatten wir herausgestellt:

1. die personale Dimension;
2. das Bewußtsein vom Opfercharakter der Eucharistie und
3. die Sensibilisierung für den der Eucharistie innewohnenden Appell zur Nachfolge.

Bei der Kommunion wird nicht nur „heiliges Brot“ ausgeteilt, sondern es geschieht Begegnung mit dem lebendigen Christus. Erst wo diese personale Tiefe in den Blick kommt, kommt es zu jener Ernsthaftigkeit und Ehrfurcht, die dem Gebrauch des Sakramentes angemessen ist. Dieses personale Gegenüber öffnet dann auch die Augen dafür, daß es sich bei dem auf den einzelnen Kommunikanten Zukommenden um den Christus handelt, der sich im Gehorsam gegen den Vater und in letzter Hingabebereitschaft für den Menschen geopfert hat. Wer aber innegeworden ist, daß es der *geopferte* Herrenleib ist, der ihm bei der Kommunion gereicht wird, wird auch erfassen, daß diese Begegnung ihn in die Pflicht nimmt. Wo dagegen vom Opfer nicht mehr gesprochen wird, da wird die Eucharistie um ihre weltverändernde Kraft gebracht. Nur in der Kontemplation der Selbsthingabe Christi wird es möglich sein, daß der Christ, wie Augustinus es einmal ausgedrückt hat, durch ihn lernt, sich selbst zu opfern³³.

³³ Augustinus, De civitate Dei 10,20: „Seipsam per ipsum discit offerre ecclesia.“

Josef Andreas Jungmann, der große Wegbereiter der Meßreform des II. Vatikanums, hatte zweifellos recht, wenn er vor Jahren in einem Aufsatz schrieb: „Auf die Dauer ist es unmöglich, daß wir mit gleicher Stärke die eine wie die andere Art eucharistischer Frömmigkeit pflegen. Wir können nicht, seitdem wir in weitem Umfang zum normalen Gebrauch des Sakramentes zurückgekehrt sind, zugleich auch alle Ersatzformen in gleicher Weise weiterüben.“ Doch in der Vorahnung, daß das unbefangene Mitkommunizieren auch zum Leerlauf werden könnte, fügte Jungmann die nach wie vor höchst aktuelle Mahnung hinzu: „Wir haben allen Grund, von der Ehrfurcht, mit der frühere Geschlechter das heilige Sakrament umgaben, zu lernen³⁴.“

„Es prüfe sich der Mensch selbst“, spricht Paulus, „und dann erst esse er von diesem Brote und trinke aus diesem Kelch.“ (1 Kor 11,28) Nicht so, wie wir es jetzt machen, indem wir uns mehr durch die Zeit als durch frommen Sinn bestimmen lassen, die heilige Kommunion zu empfangen. Denn wir sind nicht darauf bedacht, wohl vorbereitet, von unseren Sünden gereinigt und mit zerknirschem Herzen zu nahen, sondern wir begnügen uns, es nur an Festtagen zu tun, wenn alle hingehen. So lautet nicht des Paulus Befehl; er kennt nur *eine* gelegene Zeit, zur Kommunion hinzutreten: wenn man ein reines Gewissen hat. Wenn wir mit Fieber und bösen Säften behaftet sind, nehmen wir an keinem Gastmahl teil, um nicht eine Beute des Todes zu werden. Ein um so größerer Frevel ist es, dieses heilige Mahl zu berühren, wenn wir voll böser Gelüste sind, die gefährlicher sind als Fieber. Wenn ich von bösen Gelüsten rede, so meine ich Fleischeslust, Geldsucht, Zornwut, Rachsucht, kurz alles Schlechte. Wer das heilige Opfer zu berühren gedenkt, muß all das abgetan haben; er darf nicht nachlässig und elend sich durch einen Festtag bestimmen lassen, hinzutreten, doch auch, wenn er reumütig und vorbereitet ist, sich nicht fernhalten, mag auch kein Festtag sein. Denn das Fest besteht in der Ausübung guter Werke, in der Frömmigkeit der Seele, in der Reinheit des Wandels. Besitzt du dies, so kannst du immer Festtag haben und hinzutreten. Darum heißt es: Jeder prüfe sich selbst und dann erst trete er hinzu. Paulus will nicht, daß einer den andern, sondern daß jeder sich selbst prüfe und insgeheim sich richte und ohne Zeugen erforsche.

Johannes Chrysostomus, Homilien zum 1. Korintherbrief 28,1

³⁴ J. A. Jungmann, Vom Sinn der Messe, Einsiedeln ³1955, 75.77.

Sorge um die Festigkeit des Überlieferten

Zu Erzbischof Gröbers „Beunruhigungen“
angesichts der Liturgischen Bewegung

Univ.-Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd

Der Freiburger Erzbischof Dr. *Conrad Gröber* (1872–1948) ist gewiß nicht nur, aber *auch* wegen seiner polemischen Stellungnahmen gegen die Liturgische Bewegung in die jüngste Kirchengeschichte eingegangen¹. Wer dieser Mann gewesen ist und was ihn bewegt hat, kommt neuerdings in einer *aufschlußreichen* Biographie zum Ausdruck, die diesem Bischof jenseits aller klischeehaften Beurteilungen – „im abwertenden wie im apologetischen Sinn“ (Hugo Ott) – gerecht zu werden sucht².

Neue Einsichten

Es ist ein Glücksfall, daß Erzbischof *Gröber* in *Erwin Keller* einen Biographen gefunden hat, der weite Strecken seines Lebensweges unmittelbar verfolgen konnte, der mit dem Rüstzeug des Historikers umzugehen versteht und der außerdem die Umsicht besaß, den bekannten Freiburger Religionsphilosophen *Bernhard Welte* mit wichtigen und sehr beachtenswerten Stellungnahmen in das Entstehen dieses Buches einzubeziehen. *Welte*, vorher Benefiziat am Münster in Freiburg, ist vom 1. Mai 1934 bis zum Tode Gröbers (1948) Sekretär des Freiburger Erzbischofs gewesen³. Der Autor, Pfarrer i. R. Dr. h. c. *Erwin Keller*, hat sich – so erklärt er selbst – überhaupt nur deshalb dazu entschließen können, Erzbischof Gröber in einer neuen Biographie „so darzustellen, wie es geschehen mußte“, weil ihm Professor *Welte* seine Mithilfe zugesagt hatte⁴.

Unter dieser Voraussetzung hat *Keller* nach dem Urteil des Freiburger Historikers *Hugo Ott* „die Last auf sich genommen, ein zureichendes und gerechtes Lebensbild Gröbers zu vermitteln, wohl wissend, daß eine kontrovers geführte wissenschaftliche Diskussion⁵ in die Form einer populär gehaltenen Darstellung eingegossen werden mußte. Ein subjektives, ein apologetisches

¹ Vgl. *Erwin Iserloh*, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: *H. Jedin* und *K. Repgen* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg–Basel–Wien 1979, 301–337, bes. 303–308: Die Liturgische Bewegung.

² *Erwin Keller*, Conrad Gröber 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit, Freiburg–Basel–Wien 1981 (366 Seiten, mit einem Vorwort von Erzbischof Dr. *Oskar Saier*).

³ Vgl. *Keller*, a.a.O. 144. *Welte* war in dieser Eigenschaft Nachfolger von *Alfred Beer* († 1958), einem geistlichen Führer des Jugendbundes „Neudeutschland“, der als Diözesanjugendseelsorger bis zuletzt einer der Vertrauten Gröbers blieb und vor 24 Jahren eine erste „Gröber-Biographie“ veröffentlicht hat: Erzbischof Dr. Conrad Gröber. Ein Lebensbild, Konstanz 1958.

⁴ *Keller*, a.a.O. 7 (Vorwort). Der Vf. würdigt (ebd.), sein Gewährsmann habe „mit nie ermüdender Geduld“ sein Wort gehalten: „Wann immer eine Schwierigkeit auftauchte – und bei Conrad Gröber war das oft der Fall –, immer war er bereit, guten und klugen Rat zu geben, Aufschlüsse und Auskünfte zur Person und zum Wirken des Erzbischofs mitzuteilen und so bei der Herausarbeitung eines wirklichkeitsnahen Bildes des Oberhirten mitzuwirken.“

⁵ Vgl. das Literaturverzeichnis bei *Keller*, a.a.O. 359–361.

Buch also? In jedem Fall ein überaus informatives, lesenswertes Buch, das zum Nachdenken zwingt. Ich meine, nicht zuletzt aufgrund eigener wissenschaftlicher Befassung mit Erzbischof Gröber⁶, daß es dem Autor gelungen ist, eine sehr ausgewogene Biographie des Freiburger Oberhirten vorzulegen, in der die ganze Spannweite des Lebens eingefangen ist, die private wie die öffentliche Sphäre gleichermaßen berücksichtigend, die theologische und die kirchenpolitische Entwicklung in der katholischen Kirche als Hintergrund einbeziehend⁷.“ In der Tat – hier ist ein ausgewogenes Lebensbild entstanden, dessen Züge bei aller erkennbaren Sympathie für den Freiburger Erzbischof gleichwohl kritisch beleuchtet und dargestellt werden.

Agitation und Wirbel, häßliche Intrigen, Verleumdungen, Verrat in den eigenen Reihen und schnöden Undank hat es um Gröber schon gegeben, bevor dieser später populär gewordene Bischof durch Papst Pius XI. am 21. Mai 1932 zum Oberhirten des Erzbistums Freiburg ernannt worden ist⁸. „Ich danke meinen Feinden, denn sie halten mich wach.“ So ließ Gröber im Jahre 1942 anlässlich seines 70. Geburtstages von den Kanzeln verkünden⁹. Ob jene ihn mitgeprägt haben¹⁰?

Von Auseinandersetzungen sind Gröbers sechzehn Freiburger Bischofsjahre nie frei geblieben. Gewiß haben dazu die unglücklichen Zeitläufte beigetragen; zu einer guten Portion ist dieser Umstand aber wohl auch dem draufgängerischen Temperament des Erzbischofs selbst zuzuschreiben. Daß das „Feuer der Jugend“ in diesem Mann lange Zeit mit der „Weisheit des Alters“ im Widerstreit lag und dieser offenbar nur mühsam Platz machte, zeigte sich im Jahre 1943, als die Auseinandersetzungen um die Liturgische Bewegung – nicht zuletzt durch Gröbers Eingriffe – ihren nahezu dramatischen Höhepunkt erreichten¹¹.

Sorge um die Kirche

Höchst skeptisch stand Gröber den seit den zwanziger Jahren konstatierbar sich auswirkenden Neuaufbrüchen in Theologie und Seelsorge gegenüber. Er fand keinen Zugang zu diesen neuen Fragestellungen, denn – so Bernhard Welte – er „war fest verwurzelt in der traditionellen Form der Lehre der Kir-

⁶ Otts Arbeiten werden bei Keller, a.a.O. 359f, aufgeführt.

⁷ So Ott in seiner Besprechung: Anzeiger für die Seelsorge 90 (1981) 416.

⁸ Vgl. Keller, a.a.O. 130–133, 194–199.

⁹ Zit. bei Keller, a.a.O. 13, aus einem Nachruf von Karl Färber.

¹⁰ Jedenfalls hat die Erinnerung an den gegen Gröber geführten „Entehrungsfeldzug“, wie Keller (a.a.O. 302) aufzeigt, nicht einmal den Todgeweihten verlassen.

¹¹ Vgl. Theodor Maas-Ewerdt, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944 (Studien zur Pastoralliturgie 3), Regensburg 1981, 243–469: Der Höhepunkt der Krise.

che. Er betrachtete diese Grundsätze als die klare und feste Grundlage der ganzen Seelsorge, insbesondere der Verkündigung und der Lehre in der Schule, und er war sich auch klar darüber, daß diese traditionelle Lehrform das ist, was die Menschen brauchen, um eine klare Orientierung zu haben in den verwirrenden Gängen des Lebens¹².“

Diese Haltung, die *Gröbers* ganze Arbeit bestimmte, führte den streitbaren „Wächter des Glaubens“ zu einer polemischen Schärfe angesichts zahlreicher Erneuerungsbestrebungen in Lehre, Liturgie und Praxis der Kirche. „Der Erzbischof war bestimmt von der Sorge darüber, wo es mit der Kirche und namentlich mit der kirchlichen Orientierung der Menschen hinkomme, wenn auf einmal alles sich ändere und die Festigkeit des Überlieferten sich auflöse. So wurde er bisweilen zu einem heftigen Verteidiger der Tradition und zu einem Mann, der in seinen älteren Jahren die Neuerungen im kirchlichen Leben . . . zu begrenzen und zu bremsen suchte. Er machte auch dies – wie alles, was er machte – mit dem ihm eigenen Temperament¹³.“

Gröbers Memorandum vom 18. Januar 1943 („Siebzehn Punkte“), mit dem er sich an den Papst und alle Bischöfe in Deutschland und Österreich wandte¹⁴, um ein Eingreifen gegen Neuerungen, die ihm gefährlich und destruktiv erschienen, oder gar deren Verbot zu erreichen („Können wir großdeutschen Bischöfe, und kann Rom da noch schweigen?“¹⁵), zeigt, wie recht *Welte* mit dieser Charakterisierung hat.

Keller nennt *Gröbers* siebzehn „Klagepunkte“¹⁶, geht kurz auf sie ein und erklärt: „Nimmt man die Siebzehn Punkte als Ganzes, so stellt man unschwer fest, daß darin viele Elemente enthalten sind, die zwanzig Jahre später vom Zweiten Vatikanum förmlich legitimiert und in die Konzilstheologie eingegangen sind¹⁷.“ Auf jeden Fall gilt das von den liturgischen Fragen, die *Gröber* in seinem Memorandum aufgegriffen hat.

¹² Zit. bei *Keller*, a.a.O. 318.

¹³ Zit. bei *Keller*, a.a.O. 318.

¹⁴ Der vollständige Text ist greifbar als Dok. Nr. 6 bei *Maas-Ewerd*, a.a.O. 540–569; vgl. dazu ebd. 259–285; 294–395. S. jetzt auch meinen Beitrag: „Klare Unterscheidung statt Verallgemeinerung“. Ein benediktinisches Dokument zur Krise der Liturgischen Bewegung (1939–1944): *Erbe und Auftrag* (Benediktinische Monatsschrift) 58 (1982) 178–194.

¹⁵ So der Schlußsatz des Memorandums. Vgl. bei *Maas-Ewerd*, a.a.O. 569.

¹⁶ *Keller* bringt (a.a.O. 323f) die „Titel“ der siebzehn Punkte. Er übernimmt sie so, wie *Herbert Vorgrimler* sie vor fast zwanzig Jahren in seiner kleinen „Rahner-Biographie“ angeführt hat, um zu zeigen, wie es zu der „Gegenschrift“, dem „Wiener Memorandum“, gekommen ist, das *Karl Rahner* im Auftrage des Seelsorgeamtes Wien ausarbeitete. Vgl. *Herbert Vorgrimler*, *Karl Rahner. Leben – Denken – Werke*, München 1963, 31f. Zum Wiener Memorandum über „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“ vgl. *Maas-Ewerd*, a.a.O. 599–608 (= Dok. Nr. 10); s. ebd. 313–338. Als Ergänzung zum Wiener Memorandum ist *Jungmanns* Stellungnahme zu verstehen. Vgl. *Maas-Ewerd*, a.a.O. 609–616 (= Dok. Nr. 11); s. ebd. 338–351.

¹⁷ *Keller*, a.a.O. 324.

Es scheine, meint *Keller*, daß Erzbischof *Gröber* mit seinem Vorstoß vom 18. Januar „ziemlich isoliert geblieben“ sei. Im deutschen Episkopat habe es damals „bereits auch einige Bischöfe“ gegeben, die der Liturgischen Bewegung „ausgesprochen wohlwollend“ gegenüberstanden¹⁸. Er nennt „zum Beispiel“ die beiden Referenten für liturgische Fragen, die Bischöfe Dr. *Albert Stohr* von Mainz und DDr. *Simon Konrad Landersdorfer OSB* von Passau. Es waren jedoch nicht nur „einige“; man kann m. E. durchaus von einer Mehrheit der damals zur Fuldaer Bischofskonferenz gehörenden Oberhirten sprechen, die in den Anliegen und Bestrebungen der Liturgischen Bewegung einen pastoral höchst relevanten „Gewinn“ sahen. Zu dieser Mehrheit gehörten u. a. etwa Kardinal *Innitzer* (Wien), Bischof *Fließner* (Linz), die Bischöfe *von Preysing* (Berlin) und *Rackl* (Eichstätt), die Erzbischöfe *Frings* (Köln) und *Jaeger* (Paderborn), nicht zuletzt Kardinal *Bertram* (Breslau), die Bischöfe *Buchberger* (Regensburg), *Bornewasser* (Trier) und *Machens* (Hildesheim), um nur einige Namen herauszugreifen.

Daß die „Beschwerdepunkte“ Erzbischof *Gröbers* im Bericht des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz vom 10. April 1943, mit dem Kardinal *Bertram* einer Anfrage aus Rom¹⁹ entsprach, „kaum zur Sprache“ kamen, wie *Keller* anmerkt²⁰, kann nicht verwundern. Kardinal *Bertram* erklärt nämlich in seinem Bericht „*De ‚Actione Liturgica‘ in Dioecesisibus Germaniae*“ ausdrücklich, daß er auf die direkt an den Heiligen Stuhl gerichteten Stellungnahmen der Erzbischöfe von Freiburg und Wien nicht eingehe, sondern die Voten der anderen Bischöfe zusammenfasse²¹. Falsch ist auch die Behauptung *Kellers*, das römische Reskript des Kardinalstaatssekretärs *Maglione* vom 24. Dezember 1943²² nehme keinen Bezug auf das Memorandum Erzbischof *Gröbers*²³. Die Eingabe vom 18. Januar 1943 wird auch in diesem Reskript ausdrücklich genannt²⁴. Richtig ist freilich, daß man in Rom die Bedenken *Gröbers* gegenüber der „*Gemeinschaftsmesse*“ nicht teilte und sich bereit erklärte, das sogenannte „*Deutsche Hochamt*“ zu tolerieren²⁵.

¹⁸ *Keller*, a.a.O. 326. Daß *Gröbers* „Vorstoß“ nicht ohne Wirkungen geblieben ist, sondern viele Bischöfe und ihre Mitarbeiter auf den Plan gerufen hat, zeigen die Gegendarstellungen zum Freiburger Memorandum sehr deutlich. Vgl. *Maas-Ewerd*, a.a.O. 293–395.

¹⁹ Vgl. *Maas-Ewerd*, a.a.O. 285–293: Das Eingreifen der römischen Kurie. S. ebd. 395–453 die „Klarstellungen zur Anfrage aus Rom“.

²⁰ Vgl. *Keller*, a.a.O. 326.

²¹ Siehe den Text (= Dok. Nr. 15) bei *Maas-Ewerd*, a.a.O. 634–646. Der Hinweis *Bertrams* auf das Freiburger Memorandum steht im zweiten Absatz (s. S. 634). Vgl. ebd. 434–443; 443–450.

²² Abgedruckt bei *Maas-Ewerd*, a.a.O. 692–695 (= Dok. Nr. 23).

²³ Vgl. *Keller*, a.a.O. 326.

²⁴ Vgl. bei *Maas-Ewerd*, a.a.O. 692.

²⁵ Vgl. dazu ebd. 471–498: Die römische Entscheidung.

In Punkt 15 seines Memorandums wendet sich Erzbischof Dr. Gröber gegen die „Überbetonung des Liturgischen“, wobei er u. a. ausführt: „Wir verkennen die Hochwerte der Liturgie keineswegs, wir halten es aber für unberechtigt, in ihr das Allheil der kirchlichen Gegenwart und Zukunft zu erblicken. Ich meine, und Zahllose meinen es mit mir: man hat schon und auch nicht schlecht pastoriert, ehe der Sinn für das Liturgische in weiteren Kreisen aufging²⁶.“ Erwin Keller deutet diese Bemerkung mit Recht so: Sie lasse erkennen, daß der Erzbischof „in den neuen Bestrebungen auch eine indirekte Kritik an der seitherigen Seelsorgepraxis erblickte²⁷.“ Gröber habe Bedenken gehabt, „ob die sich anbahnende Erneuerung nicht zu weit wegführe vom bisherigen Weg und ob sie überhaupt opportun sei in einer Zeit schwerer Glaubens- und Kirchengefährdung, wie sie im Dritten Reich jahrelang bestand²⁸.“

Aus heutiger Sicht wissen wir, daß eher das Gegenteil der Fall war. Im Neuaufbruch zur Liturgie hin, der sich nicht mehr „vertagen“ oder aufhalten ließ, lag eine *Quelle der Kraft* – gerade in der Bedrängnis unter dem NS-Regime und während des Krieges.

Erklärungen Bernhard Weltes

Gröbers ungewöhnliches Vorgehen macht nach Bernhard Welte deutlich, daß er „die Neuaufbrüche der Theologie nicht mehr mitgemacht hat. Dazu wurzelte er viel zu fest und fraglos in der theologischen Bildung seiner Jugend, und dazu war er auch viel zuwenig reflektiert . . . In ihm lebte unerschüttert die Kirche und Theologie, so wie er sie kennengelernt hat²⁹.“

Welte weist darauf hin, daß dieser „aktive und polemische Konservativismus“, der angesichts der „liturgischen Frage“ durch fragwürdige Berater wie Max Kassiepe³⁰, Bernardin Jacobi OFM und August Doerner nur noch mehr angestachelt wurde³¹, „nicht der einzige Antrieb“ in Conrad Gröber gewesen sei. „Er hatte eine viel zu reiche, viel zu offene und auch eine teilweise von antagonistischen Kräften erfüllte Natur, und so war er in dieser Sache zwar heftig, aber nicht stur und schematisch. Er sah durchaus ein, daß die Lehre

²⁶ Vgl. bei Maas-Ewerd, a.a.O. 558f.

²⁷ A.a.O. 324f.

²⁸ A.a.O. 326.

²⁹ Zit. bei Keller, a.a.O. 325.

³⁰ Vgl. Keller, a.a.O. 323: „Bernhard Welte erinnert sich, daß M. Kassiepe öfters beim Erzbischof zu Besuch war.“ Über Kassiepe und seine Bemühungen s. Maas-Ewerd, a.a.O. 100–130.

³¹ Belege bei Maas-Ewerd, a.a.O. 269–273. Über Doerner s. ebd. 197–242 und Gabriel Adriányi, Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert, Köln-Wien 1979. Der Vf. berichtet (ebd. 111f) über die Verbindung Doerners zu Gröber.

und die Praxis der Kirche in der neuen Zeit neu bedacht werden mußte. Er rief bedeutende Leute, wie z. B. *Eugen Walter*, als dieser auf das allgemeine Priestertum eindrucksvoll aufmerksam machte, in Schranken, aber er förderte ihn zugleich und verschaffte ihm die Möglichkeit weiterzuarbeiten . . .³² „Das sind“, sagt *Welte*, „keine zufälligen Inkonssequenzen. Sie sind vielmehr eine Folge der reichen und oft antagonistischen Kräfte in seiner Seele. Er war in der Lehre beharrend und konservativ, aber er wußte zugleich in der Grundhaltung sich offenzuhalten für mögliche Erneuerungen, und er hat vor allem in konkreten Augenblicken und in der konkreten Begegnung mit einzelnen Menschen stets das große liebende Herz sprechen lassen³³, ohne allzu-große Rücksicht auf die Prinzipien, die er sonst vertrat. Wenn er die Lehrgrundsätze der Kirche, wie er sie verstand, mit Eifer vertrat, so hat er sie doch nie zu Tode geritten. Er hat bisweilen durch seine grundsätzliche Haltung scharfe Schlagschatten geworfen, aber er konnte stets über seinen eigenen Schatten springen . . .³⁴“

Bezeichnend scheint uns dafür eine Äußerung zu sein, die Erzbischof *Gröber* in seiner temperamentvoll-polemischen Stellungnahme vom 21. April 1943³⁵ zum Bericht „*De ‚Actione Liturgica‘ in Dioecesisbus Germaniae*“, den Kardinal *Bertram* mit Datum vom 10. April 1943 an Papst *Pius XII.* gerichtet hat³⁶, lieferte. Am Schluß dieser Reaktion, die mit ihrer Heftigkeit das Me-

³² S. dazu *Keller*, a.a.O. 332: „Wenn Männer, zu denen er Vertrauen hatte, neue Wege gingen, ließ er (Gröber) sie großzügig gewähren, ja dann konnte es geschehen, daß er sie auch direkt förderte. Bernhard Welte erzählte, er habe bei seiner Habilitationsschrift über Karl Jaspers vom Erzbischof nie auch nur die geringste Beanstandung erfahren, obwohl er dabei bisher unge-wohnte religionsphilosophische Wege ging, der Erzbischof habe ihn im Gegenteil positiv und nachdrücklich gefördert.“ Vgl. ebd. 144.

³³ Vgl. unter diesem Aspekt *Weldes* Nachruf im „Freiburger Katholischen Kirchenblatt“, abgedruckt bei *Keller*, a.a.O. 354–357. Dort (S. 355) erklärt *Welte*: „Immer sah er [Gröber] die Menschen in denen, die er führte, um die er rang, die Menschen auch in denen, die er bekämpfte; und so war alles unmittelbar warm und durchblutet in diesem großen priesterlichen Menschen, selbst bei Zorn noch, in dem er prachtvoll auflodern, aber niemals bleiben konnte.“

³⁴ Zit. bei *Keller*, a.a.O. 318f.

³⁵ Voller Wortlaut greifbar bei *Maas-Ewerd*, a.a.O. 647–660 (= Dok. Nr. 16); s. dazu ebd. 443–448. Abgedruckt ist dieses Dokument auch bei *Adriányi* (s. Anm. 31), in dessen Dokumentation es unter Nr. 45 (a.a.O. 446–456) zu finden ist. Wie *Adriányi* (geb. 1935, seit 1960 Priester der Diözese Veszprém/Ungarn, seit 1976 Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte im Fachbereich Kath. Theologie der Universität Bonn) mit diesem Text umgeht, erscheint besonders für einen Kirchenhistoriker (Nachfolger von *Hegel* und *Stasiewski*) höchst seltsam. Das genannte Dokument taucht dort (als „Nachtrag“!) ohne jeden Kommentar und offenbar auch ohne Kenntnis des „Gesamtberichtes“ von Kardinal *Bertram* (10. April 1943) sowie der näheren Zusammenhänge auf. Einziges Motiv für die Aufnahme des Textes scheint für *Adriányi* der Umstand gewesen zu sein, daß Erzbischof *Gröber* das vervielfältigte maschinenschriftliche Manuskript selbst an *Doerner* übermittelt hat, gewiß ein fragwürdiges Motiv. Gleiches gilt für *Adriányis* „Verwendung“ des Schreibens, das Kardinal *Theodor Innitzer* (Wien) am 15. Februar 1943 an Papst *Pius XII.* gerichtet hat (bei *Adriányi* Dok. Nr. 44, S. 439–445). Näheres zu diesem Schreiben bei *Maas-Ewerd*, a.a.O. 405–411 (vgl. ebd. Dok. Nr. 7, S. 570–577, dort Erklärungen und Anmerkungen).

³⁶ S. unseren Hinweis in Anm. 21.

morandum vom 18. Januar 1943 noch in den Schatten stellte, sagt Gröber unter Hinweis auf einige Freunde von sich selbst: „Was mischt Du dich, alter Mann, immer noch in solche Dinge ein? Du stehst ja doch allein auf weiter Flur!³⁷“

Was *Bernhard Welte* – wir haben das oben zitiert – anführt, bleibt zu beachten, wenn man Gröbers „konservative Haltung in der Sache der kirchlichen Lehre und Praxis, vor allem in seinen älteren Jahren, bedenkt. Sonst kann das Bild einer kleinkarierten und schematischen Enge des Geistes entstehen“. *Conrad Gröber* aber, so betont *Welte*, sei „alles mögliche, nur nie kleinkariert und schematisch“ gewesen. „Diese scheinbaren Widersprüchlichkeiten gehören geradezu zum Reichtum, zur Lebendigkeit und auch zum Zauber seiner Natur. Ohne sie wäre er nicht der gewesen, der er war³⁸.“

Für Liturgie und Kirchenmusik

Als Domkapitular in Freiburg (1925–1931) ist Gröber im Ordinariat als „Sachbearbeiter und Referent für Liturgie und Kirchenmusik“ tätig gewesen³⁹. Er bearbeitete in diesen Jahren die Neuauflage des „*Magnifikat*“, des Gebet- und Gesangbuches für die Erzdiözese Freiburg, die 1929 bei Herder erschien und bis 1960 in Gebrauch blieb. Gröber berücksichtigte bei dieser Neubearbeitung wohl die Schuljugend. Er nahm auch 75 neue Lieder auf. Die „inzwischen ins Leben getretene Liturgische Bewegung“ fand aber, wie *Keller* formuliert, „nur maßvolle Berücksichtigung“. „Große Zufriedenheit lösten die alten Konstanzer Deutschen Vespren aus der Wessenberg-Zeit aus“, die Gröber ins „*Magnifikat*“ aufgenommen hatte, „nicht weniger die Trauermetten der Kartage, gleichfalls aus dem Konstanzer Gesangbuch von 1812⁴⁰.“

Von dieser Arbeit her wird verständlicher, warum Gröber später seinem Unmut gegenüber dem vom Düsseldorfer Jugendhaus unter *Ludwig Wolker* herausgegebenen „*Kirchengebet*“ und dem „*Kirchenlied*“ Ausdruck gab. So fragt er in seiner Reaktion auf den „Gesamtbericht“ Kardinal *Bertrams* vom 10. April 1943: „Was ist überhaupt dieser anfänglich schleichenden und nun sich hochmütig und gewalttätig gebärdenden Bewegung gegenüber noch gesichert? Da hatten wir in den einzelnen deutschen Bistümern wohlausgearbeitete Diözesangesangbücher neuen und neuesten Datums. Ohne Rücksicht darauf und ohne der kirchlichen Behörde Kenntnis zu geben, führten nun die Leiter der Liturgischen Bewegung in Stadt und Land das ‚*Kirchenlied*‘ ein und sabotierten damit die Diözesangesangbücher, obgleich diese die meisten

³⁷ *Maas-Ewerd*, a.a.O. 659.

³⁸ Zit. bei *Keller*, a.a.O. 319.

³⁹ Vgl. *Keller*, a.a.O. 112–120.

⁴⁰ *Keller*, a.a.O. 113 f.

und besten Lieder des ‚Kirchenliedes‘ enthielten und des öfteren sogar noch in besserer textlicher und musikalischer Fassung⁴¹.“

Wie ein Kommentar dazu liest sich die Darstellung *Erwin Kellers*: „Das vom Jugendhaus Düsseldorf herausgegebene ‚Kirchengebet‘ mit der Gemeinschaftsmesse und das gleichfalls dort bearbeitete ‚Kirchenlied‘ fanden nicht nur in Jugendgruppen freudige Aufnahme, sondern kamen auch in immer mehr Gemeinden in Gebrauch. Conrad Gröber war gelegentlich recht unwillig über diese Konkurrenz, die seinem ‚Magnifikat‘ damit erwachsen war, aber ändern konnte er daran im Grunde nicht viel, denn die allgemeine Bewegung hin zur Liturgie und, damit verbunden, zurück zur Bibel wurde immer lebendiger und stärker. Immerhin hat er aber bereits die ‚Gemeinschaftsmesse‘ aufgenommen, freilich nur als ‚Missa recitata‘ für kleinere Gruppen gedacht⁴².“

In seiner Kritik der „Gemeinschaftsmesse“, die unter Punkt 16 seines Memorandums vom 18. Januar 1943 zu finden ist, macht Erzbischof Gröber deutlich, wie es zur Rezeption der „Missa recitata“ ins Freiburger „Magnifikat“ gekommen ist. Er verweist auf seine pastorale Tätigkeit in Konstanz am Bodensee, wenn er erklärt: „Ich selber habe gegen die Gemeinschaftsmessen als solche, sofern sie in beschränktem Umfang gefeiert werden, nicht das Geringste einzuwenden. Ich war vielmehr vor Jahrzehnten im südlichen Baden wohl der Erste, der für die *Missa recitata* der Quickborner Verständnis zeigte⁴³.“ Drei Monate später schreibt Gröber, daß er sich „gegen den evtl. Versuch einer gelegentlichen, beschränkten (dem Volkscharakter und den Ortsverhältnissen angepaßten und peinlich vorbereiteten) Gemeinschaftsmesse nicht allzu energisch sträube⁴⁴.“ Darf man auch in dieser letzteren Aussage eine Anspielung auf Konstanzer Erfahrungen erblicken?

Neben der Neubearbeitung des „Magnifikat“ hat Gröber als Domkapitular auch die Neuausgabe des Freiburger *Rituale* bearbeitet⁴⁵, die 1927 als „*Supplementum ad Rituale Romanum*“ erschienen ist⁴⁶. Auch auf diese Erfahrung kommt er 1943 zurück⁴⁷. Daß Gröber sich in den Jahren 1925–1931 nicht auf das Tätigkeitsfeld „Liturgie und Kirchenmusik“ beschränkt hat, sondern „ebenso kompetent“ in anderen Sachfragen mitredete, macht Keller sehr schön klar. Treffend kennzeichnet er in diesem Zusammenhang Conrad Grö-

⁴¹ Maas-Ewerd, a.a.O. 657.

⁴² Keller, a.a.O. 114.

⁴³ Maas-Ewerd, a.a.O. 560.

⁴⁴ Maas-Ewerd, a.a.O. 652.

⁴⁵ Keller, a.a.O. 117f.

⁴⁶ Genaue Angaben im „Verzeichnis der gedruckten Ritualien des deutschen Sprachgebietes von 1700–1960“ bei Manfred Probst SAC, Der Ritus der Kindertaufe. Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches (Trierer Theol. Studien 39), Trier 1981, dort S. 262.

⁴⁷ Vgl. Maas-Ewerd, a.a.O. 658.

ber als einen „regsamen, oft weit mehr aus Intuition als aus abwägender Reflexion urteilenden Mann“⁴⁸.

Angesichts der „gewordenen Liturgie“

Gröber ist „nie auf die Linie der liturgischen Erneuerer eingeschwenkt. Für ihn waren ihre Bestrebungen eine vorübergehende Zeiterscheinung, eine kirchliche ‚Mode‘, eine Sache, von der er für das Leben der Kirche nichts Wesentliches erwartete“⁴⁹. Seine Äußerungen im Jahre 1943 bestätigen, daß es seiner Ansicht nach, wie Keller sagt, „keine zwingende Gründe“ gab, „an der bisherigen Gottesdienstgestaltung und Sakramentspendung etwas Wesentliches zu ändern“⁵⁰. Unklar bleibt, was Keller hier unter „Wesentliches“ versteht. Auch die Liturgiereform, die das Zweite Vatikanum beschlossen und eingeleitet hat, hat keine „neue“ Liturgie geschaffen und eine solche natürlich auch nicht gewollt. Auch sie hat nichts „Wesentliches“ geändert. Wohl aber hat sie angesichts der „gewordenen Liturgie“ (Jungmann) unterschieden zwischen einem „kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichem Teil“ und jenen Teilen, „die dem Wandel unterworfen sind“⁵¹. Diese Teile können sich ändern und haben sich im Laufe der Zeit geändert. Sie mußten und müssen sich ändern, weil die Liturgie ihrer „inneren Wesensart“ gemäß Lebensausdruck der Kirche, konkret derer, die sie feiern, bleiben muß. Ihre Texte und Riten bedürfen der Neuordnung, die so geschehen muß, daß sie „das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“⁵².

Nicht nur dem Freiburger Erzbischof, dem „der Drang nach dem Neuen“ unheimlich erschien⁵³ und der die Bestrebungen der Liturgischen Bewegung mit großer Skepsis verfolgte, waren solche Unterscheidungen ziemlich fremd. Gröber vermutete Unkenntnis der Geschichte der Liturgie bei den „liturgisch Bewegten“, die in Wirklichkeit die Geschichte auf ihrer Seite hatten⁵⁴ und gerade aus einem tieferen Verständnis der Liturgie heraus ihre Anliegen und Argumente vorbrachten.

Verdienen nicht auch all jene unseren Respekt, die – wie Erzbischof Gröber – aus wirklicher Sorge um die Kirche und das Heil der Menschen gegen die li-

⁴⁸ Keller, a.a.O. 118.

⁴⁹ Keller, a.a.O. 327.

⁵⁰ Keller, a.a.O. 322.

⁵¹ Vat. II, SC 21.

⁵² Ebd.

⁵³ Keller, a.a.O. 331.

⁵⁴ Vgl. Keller, a.a.O. 322.

turgischen Erneuerungsbestrebungen angetreten sind? *Gröbers* heftige Polemik gegen die Liturgische Bewegung, besonders seine Äußerungen von 1943 haben, wenn wir recht sehen, am Ende auch dazu beigetragen, daß man sich in Rom dieser Fragen annahm und den Aufbruch zur Liturgie und ihrer pastoral motivierten Reform hin klug steuerte⁵⁵. Wenn *Gröber* selbst in seinen letzten Lebensjahren, wie *Keller* zeigt, nur mehr den „extremen Liturgismus“ geißelte⁵⁶, so dürfte dies aus seiner Erkenntnis hervorgegangen sein, daß man in Rom die Liturgische Bewegung und ihre Anliegen differenzierter und ungleich positiver beurteilte. Das hatte bereits das Reskript vom 24. Dezember 1943 gezeigt⁵⁷.

Antagonismen

Wie eine Bestätigung jener Antagonismen in der Person des Erzbischofs *Gröber*, von denen *Bernhard Welte* spricht, mutet es an, wenn man heute in dem von *Gröber* „mit Empfehlung des deutschen Gesamtepisckopates“ herausgegebenen „*Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*“ (1937)⁵⁸ über die Liturgische Bewegung folgendes liest: „Da die Liturgie öffentlicher, amtlicher Gottesdienst der Gemeinde ist, so reißt die Liturgie den Beter aus einer unberechtigten Sonderfrömmigkeit und läßt ihn seine Gliedschaft im mystischen Leibe und die Gemeinschaft der Gnade und der Liebe mit den Mitchristen erfahren und betätigen. Darum ist es freudig zu begrüßen, daß eine lebensfrische Liturgische Bewegung seit Jahrzehnten die abendländische Kirche durchpulst . . . Von Belgien und Deutschland aus hat die Bewegung übergegriffen auf die Kirche in den romanischen und angelsächsischen Ländern⁵⁹, so daß die Gebetsgemeinschaft der Laien in der Kirche eine immer größere und engere wird, der Geist Christi immer lebendiger die Glieder seines mystischen Leibes durchhaucht und zu würdiger Gottesverehrung führt⁶⁰.“

Gewiß hat nicht *Gröber* den Artikel „Liturgie“, aus dem wir hier zitieren und der sich in der Literaturangabe auf Romano *Guardini*, Anton *Baum-*

⁵⁵ Vgl. *Maas-Ewerd*, a.a.O. 498–505: Von der liturgischen Krise zur Enzyklika „*Mediator Dei*“. S. ebd. 512.

⁵⁶ Vgl. *Keller*, a.a.O. 327f.

⁵⁷ Vgl. bei *Maas-Ewerd*, a.a.O. 692–695; s. ebd. 688–691 und 472–498.

⁵⁸ Vgl. dazu *Keller*, a.a.O. 188–194.

⁵⁹ Vgl. dazu *Theodor Bogler OSB*, Liturgische Erneuerung in aller Welt. Ein Sammelbericht, Maria Laach 1950; s. auch *Norbert Höslinger – Theodor Maas-Ewerd* (Hg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (Schriften des Pius-Parsch-Instituts 4), Klosterneuburg 1979 (Lit.).

⁶⁰ Art. Liturgie, in: *Conrad Gröber* (Hg.), *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, Freiburg im Breisgau 1937, 393–397, Zit. 396f.

stark, Chrysostomus Panfoeder OSB, Odo Casel OSB, Ludwig Eisenhofer, Linus Bopp und Hugo Lang OSB beruft, nachdrücklich für sein „Handbuch“ geschrieben, das, wie der Freiburger Erzbischof selbst erklärt, das „wirkliche Wesen und Leben der Kirche bezeugen“⁶¹ will. Der Artikel könnte aus Beuron oder Maria Laach stammen. Aber wir kennen den Autor nicht; denn die Namen der Verfasser der einzelnen Artikel sind nicht genannt, „aus Rücksicht“ – so *Erwin Keller* – „auf die scharfe staatliche Überwachung des katholischen Schrifttums. Der Erzbischof übernahm die volle Verantwortung für das Ganze und die einzelnen Abhandlungen“⁶², also auch für den Artikel „Liturgie“ und die ihm entnommenen Zitate über die Liturgische Bewegung. Vielleicht sind es gerade solche Antagonismen oder Inkonssequenzen, die uns diesen Freiburger Oberhirten menschlich und deshalb auch sympathisch erscheinen lassen, denn das Vollkommene ist – wie man weiß – nicht von dieser Welt.

Tritt zu mir, bester, vollkommenster Hirte, und empfange mit uns und vor uns dein Volk, das dir der Heilige Geist übergeben hat, das die Engel dir zuführen, dein Leben und dein Charakter dir anvertraut hat! Du darfst dich nicht darüber wundern, daß du unter Prüfungen und Hindernissen den Thron übernehmen mußt. Mit allem Großen sind Heimsuchungen und Prüfungen verbunden. Es ist naturgemäß, daß geringfügige Dinge sich mit leichter Mühe, Großes aber nur mit vieler Anstrengung erreichen läßt. Du hast das Wort gehört: „Unter vielen Trübsalen müssen wir in das Himmelreich eingehen.“ (Apg 14,21) Auch du sollst sagen: „Durch Feuer und Wasser sind wir gegangen; aber du hast uns zur Ruhe geführt.“ (Ps 65,12) Wie wunderbar: „Am Abend herrscht Wehklagen, am Morgen Jubel.“ (Ps 29,6) Laß die Streitsüchtigen dummes Zeug reden, sie sollen schimpfen wie Hunde, die nicht wissen, warum sie bellen! Wir wollen uns von Streit fernhalten. Lehre Gott den Vater, Gott den Sohn, Gott den Heiligen Geist in drei Personen und in der einen Majestät und Herrlichkeit anbeten! Suche das Verlorene, stärke das Schwache, erhalte das Starke! Wir wünschen, daß du dich im geistlichen Amte ebenso bewährest, wie du dich im weltlichen tatsächlich erprobt hast. Von den höheren Führern sollst du eine noch bessere Waffenrüstung erhalten, die dich befähigt, „die feurigen Geschoße des Bösen zu löschen“ und dem Herrn ein vollkommenes Volk, ein heiliges Geschlecht, ein königliches Priestertum vorzuführen.

Aus: Gregor von Nazianz, an Bischof Eulalius zur Weihe 13,4

⁶¹ So *Gröber* im Vorwort (S. V) des „Handbuches“ (s. Anm. 60).

⁶² *Keller*, a.a.O. 188 f.

Wir hatten in einem Aufsatz in dieser Zeitschrift schon vor Jahren darauf hingewiesen, daß nicht eben viel über die Entwicklung der Liturgie in den sozialistischen Ländern im allgemeinen und in Polen im besonderen hierzulande bekannt ist.¹ Das hat sich auch seitdem kaum geändert, denn es ist nur wenig an Literatur nachzutragen.² Dabei gibt es in Polen dazu eine Fülle von Veröffentlichungen, die aus Gründen der Sprache im deutschsprachigen Raum verständlicherweise kaum Resonanz finden.³ Gehen wir im folgenden einem Beispiel der liturgischen Erneuerung in Polen nach.

Das neue Rituale der Krankensalbung trat in Polen Ostern 1981 in Kraft. Dabei richtete die polnische Bischofskonferenz ein eigenes Schreiben an die Gläubigen, während die Liturgiekommission des Episkopats einen Aufruf an die Geistlichen richtete. Es wurde, wie so oft bei entsprechenden Ereignissen in Polen, eine ganze pastorale Strategie entwickelt. Das ist wohl auch einer der Gründe, weshalb in Polen die einzelnen Riten mit erheblicher Verzögerung in die Praxis eingeführt werden. Immer geht es auch darum, daß die liturgische Bildung der Einführung neuer liturgischer Praxis nicht hinterherläuft, so wie es manche für den deutschen Sprachbereich beklagen. So erschienen aus diesem Anlaß zahlreiche Artikel in katholischen Zeitschriften, kamen die Geistlichen zu Symposien zusammen. Bischof Albin Matysiak, Weihbischof in Krakau, hat dazu am 26. April 1981 in der polnischen katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ – der „Zeitung des Papstes“, wie sie in Polen oft genannt wird –, die bis zur Einführung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 erst 45.000, dann 60.000 Exemplare drucken konnte, unter dem Titel „Die Krankensakramente“ einen beachtenswerten Aufsatz publiziert, der sich vor allem an die polnischen Intellektuellen wendet.

Bischof Matysiak geht auf die theologischen und pastoralen Inhalte der Neuorientierung dieses Sakraments ausführlich ein. In welcher Weise die polnischen Katholiken damit vertraut gemacht werden, mag ein Auszug aus diesem Artikel zeigen:

„Bis vor kurzem löste der Priester, der den Kranken mit dem Sakrament der Ölung und dem Viatikum besuchte, beim Kranken und seinen Hausgenossen Angst und Bestürzung hervor. Es herrschte die Überzeugung, daß ein solcher Kranker geradezu zum Tode verurteilt sei. Daher rührte die Furcht,

¹ K. Richter, Zur liturgischen Erneuerung in Polen: Heiliger Dienst 31 (1977) 112–116.

² W. Schenk, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Liturgie in Polen: LJ 28 (1978) 179–181; F. Małaczynski, Erneuerung der Liturgie in Polen nach dem II. Vatikanischen Konzil: Heiliger Dienst 33 (1979) 179–183; K. Kilarski, Die nachtridentinische Meßliturgie in Polen im 16. Jahrhundert am Beispiel der liturgischen Schriften des Hieronymus Powodowski, Diss. Münster 1979.

³ Vgl. die Literatur bei H. J. Sobeczko, Il processo . . . 183–202 (vgl. die Rezension dieses Buches in Heiliger Dienst 36 (1982) 48f.

den Priester zum Kranken zu rufen, was sich sehr schädlich auswirkte. Das Charakteristische an der neuen Liturgie bildet die Tatsache, daß der Begriff „Letzte Ölung“ nicht mehr gebraucht wird. Das Dokument des II. Vatikanums und die nachkonziliaren liturgischen Dokumente bezeichnen dieses Sakrament als das Sakrament der Krankensalbung. Diese Formulierung knüpft an die älteste christliche Tradition an, als das Sakrament den Kranken mehrfach erteilt werden konnte. Die Krankensalbung ist also nicht nur für solche Fälle bestimmt, bei denen die Kranken in akuter Lebensgefahr schweben, sondern es wird auch bei jeder schweren Erkrankung oder auch dann erteilt, wenn infolge fortgeschrittenen Alters die Lebenskräfte beträchtlich geschwächt worden sind . . . Der Ritus legt die Folgen der Salbung fest: Ihr Wesen besteht in der Gnade des Heiligen Geistes. Seine Salbung ist es, die die Schuld tilgt, falls noch solche zu büßen wäre. Sie bringt Erleichterung und Stärkung der Seele des Kranken und läßt ein großes Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit wachwerden. Der Kranke, der geistig gestärkt worden ist, erträgt die Leiden und Mühen leichter, er versteht es besser, den Versuchungen des Satans standzuhalten, der darauf aus ist, zu verletzen (Gen 3,15). Manchmal erlangt der Kranke auch die körperliche Gesundheit zurück, wenn dies dem Seelenheil dient.

Was die Wegzehrung angeht, so erinnert der Ritus erneut daran, daß sie dem Kranken erteilt wird, der in akuter Lebensgefahr schwebt. Wie der Begriff aussagt, bildet diese Kommunion Nahrung für den Weg in die Ewigkeit . . .“

Weiter führt Bischof Małysiak aus, daß das Sakrament nicht isoliert gesehen werden dürfe, daß es unbedingt in einer engen Beziehung zur Sorge der Gemeinde um den Kranken überhaupt steht. Besonders hervorgehoben wird die Pflicht der Priester, häufig und regelmäßig Krankenbesuche abzustatten. So sei es eine „Pflicht der Verwandten und der Pfleger, den Pfarrer zeitig zu rufen und den Kranken feinfühlig und intelligent auf den rechtzeitigen Empfang der Sakramente vorzubereiten“.

So komme es oftmals vor, daß der Priester erst zu dem schon Bewußtlosen gerufen werde, ja gar zu einem Toten. Es sei kein guter Dienst, den die Familie dem Sterbenden damit erweise. „Die Regelung der Angelegenheit mit Gott und die Heimkehr zu ihm bilden wohl das Wichtigste im Leben des Menschen. Dazu bedarf es des vollen Bewußtseins. Diese Anstrengung kann ein bis zum Äußersten erschöpfter Kranker nicht auf sich nehmen . . . Der Seelsorger muß also lange vor der endgültigen Krise eingeladen werden. Nach Möglichkeit sollte dies häufig geschehen. Der Kranke hat ein Recht auf die Kommunion und auch die in der Wohnung gefeierte heilige Messe.“

Es ist wohl besonders interessant, daß der Bischof hier die Hauseucharistie befürwortet. Bislang war eine daheim gefeierte Messe in Polen wohl kaum vorstellbar, ebenso wohl auch nicht die Spendung des Sakraments der Kran-

kensalbung an mehrere Empfänger etwa in der Eucharistiefeier einer Gemeinde. Letzteres wird in dem Artikel auch nicht erwähnt.

Ein für Polen wie die anderen Ostblockländer typisches Problem wird ebenfalls angesprochen – die Problematik des Krankenhauses. Da es keine Meldepflicht der Krankenhäuser an die Gemeinden gibt, sterben viele ohne den Sakramentenempfang. Matysiak erwähnt das Beispiel einer Großstadt-pfarrei, aus der 14 Kranke in das Krankenhaus eingeliefert wurden, wobei der zuständige Pfarrer bei 11 der Kranken erst durch die Erledigung der Sterbe-formalitäten davon erfuhr. „Daraus resultiert unmißverständlich, daß die Familie die Frage des Empfangs der heiligen Sakramente durch den Kranken vor der Einlieferung ins Krankenhaus regeln oder im Hospital dafür sorgen sollte, daß der Kranke sie erhält.“

„Was bist du traurig, meine Seele, und was verwirrst du mich?“ Solche Ringende hat der Herr selbst in sich vorzugestalten sich gewürdigt, da er sprach: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod.“ Er wußte voraus, wohin er ging. Aber der Mensch ist verwirrt, wenn die Stunde des Todes kommt, aus Eingewöhnung in diese Welt. Er erhebt das Ohr zu jenem inneren Ruf Gottes, er hört inwendig den geistigen Gesang; denn durch das Schweigen klingt etwas zu ihm herab. Wer immer jene Musik vernimmt, wird von Ekel ergriffen über den Lärm der Leibeswelt, und dieses ganze Erdenleben erscheint ihm wie ein Getümmel, das ihn hindert, jenen gewissen Klang von oben, den süßen, unvergleichlichen, unaussprechlichen, zu vernehmen. Und wahrlich, wenn ihm so in einer Art Verwirrung geschieht, erleidet der Mensch Gewalt und spricht dann zu seiner Seele: „Was bist du traurig, meine Seele, und was verwirrst du mich?“

Augustinus: Erklärung der Psalmen, zu Ps 42,7

Alte Handschriften, ehrwürdige liturgische Bücher, dümmern oft in Bibliotheken und deren Tresors so dahin. Nur der Fachmann kennt ihren unbekannten Glanz – und auch bei ihm ist es nicht immer so sicher, ob er in der Tat auch das äußere Erscheinungsbild solcher Zeugen von Glauben und Kultur je auf sich hat wirken lassen können, vielleicht mußte auch er sich begnügen mit der textlichen Wiedergabe des Inhalts, dies genügt zwar für die „reine Wissenschaft“, aber im Grunde ist es doch sehr bedauerlich, daß er nicht auch des äußeren Gewandes gewahr werden konnte, denn erst dann, wenn Text und Ausstattung, Inhalt und äußeres Erscheinungsbild vor die Augen treten können, ist Begegnung mit dem ganzen Werke möglich. Eine Möglichkeit nun, diesen Zustand für die, die es wollen, zu beenden, ist das Verfahren der Faksimilierung solcher bedeutsamer und kostbarer Schriften. Sicher: Auch hier, da das Original genauestens, in den Ausmaßen „bis auf den Millimeter“ kopiert wird, kann nicht davon die Rede sein, daß das Original in seinem ureigentlichen Glanze dem Betrachter gegenwärtig wird – das heißt: Die Gegenwart des Originals kann durch nichts ersetzt werden – dennoch: die größtmögliche Erinnerung an das Original wird durch die Ausgabe eines Faksimiles dem Interessenten geschenkt, dem Fachmann wie dem Laien. Also: *Größtmögliche Erinnerung an den Glanz des Originals, so könnte die Kunst und Technik der Faksimilierung genannt werden.*

Da gibt es nun im deutschsprachigen Raum eine Verlagsanstalt, die in bevorzugter Weise seit über 20 Jahren sich diesem Anliegen mit großem Erfolg widmet, es ist die Akademische Druck- und Verlagsanstalt in Graz/Österreich. Es stimmt. Hier werden auch in bemerkenswerter Anzahl nichtliturgische Handschriften faksimiliert, mittelamerikanische und orientalische Werke erfahren eine gepflegte Aufmerksamkeit.

Aber aus der Fülle seien nun einmal die liturgischen Handschriften herausgegriffen, war es doch ein Sakramentar, das im Jahre 1960 diese stolze Reihe zu eröffnen vermochte – und es ist wiederum ein Sakramentar, das vor wenigen Monaten die Reihe der „Codices Selecti“ bereichern konnte. – Dieses „Sakramentar am Anfang“ ist das sog. Leonianum, benannt nach dem Papste Leo dem Großen (gest. 461). Es führt auch den Namen „Sakramentar von Verona“, weil es in der Kapitelsbibliothek dieser Stadt gefunden wurde und bis heute dort aufbewahrt wird. Dieses überliefert die ältesten erhaltenen Gebete der römischen Kirche, wobei man heute der Ansicht ist, diese Sammlung sei frühestens um die Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden. Aus dem 8. Jahrhundert entstammt der sog. „Comes Romanus Wirzburgensis“, heute in der Universitätsbibliothek in Würzburg. Er stellt dar ein Kalendarium der Würzburger Epistel- und Evangelienliste, übrigens der älteste, rein römische Typus dieser liturgischen Buchgattung, ein Werk eines Angelsachsen, in England oder Rom entstanden. Dem 9. Jahrhundert zuzurechnen sind ein Karolingisches Sakramentar, vielleicht in diesem Jahrhundert in Lüttich verwendet,

dessen Text auf ein Sakramentar zurückgeht, das Papst Hadrian I. an Karl den Großen gesandt hatte und das in der Hofkapelle zu Aachen aufbewahrt wurde, das Drogo-Sakramentar, das an den großen Bischof Drogo von Metz erinnert, wie das Sakramentar von Metz, ein für den König bestimmtes Sakramentar. – Aus dem 10. Jahrhundert wurde eine der berühmtesten Exultet-Rollen faksimiliert. Sie ist wahrscheinlich für die Abtei der Schwestern von St. Peter in Benevent geschrieben worden. – Zeugnisse aus dem 11. Jahrhundert sind das Reichenauer Evangelistar wie die eben faksimilierte Handschrift des Echternacher Sakramentars und Antiphonars. – Das Antiphonar der Erzabtei von St. Peter in Salzburg gehört seiner Größe und seinem Umfang nach zu den imponierendsten Handschriften des mittleren 12. Jahrhunderts. Im weiteren Sinne seien in diesem Zusammenhang genannt der Codex Millenarius, ein Evangelienplenarium aus Kremsmünster, um 800 entstanden; die Trierer Apokalypse aus dem 9. Jahrhundert; die Evangelienharmonie des Otfrid von Weißenburg, ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert; der Goldene Psalter Karls des Großen, nach seinem Schreiber Dagulf-Psalter genannt; das Mosaner Psalter-Fragment aus dem 12. Jahrhundert; das Gebetbuch Karls des Kühnen oder Stundenbuch der Maria von Burgund; das Ältere Gebetbuch Maximilians I, beide aus dem 15. Jahrhundert, und schließlich aus dem 16. Jahrhundert das Gebetbuch Karls V. wie das Rothschild-Gebetbuch, eines der schönsten und wertvollsten Beispiele aus der Spätzeit der Livres d'heures, in Brügge oder Gent für einen unbekannten Auftraggeber ausgeführt.

Die Bücher, aus denen das Wort Gottes gelesen wird, machen den Hörern genauso wie die diensttuenden Personen die gottesdienstlichen Handlungen, Orte und Dinge, die Gegenwart Gottes bewußt, der zu seinem Volk spricht. Deshalb soll man für die wirklich würdige, passende und schöne Ausstattung der Bücher sorgen, sind sie doch im Gottesdienst Zeichen und Symbole der überirdischen Dinge.

• Aus: Past. Einführung in das Meßlektionar 53

Alexander Kuhne: ZEICHEN UND SYMBOLE IN GOTTESDIENST UND LEBEN. 123 Seiten, kart., DM 12,80, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1981. (4319)

Dieses Buch, das einem wichtigen Anliegen dient, ist aus Beiträgen in der Paderborner Bistumszeitung („Der Dom“) hervorgegangen. Von daher ist seine Zielsetzung bestimmt: Es verfolgt die Absicht, „allen, die an gottesdienstlichen Fragen interessiert sind, zu einem neuen und besseren Verständnis der Zeichen und Symbole zu verhelfen“ (8).

Der Autor nennt einige Grundsätze, um dann die Zeichen zu behandeln, die in jedem Gottesdienst, bei der Meßfeier, bei der Taufspendung, bei der Firmung, bei der Spendung des Bußsakramentes, der Krankensalbung, der Weihe und bei der Feier der Trauung vorkommen. Es folgen zwei Abschnitte, die den „Zeichen im Umkreis des Gotteshauses“ und den „Zeichen im Kirchenjahr“ gewidmet sind.

Obwohl dieses Buch von seinem Ursprung und seiner Zielsetzung her zu werten ist, bleibt zu bedauern, daß mitunter wichtigste Quellenangaben fehlen, die leicht in Klammern anzufügen gewesen wären. Begrüßenswert hingegen ist die Konzeption, die sich im Aufbau des Buches widerspiegelt, wobei gleichwohl anzumerken ist, daß Gründlichkeit und volkstümliche Einfachheit (Klarheit, Durchschaubarkeit) sich nicht „beißen“ (müssen).

Theodor Maas-Ewerd

Hubert Luthe (Hg.): CHRISTUSBEGEGNUNG IN DEN SAKRAMENTEN. 696 Seiten, gebunden, DM 32,-, Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer 1981. (4343)

Die theologische Grundlegung dieses Werkes geht auf den Münchener Ordinarius für Dogmatik, Leo Scheffczyk, zurück, der selbst die beiden ersten Abschnitte übernommen hat: „Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung“ (9–61) und „Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi“ (63–120). Neben dem Augsburger Dogmatik-Professor Anton Ziegenaus, der die Buße und die Krankensalbung behandelt, finden sich unter den weiteren Autoren, K. Bommers, S. Horn, H.-J. Jaschke, P. Kuhn, J.-H. Nicolas und V. Twomey, Schüler Kardinal Ratzingers aus dessen Regensburger Lehrertätigkeit.

„Wir müssen die Sakramente wiederentdecken, um durch sie im Glauben Christus, dem Herrn, zu begegnen“ (7). Aus dieser Einsicht hat der Herausgeber, Weihbischof in der Erzdiözese Köln, dieses Buch veranlaßt. So ist eine Darstellung der Sakramentenlehre entstanden, die für Priester und Laien (besonders für Katecheten) in einer guten Zusammenschau und im Hinblick auf die kirchliche Praxis eine gute Hilfe darstellt. Dieses Werk, das durch seinen klaren Aufbau und durch seine gute Lesbarkeit für weitere Kreise sich empfiehlt, vermittelt nicht nur theoretische Kenntnisse; es kann darüber hinaus – und was wäre entscheidender? – zu einem bewußten Leben aus den sakramentalen Quellen führen.

Theodor Maas-Ewerd

Hans Albert Höntges: BOTSCHAFT DER FREUDE. Texte zur Besinnung, 168 Seiten, kart., Matthias-Grünwald-Verlag 1981. (4402)

Aus dem Blickwinkel der Suchenden und Fragenden beabsichtigt der Vf., Pfarrer der Gemeinde St. Gregorius in Aachen, mit diesem Buch den Dialog mit dem Leser, um Orientierungshilfe zu bieten und zur Freude am Glauben zu führen. Die Texte sind entstanden aus dem Dienst der Verkündigung in seiner Gemeinde. Sie sind von hoher Aktualität und Lebensnähe.

Theodor Maas-Ewerd

Klaus Gamber: DAS OPFER DER KIRCHE NACH DEM NEUEN TESTAMENT UND DEN FRÜHESTEN ZEUGNISSEN. 79 Seiten, kart., Kommissionsverlag Pustet, Regensburg (4341).

Klaus Gamber: SARMAWINA. STUDIEN ZUM CHRISTENTUM IN BAYERN UND ÖSTERREICH WÄHREND DER RÖMERZEIT. 126 Seiten, kart., Kommissionsverlag Pustet, Regensburg 1982 (4342).

Gerhard Debbrecht: MESSE – FÜR MICH? Antworten auf Fragen junger Menschen. 96 Seiten mit 9 Zeichnungen von Claus Scheifele, kart., DM 6,80; Mengenpreise. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1982 (4344).

Andreas Bsteh (Hrsg.): ERLÖSUNG IN CHRISTENTUM UND BUDDHISMUS. Beiträge zur Religionstheologie 3. 200 Seiten, kart., S 279,–. Verlag St. Gabriel, Mödling 1982 (4345).

Konrad Baumgartner: JOHANN MICHAEL SAILER – GEISTLICHE TEXTE. 176 Seiten, kart., DM 14,80; Verlag Schnell & Steiner, München 1981 (4346).

Johannes Madey: MARIENLOB AUS DEM ORIENT. Aus Stundengebet und Eucharistiefeier der Syrischen Kirche von Antiochien. 148 Seiten, kart., DM 8,20; Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn, 2. Aufl. 1982 (4347).

Georg Schwaiger: JOHANN MICHAEL SAILER. DER BAYERISCHE KIRCHENVATER. 264 Seiten, geb., 78 Abb., davon 4 farbig, DM 34,–; Schnell & Steiner, München 1982 (4349).

Paul Nordhues: KLEINES FÜRBITTBUCH. 204 Seiten, Plastikeinband, DM 16,80. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn, 5. Aufl. 1982 (4350).

Theodor Schnitzler: WAS DIE SAKRAMENTE BEDEUTEN. Hilfen zu einer neuen Erfahrung. 232 Seiten, kart., DM 24,–. Verlag Herder, Freiburg 1982 (4351).

SING-PSALTER. 288 Seiten, Zweifarbendruck, Psalmodietafel; geb., DM 34,–; Mengenpreise. Verlag Herder/Christophorus, Freiburg 1982 (4352).

Josef Katzer: MESSE FEIERN – MESSE VERSTEHEN. 60 Seiten, davon 24 Seiten Schwarzweißbilder. Echter-Verlag, Würzburg 1982 (4353).

Helmut Tschol: OTTO NEURURER, PRIESTER UND BLUTZEUGE. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Reinhold Stecher. 104 Seiten mit 14 Kunstdruckbildern, Snolin, öS 98,–, DM 14,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1982 (4354).

Dieter Katte: OHNE TRAUSCHEIN? 136 Seiten, kart., DM 19,80. Don Bosco, München 1982 (4355).

Elmar Gruber: LEBEN AUS VERGEBUNG. Überlegungen – Meditationen – Gebete – Texte. 128 Seiten, kart., DM 18,80. Don Bosco, München 1982 (4356).

Paul Ringseisen: AUF GOTTES KLOPFZEICHEN HÖREN. Besinnung und Ermutigung. 148 Seiten, kart., DM 22,80. Don Bosco, München 1982 (4357).

Bruno Kleinheyer: FEIERN DER VERSÖHNUNG. Modelle zur Praxis – Skizzen zur Theorie. 120 Seiten, kart., DM 19,80; Don Bosco, München 1982 (4358).

Klemens Richter: WAS ICH VOM KIRCHENJAHR WISSEN WOLLTE. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. 128 Seiten, kart., DM 14,80; Herder, Freiburg (4359).

G. Prigione, R. Zinnhobler, R. Kirchschläger: ST. SEVERIN HEUTE, 3 Festreden. 20 Seiten, broschiert, S 15,-, Mengenpreise. Verlag Veritas, Linz (4360).

Rudolf Zinnhobler: DER HEILIGE SEVERIN. 24 Seiten, brosch. S 18,-, Mengenpreise. Verlag Veritas, Linz (4361).

Walter Friedberger: PASTORAL MIT DISTANZIERTEN. 152 Seiten, kart., DM 19,80; Don Bosco, München (4362).

Martin Menne: ANFRAGEN. 52 Meditationen für junge Leute. 128 Seiten, kart., DM 17,60. Don Bosco, München (4363).

Elmar Gruber: SICH FINDEN. Eine Glaubens- und Lebenshilfe. 128 Seiten, kart., DM 17,60; Don Bosco, München (4364).

E. Gutting/Kl. Haarlammert: SÜNDE UND TOD. Die Antwort, die noch keiner gab. 68 Seiten, kart., DM 9,80; Don Bosco, München (4365).

Thomas Schwaiger: DAS VERGEBENDE GESPRÄCH: Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs, 80 Seiten, kart., DM 9,80; Don Bosco, München (4366).

Fr. Kett/Kl. Gräse: GOTT BIRGT DAS HEIL. Kindergottesdienste. 184 Seiten, kart., zahlreiche Noten und Zeichnungen, DM 24,80; Don Bosco, München (4367).

Josef Müller: LEBENSÄUßE DES GLAUBENS. Wege zur Verwirklichung der Kirche in Gruppe und Gemeinde. 88 Seiten, kart., DM 14,80; Don Bosco, München (4368).

Helmut Heiserer: KINDERGOTTESDIENSTE ZU BESONDEREN GELEGENHEITEN. 168 Seiten, kart., DM 19,80; Don Bosco, München (4369).

Walter Kasper: ZUR THEOLOGIE DER CHRISTLICHEN EHE. Topos-TB, Bd. 112, 95 Seiten, kart., DM 7,80; Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4371).

Marianne Dirks (Hrsg.): SIE PRÄGTEN DAS ANTLITZ DER KIRCHE. Heilige Frauen. Topos-TB Bd. 113. 140 Seiten, kart., DM 7,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4370).

Romano Guardini: BETEN IM GOTTESDIENST DER GEMEINDE. Zur Besinnung und Mitfeier. Topos-TB, Bd. 114; 106 Seiten, kart., DM 8,80; Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4372).

Rupert Berger

Ihr seid mit Christus auferweckt

30 Wortgottesdienste
zu Meßfeiern
für Verstorbene

Don Bosco Verlag

Wichtig

Rupert Berger

Ihr seid mit Christus auferweckt

30 Wortgottesdienste zu Meßfeiern für Verstorbene

30 Modelle für den Wortgottesdienst zu Beginn der Meßfeier für Verstorbene: Einführungsworte, Kyrie-Rufe, Fürbitten und Hinweise auf entsprechende Tagesgebete. Die Texte geben neue österliche Impulse und helfen, die Gefahr der Wiederholung und Routine zu überwinden.

72 Seiten, kart., DM 9,80

Don Bosco Verlag 8000 München 80

BEURONER KUNSTKALENDER 1983

Reichenauer Buchmalerei

Der BEURONER KUNSTKALENDER 1983 bietet in sorgsamer Auswahl Miniaturen aus den großen Prachthandschriften der Jahrtausendwende. Das glanzvolle Evangeliar Ottos III. ist ebenso vertreten wie das Schwur-Evangeliar der deutschen Kaiser. Weitere Miniaturen aus dem Egbert-Codex, dem Gero-Codex und der Bamberger Apokalypse überraschen durch ihren kraftvollen Formenreichtum. Hochformat 30x48 cm, 13 Farbtafeln, ausführliche Bilderläuterungen, DM 24,-.

GLÜCKWUNSCHKARTEN

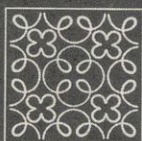
Sie finden bei uns ein erlesenes Angebot von Glückwunsch- und Kunstkarten für Weihnachten und alle festlichen Anlässe.

 **Beuroner Kunstverlag, D-7792 Beuron 1**

VINZENZ STEBLER

DU DECKST MIR DEN TISCH

TISCHGEBETE
AUS DEN PSALMEN



HERDER

„Dieses Buch möchte zu einer neuen Erfahrung und erneuerten Praxis des Tischgebets anregen. Ein beständiges Tischgebet bedarf einer beständigen Sprache. Das Psalmengebet ist eine Gebetssprache, die sich in der Glaubensgeschichte des Gottesvolkes unvergleichlich bewährt hat. So werden hier Tischgebete im Anschluß an die Psalmen vorgeschlagen.“
(Kath. Sonntagsblatt)

„Diese vorzügliche Gebetsammlung bietet sich nicht nur für geistliche Gemeinschaften an, sondern auch für bewußt christliche Familien.“
(Passauer Bistumsblatt)

64 Seiten, Paperback, 6,80 DM
(günstige Mengenpreise!).

SING- PSALTER



Erstmals alle 150 Psalmen in der Einheitsübersetzung der Hl. Schrift, mit Kehrversen, zum Singen eingerichtet; kurze, prägnante Einführungen und Gebete zu jedem Psalm. Die Verwendung des Sing-Psalters ist vielseitig: in religiösen Gemeinschaften und Pfarreien als Alternative und/oder Ergänzung zum Stundengebet; zur Gestaltung von Gottesdiensten (Eröffnungsgesang, Antwortpsalm zur Lesung usw.); als Erschließung der Psalmen für den einzelnen Beter.

288 Seiten, zweifarbiger Druck, separate Psalmmodietafel, gebunden 34,- DM (günstige Mengenpreise!).

HEILIGER DIENST

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

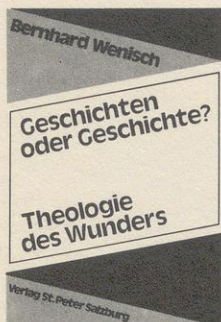
3
1982

36. Jahrgang

Aus dem Inhalt

Dr. Karl Schlemmer, Würzburg Die deutschen Kirchen der Reformation und die Liturgische Bewegung im 20. Jahrhundert	99
Univ.-Prof. Dr. Georg Langgärtner, Würzburg Ist die Feier der Quatember heute noch zeitgemäß? Überlegungen zu einem – fast – vergessenen Element des Kirchenjahres, II. Teil	113
DDr. Klaus Gamber, Regensburg Eine frühchristliche Totenmesse aus Aquileja	117
Univ.-Prof. Dr. Balduin Schwarz, Salzburg Einige Überlegungen zu einer Laienspiritualität im Geiste der Regel des hl. Benedikt	125
Univ.-Prof. Dr. Hugo Rokyta, Prag Das Prager Jesukind und die liturgische Feier der Infantia Domini	136
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck Gibt es noch eine Vorbereitung auf die hl. Messe?	138
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck Meditiert der Lektor?	141
Buchbesprechungen	144
Büchereingänge	146

11. JAN. 1983



Bernhard Wenisch

Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders

274 Seiten
Format 15x21 cm
S 285,- DM 41,50
ISBN 3 900173 30 3

Sind die neutestamentlichen Wundererzählungen nur „Geschichten“? Viele Theologen bejahen diese Frage. Jesus habe zwar staunenerregende Taten gewirkt, aber lange nicht in dem Ausmaß, das die Evangelien auf den ersten Blick glauben machen.

Die vorliegende Arbeit zeigt, daß diese Auskunft nicht Endergebnis wissenschaftlicher Forschung ist, sondern ein von modernem naturwissenschaftlich-technischem Denken herkommendes Vorurteil, das freilich dem Glauben und der Erfahrung der Kirche entgegensteht. In diesem Glauben nehmen nämlich Wunder einen zentralen Platz ein, vor allem die Wunder Jesu, aber auch die im Leben der Heiligen oder in Lourdes geschehenen Wunder. In diesen Wundern gibt sich Gott selbst den Menschen kund (theöphanes Moment), in ihnen wird leibhaft-erfahrbar das eschatologische Heil vorweggenommen (soteriologisches Moment).

Die hier vorliegende Theologie des Wunders basiert auf dem Glauben der Kirche, geht aber in der theologischen Erklärung über traditionelle Positionen weit hinaus. Sie gibt dabei jedoch den heute verbreiteten Tendenzen zur Verkürzung und Verunklärung des christlichen Glaubens und christlicher Theologie keinen Schritt nach.

Der Autor: Jahrgang 1942, Dr. phil., Dr. theol., Priester der Erzdiözese Salzburg, Assistent am Institut für Dogmantik an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

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

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 40,-, DM 5,50, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 148,-, 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.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftleitung: P. Rupert Schindlauer OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Tel. 42 1 66.
Hersteller: Druckhaus Nonntal, A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–17.

„Heiliger Dienst“ ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt.

Die deutschen Kirchen der Reformation und die Liturgische Bewegung im 20. Jahrhundert

Dr. Karl Schlemmer

99

In seinem 1952 erstmals erschienenen Buch „Die Antwort der Mönche“¹ hat Walter Dirks auf das Gesetz der Ordensbildungen in der Geschichte der Kirche aufmerksam gemacht: Die Orden wollen in Entstehung und Geschichtsauftrag „Heilsantwort auf die profangeschichtliche Stunde geben“.² Darum ist der Sinn und Auftrag der Orden stets in Korrelation zur Gesamtlage der Kirche und der gesellschaftlichen Situation der jeweiligen Zeit zu sehen und zu würdigen.

Dieses Grundgesetz erweist seine Gültigkeit auch im Blick auf die im 20. Jahrhundert aufgebrochene Neuorientierung kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens.³ Der erste Weltkrieg, der den eigentlichen Beginn des 20. Jahrhunderts markierte, brachte eine kaum mehr vorstellbare äußere und innere Wandlung des volkskirchlichen Protestantismus: die schützenden Mauern der Staatskirche waren ebenso wie die Lehrgebäude einer weithin anthropologisch orientierten liberalen Theologie zerfallen; diese Theologie war verankert am „religiösen Bedürfnis“ des Menschen. An die Stelle einer humanistisch eingefärbten Fortschrittsgläubigkeit trat nun eine streng theozentrisch ansetzende „Theologie des Wortes“, die radikal die Synthese von Christentum und Kultur, biblischer Offenbarung und „Religion“ in Frage stellte. Unter dem Eindruck der „Sache mit Gott“⁴, wie sie von der dialektischen Theologie leidenschaftlich vertreten wurde, wandte man sich entschieden gegen den Kompromiß von Evangelium und Zeitgeist und gewann wieder den Blick dafür, daß das Reich Gottes etwas „ganz anderes“ ist als bloßer ethisch-kultureller Fortschritt der Menschheit (= Kulturprotestantismus), nämlich Einbruch des Ewigen in die Zeit, Krisis der Menschen, der Welt und der Geschichte.

In dieser Umbruchsituation, die nicht ohne Folgen für die Gestaltung des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens in den offiziellen Landeskirchen bleiben konnte⁵, erkannte man, daß der Kulturprotestantismus mit seiner oft

¹ Walter Dirks, Die Antwort der Mönche. Sinn und Auftrag der großen Orden, Frankfurt/Main 1952.

² Walter Dirks, Die Antwort der Mönche, Freiburg/Br. 3/1968, 208.

³ Die Überlegungen dieses Aufsatzes, die in vielem Stückwerk bleiben müssen, sollen dazu sensibilisieren, daß der liturgische Aufbruch und die Erneuerung des Gottesdienstes ökumenische Dimensionen aufweist. Die gegenseitige Befruchtung des kirchlichen Lebens muß nicht zuletzt im gottesdienstlichen Geschehen eine wesentliche Quelle besitzen. Grundlegende Anregungen und Hinweise lieferte für diesen Beitrag der Pfarrer der evangelischen Frauen-Community „Casteller Ring“ (CCR) auf dem Schwanberg bei Kitzingen, Dr. Johannes Halkenhäuser. Somit sehe ich diese Überlegungen als einen Beitrag ganz eigener Art zur Einstimmung auf das Lutherjahr 1983.

⁴ Diesen Begriff machte in den letzten Jahren vor allem der evangelische Theologe Heinz Zahrnt breiteren Publikumsschichten in beredter Weise vertraut. Vgl. Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1966.

⁵ Siehe die moralisierend-pädagogische Engführung des Gottesdienstverständnisses seit der Aufklärung; die Abwertung des Sakramentalen zu Gunsten eines intellektualistisch-worthaften Ver-

undistanzierten Hingabe an die irdischen Aufgabenbereiche die Verweltlichung, Verbürgerlichung und nicht zuletzt die Agonie des Christentums entscheidend gefördert hatte. Mit Recht konnte im Blick auf diese nicht zuletzt von einem gewissen Preußentum begünstigte Entwicklung festgestellt werden, „daß die Anbetung im protestantischen Gottesdienst weithin verloren gegangen und der urchristliche Heroismus einer selbstzufriedenen Bürgerlichkeit im protestantischen Lager gewichen“⁶ war.

Neben der dialektischen Theologie⁷ hat nun auch die Wiederentdeckung der zentralen biblischen Anliegen Luthers und Calvins im Sinne der Erneuerung und nicht der Deformation der Kirche mit dazu beigetragen, daß der Gottesdienst in seiner die Kirche begründenden und sie darstellenden Funktion als die eigentliche Erscheinungsweise der Kirche neu erkannt wurde. Gegenüber einer Kirche, „die ihren Auftrag immer ausschließlicher in der Wendung ad hominem (= zum Menschen) als Verkündigung auffaßte und dabei das allmächtige, lebensschaffende Wort Gottes zur Menschenrede verengte, wagte man es wieder, die ebenso notwendige Wendung ad Deum (= zu Gott) zu vollziehen“.⁸ Ähnlich wie Romano Guardini im Jahr 1921 das Erwachen der Kirche in den Seelen als einen „Vorgang von unabsehbarer Tragweite“ bezeichnete, hat Otto Dibelius, der spätere Bischof von Berlin, im Jahr 1926 die Verdichtung eines neuen Kirchenbewußtseins im Protestantismus als „Jahrhundert der Kirche“ charakterisiert. So hat in der Tat „die Frage nach der Kirche die Geister im Protestantismus nie so viel beschäftigt wie heute. Im Zusammenhang damit steht die Forderung einer Erneuerung des Sakraments und der Liturgie, die seit der Reformation nie mit solchem Nachdruck erhoben worden ist“.⁹

1. Die Träger der liturgischen Erneuerungsbewegung vor dem zweiten Weltkrieg

1.1 Die Hochkirchliche Vereinigung

„Die Hochkirchliche Bewegung in Deutschland ist nach der Auffassung ihrer Träger für die Wendung der evangelischen Christenheit von einem unverbindlichen Protestantismus zum Bewußtsein der Gliedschaft in der ganzen

ständnisses von Gottesdienst. Bis zur Aufklärungszeit waren die sonntäglichen Sakramentsgottesdienste in den lutherisch-geprägten Kirchen eine Selbstverständlichkeit; vgl. dazu Karl Schlemmer, Eine Lebensfrage für die Kirche, in: Heiliger Dienst (34), Salzburg 1980, 64–67 (Abschnitt „Ökumene im Gottesdienst“).

⁶ Friedrich Heiler, in: Eine Heilige Kirche, München 1935, 1.

⁷ Ein Vertreter der dialektischen Theologie ist z. B. Karl Barth.

⁸ Hans Dombois, Über den gesamtkirchlichen Sinn evangelischer Orden, in: Evangelische Jahresbriefe, Pfingsten 1951, 140.

⁹ Friedrich Heiler, Eine Heilige Kirche, München 1955/56, Heft 2, 32. – Siehe auch Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation, Paderborn 1977, 185f.

Kirche des ganzen Christus bahnbrechend geworden.“¹⁰ Im Aktionsprogramm der am 9. Oktober 1918 in Berlin gegründeten „Hochkirchlichen Vereinigung“ (HV) konnte man dann u. a. lesen: „Die Hochkirchliche Vereinigung erstrebt eine Ausgestaltung der Kirche der Reformation hinsichtlich ihrer Verfassung und ihres Kultus.“¹¹ Das erklärte Ziel der Hochkirchlichen Vereinigung, der seit 1929 der Marburger Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (1892–1968) vorstand, war von Anfang an bewußt ökumenisch-ekklesial auf die Verwirklichung „evangelischer Katholizität“ ausgerichtet. An Zielvorstellungen wurden im einzelnen genannt:¹²

1. Rückkehr zur unverkürzten biblischen Wahrheit in Lehre und Verkündigung;
2. Verwirklichung des vollen apostolischen Amtes der Kirche in apostolischer Sukzession;
3. starke Betonung der heiligen Sakramente unter „maßvollem Zurücktreten der Predigt“;
4. eine reichere liturgische Ausgestaltung der Gottesdienste;
5. Förderung eines intensiven gottesdienstlichen und sakramentalen Lebens.

In der Praxis bedeutete dies u. a. die Wiederherstellung der Messe als Hochform christlichen Gottesdienstes, was zunächst unter starker Anlehnung an das Missale Romanum erfolgte, dann aber auch zur Aufnahme altkirchlicher und späterer Gottesdienstordnungen aus dem Bereich der West- und Ostkirche führte.¹³ Des weiteren wurde erstrebt eine Neubelebung der Privatbeichte, des Stundengebetes und einer reicheren eucharistischen Praxis, schließlich ging man über zur Erneuerung bruderschaftlichen und klösterlichen Lebens.¹⁴

¹⁰ Walter Drobnitzky, Artikel „Hochkirchliche Bewegung“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III, Tübingen 3/1956ff, 379. – Vgl. auch Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunität, 186–191.

¹¹ Zeitschrift „Die Hochkirche“ 1919, 2. – Aus neuerer Zeit: Hans Joachim Mund, 50 Jahre Hochkirchliche Vereinigung 1918/1968. Versuch einer Bilanz und eines Ausblicks, in: Hochkirche heute, Marburg 1970, 29ff.

¹² Siehe Zeitschrift „Die Hochkirche“ 1922, 1.

¹³ Heiler selbst bezeichnete die Hochkirchliche Messe, die neben den lutherischen Agenden und dem Missale Romanum Elemente der Chrysostomus-Liturgie, der syrischen Jakobusliturgie, der Didache, der keltischen, der Katholisch-Apostolischen Liturgie, der Schweizer Christkatholischen Messe, des anglikanischen Book of Common Prayer und evangelisch-ökumenische Neuschöpfungen in sich vereinigt, als einen „liturgischen Brückenschlag zwischen Ost und West“.

¹⁴ Neben den Gemeinden der hochkirchlichen Pfarrer waren und sind die bruderschaftlichen Gruppen der Evangelischen Franziskaner-Tertiaren (seit 1927), des Humiliaten-Ordens (seit 1925) und der Evangelisch-Ökumenischen Johannesbruderschaft (früher: Evangelisch-Katholische Eucharistische Gemeinschaft, seit 1929) Stätten eines intensiven gottesdienstlich-sakramentalen Lebens. Dazu kann ohne Abstriche auch die evangelische Frauen-Communität „Casteller Ring“ auf dem Schwanberg gerechnet werden, die nach der Regel des hl. Benedikt lebt und in engem Kontakt zur benachbarten Benediktinerabtei Münsterschwarzach steht. – Vgl. dazu Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunität, 188f.

Es bleibt das geschichtlich unbestreitbare Verdienst der Hochkirchlichen Vereinigung – seit 1947 in „Evangelisch-Ökumenische Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses“ (EÖV) umbenannt –, einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung des theologischen Liberalismus und Individualismus eines kirchlich ungebundenen Neuprotestantismus geleistet und die weithin vergessene katholische Tradition der evangelischen Kirchen ins Bewußtsein gehoben und im Gottesdienst als Mitte der Kirche lebensmäßig erneuert zu haben. Daß freilich die Evangelisch-Ökumenische Vereinigung im allgemeinen nur eine geringe Resonanz in den Gemeinden fand und sich bis heute inner-evangelischer Kritik ausgesetzt sieht, ist ebensowenig zu bestreiten. Schuld daran dürfte die stark restaurative Tendenz sein, die diese Bewegung von Anfang an geprägt hat. Es ist sehr bezeichnend, daß in den Kreisen der Evangelisch-Ökumenischen Vereinigung immer wieder Stimmen der Sorge und der Kritik laut wurden, die den Reformen der römisch-katholischen Kirche seit dem Vatikanum II mit einer gewissen Reserve gegenüberstehen und dort häufig das „Verständnis für die geheiligte Überlieferung“ vermissen. Erst in jüngster Zeit läßt sich – wenigstens in der jüngeren Generation der „Hochkirchler“ – eine zunehmende Offenheit für eine pastoral geforderte, zeitgemäße Erneuerung der Liturgie feststellen.¹⁵

1.2 Die Berneuchener Bewegung¹⁶

Eine wesentlich größere Breitenwirkung ging von der im Jahr 1931 in Marburg gegründeten „Evangelischen Michaelsbruderschaft“ (EMB) aus, die aus geistlichen Konferenzen auf dem Rittergut Berneuchen in der Neumark hervorgegangen war. Seit 1923 hat die Berneuchener Konferenz Männer der denkbar verschiedensten theologischen, kirchlichen, sozialen und politischen Richtungen zusammengeführt, die vom schöpferischen Aufbruch der Jugendbewegung herkommend sich gerufen wußten, innerhalb einer von Erstarrung und Verfall bedrohten Kirche Wege zu einer geistlichen Erneuerung zu finden. Auch das wenig erfreuliche Echo auf die programmatische Schrift „Das Berneuchener Buch“¹⁷, in der sie den Ertrag ihres theologischen Nachdenkens der kirchlichen Öffentlichkeit übergaben, entmutigte sie nicht, durch zahlreiche Publikationen und zunehmend durch „Geistliche Wochen“ ihren

¹⁵ Diese Feststellung beruht auf Beobachtungen, die Dr. Johannes Halkenhäuser bei den seit Jahren auf dem Schwanberg stattfindenden Jahrestreffen der EÖV machen konnte.

¹⁶ Aus der Fülle der Literatur: Reinhard Mumm, An der Kirche bauen. Was ist und was will die Evangelische Michaelsbruderschaft, in: Una Sancta (17), Meitingen-Freising 1962, 24–43. – Adolf Köberle, Theologie und Leben der Evangelischen Michaelsbruderschaft, in: Deutsches Pfarrernblatt 1961, 582ff. – Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunität, 193–205.

¹⁷ Das Berneuchener Buch, Hamburg 1926, Nachdruck Darmstadt 1971. – Vgl. Wilhelm Stählin, Via Vitae, Lebenserinnerungen, Kassel 1968, 313–319f.

eigenständigen Beitrag zur Neugestaltung der Kirche und des christlichen Lebens zu leisten. „Theologische Arbeit wollte man nicht anders als im Rahmen des geordneten Gemeinschaftslebens tun; nach der Kirche wollte man nicht fragen ohne zugleich nach dem Kosmos zu fragen; die Erneuerung einer kraftlos gewordenen Verkündigung wollte man nicht ohne die Erneuerung des sakramentalen Lebens erstreben. In alledem war man bemüht, eine in der protestantischen Tradition eingetretene Verengung der Schriftwahrheit vom Ganzen der Heiligen Schrift her zu überwinden, wobei besonders Epheserbrief, Kolosserbrief, Hebräerbrief und die Offenbarung in den Vordergrund traten. Darum war man bei aller Treue zur Reformation auf ökumenische Weite bedacht.“¹⁸

Vieles von dem, was heute im gottesdienstlichen Leben der evangelischen Kirche fraglos Allgemeingut geworden ist, wie z. B. die Neuordnung des gottesdienstlichen Agendenwerkes, die Lesungen für das Jahr der Kirche, die Ordnung der Wochensprüche, ist ohne die bahnbrechende und wegweisende Arbeit von Männern wie Wilhelm Stählin, Karl Bernhard Ritter, Wilhelm Thomas oder Heinz-Dietrich Wendland nicht denkbar. Als besonders glücklicher Umstand muß es bezeichnet werden, daß die theologisch-wissenschaftliche Arbeit und die gottesdienstlich-praktische Erprobung und Weiterentwicklung der liturgischen Ordnung in der Michaelsbruderschaft als „Laboratorium der Kirche“ Hand in Hand gingen.

Das umfangreiche Berneuchener Schrifttum, geprägt von der „unteilbaren Dreiheit“ von Liturgia (gottesdienstliches Handeln) – Martyria (Verkündigung) – Diakonia (dienende Liebe)¹⁹ zeigt den umfassenden Ansatz dieser gesamtkirchlichen und nicht nur liturgischen Erneuerungsbewegung. Neben dem Ringen um die rechte Gestalt der Verkündigung, der Erneuerung des Gottesdienstes (als Deutsche Messe mit Wiederherstellung des Eucharistischen Hochgebetes, Erneuerung der Liturgie der Kar- und Ostertage) und des Gebetes (Stundengebet als Gebet der Tageszeiten), der Meditation, der Seelsorge (Einzelbeichte), der rechten Verfassung der Kirche und der ökumenischen Verantwortung alles kirchlichen Handelns geht es der Michaelsbruderschaft ebenso um die sozial-ethische und diakonische Verpflichtung der Kirche in der modernen Gesellschaft. So ist sie „durch theologische Arbeit, geistliche Lehre und Übung, und nicht zuletzt durch bahnbrechende Agenden für die Messe, Sakramente, Stundengebet und Kasualien und Schriften zur Liturgie ein wichtiger Anreger für die Erneuerung des gesamten Lebens im heutigen Luthertum geworden“.²⁰

¹⁸ Rudolf Stählin, Artikel „Berneuchen“, in: Evangelisches Kirchenlexikon I, Spalte 403.

¹⁹ Vgl. dazu die drei christlichen Grundvollzüge bei: Karl Schlemmer, Liturgie und menschlich-christliche Existenz, in: Heiliger Dienst (35), Salzburg 1981, 61 f.

²⁰ Emil Joseph Lengeling, Der gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung im deutschen Protestantismus, in: Münchener Theologische Zeitschrift (10), München 1959, 83–101 und

Seit dem Jahr 1933 versammelte sich in der ehemaligen Benediktinerabtei Alpirsbach bei Freudenstadt im Schwarzwald ein um die Liturgie bemühter Kreis von Laien und Theologen unter Führung des Kantors Friedrich Buchholz zu kirchlichen Arbeitswochen.²¹ Stärker im reformierten Raum beheimatet und der Theologie Karl Barths wie überhaupt der dialektischen Theologie verpflichtet, stellt die kirchliche Arbeit von Alpirsbach in ihrem Verständnis der Liturgie, der intensiven Übung des altkirchlichen Stundengebetes, der Rückkehr zur Vollgestalt der Messe in der Einheit von Wort und Sakrament eine „merkwürdige Verbindung von katholischer Liturgiebegeisterung und einer im wesentlichen liturgiefeindlichen protestantischen Theologie“²² dar. Neben der theologischen, musikwissenschaftlichen und historischen Grundlagenforschung macht die intensive Pflege des Gregorianischen Chorals in seiner vorreformatorischen Form²³ das Proprium, das Eigentliche und Unverwechselbare von Alpirsbach innerhalb der Gruppen liturgischer Erneuerungsbewegungen aus.²⁴

200–225, hier 97. Vgl. dort die ausführliche Bibliographie, vor allem in den Anmerkungen 56–66. – Neben dem Schrifttum von Wilhelm Stählin sei vor allem auf Karl Bernhard Ritter und seine (von der Michaelsbruderschaft „autorisierte“ Privat-)Agende „Die Eucharistische Feier“ (1961), sowie u. a. auch auf das Standardwerk „Leiturgia“ (1954 ff) verwiesen, das im wesentlichen von Mitgliedern der Evangelischen Michaelsbruderschaft herausgegeben wird. – Vgl. dazu den interessanten Aufsatz von Walter Blankenburg, Offizielle und inoffizielle liturgische Bestrebungen in der Evangelischen Kirche Deutschlands, in: Liturgisches Jahrbuch (13), Münster/Westf. 1963, 70–83.

²¹ Siehe Karl Ferdinand Müller, Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche, in: Liemar Hennig (Hrsg.), Theologie und Liturgie, Kassel 1952, 265–269. – Vgl. den knappen, aber sehr instruktiven Artikel „Kirchliche Arbeit von Alpirsbach“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III, 1605 f, verfaßt von Friedrich Buchholz.

²² Friedrich Heiler, zit. in: Konrad Algermissen, Konfessionskunde, Paderborn 8/1969, 434.

²³ Nach Emil Joseph Lengeling „im Rhythmus der Solesmer Schule mit Übernahme auch der reicheren melismatischen Formen für Brevier und Messe“ (= Der gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung, 99). – Die These von Friedrich Buchholz, die Gregorianik sei die allein sachgemäße gottesdienstliche Musik der Messe, forderte Widerspruch heraus; seine Feststellung, „daß überall dort, wo die Gregorianik aufgegeben wird, auch die Meßliturgie allmählich hinwegt . . . , daß andererseits dort, wo man die Form der Messe nicht aufgibt, die Gregorianik alsbald vernehmlich an die Tür der Kirche pocht“ (= Vom Wesen der Gregorianik, in: Veröffentlichungen aus der Kirchlichen Arbeit, Heft 4, München 1948, 31 f), scheint im Kontext nachkonziliarer Erfahrung für manche Kreise erneut aktuell zu werden. Ansätze dafür gibt auch das „Gotteslob“ der deutschsprachigen Katholiken mit seinen Angeboten in Gregorianik. Allerdings kann diese These auch katholischerseits undifferenziert so nicht akzeptiert werden.

²⁴ Nur am Rande sei auf zwei weitere „Bewegungen“ hingewiesen, ohne die die Neuordnung des gottesdienstlichen Lebens in den evangelischen Kirchen nach dem ersten Weltkrieg nicht zu verstehen ist: die im Zusammenhang mit der Jugendbewegung entstandene Singbewegung (Wiederentdeckung des reformatorischen Kirchenlieds, das „Neue Lied“) und eine Entfaltung der alten und neuen Kirchenmusik in liturgischen Funktionen, die sich als Mitträgerin des gottesdienstlichen Geschehens versteht; vgl. Karl Ferdinand Müller, Neuordnung des Gottesdienstes, 274–279.

Man kann mit guten Gründen die gemeinsamen Anliegen der liturgischen Erneuerungsbewegungen in den Kirchen der Reformation nach dem ersten Weltkrieg in folgenden fünf Punkten zusammenfassen:²⁵

1. die Überwindung des Subjektivismus;
2. die Orientierung an der alten Kirche;
3. die Wiedergewinnung des Gesamtgottesdienstes;
4. die Erneuerung der evangelischen Wortverkündigung;
5. die Erschließung der eucharistischen Fülle des Altarsakramentes.

2. Die kirchliche Rezeption der Liturgischen Bewegung in den offiziellen Landeskirchen

2.1 Die regionale Neuordnung des gottesdienstlichen Lebens zwischen 1945 und 1950

Die liturgische Erneuerung der evangelischen Kirchen erfuhr neben der Arbeit der bisher genannten Gruppen entscheidende Impulse durch die Auseinandersetzung der Kirche mit dem NS-Staat. Der Kirchenkampf und die Not des zweiten Weltkrieges ließ das Verständnis für die Bedeutung des Gottesdienstes für das Leben der Kirche und des einzelnen Christen in den Gemeinden in weitem Maß wachsen. Die „Gemeinde unter dem Wort“ wurde immer mehr zur „Gebets- und Sakramentsgemeinde“.

Die Neuordnung des kirchlichen Lebens nach dem totalen Zusammenbruch im Gefolge des zweiten Weltkrieges brachte notwendig auch eine Neuordnung des gottesdienstlichen Lebens mit sich. Sie war aus mehreren Gründen notwendig geworden: auf der einen Seite hatte der Kirchenkampf die zentrale Bedeutung des Gottesdienstes in einer Weise neu erkennen gelehrt, der die früheren, meist aus dem 19. Jahrhundert stammenden offiziellen Agenden keine Rechnung getragen hatten; zum anderen hatten die theologischen Neuaufbrüche zu einer weit verbreiteten Unordnung und Willkür der Gottesdienstgestaltung geführt, die die innere Einheit der Landeskirchen gefährdeten. Schließlich war ein gewisser Notstand dadurch eingetreten, „daß die alten Agenden weitgehend vergriffen waren, und das gerade in einer Zeit, in der viele Pfarrstellen neu gegründet wurden, die soziologische Struktur der Gemeinden durch die Flüchtlinge sich völlig zu verwandeln begann und der theologische Nachwuchs in den kirchlichen Dienst auszog“.²⁶

²⁵ Vgl. Rudolf Stählin, *Leiturgia I*, 80.

²⁶ Karl Ferdinand Müller, *Die Agendenarbeit in den Landeskirchen der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1945–1956*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* (3), Kassel 1957/58, 80.

Die regionale Neuordnung des gottesdienstlichen Lebens zwischen 1945 und 1950, die sich meist im Anschluß an frühere Gottesdienstordnungen vollzog, zeigt ein zwar vielgestaltiges, aber zugleich uneinheitliches Bild: neben dem nach mittelalterlichem Vorbild gestalteten reinen Predigtgottesdienst werden Meßformulare angeboten, die entweder dem reformatorischen oder in dessen Erweiterung dem ökumenischen Typ angehören.²⁷

2.2 Die Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands

Die „Zeit der Zwischenlösungen“ wurde schließlich durch die Zusammenschlüsse der lutherischen Kirchen zur „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ (= VELKD 1948) und der unierten Kirchen zur „Evangelischen Kirche der Union“ (= EKU 1953) beendet.

In diesem Prozeß, der die jahrhundertelange Eigenentwicklung der Landeskirchen nicht nur zu einer organisatorischen, sondern ebenso zu einer gottesdienstlichen Einheit zusammenführen sollte, konnten die Ergebnisse der liturgiewissenschaftlichen und liturgisch-praktischen Erkenntnisse eingebracht werden, die in den landeskirchlich legitimierten Liturgischen Konferenzen und Ausschüssen der 30er und 40er Jahre erarbeitet worden waren. Besondere Bedeutung erlangte dabei die „Lutherische Liturgische Konferenz“ (seit 1940), die zum Vorläufer der „Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands“ wurde. Sie stellt bis heute neben dem Liturgischen Ausschuß der VELKD das Forum dar, auf dem sich die Vorkämpfer der liturgischen Erneuerungsbewegungen und die berufenen Vertreter der liturgischen Ausschüsse der einzelnen Landeskirchen begegnen. So wird die institutionalisierte Anbahnung einheitlicher liturgischer Verhältnisse durch die „Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands“ gesehen als ein „großer Fortschritt, den man nur vor dem Hintergrund der Verfassungsgeschichte des deutschen Protestantismus würdigen kann“.²⁸ Damit waren zugleich die Voraussetzungen für die kirchliche Rezeption der Liturgischen Bewegung in den offiziellen Landeskirchen geschaffen.

2.3 Das Evangelische Kirchengesangbuch

Erstes Ergebnis des kirchenamtlich verantworteten Willens zur liturgischen Erneuerung war das nach langen Vorarbeiten im Jahr 1950 für den Gesamtbereich der evangelischen Kirchen Deutschlands herausgebrachte Einheitsge-

²⁷ Eine vollständige Zusammenstellung der in den verschiedenen Landeskirchen erarbeiteten Gottesdienstordnungen dieser Phase des Übergangs bringt Karl Ferdinand Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes*, 284–287.

²⁸ Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts*, Band II, Tübingen 1970, 82.

sangbuch (EKG), das seitdem einen unschätzbaren Beitrag zur wachsenden Vereinheitlichung des gottesdienstlichen Lebens geleistet hat. Die Auswahl der 394 Stammlieder, die den Hauptteil des EKG ausmachen²⁹, wurden wesentlich bestimmt durch die neuen liturgischen Erkenntnisse, die Ergebnisse der modernen hymnologischen Forschung und die Anliegen der Singbewegung. Maßgebend war dabei die Zielvorstellung, „daß das Gesangbuch gleichsam die ‚Agende‘ für die im Gottesdienst priesterlich mithandelnde Gemeinde darstellt und damit an theologischen Maßstäben zu messen ist“.³⁰

Die bayerische Ausgabe des EKG, die neben ausführlichen Gottesdienstordnungen ein reiches Angebot von Gebeten einschließlich des kirchlichen Stundengebetes (Matutin, Vesper und Komplet) und einen liturgischen Kalender mit den altkirchlichen Perikopen, liturgischen Farben u. a. enthält, verdient eine besondere Heraushebung und Anerkennung.

2.4 Das Agendenwerk der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands

Im Jahr 1955 erschien nach langen, überaus gründlichen Vorarbeiten und nach mehrjähriger Erprobung in den Gemeinden der erste Band der Agende für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden; er beinhaltet den Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl (Untertitel: die Deutsche Messe) und sonstige Predigt, und Abendmahlsgottesdienste. Damit war für die lutherische Kirche im deutschen Sprachraum zum ersten Mal eine allgemeinverbindliche Gottesdienstordnung geschaffen, die offiziell den sonntäglichen Hauptgottesdienst in seiner Vollgestalt mit Wort und Sakrament als die Normalform des lutherischen Gottesdienstes versteht und sich „bei aller Verpflichtung gegen das Erbe der Reformation um eine evangelische Katholizität bemüht“.³¹ Der bekannte Erlanger Theologe Werner Elert meinte damals, die Annahme dieser Gottesdienstordnung sei eines Tedeums der lutherischen Kirche wert. Trotz mancher Kritik aus dem evangelisch-innerkirchlichen Bereich und kritischer Anfragen aus dem katholischen Raum³² wird man

²⁹ Wie das im Jahr 1975 erschienene katholische „Gotteslob“ wurde schon damals das EKG durch landeskirchliche Anhänge und Zusätze ergänzt.

³⁰ William Ernst Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Berlin 1962, 173. – Vgl. die gute Zusammenfassung bei Emil Joseph Lengeling, Der gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung, 200f, und Karl Ferdinand Müller, Neuordnung des Gottesdienstes, 317–321.

³¹ Friedrich Kalb, Grundriß der Liturgik, München 1965, 44. – Zum Ganzen siehe Christhard Mahrenholz, Kompendium des Hauptgottesdienstes, Kassel 1963. Dieses Standardwerk des langjährigen Vorsitzenden der Lutherischen Liturgischen Konferenz ist als umfassende (Hintergrund-)Information unerlässlich für das Verständnis der Agendenarbeit in VELKD und EKV.

³² Gottfried Hoffmann, Klaus Gamber, Emil Joseph Lengeling – kurz referiert bei Bernhard Böhm, Die liturgische Erneuerung in den christlichen Kirchen (Theol. Diplomarbeit, Universität Würzburg 1974, 31–37). Von evangelischer Seite wurde gegenüber den neuen Agenden gelegentlich der Vorwurf der Restauration, des Historismus und der Unzeitgemäßheit erhoben (vgl. Walter Blankenburg, Offizielle und inoffizielle Bestrebungen, 81).

nicht umhin können, die Herausgabe der Agende I als „das bedeutendste Ereignis in der gegenwärtigen liturgischen Erneuerung im deutschen Luther-tum“³³ zu bezeichnen. Allerdings ergibt nach über 25 Jahren eine nüchterne Bestandsaufnahme, daß in den Gemeinden die von Agende I intendierte Sonntagsgottesdienstfeier als Wort- und Sakramentsgottesdienst vielfach Wunschdenken geblieben ist. Die überdimensionale Wortliturgie bleibt leider weiterhin die Normalform, und das Abendmahl die Ausnahme. Und sakramentsfreudige evangelische Pfarrer haben es in ihren von der Synodalstruktur geprägten Gemeinden oftmals sehr schwer, die Gottesdienstordnung von Agende I zu verwirklichen. Sie „flüchten“ sich dann zu „Messen im kleinen Kreis“ mit Jugend- oder Familiengruppen.

Die Jahre nach 1955 brachten den Abschluß des großen Agendenwerkes, das nun für alle der VELDK angehörenden Landeskirchen verbindlich ist oder sein sollte:

- Agende II: Die Gebetsgottesdienste, u. a. die kirchlichen Stundengebete (Matutin, Sext, Vesper und Komplet); die Feier der Oster-nacht.
- Agende III: Die Amtshandlungen (Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdi-gung, allgemeine und Privatbeichte, Krankenkommunion etc.).
- Agende IV: Ordinations-, Einsegnungs-, Einführungs- und Einweihungs-handlungen.

2.5 Die Agende für die Evangelische Kirche der Union

Die theologisch-liturgiewissenschaftliche Forschungsarbeit der lutherischen Liturgiker und die praktischen Erfahrungen bei der Einführung der Agende I wirkten sich über den Bereich der VELKD hinaus auch positiv auf die Agen-denarbeit der unierten Landeskirchen in Mittel- und Westdeutschland aus. Am 12. Februar 1959 wurde nach gründlichen Vorarbeiten³⁴ auf der Synode der EKV die Agende für die Evangelische Kirche der Union, Band 1: „Die Gemeindegottesdienste“ genehmigt und freigegeben. Das besondere Problem der Bekenntnisverschiedenheit und dementsprechend unterschiedlicher got-tesdienstlicher Tradition löste die neue Agende nicht wie früher durch einen liturgischen Minimalismus, sondern durch das Angebot je eines mehr an der reformierten Tradition orientierten Prädikanten-Gottesdienstes und einer stark an die lutherische Agende I angelehnten Ordnung.

³³ Emil Joseph Lengeling, *Der gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung*, 206 f.

³⁴ Hier sind neben den Anregungen der Lutherischen Liturgischen Konferenz vor allem die Ar-beiten von Joachim Beckmann, Hans Ludwig Kulp, Peter Brunner und Walter Reindell zu nen-nen, deren Ergebnis 1949 in einer Kirchenagende für die unierten Kirchen in Rheinland und Westfalen und in einem umfangreichen Kommentarband veröffentlicht wurde.

3. Die ökumenische Tragweite der Liturgischen Bewegung im gegenwärtigen deutschen Protestantismus

3.1 Die bleibende Aktualität der Anliegen der Liturgischen Bewegung im evangelisch-kirchlichen Raum

Die umfassende Neuordnung des gottesdienstlichen Lebens im Agendenwerk der VELKD und der EKD darf nicht zu der Meinung verführen, die liturgische Erneuerung habe mit der kirchlichen Rezeption ihr Ziel erreicht und ihre Aufgabe erfüllt. Die gemeinsamen Anliegen der Liturgischen Bewegung sprechen vielmehr ein Ziel an, zu dessen Verwirklichung eine dauernde systematische Erziehung der Gemeinden und ihrer Pfarrer nötig ist. Vor genau dieselbe Aufgabe sieht sich ja auch die katholische Kirche nach der Liturgieerneuerung durch das Vatikanum II gestellt.

Die bleibende Aktualität dieser Anliegen für den kirchlichen Alltag ist in folgenden fünf Punkten zu sehen:

1. Die Liturgische Bewegung hat den Gottesdienst als Zentralfunktion der Kirche, als die grundlegende Erscheinungs- und Wirkweise der Ekklesia wiederentdeckt. Sie hat damit zugleich den Communio-Charakter des Gottesdienstes als Dienst des ganzen Volkes Gottes herausgestellt. Die neuen Agenden lehnen mit Recht den „Ein-Mann-Gottesdienst“ ab und erschließen gegenüber den früheren Gottesdienstordnungen nie gekannte und meist noch zu wenig genutzte Möglichkeiten der aktiven Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienstgeschehen.³⁵
2. Nur wenn das Wesen des Gottesdienstes primär darin erkannt wird, daß sich in ihm das heilsgeschichtliche Handeln Gottes aktualisiert, sind die auch im neueren Protestantismus zumindest latent vorhandenen Engführungen eines pädagogisch-moralischen oder individualistisch-sentimentalen Gottesdienstverständnisses zu überwinden.
3. Die Predigt als unaufgebbare Bestandteil des Gottesdienstes ist aus ihrer protestantischen Isolierung herauszuholen und in das Gesamt des Gottesdienstes sachgemäß einzuordnen.
4. Das Abendmahl muß die ihm zukommende „Aufwertung“ erfahren, d. h. aus seiner „babylonischen Gefangenschaft“ befreit und in den sonntäglichen Gottesdienst hineingenommen werden, der in seiner neu-

³⁵ Sie konnten dabei auf Gedanken und Vorschläge der Reformatoren zurückgreifen, die den gemeinsam verantworteten und von allen mitgetragenen Gottesdienst als Ausdruck der biblischen Lehre vom Priestertum aller Gläubigen verstanden.

testamentlichen Vollgestalt Wortverkündigung und Feier der Eucharistie in Einheit umfaßt.³⁶

5. Im Leben der Kirche besteht eine unauflösliche Einheit der drei Grundfunktionen Leiturgia, Martyria und Diakonia.³⁷ Darum müssen die vom Glauben geforderte Pro-Existenz für die Menschen und die Absolutheit und Transzendenz des Gottesdienstes einander komplementär zugeordnet werden. Soll das christliche Leben geistlich „gesund“ bleiben, gilt es mit Roger Schutz, dem Prior von Taizè, beides im Blick zu behalten und zu verwirklichen: „Ohne ein tiefes Leben, das sich aus den echten Quellen des Wortes Gottes und des Heiligen Abendmahls nährt, können wir nicht einmal hoffen, unsere Berufung treu zu erfüllen“³⁸; und „der Lobpreis Christi, wie er in der Liturgie zu Ausdruck kommt, ist in dem Maße wirksam, als er sich auch in den bescheidensten Arbeiten fortsetzt“.³⁹

3.2 Die liturgische Erneuerung in den evangelischen Kirchen und die Liturgiekonstitution des Vatikanum II

Die Reformation wollte nicht zuletzt eine „Reformation des Gottesdienstes der im Namen Jesu versammelten Gemeinde“⁴⁰ sein. Wenn dies stimmt, dürfte man annehmen, daß die Liturgiekonstitution des Vatikanum II auf evangelischer Seite starke Beachtung finden würde. In der Tat äußerten sich viele namhafte evangelische Theologen zur Liturgiekonstitution in dem mit den Konzilsvätern gemeinsamen Wissen, daß theologisches Denken heute in konfessionalistischer Selbstzufriedenheit und Selbstverständlichkeit nicht

³⁶ Vgl. den aufsehenerregenden Vortrag des badischen Landesbischofs Heidland über „Wesen und Wert des Gottesdienstes“ auf der pfälzischen Landessynode am 14. Mai 1974, in dem er sich energisch für die Wiederentdeckung und Wiederbelebung der eucharistischen Dimension des evangelischen Gottesdienstes einsetzte. Ebenso engagiert verfocht der bayerische Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche, DDr. Johannes Hanselmann, in seinem Referat vor der Landessynode am 21. November 1977 die Bedeutung des Abendmahles für den Gottesdienst und für die Gemeinde (= Abendmahl in Gottesdienst und Gemeindeaufbau, Presseverband für Bayern in München). – Siehe in diesem Zusammenhang die klare Struktur der erneuerten katholischen Meßfeier in die beiden Hauptteile: Liturgia Verbi und Liturgia eucharistica (vgl. dazu Karl Schlemmer, Gottesdiensthelfer, Würzburg 1979, 18–20. – Ders., Bausteine für den Gottesdienst, Würzburg 1980, 84–102). – Für die Verwirklichung einer ökumenischen Gottesdienstgemeinschaft muß gerade von der eucharistischen Komponente her die evangelische Kirche noch bedeutend mehr in den nächsten Jahren einbringen; vgl. hierzu Karl Schlemmer, Hochgebet und Ökumene, in Heiliger Dienst (34), Salzburg 1980, 168f (bes. Anm. 59).

³⁷ Siehe Anm. 19.

³⁸ Roger Schutz, Sakramente – Liturgie – Ordensgemeinschaften, in: Dokumente (13), Köln 1957, Heft 3, 210.

³⁹ Roger Schutz, Warten auf das Ereignis Gottes, Herder TB 365, 17.

⁴⁰ Peter Brunner, Zur Lehre der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leiturgia I, 115.

mehr möglich ist und damit zugleich die Gesprächslage innerhalb der eigenen Konfession verändert.

Es ist hier nicht möglich, ausführlich auf die zahlreichen Stellungnahmen von evangelischer Seite einzugehen.⁴¹ Selbst kritische Beobachter, die von ihrem konfessionellen und theologischen Standort aus eine distanzierte Haltung zu liturgischen Fragen mitbrachten, konnten nicht umhin, die Liturgiekonstitution als Ausdruck des ernsthaften Willens zur Erneuerung der katholischen Kirche anzuerkennen. Die Gesamttendenz der protestantischen Wertungen der Liturgiekonstitution dürfte der bekannte inzwischen aber verstorbene evangelische Ökumeniker Wilhelm Stählin treffend umschrieben haben: „Je besser wir diese umfassende Bedeutung des Wortes ‚Liturgie‘ im Auge haben (= als die Gesamtheit alles gottesdienstlichen Handelns, ebenso im Vollzug der Messe und der anderen Sakramente wie im täglichen Gebetsgottesdienst), desto mehr fordern die Beschlüsse des Konzils zur Erneuerung der heiligen Liturgie unsere aufmerksamste Beachtung. Wenn wir künftig den Sinn und die Intention des liturgischen Lebens in der römisch-katholischen Kirche nach den hier aufgestellten Grundsätzen und Maßstäben würdigen, wird es notwendig sein, falsche Vorstellungen und polemische Urteile zu revidieren, und es ist ernstlich zu fragen, ob, wenn es eine Instanz gäbe, die die rechtliche und geistliche Vollmacht hätte, ähnliche Richtlinien für das Gesamtgebiet der evangelischen Kirche herauszugeben, sie nicht auf weite Strecken mit dieser Konstitution des römischen Konzils parallel gehen müßten.“⁴²

3.21 Die Anerkennung zentraler Anliegen der Reformation in der katholischen Liturgiereform⁴³

Positiv wird in den evangelischen Kommentaren zur Liturgiekonstitution und den ihr folgenden Reformen herausgestellt, daß zentrale Anliegen der Reformation in sie aufgenommen und für die theologische Interpretation der Liturgie wie auch für die Verwirklichung der Liturgiereform fruchtbar ge-

⁴¹ Vgl. dazu Emil Joseph Lengeling, Protestantische Wertungen der Liturgiekonstitution, in: Liturgisches Jahrbuch (20), Münster/Westf. 1970, 22–39. – Eine Zusammenstellung der wichtigsten evangelischen Äußerungen siehe Anm. 1 des Aufsatzes von Lengeling.

⁴² Wilhelm Stählin, Die Konstitution in evangelischer Deutung, in: Johann Christoph Hampe (Hrsg.), Ende der Gegenreformation?, Stuttgart–Berlin–Mainz 1964, 124.

⁴³ Vgl. Herbert Goltzen, Constitutio de sacra Liturgia, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (10), Kassel 1965, 95–115, hier 112: „Die Reform selbst beruht auf Grundsätzen, die über den Bereich dieses Kirchentums hinaus für alle Kirchen bedeutsam sind. Auch die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses kann in der Reform den Durchbruch zentraler Anliegen der Reformation erkennen.“ – Vgl. auch Vilmos Vajta, Die Folgen der Liturgiereform, in: Johann Christoph Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit, Band I, München 1967, 607–616. – George A. Lindbeck, Die theologischen Grundsätze der Liturgie-Reform, in: Johann Christoph Hampe (Hrsg.), Ende der Gegenreformation?, 90–101.

macht wurden. Diese Würdigung läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Die Freigabe der Muttersprache in der Liturgie. – Hier muß allerdings erwähnt werden, daß auf dem Konzil von Trient (1545–1563) es eine starke Minderheit der Konzilsväter gab, die die Muttersprache in der Gottesdienstfeier forderten, damit jedoch nicht durchdrangen.⁴⁴
2. Der Wille zur Vereinfachung der Liturgie und damit zur Klarheit, Durchschaubarkeit und Verstehbarkeit des liturgischen Geschehens in „verständlichen Zeichen“.
3. Ein neues Hören und Ernstnehmen des Wortes Gottes als Strukturprinzip der Liturgie; darum stärkere Betonung der Predigt, Erweiterung der Perikopenordnung für die gottesdienstlichen Lesungen, Wiederherstellung eines eigenwertigen Wortgottesdienstes und Förderung eigener Predigtgottesdienste.
4. Die Überwindung der seit dem Mittelalter eingetretenen Klerikalisierung der Liturgie durch Förderung der „aktiven, bewußten und fruchtbringenden Teilnahme“ des ganzen Volkes Gottes.⁴⁵
5. Die Ablösung eines einseitig kultischen Gottesdienstverständnisses zu Gunsten des dialogischen Grundcharakters der Liturgie⁴⁶ unter Wahrung der Priorität der göttlichen Heilszuwendung gegenüber dem antwortenden Tun des Menschen.
6. Die Anpassung der liturgischen Formen an die einzelnen Kulturen und die Ausgestaltung eigenständiger Gottesdienstordnungen, „in denen der Glaube der Getauften den Ausdruck findet, der ihrer kreatürlichen Art und pneumatischen Begabung entspricht“.⁴⁷

(Schluß im nächsten Heft)

⁴⁴ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia I*, Wien 5/1962, 65. – Theodor Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 26f. – Johannes H. Emminghaus, *Die Messe*, Klosterneuburg 1976, 93–97.

⁴⁵ Hier ist gemeint der neutestamentliche Koinonia-Charakter des Gottesdienstes (vgl. Karl Schlemmer, *Liturgie und menschlich-christliche Existenz*, 66–70).

⁴⁶ Unter Verweis auf die innere Nähe von Liturgiekonstitution des Vatikanum II (Art. 33) und Luthers berühmter Definition des Gottesdienstes (bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau 1544; siehe WA 49/588) sagt Hans-Rudolf Beck: „... Wenn nun beide Teile der gespaltenen Christenheit das Zentrum ihres geistlichen Lebens, den Gottesdienst, als Dialog zwischen dem Herrn und seiner Kirche erfahren, so müßte doch daraus auf beiden Seiten die Bereitschaft erwachsen, nun auch miteinander sich auf einen ernsthaften Dialog einzulassen“ (= Zur Liturgiereform des Konzils. Evangelische Beobachtungen und Fragen zur Liturgiekonstitution, in: *Una Sancta* (22), Meitingen-Freising 1967, 264). – Siehe auch das Buch von Emil Joseph Lening, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, Freiburg/Br. 1981.

⁴⁷ Herbert Goltzen, *Constitutio de sacra Liturgia*, 113.

Ist die Feier der Quatember heute noch zeitgemäß?

Univ.-Prof. Dr. Georg Langgärtner

2. Teil

4. Die kulturhistorische Bedeutung der Quatember

Es versteht sich von selbst, daß regelmäßige Termine, die von der Kirche Jahrhunderte hindurch so streng beachtet wurden wie die Quatember, auch auf das kulturelle und wirtschaftliche Leben der Menschen großen Einfluß haben mußten. Diesen Aspekt hat Ludwig Fischer ausführlich beschrieben⁵⁴ und auch nach ihm wurde in kulturgeschichtlichen Publikationen immer wieder auf diese Bedeutung der Quatember hingewiesen⁵⁵. Darum sei hier aufmerksam gemacht auf die vielfältigen Namen für die Quatember, die reiche Einblicke in die Geschichte, die vorchristlichen Religionen und in die Sprachentwicklung der verschiedenen Völker gewähren. Die Fastenvorschriften dieser Tage haben nicht nur die Speiseordnungen, sondern darüber hinaus einen weiten Bereich der Lebensgestaltung beeinflußt, sowohl in den Klöstern wie auch in der Laienwelt. Die Quatember waren bevorzugte Termine für Wallfahrten und Prozessionen, wobei bei letzteren vor allem das Erntemotiv mitspielte. Im Rahmen der Fürbitte für die Verstorbenen erscheinen die Quatember als markante Termine, an denen in diesem Anliegen Gebete und Messen gehalten wurden. Bemerkenswert ist die Verbindung von Liturgie und Nächstenliebe, die sich an diesen Tagen deutlich darstellt: Besondere Gaben für die Armen, Geldspenden und Speisungen haben hier ebenso ihren Platz wie die sog. „Seelbäder“, von Begüterten gestiftete Bademöglichkeiten für die Armen, durch die man sein „Seelenheil“ zu sichern suchte, ein Phänomen, das im Rahmen des reichentwickelten mittelalterlichen Badewesens erhebliche Bedeutung hatte.

Im bürgerlich-sozialen Bereich begegnen die Quatember als wichtige Termine für das gesamte Vereinswesen, vor allem für Zünfte und Bruderschaften, deren regelmäßige Versammlungen und Ämterwahlen hier stattfanden. Die Handwerker mußten an den Quatember ihre Steuern bezahlen und in den Gemeinden wurden nicht nur die Wahlen durchgeführt, sondern ebenfalls Steuern und Abgaben erhoben und Gehälter ausbezahlt sowie Markttage und Visitationen gehalten, wobei die Schulvisitationen besonders zu nennen sind. Darüber hinaus erlangten die Quatember im Bereich der Mythologie und des Aberglaubens große Bedeutung: Hexen und Unholde gehen in diesen Nächten um, das wilde Heer, „Temper“ genannt, beunruhigt die Menschen.

⁵⁴ S. 183–267.

⁵⁵ Leopold Schmidt, Perchtengestalten im Burgenland, in: Burgenländische Heimatblätter 13 (Eisenstadt 1951) 129–161; Oswald A. Erich–Richard Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Stuttgart ³1974, S. 657.

5. Die Quatember heute: Sind sie noch zeitgemäß?

Wenn wir uns am Schluß diese Frage stellen, müssen wir uns zunächst noch einmal auf den Inhalt der Quatember besinnen. Bitte um eine gute Ernte und Erntedank; Gebet, Fasten, Buße und geistige Erneuerung, bereichert durch das Motiv der Geistsendung an Pfingsten; Vorbereitung auf die Feier der Menschwerdung; schließlich Termin für die Ordinationen: das haben wir als ihre Inhalte festgestellt. Brauchen wir dazu noch die Quatember? Man wird ehrlicherwise sagen müssen, daß viele dieser Motive inzwischen in anderer Weise beachtet und praktiziert werden, im allgemeinen sogar zeitgemäßer, das heißt besser angepaßt an die heutige Lebensweise und Kalenderordnung.

Die Aufteilung des Erntegedankens auf die Erntezeiten der verschiedenen Früchte ist uns, wenn wir einmal von den anders akzentuierten Winzerfesten absehen, kaum noch bekannt. Wir feiern einmal im Jahr das Erntedankfest, an dem wir nicht nur für die Früchte des Feldes, sondern auch für den Ertrag anderer Arbeiten und all unseres Wirkens Gott Dank sagen. Das Gebet für die kommende Ernte hat an den Bittagen seinen Platz, die heute ebenfalls in einer Krise stecken und weiterhin nicht mehr oder nicht genügend beachtet werden, als sei eine gute Wirtschaftsordnung, die wir übrigens weltweit noch längst nicht haben, schon genügend.

Der Forderung nach Buße und regelmäßiger geistlicher Erneuerung sollen die vierzigstägige Fastenzeit und die liturgisch neugestaltete fünfzigstägige Pentekoste von Ostern bis zum Pfingstfest dienen und es wäre nur zu wünschen, daß diese „heilige Zeit“ von den Gläubigen recht verstanden und angenommen wird. In der evangelischen Kirche hat sich der Buß- und Betttag aus der alten Quatemberfeier entwickelt, den wir in gewissem Sinn als Gegenstück der in der katholischen Kirche stärker beachteten Fastenzeit betrachten dürfen. Der Vorbereitung auf die Feier der Menschwerdung will der erneuerte und erstmals in der Liturgiegeschichte voll ausgestaltete Advent dienen, dem darüber hinaus als zweiter inhaltlicher Schwerpunkt die eschatologisch geprägte Erwartung des zweiten Kommens Christi aufgegeben ist. Die heiligen Weihen sind längst von den Quatembertagen abgerückt und werden zu den verschiedensten – plausiblen und auch weniger plausiblen – Terminen gespendet und das Gebet um geistliche Berufe hat an einem der Sonntage in der Osterzeit einen besonderen Platz erhalten. Auch die mit den Quatemberfeiern einst verbundenen Werke der Caritas haben längst eine andere Verwirklichung gefunden, seien es die großen pastoralen Werke *Adveniat* und *Missio*, die Aktion *Misereor*, die in besonderer Weise von der Weltverantwortung der Christen Zeugnis gibt, die jährlich zweimalige Caritas-Sammlung oder das Freitagsopfer. Manche dieser Aktionen sind, wie auch einst, eng mit der Liturgie verbunden und schlagen die Brücke zwischen Gottesdienst und Alltag.

Von da aus gesehen könnten wir also die Quatember als erledigt betrachten. Wir könnten sie als ein Element der Liturgie und des christlichen Lebens ansehen, das sich aus vorchristlichen – jüdischen und heidnischen – Wurzeln entwickelt hat, eine interessante Geschichte hatte, viele Aufgaben erfüllte, heute aber durch andere Formen längst abgelöst ist.

Auch die *Editio typica* des neuen *Missale Romanum* enthält keine Meßformulare für Quatember mehr. Doch die „Grundordnung des Kirchenjahres und des Kalenders“ von 1969 zeigt sich den Quatember- wie auch den Bittagen gegenüber offen⁵⁶. Es heißt dort: An diesen Tagen „betet die Kirche für mannigfache menschliche Anliegen, besonders für die Früchte der Erde und für das menschliche Schaffen; auch eignen sich die Tage für den öffentlichen Dank“. Nähere Bestimmungen werden nicht getroffen, vielmehr wird die Einzelregelung den Bischofskonferenzen überlassen mit der Begründung: „damit die Bitt- und Quatembertage den unterschiedlichen örtlichen und menschlichen Gegebenheiten auch tatsächlich entsprechen“. Dazu gehören die Bestimmungen des Termins, die Frage der jeweiligen Dauer – ein Tag oder mehrere Tage – und die Häufigkeit ihres Begehens im Laufe des Jahres ebenso wie die Schaffung geeigneter Meßformulare, von denen das neue deutsche Meßbuch inzwischen deren vier, je eines für die einzelnen Termine, enthält⁵⁷.

Bedeutet dieses, wenn auch etwas zurückhaltende Ja zur Feier der Quatember auch für die Zukunft eine Halbherzigkeit: man kann mit ihr nichts mehr anfangen, möchte sie aber auch nicht ausdrücklich abschaffen? Das ist kaum anzunehmen, wenn man die klare Lösung anderer schwieriger Probleme der liturgischen Neuordnung betrachtet. Eher könnte man einen Vergleich zur neugeschaffenen Liturgie der „Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ ziehen, die ebenfalls mangels genügender Erfahrungen noch sehr unbestimmt, offen und entwicklungsfähig ist; die einen gewissen Angebotscharakter besitzt und Erfahrungen sammeln möchte.

Darum wollte man es auch bei den Quatember den einzelnen Ortskirchen überlassen, die Sache anzugehen. Im offiziellen Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres heißt es: „In unserer Zeit, in der alle Menschen die großen Probleme des Friedens, der Gerechtigkeit und des Hungers deutlich spüren, sollten die regelmäßig mit den vier Jahreszeiten wiederkehrenden Übungen der Buße und der christlichen Liebestätigkeit wieder ihren ursprünglichen Wert bekommen⁵⁸.“ Die Bischofskonferenzen des deutschen

⁵⁶ Kap. VII: Die Bittage und die Quatembertage, Art. 45–57. Hier zitiert nach: Der Römische Kalender gemäß Beschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und von Papst Paul VI. eingeführt (= Nachkonziliare Dokumentation 20), Trier 1969, S. 40f.

⁵⁷ S. 265–271.

⁵⁸ Der Römische Kalender (vgl. Anm. 56), S. 108f.

Sprachgebietes haben je für sich Vorschläge erarbeitet, wie die Quatember gestaltet werden könnten. Dabei verbinden sich mehr spirituelle Aufgaben wie Gebet und Buße mit solchen, die mehr auf die Öffentlichkeit hin ausgerichtet sind wie geistliche Berufe, Gemeindegarbeit, Sorge für die Hungernden, Öffentlichkeitsarbeit der Kirche oder Massenmedien.

Hier begegnen wir Vorschlägen, die ein großes Arbeitsfeld abzeichnen. Der Bezug dieser Aufgaben zu den Quatemberfeiern liegt darin, daß es erfahrungsgemäß richtig ist, derartige Aufgaben mit festen Terminen zu verbinden und sie in regelmäßiger Folge immer wieder anzugehen. „Eingewurzelte Termine sind aus sich ein Anlaß und bringen die Menschen in Bewegung“⁵⁹. So könnten im Lauf des Jahres Schwerpunkte entwickelt werden, die an notwendige Aufgaben der Gemeinde erinnern und zu ihrer Lösung anregen. Gerade nach dem Umbruch der jüngsten Vergangenheit besteht weithin der Eindruck, daß derartige Aufgaben oft dem Zufall überlassen oder überhaupt nicht angegangen werden. Zu denken wäre hier etwa an ein klares Programm der Jahresarbeit und der Gottesdienstgestaltung in einer Gemeinde. Um ein solches vorzulegen und die Gemeinde dafür zu gewinnen, etwa in einer Gemeinde- oder Pfarrversammlung, wäre der Termin der Herbstquatember, also der Beginn der Winterarbeit, der rechte Zeitpunkt.

Schon daraus ergibt sich, daß nicht nur an Gottesdienste zu denken ist, sondern an Veranstaltungen verschiedenster Art, die gegebenenfalls weit ausgreifen können. Bei den Gottesdiensten ist nicht nur an die Meßfeier zu denken, weil sich immer deutlicher zeigt, wie nachteilig es ist, wenn die Messe der einzige Gottesdienst einer Gemeinde ist – und immer mehr dazu wird! In vielen unserer Gemeinden muß zudem der „Kerngemeinde“ mehr Beachtung geschenkt werden, für die der wiederbelebte Quatembertermin eine echte geistige Erneuerung bringen könnte.

In diesem Sinn wird man kaum bestreiten können, daß die Quatember auch heute noch zeitgemäß sind; oder richtiger: daß sie wieder zeitgemäß werden können, wenn wir das, was in unseren Gemeinden zu tun ist, richtig anpacken.

⁵⁹ Hans Hollerweger, Quatember heute, in: Heiliger Dienst 27 (1973) 32–36, hier S. 32; vgl. dazu auch Georg Langgärtner, Erneuerung der Quatember, Anliegen-Modelle-Aktionen, Würzburg 1976, bes. S. 9–18.

Zum Patriarchat Aquileja gehörten im frühen Mittelalter weite Teile Oberitaliens, ferner die Halbinsel Istrien, das gesamte östliche Alpengebiet sowie der altbairische Raum bis zur Donau. Erst unter Karl d. Gr. wurden die nördlich der Drau gelegenen Provinzen abgetrennt und daraus das Erzbistum Salzburg gebildet¹.

Zu den ältesten Liturgiedenkmalen aus Aquileja sind sechs Palimpsestblätter einer Handschrift zu rechnen, die spätestens aus dem 6., vermutlich aber noch aus dem 5. Jahrhundert stammen; die Blätter befinden sich jetzt im Cod. 908 der Stiftsbibliothek von St. Gallen. Es konnten Teile einer Totenmesse sowie Gebete zum Morgengottesdienst („ad matutinos“) entziffert werden. Die Texte haben schon mehrmals eine Edition erfahren². Im folgenden soll nur die Totenmesse ihrem lateinischen Wortlaut nach und erstmals auch in einer deutschen Übersetzung vorgelegt werden.

Aus früher Zeit stammen aus dem Patriarchat außerdem ein „Capitulare Evangelii“, d. i. eine Liste mit den Evangelien-Perikopen des Jahres³, ferner ein Lektionar (mit alttestamentlichen Lesungen sowie solchen aus der Apostelgeschichte) und Teile eines Evangelistars (mit den Evangelien-Perikopen)⁴.

Die Beziehungen Aquilejas zum Orient waren, ähnlich wie später die von Venedig, der Nachfolgerin von Aquileja, immer stark. Auf syrische Einflüsse weist z. B. die Anlage der Prothesis und des Diakonikons der Kirche S. Maria in Grado (bei Aquileja) hin, die dem in Syrien üblichen Basilika-Typus mit seinen Nebenräumen entspricht⁵.

Mit Alexandrien könnte die Markus-Tradition von Aquileja-Venedig in Verbindung gebracht werden, außerdem die Stelle in einem Schreiben, das die Synode von Aquileja, die i. J. 381 unter Vorsitz des heiligen Ambrosius gehalten wurde, an die Kaiser gerichtet hat, wo es heißt: „Wir haben uns immer nach der Ordnung der Kirche von Alexandrien gerichtet“⁶.

¹ Vgl. K. Gamber, Das Sakramentar von Aquileja im Raum der bayerischen Diözesen um 800, in: Heiliger Dienst 30 (1976) 66–71.

² Zuletzt von A. Dold, Palimpsest-Studien I (= Texte und Arbeiten Heft 45, Beuron 1955) 1–36; K. Gamber, Fragmente eines oberitalienischen Liturgiebuches aus dem 6. Jh. als Palimpsest im Codex Sangallensis 908, in: Florilegium Sangallense. Festschrift Joh. Duft (St. Gallen 1980) 165–179.

³ Vgl. K. Gamber, Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste, vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileja († nach 360), in: Heiliger Dienst 16 (1962) 85–92, 121–134.

⁴ Vgl. K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores (1968) Nr. 265 und 261, mit weiterer Literatur.

⁵ Vgl. G. Brusin – P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado (Udine 1957) 423 ff., vor allem 425.

⁶ Zur Problematik vgl. H. Brakmann, in: Römische Quartalschrift 65 (1970) 82–97, vor allem 93 ff. – Bemerkenswert ist, daß die Kathedra von Aquileja/Venedig „cattedra di San Marco“ genannt wird und, wie die Verzierungen beweisen, aus Ägypten stammt; vgl. Brusin – Zovatto a.a.O. 537–545.

Diese deutlichen Beziehungen zum Osten dürften sich auch in liturgischer Hinsicht bemerkbar gemacht haben. Leider sind aus der Frühzeit Aquilejas nur wenige gottesdienstliche Quellen auf uns gekommen – die ältesten handschriftlichen sind, wie gesagt, unsere Palimpsestblätter –, wir erfahren jedoch einiges über die Liturgie, vor allem über das Kirchenjahr dieser Metropole aus Predigten des Bischofs Chromatius von Aquileja († 407)⁷.

Das im Patriarchat gebrauchte Tauf-Symbolum liegt dem Kommentar des Rufinus, eines Zeitgenossen und Freundes des Chromatius, zugrunde. In diesem Glaubensbekenntnis begegnet uns die aus dem Orient stammende Formel „Descendit ad inferna“ (hinabgestiegen in das Totenreich), die im römischen Symbolum ursprünglich gefehlt hat⁸.

Chromatius sagt in einer seiner Osterpredigten: „So feiern diese Vigil des Herrn sowohl die Engel im Himmel als auch die Seelen der Gläubigen im Totenreich mit . . . deshalb ist nämlich Christus ins Totenreich hinabgestiegen, damit der Tod in ihnen nicht mehr herrsche“⁹.

Wie in einer eigenen Studie durch Stilvergleich nachgewiesen werden konnte, ist Chromatius mit großer Wahrscheinlichkeit auch der Verfasser unserer Totenmesse¹⁰. Für die Abfassung in einer so frühen Zeit spricht allein schon das Fehlen des „Sanctus“ innerhalb des Eucharistiegebets. Das „Sanctus“ ist, wie wir wissen, in den meisten Gebieten des Abendlandes erst zu Beginn des 5. Jahrhunderts eingeführt worden, während es im Orient schon wesentlich früher innerhalb der Anaphora gesungen wurde¹¹.

Auf eine frühe Zeit der Abfassung unseres Meßformulars weist auch das Vorhandensein einer altertümlichen Epiklese nach dem Einsetzungsbericht bzw. dem Einsetzungsbefehl hin, und zwar in seiner erweiterten Form, wie er für den gallikanischen Ritus typisch ist¹², wobei er die sonst übliche Anamnese, das Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung des Herrn, ersetzt und zugleich auf die Wiederkunft Christi hinweist¹³.

In unserer Epiklese vollzieht sich die Konsekration der Opfertgaben „durch die Anrufung des Namens“ Gottes und „durch die Ausgießung des Heiligen

⁷ Vgl. J. Lemarié, *Chromace d'Aquilée: Sermons I* (= Sources Chrétiennes 154, Paris 1969) 82–108.

⁸ Vgl. Fr. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols* (Leipzig 1899) 90–107.

⁹ Vgl. *Corpus Christianorum* IXA 73, 34–45.

¹⁰ Vgl. Gamber, *Fragmente eines oberitalienischen Liturgiebuches* (oben Anm. 2) 174–179.

¹¹ Vgl. K. Gamber, *Die Einführung des Sanctus in die hl. Messe*, in: *Heiliger Dienst* 14 (1960) 132–136; ders., *Missa Romensis* (= *Studia patristica et liturgica* 3, Regensburg 1970) 63–66.

¹² Vgl. J. Pinell, *Anámnesis y epiclesis en el antiguo rito gallicano* (Lisboa 1974). Unser Text fehlt hier.

¹³ Da es sich um eine zum Einsetzungsbericht gehörende, stets gleichbleibende Formel handelt, ist diese in unserem Meßformular nicht eigens ausgeschrieben worden. Auch der Einsetzungsbericht wird nur mit seinen Anfangsworten („Qui pridie quam pateretur“) angegeben.

Geistes“. Die Anrufung des Namens Gottes ist, wie sich zeigen läßt, die ältere Form der Epiklese. Ursprünglich wurde dabei das Eucharistiegebet als Ganzes als eine Anrufung Gottes angesehen¹⁴.

Während in den östlichen Riten in der Folgezeit das konsekratorische Element in erster Linie in der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Opfergaben gesehen wird, setzt sich im Abendland seit dem 5. Jahrhundert mehr und mehr die Vorstellung durch, daß (allein) die Einsetzungsworte Christi die Konsekration bewirken¹⁵.

Unsere Totenmesse ist nicht vollständig erhalten; sie beginnt fragmentarisch mit den Schlußworten einer „Praefatio missae“, womit im gallikanischen Ritus die eigentliche Opferfeier („missa“) eingeleitet wird. In diesem „Vorspruch“ wird entweder auf das Festgeheimnis hingewiesen oder (bei Votivmessen) die Meßintention angegeben.

Vollständig erhalten ist dagegen die darauf folgende Oration, die „Collectio“. Beide Formeln zusammen entsprechen in etwa den beiden Gläubigengebeten vor dem Großen Einzug in der byzantinischen Liturgie.

Von dem im Anschluß an den feierlichen Einzug mit den Opfergaben (aus dem Sacrarium in den Altarraum) vorgetragenen 3. Gebet (hier „Item alia collectio“ überschrieben; sonst meist „post nomina“) ist in unserem Text nur der mittlere Teil vollständig erhalten geblieben; von den Anfangsworten sind lediglich Teile zu lesen. Es werden in dieser Oration, wie heute noch im byzantinischen Ritus, die Opferintentionen genannt: „für die Toten, für uns, für jeden einzelnen“ (vota pro defunctis, vota pro nobis, vota pro omnibus).

Aus dem Patriarchat Aquileja ist eine weitere derartige Formel erhalten, und zwar in der Form, wie sie hier nach Einführung des römischen Ritus (nach 700) in das „Hanc igitur“ des Canon eingefügt wurde, ehemals aber offensichtlich im Anschluß an den Einzug mit den Opfergaben ihren Platz hatte. Die Texte sind in zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts überliefert:

Für den Frieden und die Einheit der heiligen Kirche Gottes,
für deine Priester und für alle Stände der Kirche,
für die Könige und Fürsten und für alle, die ein hohes Amt innehaben,
für die Armen, Waisen, Witwen, Gefangenen, Büßenden, Reisenden und Kranken,
für die Abgeschiedenen, die aus diesem Licht im rechten Glauben und im Vertrauen auf Deinen Namen hinübergegangen sind,
und für das ganze katholische Volk¹⁶.

¹⁴ Vgl. K. Gamber, *Sacrificium missae*. Zum Opferverständnis der Frühkirche (= *Studia patristica et liturgica* 9, Regensburg 1980) 73–79.

¹⁵ Vgl. Gamber, *Sakramentarstudien* (Regensburg 1978) 43–67.

¹⁶ Vgl. A. Ebner, *Iter Italicum* (Freiburg 1896) 415–417; dazu Fr. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (München 1941) 110f.

Eine ähnliche, die Opferintention angehende Oration begegnet uns unter der Überschrift „Post nomina“ in einer Sonntagsmesse des gallikanischen „Missale Gothicum“ (ed. Mohlberg 512).

Der Schluß unserer Formel fehlt zusammen mit dem ehemals darauf folgenden Gebet zum Friedenskuß („Ad pacem“) wegen Blattverlustes. Aus dem gleichen Grund mußten auch die Einleitungsworte des Eucharistiegebets, der „Contestatio“, wie dieses in den gallikanischen Liturgiebüchern Oberitaliens heißt, ergänzt werden.

Wir bringen nun den lateinischen Text der Palimpsestblätter, soweit diese die Totenmesse beinhalten, ohne die weiteren Blätter, auf denen Gebete für den Morgengottesdienst stehen, zu berücksichtigen. Darüber hat bereits J. A. Jungmann eine eigene Studie veröffentlicht¹⁷.

1. (Praefatio missae)

(.) (in)tercessionem gaudebimus. Per dominum nostrum.

2. Collectio

Deus vivorum et (iudex¹⁸) mortuorum, cui omnia (etiam) mortui vivunt, et cui nihil perit nisi quod ipse deperit, iudicaturus ipse de omnibus et poenae meritum ignoranti moderaturus errori: dona famulo tuo illo vel illi quem in pace adsumere dignatus es, requiem remissione concessa. Quia tibi est gloria apud aeternum patrem.

3. Item (alia collectio)

Co(m)menda(mus) (has) hostia(s) (domino) f(ideliter) deprecantes ut) cordis (.) studiis (.) roganti et haec quae inpendimus vota pro defunctis, vota pro nobis, vota pro singulis propitius et propitiandus exaudiat: ac pietate consueta, qua in se sperantium sine intermissione miseretur, quae ad nostram suscipit petitionem defunctis ad beatitudinem (.)

4. (Ad pacem)

nicht erhalten

5. (Contestatio)

(Dignum et iustum est. Vere dignum et iustum est nos tibi semper gratias agere, domine sancte pater omnipotens aeternae deus, auctor vitae et resur)rectionis futurae conditor et indultor.

¹⁷ J. A. Jungmann, Die vormonastische Morgenhore, in: Zeitschrift für kathol. Theologie 78 (1956) 306–333; ders. in: Brevierstudien (Trier 1958) 21–41.

¹⁸ Zu dieser und den folgenden Ergänzungen der Lücken im überlieferten Text vgl. die Ausführungen in der Edition von Gamber, Fragmente eines oberitalienischen Liturgiebuches (oben Anm. 2) 170f.

Deus immortalitatis promotor dispensator atque largitor, qui posuisti praesentis vitae terminum, ut aeternitatis reserares introitum, et per finem praesentium principia panderes futurorum, ac per depositionem corruptibilem incorruptionis limen aperires.

Deus qui dissolutionem recedentium a corporibus animarum, non interitum voluisti esse sed somnum, ut dissolutionem dormiendi robarares fiducia resurgendi. Dum in te credentium vivendi usus non adimitur sed transfertur, et electorum tuorum mutatur vita non tollitur¹⁹.

Deus cuius restitutioni nulla diversitas mortis, nullum ingenium variae perditionis inludet; sed in tantum opera digitorum tuorum perire non pateris, ut quidquid in homine per mortis varietate tempus labefecerit, aura dissolverit, ignis adsumerit, ales rapuerit, fera carpserit, terra sorbuerit, gurgues inmerse-rit, pisces exhauserit: id totum in veterem materiam redactum et reviventi reddivivum terra restituat, induatque incorruptionem corruptione deposita.

Precamur ergo ac petimus, ne spiritus servi tui illius vel ancillae tristibus abyssi tenebris aut ignitis gehennae caminis aut perpetuis tartari frigoribus deputatus, poenalis locum habitationis introeat; sed in sinu Abrahae et in gremio patriarchae tui requiescens, tempus resurrectionis diemque iudicii cum gaudio secuturam immortalitatis expectet. Per dominum nostrum. Qui pridie quam pateretur.

(Mandans quoque et dicens ad eos: Haec quotienscumque feceritis in meam commemorationem facietis; mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de caelis veniam ad vos²⁰.)

Fiat nunc quaesumus, indulgentissime pater, per invocationem nominis tui atque infusionem spiritus tui sancti creaturis omnibus, haec cre(atura panis et vini pura atque legitima eucharistia . . .)

Nach obiger Wiedergabe des lateinischen Textes und einiger text- und sakramentargeschichtlicher Ausführungen, sei nun zum Schluß der Versuch einer Übersetzung angeboten²¹:

¹⁹ Die gleiche Wendung auch sonst in abendländischen Toten-Präfationen; vgl. A. Dold-K. Gamber, Das Sakramentar von Monza (= Texte und Arbeiten, 3. Beiheft, Beuron 1957) Nr. 1086.

²⁰ Fassung des Einsetzungsbefehls nach dem ambrosianischen Ritus von Mailand. In einem anderen gallikanischen Sakramentar findet sich folgende Formel: „Addens ad suum dictum dicens eis: Quotienscumque de hoc pane edeatis et ex hoc calice bibitis, ad memoriam meam facietis: passionem meam omnibus indicens, adventum meum sperabitis donec iterum adveniam“; vgl. A. Dold – L. Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14429 (= Texte und Arbeiten, Heft 53/54, Beuron 1964) S. 16.

²¹ Die folgende Übersetzung geht auf P. Abraham Thiermeyer OSB zurück.

Collectio

Du, o Gott der Lebenden und (Richter) der Toten.

Alles lebt auf dich hin, selbst die Toten.

Und nichts verliert sich ins Verderben, es sei denn durch eigenes Wollen.

Du selber wirst alles richten und die verdiente Vergeltung, dem Unwissenden und Irrenden angemessen erlassen.

Gewähre nun diesem deinem Diener N., den du gewürdigt hast, ausgesöhnt zu sein durch deine geschenkte Verzeihung, die ewige Ruhe.

Denn dir gebührt die Herrlichkeit beim ewigen Vater.

*Item (alia collectio)*²²

Dir, o Gott, empfehlen wir diese Opfertaten und flehen demütig:

Laß, der du jedem einzelnen nachsichtig und zugeneigt bist, diese unsere Bitten Erhörung finden: die für die Verstorbenen und die für uns selber.

Nimm auch das an, was aus Glauben und Frömmigkeit geschah, der du dich ohne Unterlaß all derer erbarmst, die auf dich hoffen.

Nimm diese unsere Bitten auf, als inbrünstiges Flehen für die Verstorbenen und laß es ihnen zur (ewigen) Seligkeit reichen (.).

Contestatio

Würdig ist es und recht.

Wahrlich würdig ist es und recht, dir immer zu danken, Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott.

Aus dir entspringt das Leben.

In dir gründet die kommende Auferstehung und von dir wird sie gewährt.

(Wir rufen dich an:)

Du, o Gott, bringst hervor Unsterblichkeit,
du teilst sie aus und du spendest sie (uns).

²² Freie Übersetzung des fragmentarischen Textes.

Dem gegenwärtigen Leben hast du eine Grenze gesetzt
und ermöglichst so den Eintritt ins kommende.

Du steckst ab das Zeitliche und breitest aus das Ewige.

Vergängliches legst du aus deiner Hand und sichtbar werden
läßt du die Schwelle zum Unvergänglichen.

Du, o Gott, willst nicht das Verderben,
wenn unsere Seele, vom Leibe befreit, heimkehrt zu dir,
sondern die ewige Ruhe.

Du löst ein unseren Schuldschein bei der Entschlafung
und belebst uns neu in der Hoffnung auf die Auferstehung.

Denn deinen Gläubigen wird das Leben nicht genommen,
sondern bei dir bereitet.

Für deine Auserwählten wird das Leben nur gewandelt und niemals be-
endet.

Du, o Gott, bist es, den keine Art des Todes zu hindern vermag
an der Vollendung deines Abbildes,
auch gibt es keinen Weg an dir vorbei.

Niemals läßt du es zu, daß deiner Hände Werk zugrunde geht,
wie immer auch unser Ende sei:

Sei es, daß die Zeit uns fällt
oder ein Sturm uns dahinrafft,
sei es, daß Feuer uns verzehrt
oder gar Raubvögel uns zerreißen,
sei es, daß wildes Getier uns auffrißt
oder der Erdboden uns verschlingt
sei es, daß Strudel uns hinabreißen

oder Fische uns vertilgen –
alles wird zurückgebracht zum alten Seins-Urgrund.

Dann gibt die Erde den für die Auferstehung Wiederbelebten heraus,
bekleidet mit dem Gewand der Unsterblichkeit,
entkleidet dem Gewand der Sterblichkeit.

Daher bitten wir und flehen zu dir:

laß nicht zu, daß der Geist Deines Dieners N. seinen Platz erhält
im trostlosen Todesschatten des ewigen Abgrundes
oder im Läuterungsort des nie verlöschenden Feuers,
oder in der niemals endenden Kälte der Unterwelt.

Gewähre vielmehr, daß er ausruhen darf an der Brust Abrahams,
im Schoß deines Patriarchen.

Dort laß ihn, in fröhlicher Gelassenheit auf die ersehnte Unsterblichkeit, der Zeit seiner Auferstehung und dem Tag des Gerichtes entgegengehen. Durch unseren Herrn Jesus Christus. Der am Abend vor seinem Leiden (. . .)

(Es folgt der Einsetzungsbericht)

Er gab ihnen den Auftrag, indem er sprach:
So oft ihr dies tut, tut es zu meinem Gedächtnis:
meinen Tod stellt dar
meine Auferstehung verkündet
mein Kommen ersehnt, bis ich vom Himmel her wiederkehre zu euch.

Du, Vater der Erbarmungen,
laß nun geschehen, so bitten wir dich,
durch die Anrufung deines Namens
und durch die Ausgießung deines Heiligen Geistes
auf alles Geschaffene,
daß diese Gaben von Brot und Wein
zur makellosen und vollgültigen Eucharistia gereichen (. . .)

Ein wertvoller Begleiter durch das ganze Jahr:

PAULUSKALENDER 1983

Buchform Fr. 9,—

Abreißblock allein Fr. 9,90

Wandkalender Fr. 10,90

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

Christ in der Gegenwart

PAULUSVERLAG FREIBURG/SCHWEIZ

Wenn man sich die Frage stellt, was als Ergebnis der Neubesinnung auf den hl. Benedikt und seine Regel, die das große Jubiläumsjahr 1980 gebracht hat, betrachtet werden darf, so könnten nach meinem Dafürhalten vor allem drei Dinge genannt werden: Das erste ist dies: Es ist uns allen bewußter geworden, in welchem Grade Europa, als eine christlich geformte Einheit, durch das Wirken der Benediktiner-Mönche und durch die Wirkung des Geistes der Regel geprägt worden ist. Unsere Cultura als Pflege des Bodens, der Seele, des Geistes, kann selbst heute noch diese Prägung nicht verleugnen. Daß hier ein lebendiges Erbe zu verwalten und zu neuer Fruchtbarkeit zu bringen ist, das ist vielen unter uns deutlich geworden. Es ist auch deutlich geworden, wie sehr durch die Regel eine Befreiung der kreativen Eigenkräfte des einzelnen und der Völker gefördert wird – die historische Besinnung hat gerade dies herausgestellt. Ein naheliegender Schluß ist, die benediktinische Kraft der Inkulturation für die Evangelisationsarbeit in den Entwicklungsländern fruchtbar machen.

Das zweite wäre die Besinnung auf die Wirkung, die von der Regel und ihrer Anwendung auf die im Christentum latent gegebene, aber noch wenig bewußt gewordene Heiligung der Arbeit ausgegangen ist. Daß das abendländische Arbeitsethos inzwischen seine Grundprägung verloren hat, ist Anlaß genug, auf die Wurzeln zurückzugehen und das Arbeitsethos der dienenden Solidarität neu zu entwickeln, mit dem Blick auf die „Weisheit“ der Regel, die fruchtbar ist auch unter den gänzlich gewandelten Bedingungen unserer Zeit. Ganz allgemein kann man sagen: Über dem „labora“ ist das „ora“ vergessen und verdrängt worden, aber auch das dritte, meist Ungenannte, das in der Regel einen gleich gewichtigen Platz hat: die „lectio divina“, die geistig-geistliche Ernährung, von der im 48. Kapitel der Regel die Rede ist, also gerade dort, wo die tägliche Handarbeit ihre Regelung empfängt.

Das dritte Ergebnis, so will mir scheinen, ist die Besinnung auf die Fruchtbarkeit der Regel nicht nur für die monastische Spiritualität, die ihr eigentliches Anliegen ist, sondern auch für eine zeitgemäße Laienspiritualität. „Zeitgemäß“ soll hier keineswegs „dem Zeitgeist gemäß“ bedeuten, sondern vielmehr: den Anforderungen und Möglichkeiten, den Nöten und dem Ruf der Laien in unserer Zeit gemäß. Unter „Spiritualität“ soll hier eine besondere Form der Konkretisierung des allgemeinen christlichen Rufes verstanden werden, und zwar eine Konkretisierung in der Kirche und im lebendigen Vollzug ihres Lebens, ihrer Sakramente, ihres heiligen Meßopfers und ihrer hierarchischen Struktur. Die Regel in ihrer kraftvollen Nüchternheit, in ihrer Konzentration auf das Wesentliche, in ihrer Nähe zur Heiligen Schrift und zu den Vätern, spricht Menschen von heute besonders an.

Das folgende ist als Anregung gedacht. Es bedürfte an vielen Stellen der Ergänzung; es erhebt also keineswegs den Anspruch, eine volle Entfaltung einer benediktinischen Laienspiritualität zu sein. Das Gebrachte hat vielmehr

einen beispielhaften Charakter. Auch hat der Verfasser keinerlei Anspruch auf Originalität. Erfahrungen sind hier gesammelt und verarbeitet – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Die Regel bezeichnet sich selber als „Schule“: Wir sollen lernen, wie wir in unserem Leben Gott als Christen dienen sollen oder noch kürzer: wie wir Christen werden. Die „schola divini servitii“ – „die Schule des göttlichen Dienstes“ kann nichts anderes sein als eine Belehrung, wie wir den Weg durch die „enge Pforte“ gehen sollen – statt den „breiten Weg“ zu wählen. Am Schluß des Prologes, eben dort, wo von der „Einrichtung einer Schule des göttlichen Dienstes“¹ gesprochen wird, heißt es, es müsse dabei natürlich „wegen der Befreiung von den Fehlern, den Lasten (vitiis) und um der Bewahrung der Liebe willen“ (Prol. 47) gelegentlich Strenge walten, aber „nichts Hartes, nichts Lastendes“ soll auferlegt werden. Man soll sich auf diesem „Weg des Heils nicht abschrecken und entmutigen“ lassen, wenn es auch Anforderungen gibt, bei denen wir uns unser „Ja“ abringen müssen. Die „Schule“ will den „göttlichen Dienst“ nicht leichter, aber auch nicht schwerer machen, als er eben ist. „Wenn du aber“, so fährt die Regel fort, „voranschreitest im Wandel und in der Treue, dann wird das Herz weit (dilatato corde) und mit einer unsagbaren Freude der Liebe wird dann der Weg der Gebote Gottes gelaufen“ (Prol. 49).

Wenn auch die Regel zunächst geschrieben ist für solche, die in einer klösterlichen Gemeinschaft und dem Rufe der „evangelischen Räte“ folgend den „göttlichen Dienst“ erlernen wollen, um ihn immer vollkommener zu üben, so kann doch auch der Laie in dieser Schule eine wichtige Hilfe gewinnen für das, was auch sein Ruf ist: ein Christ zu werden.

Die Heilige Regel, die Benedikt als „Schule“ verstanden hat, setzt die grundlegende Entscheidung, Christus zu folgen, voraus. Sie will dieser Grundentscheidung konkrete Gestalt geben, will sie festigen, will ihre Verwirklichung fördern. Sie läßt erkennen, wie vollständig und wie ernst die Grundentscheidung ist.

Dabei können wir hier alle jene besonderen Anweisungen, Vorschriften, Regeln beiseite lassen, die sich nur auf die Ordnung des Gemeinschaftslebens beziehen, wobei freilich auch hier für die Gemeinschaften in der Welt viele gute Anregungen zu gewinnen wären. Und ferner: ein Kapitel, wie das zweite: „Wie der Abt sein soll“ enthält eine solche Fülle von Weisheit, daß jeder, der in der Welt an einer führenden Stelle steht, größten Nutzen daraus ziehen könnte.

¹ Ich habe die Regelstellen direkt aus dem Lateinischen übersetzt, weithin in Anlehnung an die hervorragende Übersetzung von Georg Holzherr, Abt von Einsiedeln: DIE BENEDIKTUS-REGEL. EINE ANLEITUNG ZU CHRISTLICHEM LEBEN. (Zürich, Einsiedeln, Köln 1980). Auch der Kommentar gibt ausgezeichnete Anregungen und zuverlässige Auskünfte. Dieses Buch darf als eine der wichtigsten Früchte des Jubiläumsjahres innerhalb des deutschen Sprachraums betrachtet werden.

Der hl. Benedikt sieht das Leben eines wahren Christen – zu einem solchen will er ja den Mönch formen – also als Dienst – „servitium“. Dies ist grundlegend für den gesamten Geist der Regel. Christus sollen wir dienen, er ist der Meister. In Seinem Namen spricht der Abt.² Im zweiten Satz des Prologs – vom ersten wird später die Rede sein – definiert der Heilige seinen Hörer: „An dich richtet sich nun mein Wort, wer immer du bist, der du dem Eigenwillen entsagst, und die starken, die leuchtenden Waffen des Gehorsams ergreifst, um dem wahren König zu dienen, Christus dem Herrn“ (Prol. 3).

Dies muß sehr genau verstanden werden, denn was hier gemeint ist, mag leichter zugänglich gewesen sein für Menschen des frühen Mittelalters als für uns. Was gemeint ist, ist gültig für alle Zeiten, aber gerade für uns, deren Gefahr es ist, unsere Freiheit mißzuverstehen, ist es von besonderer Bedeutung. Falsche Gedankenverbindungen müssen darum ausdrücklich ausgeschaltet werden.

Indem von „servitium“, Dienst, die Rede ist, wird zweierlei vorausgesetzt, was in der Regel zwar nirgends ausdrücklich behandelt wird, aber überall gegenwärtig ist. „Servitium“ setzt ein freies, vertrauendes Unterordnungsverhältnis und eine persönliche Bindung voraus, wie es das Kind – im glücklichen Falle – dem Vater gegenüber hat. Als Christ zu leben bedeutet für die Regel, eine feste Glaubensüberzeugung davon zu haben, daß Christus auf eine ganz persönliche Weise – nicht nur indirekt durch seine Gebote – der Herr meines eigenen Lebens ist. Christ-Sein bedeutet dann: das Verlangen haben, aus der eigenen Freiheit heraus sein Leben in seiner Ganzheit und in jedem seiner einzelnen Bereiche im Dienste Christi zu leben, und zwar so konkret wie möglich. Es ist das Ziel der Regel, diese Konkretisierung zu fördern. Um dem näher zu kommen, ist ein Kampf vonnöten. Es geht im Letzten um die Befreiung der eigenen Freiheit zu diesem Dienst, der ein Dienst der Liebe ist. Die Regel setzt voraus, daß Christus mit einem jeden von uns seine Absichten hat, daß er einen persönlichen Ruf an uns gerichtet hat, ihm nachzufolgen – auch an uns Laien. Es sind Pläne der Liebe und der Sinn unseres Lebens ist, diese Pläne der Liebe zu erlauschen, sie uns zu eigen zu machen, sie zu verwirklichen. Darum geht es in der „Schule des göttlichen Dienstes“.

Christus zu dienen bedeutet sicherlich nicht eine Art blinder Servilität. Es ist ein „königlicher Dienst“, gemäß dem Wort der Liturgie: „Servire Deo regnare est“ – „Gott zu dienen heißt zu herrschen“. Es ist die Befreiung unseres wahren Selbst von der Verknechtung unserer gefallenen Natur: Die „Freiheit der Kinder Gottes“. Sie soll durch den Gehorsam verwirklicht werden – im Kloster mit dem Abt als Vermittler dieses Christus geltenden Gehorsam, im Leben des Laien ohne solche Vermittlung, zu der es einer be-

² Vgl. dazu den Kommentar bei Holzherr, a.a.O., S. 29.

sonderen Berufung bedarf. „Dienst“, „Gehorsam“, „Freiheit“ stehen in der Regel in engstem Zusammenhang. Sie sind Schlüssel zu der in ihr niedergelegten Spiritualität.

Alles dies beginnt mit dem Horchen. „Horche, mein Sohn, auf die Vorschriften des Meisters, und neige das Ohr deines Herzens und nimm die Mahnung des liebenden Vaters in Freiheit an“ (Prol. 1).

Das „Horchen“ ist der Beginn des Gehorchens. Es erfordert eine Fortwendung von den Stimmen, denen wir gewöhnlich unser Ohr leihen. Das Horchen gilt einer Botschaft, einem an den Horchenden gerichteten Wort. Wie schon die Annahme der „Guten Botschaft“ ein Horchen, und zwar „mit dem Ohr des Herzens“, voraussetzt, so ist es auch mit dem Wort der Weisung, das in der Regel gesprochen wird, um den Weg anzugeben, wie man das Evangelium leben soll. Das Ziel ist: „daß wir unter der Führung des Evangeliums seine Wege gehen, auf daß wir gewürdigt werden ihn zu schauen, der uns in sein Reich gerufen hat“ (Prol. 21). Es ist ein Horchen auf Christus, der in der Stille des Innern sein Wort an uns richtet. Er ist der „liebende Vater“ – der „pius pater“ (Prol. 1). Pius ist eines der Hochworte der lateinischen Sprache. In unserem Wort „fromm“ klingt, zum mindesten heute, wenig davon nach, was dieses Wort bedeutet. Zum „pius pater“ können wir „rufen: Abba, Vater“ (2,3). Er gibt uns die Weisung für unser Leben, ihm können wir vertrauen, in ihm sind wir geborgen. Ihm gilt es zu dienen.

Dieses „Horchen mit dem Ohr des Herzens“ bedeutet keineswegs ein Hören mystischer Stimmen. Die Regel wendet sich an ganz gewöhnliche Menschen. Aber ein jeder von uns hat seine Tiefe, die wir entdecken, in die wir im Schweigen eintreten sollen – und das müssen wir erst lernen; „die Schule des göttlichen Dienstes“ will es uns lehren. Der hl. Benedikt hat eine Regel des gemeinsamen Lebens gegründet und ungezählte Gemeinschaften haben durch die lange Kette der Jahrhunderte hin, bis in die Gegenwart, das Gemeinschaftsleben aus den Inspirationen der Regel heraus geformt. Und doch beginnt der Vater des abendländischen Mönchtums mit dem einzelnen, denn er weiß sehr wohl, daß im Einzelinnern alle wahre Gemeinschaft beginnen muß. Und dort muß sie beginnen im Schweigen und Horchen. „Das Ohr des Herzens muß hingeneigt sein“ („inclina aurem cordis“). Dieses wunderbare Wort vom „Ohr des Herzens“ hat Benedikt den Confessiones des hl. Augustinus (I,5) entnommen, wie er überhaupt der Geisteswelt dieses großen Kirchenvaters viel verdankt.³ „Cor“ hat eine umfassendere Bedeutung als unser Wort „Herz“. Es ist das Innerste unseres Seins mit Einschluß der gefühlten Bewegtheit, ohne Verstand und Wille auszuschließen. „Cor“ bezeichnet vor

³ Außer dem hl. Augustinus ist die Regel vor allem natürlich der Schrift verpflichtet; dann aber in weitem Maße den griechischen Vätern und den Lehrern der östlichen Einsiedler-Kommunitäten. Benedikt nennt am Ende seiner Regel die „Regel unseres hl. Vaters Basilus“, die „Collationes Patrum“ und anderes. Eine gute Übersicht bietet Holzherr in seiner Einleitung. Vgl. auch den Aufsatz des Verfassers: GEDANKEN ZUM 1500. GEBURTSTAG DES HEILIGEN

allem auch das freie, sich entscheidende Ich, das verantwortliche Selbst des Menschen. Was das Schweigen im Innern bedroht, ist sicherlich auch der Lärm um uns und das laute Geschehen der Welt, sowie unsere eigene Geschwätzigkeit, gegen die sich die Regel im sechsten Kapitel richtet. Am bedrohlichsten aber ist die ruhelose Stimme unseres eigenen Innern. Wir bemerken sie kaum mehr, so sehr sind wir an sie gewöhnt. Wir sind erfüllt von unseren Präokkupationen, unserer Unsicherheit, unseren Irritationen, unseren Gedanken der Selbstbehauptung, der Selbstverteidigung, des Neides und des Verlangens nach Lob, der Launenhaftigkeit, des Selbstmitleids, des Ärgers und vor allem des „Murrens“, jener generellen inneren Unzufriedenheit, jener vagen Anklage und mißmutigen Vorwurfs-Gesinnung, die die Regel als „murmuratio“ des öfteren anprangert. Ein in der Seelenkunde weiser Mensch hat einmal treffend gesagt: Es ist ein indigniertes „Mir *das!*“, statt des dankbaren „*Mir das!*“

Nach den groben Sünden – das 4. Kapitel nennt sie realistisch beim Namen (Mord, Ehebruch, Diebstahl usw.) – sind es die Lieblosigkeiten gegen den Nächsten und die Unzahl der inneren Gedankenverfehlungen, denen der Kampf zu gelten hat. Es sind die „Eigenwilligkeiten“ („*propriae voluntates*“) denen wir absagen müssen. Hier müssen die „glorreichen Waffen des Gehorsams“ eingesetzt werden. Es ist, wie das wunderbare 7. Kapitel „Von der Demut“ ausführt, ein Kampf gegen die Selbstherrlichkeit. Im Grunde ist es der Kampf gegen den „praktischen Atheismus“ – die Gottvergessenheit (vgl. Holzherr, S. 105). Wenn es heißt: „Auf der ersten Stufe der Demut hält man sich Gott stets mit Furcht vor Augen“ so darf das Wort „Furcht“ hier nicht den rein negativen Klang haben, wie er dem Worte heute zu eigen ist. Holzherr übersetzt „*timorem Dei*“ mit „Ehrfurcht“, was sicherlich auch eine in dem Begriff „Gottesfurcht“ mitenthaltene Bedeutung zum Ausdruck bringt und vielleicht ist es die richtige Wahl bei einer Übersetzung, die ja *einen* Ausdruck wählen muß, wo eine Fülle von Bedeutungen im lateinischen Begriffswort anklingen. Es ist darin auch das Erzittern vor der Heiligkeit Gottes und die „Furcht“, wir könnten sie in unserer Selbstherrlichkeit verletzen, enthalten und dies ist sogar primär, wenn der Psalmist sagt: „Der Anfang der Weisheit ist die Gottesfurcht“. „Weisheit“ bedeutet in der Antike, im Judentum und auch in der Regel des hl. Benedikt, wie überhaupt im alten Christentum: Die dem ganzen Leben die Grundordnung gebende Wahrheit. Für den Christen lautet diese Wahrheit: Gott ist der Herr meines Lebens. Vom Mönch erwartet die Regel, in Kennzeichnung der „ersten Stufe der Demut“: „Er hütet sich, Gott zu vergessen“ (7,10). Auf der Grundwahrheit unseres Lebens ist die ganze benediktinische Spiritualität aufgebaut und das in

BENEDIKT VON NURSIA in ORTHODOXE RUNDSCHAU (12. Jahrg., Nr. 46, 2. Vierteljahr 1980), der sich vor allem auf die Arbeiten der englischen Äbte Butler und McCann stützt und den Beitrag der griechischen Väter herausarbeitet.

gleicher Weise für den Mönch, wie für den Laien. Das gibt ihr ihre monumentale Größe und Einfachheit. Wollte man sie ganz kurz zusammenfassen, so könnte man sagen: Sie ist der Kampf gegen die Gottvergessenheit, sie ist Geborgenheit in der Liebe Gottes. Das ist das Fundament, auf dem alles aufruht.

Es ist also die Absage an die „Eigenwilligkeiten“, die Regungen der Selbstbezogenheit, in der sich zu einem guten Teil der mit den „glorreichen Waffen des Gehorsams“ geführte Kampf „für Christus den Herrn, den wahren König“ (Prol. 3) konkretisiert. Dies ist die Absage an das „Non serviam“ des Vaters der Lüge, das im Letzten noch hineinklingt bis in die lächerlichsten Trotzreaktionen und Launenhaftigkeiten. Dieser Kampf ist das Gegenteil eines Verzichtes auf die Gabe des freien Willens, die Gabe, die zu unserem Personsein zutiefst gehört. „Freier Wille“, das bedeutet ja nicht nur, daß wir dieses, aber auch jenes zu tun imstande sind, sondern vor allem, daß wir das Ziel unseres Tuns wählen können, daß wir eine freie Selbststellung vollziehen können, daß wir dem Anruf der Werte zu folgen vermögen. Welchen Gebrauch wir von der Gabe des freien Willens machen, darum geht es, denn wir können ihn ja dazu benutzen, unsere Vergnügungssucht, unsere Selbstbezogenheit, unsere Launen und schließlich unsere Süchte zu bedienen und damit deren Sklaven zu werden, oder aber, wie es der hl. Benedikt monumental zusammenfaßt: „Zu ihm zurückzukehren“.

Das Leben des Christen, der es werden will, ist eine immer erneuerte Umkehr. Die ursprüngliche Umkehr, die „Be-Kehrung“, müssen wir ständig neu vollziehen – das ist die Erfahrung, die der große Lehrer der Seelen, der hl. Benedikt, gemacht hat. Er hat in der Regel ein Wort für „Bekehrung“ und „Wandel“, das Wort „conversatio“. Das naheliegende Wort „conversio“ kommt in der Regel nicht vor. Die Mahnung, die admonitio hat die „conversatio“ zum Inhalt. „Admonitio“ bedeutet in der Regel Mahnung und Aufruf zu dem, was der Horchende bereits grundsätzlich für sich in aller Freiheit entschieden hat: Christus zu folgen, ihm zu dienen. Die „admonitio“ auf die der also Bereite horchen soll, und zwar mit dem Ohr des Herzens, also mit seinem innersten Sein, ist diese: „in der Mühe des Gehorsams heimzukehren zu dem, den du in der Trägheit des Ungehorsams verlassen hast“ (Prol. 2). Es liegt hier etwas Erstaunliches verborgen. Kein Zweifel, das Gleichnis vom Verlorenen Sohn steht hinter dieser Ermahnung. Es wird aber nicht auf die erste, die grundsätzliche Be-Kehrung angewandt, sondern die admonitio richtet sich ja an einen bereits Bekehrten. Und doch sagt sie ihm gleichsam auf den Kopf zu: „du hast ihn verlassen.“ Es ist die Erfahrung des Mönchsvaters, daß wir unsere Bekehrung immer wieder sozusagen im Stich lassen und deswegen immer wieder neu anfangen müssen. Diese Erfahrung ist es, die ihn überhaupt veranlaßt hat, seine Regel als eine „Schule des göttlichen Dienstes“ zu verfassen, und zwar als „*minimam inchoationis regulam*“

als „kurze Regel, die für Anfänger geschrieben ist“, wie es am Ende der Regel heißt (73,8). Um der stets zu erneuernden Heimkehr willen also müssen wir „die starken, die glorreichen Waffen des Gehorsams ergreifen.“ (Prol. 2.3).

Natürlich ist in der klösterlichen Gemeinschaft auch der Gehorsam dem Abt gegenüber gemeint. Dieses Opfer eines hohen Gutes, der Selbstgestaltung des eigenen Lebens, ist von uns Laien nicht erwartet und bedarf eines besonderen Rufes, ähnlich wie der Verzicht auf das hohe Gut des ehelichen und des Familien-Lebens. Dieser Gehorsam dem Abt gegenüber, aber auch der wechselseitige Gehorsam der Brüder untereinander (Kap. 71), ist noch ein besonderes, ein asketisch zu verstehendes Mittel, um den allgemeinen Ruf, den Eigenwilligkeiten abzusagen, in der klösterlichen Gemeinschaft und ihren Anforderungen des Zusammenlebens zu verwirklichen. Aber unter allen Lebensbedingungen gilt das Vater-Unser-Wort als Grundwort des christlichen Lebens: „Dein Wille geschehe“! Im Demuts-Kapitel heißt es: „Den Eigenwillen zu tun, verwehrt uns die Schrift mit den Worten: Halte dich fern von deinem Eigenwillen (Sir. 18,30). Und ebenso bitten wir Gott täglich im Gebete, daß Sein Wille an uns geschehe“ (7,19.20).

„Gehorsam“ – in seinem weiteren Sinne – bezeichnet also in der Regel die Bereitschaft des „Verlorenen Sohnes“, der ein jeder von uns ist, heimzukehren in das Haus des Vaters in der Abkehr von der Freiheit, als Selbstbehauptung und Hingabe an die Eigenwilligkeiten, zur Freiheit als Dienst Christi.

Auf diesem Hintergrund wird klar, daß „Gehorsam“ eine immer wachsende Bereitschaft zum Lernen und zur Veränderung zum Ausdruck bringt. Die „Schule des göttlichen Dienstes“ erweist sich als ein Arsenal von Hilfen, um zu lernen, besser zu horchen auf die „Lehren des Meisters“ – Christi, in einer begeisterten aber auch „nüchternen“ Hingabe an seinen Dienst. Wie kann der dazu Bereite den Willen des Herrn erkennen? Es ist die große Frage, vor die sich jeder gestellt sieht, der im Vater Unser betet „Dein Wille geschehe“, und weiß, daß dies heißt: durch mich, jetzt und hier und unter den ganz konkreten Bedingungen des eigenen Lebens.

Die Regel gibt einen inneren Weg an, wie das in wachsendem Grade wirklich werden kann. An erster Stelle steht die immer neu vollzogene Erinnerung: Es ist der *liebende* Vater, dessen Willen zu tun du suchst. Er wird zum zürnenden Vater, wenn du dich auflehnst durch deine Werke (Prol. 6). Deswegen wende dich zunächst im Gebet an ihn um Hilfe, wenn du etwas vorhast: „Zuerst flehe in inständigem Gebete, er möge alles, was du Gutes zu

⁴ Die Regel spricht von „initium“ (73,1), „processus“ (Prol. 49) und „perfectio conversationis“ (73,2), als von Anfang, Fortgang und Vollendung des einen, mit „conversatio“ bezeichneten Verhaltens. Butler behandelt das Wort als gleichbedeutend mit „Mönchsleben“ – „vita monastica“ (a.a.O., p. 195. Justin McCann hat dem Wort zwei sehr gelehrte „Notes“ gewidmet (12 und 107).

tun unternimmst, zur Vollendung führen.“ (Prol. 4). In solchem Gebet treten wir innerlich ein in das Haus des Vaters und sind in seiner Liebe geschützt, geborgen, – nicht mehr allein mit uns selber und unseren Verstrickungen, Verkrampfungen, Voreingenommenheiten, unserer Trägheit und unserem Hochmut.

Der hl. Benedikt spricht oft vom „Frieden“, den wir „suchen, dem wir nachjagen sollen“. Wir sollen gleichsam hineilen zum Ort des Friedens, wo allein wir fähig sind, die Dinge in ihrem wahren Lichte zu sehen, ohne Angst, ohne falsche Selbstsicherheit, ohne Voreingenommenheit, in wirklicher innerer Freiheit. Von hier aus können wir, wenigstens ansatzweise, aber auch mit wachsender Klarheit, den konkreten „Willen Gottes“ erkennen: Hier wird unser Gewissen wach und ansprechbar, nicht nur in bezug auf die eindeutigen Gebote, die wir selbstverständlich zu halten haben, sondern auch für all das, was den Sinn der Dinge unseres Lebens ausmacht. Es ist wie ein tiefes Durchatmen im Innern, wo zunächst nichts anderes vor uns steht, als die Grundwahrheit unseres Daseins: Ich bin ein geliebtes Kind Gottes, ich bin geborgen in dieser Liebe – von Gott geschaffen, im Blute Christi erlöst. Daß ich im Lichte der göttlichen Liebe stehe, ist das Leben meiner Seele. Wir müssen immer zu diesem inneren Ort des Friedens zurückkehren, da wir ihn ja „in der Trägheit des Ungehorsams verlassen haben“ (Prol. 2). – immer wieder verlassen haben. Daß diese „Trägheit“ sehr aktiv, sehr voll eifriger Begierden, sehr emsig sein kann, braucht kaum erwähnt zu werden.

Daß dieses Ausgangsgebet eine Erneuerung der Entscheidung ist, Christus in unserem Leben zu dienen – „Nichts Christus vorzuziehen“ (72,11) – wird klar aus den eröffnenden Worten des dritten Abschnittes des Prologs: „Laßt uns endlich uns erheben, da die Schrift uns weckt mit den Worten: die Stunde ist gekommen, uns vom Schlaf zu erheben.“ (Prol. 8; Röm 13,11). Der Text ist so dicht, daß man ihn nur anzuführen braucht: „Öffnen wir unsere Augen dem göttlichen Licht, hören wir mit aufmerksamem Ohr, was die göttliche Stimme mahnend uns zuruft an jedem Tag: Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht!“ (Prol. 9.10; Ps. 95,8).

Hier liegt ein Paradox verborgen, eines jener Paradoxe, wie sie für das innere Leben kennzeichnend sind: in unserem geistlichen Schlaf sind wir ruhelos, indem wir aufwachen im Innern, finden wir „den Frieden, den die Welt nicht geben kann.“ Indem wir wiederum inne werden jener Grundwirklichkeit, daß Christus in uns herrscht, daß wir in seine Liebe eingewurzelt sind und aus ihm unsere Lebenskraft empfangen, sind wir am Ort des Friedens. Von dort her allein können wir allem, was auf uns zukommt, oder in uns sich regt, so begegnen, daß die Frage nach dem Willen Gottes, die Frage „Herr, was willst Du jetzt von mir?“ so gestellt werden kann, daß wir wirklich frei sind, uns um die Antwort zu bemühen.

Das also darf als die erste Lehre der „Schule“ betrachtet werden: Geh an

den Ort des Friedens, laß im Gebet alles los, dann erst wende dich zu dem, was jetzt vorliegt, was jetzt eine Antwort, eine Stellungnahme, eine Tat verlangt. Meist stolpern wir sozusagen in die Ereignisse, die Situationen, die Begegnungen, die Tätigkeiten hinein und reagieren dann einfach so wie es unserer Natur entspricht. Die „Schule“ will, daß wir verantwortlich antworten und nicht reagieren. In dem Erfreulichen, im Schmerzlichen, in den Prüfungen, den Verdunklungen und Erleuchtungen unseres Lebens, vor allem in den Begegnungen mit den anderen Menschen, sollen wir, als in der Liebe Christi geborgene mündige Kinder des liebenden Vaters, die seinem Willen entsprechende Antwort geben. Als Christen können wir sicher sein, daß ein tieferer Sinn oft verborgen ist, wo wir zunächst unverständlich das Auf-uns-Zukommende anstarren, vor ihm erschrecken, weil es uns sinnlos erscheint. Oder aber, wir gehen einfach und geradewegs auf das ein, was unseres Weges auf uns zukommt und folgen allen „Einladungen“ der Situation völlig unbedacht. Wo es möglich ist – etwa vor den größeren Entscheidungen, aber auch den vielen täglichen „Kleinentscheidungen“, sollen wir erst einmal „zurückkehren“ zum liebenden Vater, in seinen Frieden – die Dinge gleichsam innerlich loslassend. Unsere Tätigkeiten, unsere Begegnungen werden nicht darunter leiden, daß wir einen Augenblick innerlich aufschauen mit einem Blick auf ihn, dem wir in allem dienen wollen.

Wir bedürfen solcher Rückkehr vor allem bei den menschlichen Begegnungen; sie alle sollten mehr und mehr durchformt werden durch die Liebe Christi, die wir zu den Menschen bringen sollen. Wie schon erwähnt ist der Sinn, das Ziel der Schule am Ende des Prologs dahin zusammengefaßt, daß sie nur deswegen eingreifen muß, damit wir von unseren Fehlern gereinigt werden und „um der Bewahrung der Liebe (*caritas*) willen“. Die Regel liebt dieses Wort. So hält sie die Mönche an, ihren Abt „in aufrichtiger, in demütiger *caritas* zu lieben“. Und der Abt wiederum „soll allen die gleiche *caritas* bezeugen“ (2,22). Aus der Liebe Christi soll die Flamme dieser *caritas* genährt werden. Um ihretwillen sollen wir gereinigt werden.

Aber dieses Zurückkehren an den Ort des Friedens hat eine ganz allgemeine Bedeutung. Es mag in einem Bilde ausgedrückt werden: Gewöhnlich sehen wir die Dinge im Lichte unserer Neigungen. Wir weisen ab, wir nehmen an, wie es uns „paßt“: wir sagen „Ja“ zu einer an uns gerichteten Aufforderung oder gar Forderung ohne uns zu fragen: „Ist dies der Wille Gottes?“, wenn es uns etwa schmeichelt oder wenn uns die Abweisung – obgleich sie das Rechte wäre – unangenehm ist oder uns Beurteilungen eintragen mag, die wir nicht gerne hören mögen. Oder aber wir sagen einfachhin „Nein“, aus Trägheit oder Selbstherrlichkeit oder sonst einer ungereinigten Neigung, z. B. Feigheit, oder was es sonst sein mag. Was gegen den „Strich“ unserer gefallenen Natur geht, das weisen wir ab, was unserer Natur entgegenkommt, dazu sagen wir „Ja“. Nun mag es sein, daß es auch wirklich das

ist, was wir tun oder lassen sollten, was unsere Natur uns nahelegt. Aber es sollte eben zuerst das Licht Christi darauf fallen, sodaß wir im Gehorsam – im oben entwickelten Sinne – tun, was wir tun und lassen, was wir lassen, und nicht aus unseren Eigenwilligkeiten heraus – „ex propriis voluntatibus“. Dann werden unsere Gaben und unsere Talente erst eigentlich frei und wo wir „Nein“ sagen müssen, wird es ein „Nein“ der Festigkeit und der Liebe sein.

Solcher Art ist die innere Disziplin, die wir in der „Schule des göttlichen Dienstes“ erlernen müssen. Sie ermöglicht es uns, zu wachsen in jener hohen Kunst, den „Willen Gottes“ zu erkennen. Ihr Beginn ist immer der Ausgang vom Ort des Friedens – im Kleinen, wie im Großen. Oft wird es, im Gedränge der Tagespflichten und der unmittelbar zu beantwortenden Forderungen des Augenblicks nur wie ein momentaner Aufblick sein. Manchmal aber geht es auch um eine eigentliche Überlegung und diese soll nun etwas ausführlicher ins Auge gefaßt werden.

Hier ist es besonders wichtig, daß wir zunächst ganz loslassen. Es mag eine Sache sein, die uns in einem bestimmten Sinne „hat“, die uns ganz erfüllt, vielleicht in große Angst versetzt oder auch uns auf freudige Weise ganz erregt. Aber Christus ist unser Meister – der Meister auch unserer Entscheidungen. Das Gebet des Herrn lehrt uns die inneren Schritte ganz direkt und mit wunderbarer Einfachheit: „Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe“! Alle irdischen Dinge treten zurück vor dem einen, was „im Anfang und jetzt und zu allen Zeiten“ geschehen soll. Ein innerer Akt der Anbetung, die um ihrer selbst willen geschieht, ist der Beginn. Das zweite ist die betende Erinnerung, daß wir am Kommen seines Reiches mitwirken sollen, ja daß unser „Dienst“ in solcher Mitwirkung besteht. So stellen wir das zu Entscheidende in diesen Zusammenhang und fragen uns, in welchem Sinne wir am Kommen seines Reichs jetzt und hier beteiligt sein werden – etwa an der Vermehrung der Liebe, an der Ausbreitung der Wahrheit, an der Bekämpfung des sittlichen Niedergangs. Die zu entscheidende Angelegenheit wird auf solche Weise in einen weiteren und in einen wichtigen Zusammenhang gestellt. Wenn es sich einfach um eine sittliche Frage handelt, sind solche Überlegungen überholt: dem Gebot müssen wir gehorchen. Aber wo mehr als das im Spiele ist, da geht der dritten der Vater Unser-Bitten diese Weitung des Horizonts voraus. Denn diese dritte Bitte betrifft ganz konkret mein Handeln: „Was ist jetzt und hier dein heiliger Wille mit mir“? An einem Tag mögen wir alles leicht finden und gehen selbstsicher ans Werk. An anderen Tagen sind wir bedrückt, ängstlich, ungewiß. Über beides müssen wir sozusagen hinwegsteigen. In *Ihm* sollen wir unsere Kraft finden, damit wir das, was wir als seinen Willen erkennen, auch ausführen können. Freilich, wir selber mit unseren Gaben, die begrenzt sind, mit den Gefahren, die in unserer Natur liegen, mit den Grenzen, die wir nicht überspringen kön-

nen, wir müssen auch uns selber demütig in Rechnung stellen, wenn wir an das so schwierige Werk gehen, den konkreten Willen Gottes in einer gegebenen Situation zu erkennen. Weder darf uns eine falsche Selbstsicherheit daran hindern, die aus der Situation heraus an uns gerichtete Frage wirklich zu prüfen, noch darf Angst uns blockieren, sodaß wir gar nicht erst wirklich ins Auge fassen, was vielleicht von uns erwartet wird.

Wir werden den Willen Gottes nur selten mit absoluter Sicherheit herausfinden, außer in solchen Fällen, wo ein klares Gebot oder Verbot vor uns steht und wir vielleicht nur um die Kraft beten müssen, ihm zu entsprechen, wo es sich um etwas sehr Schweres, uns hart Ankommendes handelt. Aber in den gemischten Situationen, wo keine Eindeutigkeit eines Gebotes oder Verbotes vorliegt, ist nur dies von uns gefordert: daß wir uns in voller Ehrlichkeit um den Willen Gottes bemühen und uns nicht zerquälen. Wir sollen ja nicht in einen Krampf verfallen oder uns mit Skrupeln beängstigen. Wir müssen zu einem Abschluß kommen und uns dann im Vertrauen, „daß Er es vollende“ (Prol. 4) fest und ohne Verzagtheit oder Zweifel entschließen und zur Ausführung bringen, was uns der Wille Gottes in der gegebenen Situation zu sein scheint, es ihm anempfehlend, damit Gutes daraus entstehe, selbst wenn wir uns in unserer Entscheidung geirrt haben sollten.

Auch hier wieder mag der Prolog zu Wort kommen: „Wende dich ab vom Bösen und tue das Gute; suche den Frieden und jage ihm nach. Und wenn ihr das tut, dann sind meine Augen auf euch gerichtet und meine Ohren offen für eure Bitten, noch eh ihr mich anruft, werde ich zu euch sagen: Siehe, da bin ich. Was könnte es Tröstlicheres für uns geben, meine geliebten Brüder, als diese Stimme des Herrn? Seht, in seiner Güte zeigt uns der Herr den Weg des Lebens“ (17–20).

Zum Abschluß sei das 72. Kapitel, das vorletzte der Regel, in dem ihr Geist in einzigartiger Weise in Erscheinung tritt, angeführt.

„Wie es einen schlimmen Eifer der Bitterkeit gibt, der von Gott trennt und in das Reich des Todes führt, so gibt es auch einen guten Eifer, der von der Sünde trennt, zu Gott und zum ewigen Leben führt.

Diesen Eifer sollen die Mönche mit glühender Liebe betätigen: in gegenseitiger Achtung sollen sie einander zuvorkommen. Ihre körperlichen und geistigen Schwächen sollen sie mit größter Geduld ertragen. Sie sollen sich überbieten im gegenseitigen Gehorsam. Keiner suche den eigenen Vorteil, viel lieber den des anderen. Die brüderliche Liebe sollen sie selbstlos einander entgegenbringen. In aufrichtiger und demütiger Liebe seien sie dem Abte zugehan. Christus sollen sie nichts, überhaupt nichts, vorziehen, der uns alle gemeinsam hinführen möge zum ewigen Leben.“

Das Prager Jesukind und die liturgische Feier der Infantia Domini

Univ.-Prof. Dr. Hugo Rokyta

136

Darstellungen des Jesukindes, welche an die im Mittelalter häufig gefeierte INFANTIA DOMINI erinnern, sind sowohl im kultischen wie im volkskundlichen Bereich bekannt. Salzburg besitzt bekanntlich zwei ikonografisch beachtliche Statuetten – das „Trösterlein“ vom Nonnberg und das Loretokindl. Das Filzmooserkindl und andere Darstellungen des süddeutschen Raumes, auch jene des iberischen Raumes, haben nicht die weltweite kulturgeschichtliche Bedeutung erlangt, als das römische BAMBINO und das PRAGER JESUKIND.

In der Prager Kirche zu Maria vom Siege, die in den Jahren 1611–1613 als Dreifaltigkeitskirche für die deutschsprachigen Protestanten der Kleinseite erbaut worden und im Jahre 1621 den Karmeliten übergeben worden war, die ihr dann nach erfolgtem Umbau im Jahre 1624 den neuen Weihetitel gaben, befindet sich in einem Glasschrein über dem Tabernakel des mittleren Seitenaltars im rechten Kirchenschiff eine sechzig Zentimeter hohe Wachstatuette, die ein etwa zweijähriges Kind darstellt. Die Statuette ist bekleidet und besitzt mehr als hundert Prunkgewänder in allen liturgischen Farben des Kirchenjahres im Stil der steifen Mäntelchen bekleideter Madonnen. Die Garderobe der Statuette stellt den Rest der einstigen Schatzkammer bei dieser Wallfahrtskirche dar. Das vornehmste dieser Prunkgewänder aus grünem Samt, mit reicher Goldstickerei versehen, ist eine selbstverfertigte Weihegabe der Königin und Kaiserin Maria Theresia anlässlich ihres Besuches der Kirche.

Das Wachsigürchen des nun weltweit verehrten PRAGER JESUKINDES schenkte Polyxena von Lobkowicz, seit 1603 in zweiter Ehe mit Zdeněk Adalbert Popel von Lobkowicz verheiratet, im Jahre 1628 den Prager Karmeliten. Die Statuette war mit dem Brautschatz ihrer Mutter Maria Maximiliane Manrique de Lara († 1608), einer spanischen Aristokratin, nach Prag gekommen.

Die Statuette trägt in der linken Hand die von einem Malteserkreuz bekrönte Erdkugel. Das Ordenskreuz erinnert daran, daß die Kirche nach der unter Joseph II. erfolgten Auflösung des Karmeliterklosters in den Besitz des Malteserordens übergegangen war und bis heute eine Filialkirche der Pfarrkirche des Ordens zu Maria sub catena ist. Mit der rechten erhobenen Hand spendet das Jesukind dem Beschauer den Segen. Das Haupt des Kindes ist bekrönt und zur Erinnerung an die Krönung wird jeweils am ersten Sonntag nach Neujahr beim Festgottesdienst in dieser Kirche die Krönungsmesse von Mozart aufgeführt.

War bisher nur die Tatsache bekannt, daß die spanische Aristokratin die Statuette in ihrem Brautschatz nach Prag gebracht hatte, überraschte ein Bericht aus jüngster Zeit des in Salzburg lebenden Historikers Edmund Grafen Czernin aus der Dymokurer Linie dieses böhmischen Geschlechtes. Anlässlich eines Besuches des Grabes der hl. Theresia von Avila in dem von ihr gestifteten Kloster in Torre de Alba bei Avila, wurde er auch auf das Grab einer

nahen Freundin und munifizenten Wohltäterin der Heiligen aufmerksam gemacht. Es ist das Grab der Sinhora Lara. Sie war die Mutter der nach Prag mit dem böhmischen Standesherrn Vratislav von Pernstein verheirateten Tochter Maria Maximiliane Manrique. Aus Dankbarkeit gegenüber der Familie ihrer Freundin und Wohltäterin schenkte die Ordensgründerin der jugendlichen Braut vor Antritt ihrer Reise nach Böhmen die Wachstatuette. Edmund Czernin konnte in Torre de Alba die einschlägige hagiographische Literatur dazu einsehen.

Die Statuette des PRAGER JESUKINDES ist in zahlenmäßig nicht erfaßbaren Weihetiteln, Altären, Kapellen, Kopien, Reproduktionen, Medaillen, Andachtsbildchen und anderen Devotionalien über den ganzen Erdkreis verbreitet und steht innerhalb der barocken Pietas bohemica ebenbürtig an der Seite des Kultes des böhmischen Landespatrons, des hl. Johannes von Nepomuk. Dichter vieler Nationen, unter ihnen Paul Claudel, haben in Strophen und Hymnen im PRAGER JESUKIND die INFANTIA DOMINI besungen. Der Kult des Prager Jesukindes dauert an und verbindet Prag mit den spanisch sprechenden Völkern der alten und neuen Welt. Die diplomatischen Missionen lateinamerikanischer Staaten begehen mit ihren Prager Kolonien am Altar des Prager Jesukindes bei Maria vom Siege auf der Prager Kleinseite ihre Staatsfeiertage mit feierlichen Gottesdiensten.

Groß ist das Wunder, das auf unserer Erde geschah: daß der Herr des Alls auf sie herabstieg, Gott Mensch ward, der Alte ein Kind ward. Der Herr machte sich den Knechten gleich, der Sohn des Königs ward wie ein Irrer. Das allerhöchste Wesen erniedrigte sich und ward in unserer Natur geboren; und was seiner Natur fremd war, nahm es auf sich um unser alle willen. Wer sollte nicht gern dem Wunder lauschen, daß Gott sich herabließ, geboren zu werden? Wer sollte nicht erstaunen, wenn er sieht, daß der Herr der Engel geboren ward? Glaube das ohne Grübeln und sei überzeugt, daß es sich in Wahrheit so verhält!

Aus: Der Syrer Ephräm, Hymnus auf die Geburt Christi I

Auf Grund vielfältiger Beobachtungen und Erfahrungen bekomme ich immer mehr den Eindruck, daß das, was man Vorbereitung auf die Messe nennt, sehr im argen liegt. Gewiß: Es gibt seit geraumer Zeit eine Art von Vorbereitung auf die Eucharistie, die es in früheren Zeiten nicht gegeben hat und die nicht genug als positiv zu veranschlagen ist. Ich meine damit in besonderer Weise die Arbeit, die sich etwa Priester und Jugendliche machen, um eine Messe entsprechend lebendig und zeitnah zu gestalten. Diese Vorbereitung ist vor allem dadurch geprägt und in ihrem innersten Wesen dahingehend bestimmt, daß Menschen – also in besonderer Art und Weise Seelsorger und junge Menschen – im Hinblick auf die Eucharistie aktiv werden, Worte, Texte, Lieder bestimmen und somit versuchen – vielleicht sogar unbewußt – alle an diesem Geschehen Beteiligten zu beschenken.

Es gibt auch – wobei ich nicht zu sagen wage, in welch größerem oder kleinerem Umfang – die persönliche Vorbereitung des Priesters, die darin besteht, daß die Gebete und Lesungen der Messe vorher durchgesehen werden, daß die Homilie entsprechend bedacht wird. – In diesen erwähnten Beispielen kann so allgemein nicht die Rede davon sein, daß die „Dinge“ im argen liegen. Wohl aber erscheint diese Feststellung für die Tatsache ihre Geltung erhalten zu haben, daß es nur mehr wenige Priester gibt, deren Vorbereitung vor und zur Messe darin besteht, daß sie ganz bewußt für eine bestimmte Zeit stille werden und dies in direktem und unmittelbarem Zusammenhang mit dem Beginn der Feier. Anders ausgedrückt: Die Gepflogenheit früherer Zeiten, nicht unmittelbar aus dem Alltag in die Feier der Messe einzutreten, alias, hereinzuplatzen, ist offenkundig aus den verschiedensten Gründen aus der Übung gekommen. Vielfach steht der Priester bis zu dem Augenblick, da er an den Altar herantritt, „mit beiden Beinen im Leben“, der aufmerksam mitfeiernde Christ aus der Gemeinde sieht seinem Seelsorger gleichsam noch die „andere Welt“ an – und wenn auch das Meßkleid an Stelle der Straßenkleidung getreten ist – es scheint vielfach nur wie eine Attrappe übergehängt, wie ein Theaterkostüm angelegt, daß das „ganz andere“ wirklich nicht zu verdecken vermag. Nicht unbegründet ist daher manchmal der sich nahelegende Eindruck: Da trägt einer zwei Kleider, das eine über das andere hastig-schnell-oberflächlich geworfen und dies alles paßt eigentlich nicht so recht zusammen, bildet keine natürliche Einheit und Harmonie, ist nicht echt, stimmt irgendwo nicht – bis hin zur krassen-unwilligen, innerlichen Reaktion: Das ist ja doch nur eine Show! Man verstehe mich bitte nicht falsch: Es soll wirklich nicht so kommen, daß ein bewußter Gegensatz aufgebaut wird zwischen „Welt“ und „Kirche“, zwischen „Alltag“ und „Gottesdienst“, zwischen „Außen“ und „Innen“ – es soll da schon zu einer gewissen Einheit sich entwickeln – aber eben „nur“ zu einer „gewissen“ Einheit – das will heißen: Es bleibt in etwa ein Gegensatz bestehen zwischen der Existenz „im Leben draußen“ und dem Leben während und in der Feier der Eucharistie.

stie, es kann eben nicht dazu kommen, jetzt schon, daß aus diesen zwei Welten schlicht eine Welt erstet – und weil dies mal so ist, bis zum Erscheinen Christi am Jüngsten Tage, deshalb muß der Priester, der in diese Welt der Eucharistie hineingeht, zunächst etwas von dieser „anderen Welt“ ablegen, sie und ihre Worte, Vorstellungen, Pläne, Wertungen aufgeben, vergessen, um bis zu einem gewissen Grad leer, offen, beeinflussbar, wandlungsfähig zu werden im Hinblick auf das Wort und die Einsprechungen Gottes im Geiste Jesu Christi. Dieses Ablegen, sinnbildlich auch zum Ausdruck gebracht im Wechsel der Kleider zur Feier der Messe, muß auch vor allem innerlich vollzogen werden – und dazu braucht es Zeit, ja ganz und gar Zeit, genügend Zeit – anders: „Ein Moment“, „einige Augenblicke“ sind einfach zu wenig, reichen nicht aus, um sich auf diese Weise auf den Eintritt in die Gemeinschaft des Mahles mit Christus, in sein Opfer an den Vater für uns, in die sinnbildlich-reale Vorausnahme der Fülle des endzeitlichen Reiches Gottes vorzubereiten. Es ist allerhöchst an der Zeit, daß die die Messe mit der Gemeinde feiernden Priester sich auch diesbezüglich „die Zeit nehmen“, ganz bewußt und vor jeder Messe von neuem. Eine Ausnahme sollte man sich als Seelsorger wirklich nur ganz selten „gewähren“, weil ich meine, daß zehn Minuten, um mich ganz konkret-realistisch-eindeutig auszudrücken, einfach aufgebracht werden könnten – bei einigem guten Willen und vor allem bei einer richtigen Ein-Schätzung des ganzen Geschehens. Ja, die Ein-Schätzung ist in diesem Punkt von größter Wichtigkeit, daß es nämlich ein Schatz ist, der da im Acker verborgen liegt, der aber allen Teilnehmern an der Eucharistie geschenkt werden soll. Damit man aber die Hände und vor allem Herz und Geist frei hat, um dieses Geschenk entgegenzunehmen, muß wenigstens der Vorsteher der Eucharistie, der Priester, in der unmittelbaren Vorbereitung auf dieses Ereignis ganz stille werden, jede eigene Aktivität aufgeben, sich ganz dem kommenden Herrn anvertrauen, um auszuziehen aus „dieser Welt“ und einzuziehen in den Bereich, der uns doch bei aller Nähe noch so ferne liegt.

In früheren Zeiten hat es das strenge Gebot der Nüchternheit vor der Messe gegeben. Dies existiert in dieser Form heute nicht mehr. Aber der eigentliche Sinn, der in dieser Vorschrift von einst steckt, ist heute noch unvermindert, ja ausgesprochen absolut geblieben, nämlich „nüchtern“ zu werden im Zentrum und aus dem Zentrum der ganzen Persönlichkeit heraus auf den kommenden Herrn hin. Mit anderen Worten: Ein im „Geiste“ und im „Bauch“ „voller“, „angefüllter“ Priester sollte in diesem Zustand der „Fülle“ nicht mit der Messe beginnen, denn diese „Fülle“ versperrt garantiert den Einbruch des Geistes Jesu Christi, der nur dort eintreten kann, wo „Arme im Geiste“ sich versammelt haben.

Hier nun ist auch die Gemeinde mitangesprochen. Diese Worte zur Vorbereitung sind auch gedacht in Richtung auf Gemeindemitglieder. Auch sie soll-

ten nicht zu sparsam Minuten der Stille und des sich Öffnens vor Beginn der Eucharistie ermöglichen, denn auch sie sollten die „Kleider“ der Welt ablegen, aus der sie eben gekommen sind, um den „Herrn Jesus Christus anzu ziehen“, gemäß dem Wort aus dem Brief an die Römer: „Bedenkt doch die Zeit: Die Stunde ist gekommen, vom Schlaf aufzustehen . . . Legt das neue Gewand an, Jesus Christus, den Herrn, und lebt nicht so, daß die Begierden des Leibes erwachen.“ (13,11.14). – Es wäre in diesem Zusammenhang geradezu pedantisch-lächerlich, Vorschläge zu machen, wie man diese Vorbereitungszeit „sicherstellen“ könnte. Sie ist in ihrer „Sicherung“ solange kein Problem, solange der wache Geist das eucharistische Geschehen als den ganz anderen Schatz aller Schätze „einzuschätzen“ versteht.

Wer Weinlese hält, pflegt zuvor die Gefäße, in die der Wein gegossen wird, zu reinigen, daß keinerlei Schmutz die Klarheit des Weines trübe. Denn was nützte es, den Weinstock reihenweise zu setzen, alljährlich aufzugraben, mit dem Pfluge Furchen zu ziehen, ihn zu beschneiden, emporzurichten, an die Ulmen zu binden und mit ihnen gleichsam zu vermählen, wenn der so mühsam gewonnene Wein im Gefäß verdürbe? Es reinigt, wer den Anfang der Morgensonne betrachten möchte, seine Augen, daß kein Stäubchen, keine Unreinigkeit darin stecke, die den Blick beim Schauen hemmen könnte, daß kein nebeliges Dunkel beim Betrachten das Auge umflore. So soll uns bei der Schriftlesung die Sonne aufgehen, die zuvor noch nicht da war . . . Reinige also das Auge des Geistes, Mensch, und den inneren Blick der Seele, daß kein Sündensplitter die Sehkraft deines Geistes hemme und das Schauen des reinen Herzens trübe! Reinige das Ohr, um in reinem Gefäß die klare Flut des göttlichen Schriftwortes aufzunehmen, daß keine Befleckung eindringe.

Ambrosius, Sechstageswerk 4,1

In sehr vielen Gemeinden ist das Lektorenamt durchaus seit geraumer Zeit so gut wie eine schon fast gewohnte „Einrichtung“. Sieht man sich als Vorsteher der Feier der Eucharistie jedoch das Verhalten nicht weniger Lektoren vor Beginn der Messe in der Sakristei an, dann kommen einem verschiedene Fragen, anders ausgedrückt: Man wird sehr oft sehr nachdenklich.

Vorausgesetzt – was leider heute vielerorts nicht selbstverständlich ist – daß man als Priester wenigstens 10 Minuten vor dem Anfang der Liturgie bereits vorbereitet und gesammelt am Sakristeisch steht, kommt es relativ häufig vor, daß der Lektor – jüngeren oder fortgeschrittenen Alters – ziemlich knapp eintrifft, hastig-nervös sich nach dem Lektorenbuch umsieht, etwas unbeteiligt nach der Lesung oder den Lesungen fragt und sich nun in letzter oder vorletzter Minute daran macht, den Text der Schrift zum Vorlesen sich „einzutrichtern“. Manchmal passiert es sogar, daß aus der bereits versammelten Gemeinde ein Ersatz-Lektor eilig in die Sakristei gerufen wird, offenkundig, weil der „aufgestellte“ Lektor nicht zur Stelle sein kann. In dem einen wie in dem anderen Fall jedoch trifft der Lektor erst einige Minuten vor dem Vorlesen mit dem entsprechenden Text aus der Heiligen Schrift zusammen. Es ist absolut keine Zeit mehr dafür da, sich in den Text betrachtend, meditierend einzulesen, einzuarbeiten, einzuleben. Es reicht, wie bemerkt, gerade noch, daß da einmal „durchgelesen“ wird, damit man beim Vorlesen keine Fehler macht und sich auf diese Weise „blamiert“. – Die Folge einer solchen Art von oft „geübter“ Nicht-Vorbereitung merken Priester und Gemeinde, wenn sie lebendig-, „begehend“ dem Wort der Schrift zu folgen besten Willens sind. Das Wort der Schrift, das da so total ohne Einfühlung „vorgesprochen“ wird, erstirbt im Moment des Vortrages. Anders gesagt: Der unvorbereitete Lektor tötet, unbewußt natürlich, aber deshalb nicht weniger wirkkräftig, die Heilige Schrift, er macht die lebendige Verkündigung zu einem formelhaften „Daher-Reden“, er informiert irgendwie unbeteiligt und nicht vom „Wort“ ergriffen die Gläubigen, er ist sehr weit davon entfernt, die anderen und sich vom „Wort“ be-eindrucken zu lassen, denn dies „Wort“ ist ihm nach dem Gesagten ja im Grunde gar nicht vertraut – wie sollte es ihn da be-eindrucken können? Wie sollte er die Gemeinde be-eindrucken, wenn er nicht zuvor selbst be-eindruckt ist? Ich möchte auf Grund meiner Beobachtungen noch weiter gehen und zu behaupten wagen: Ein nicht unerheblicher Teil unserer Lektoren „verrichtet“ diesen Dienst an der Verkündigung als bloßes „Routine-Geschäft“, vielleicht sogar in einzelnen Fällen beeinflusst durch eine gewisse Form von Ehrgeiz oder sogar Eitelkeit.

Was ist dagegen zu unternehmen? Auf diese Frage ist zunächst ohne Zweifel zu antworten: Es muß in diesem Punkt unbedingt etwas getan werden. Denn: Wenn man hier die „Dinge“ einfach „laufen“ läßt, dann wird der Verkündigung in sehr erheblichem Maße geschadet, dann erscheint vor aller Ohren das Wort Gottes, das Wort des lebendigen Gottes, um seine Kraft ge-

bracht, dann sollte man es in Hinkunft unterlassen, „großspurig“ vom „Lektorenamt“ zu reden und diesbezügliche Ordnungen aufzustellen, dann wäre es in der Tat viel besser, der Priester würde selbst, falls meditativ auf die Texte irgendwie vorbereitet, auch die Lesungen vortragen. Also, das diesbezüglich wichtige Stichwort ist bereits gefallen: meditativ, meditative Vorbereitung. Die Leiter der Lektorenrunde bzw. der Pfarrer oder Kaplan müßten unbedingt darauf dringen, ja es als eine direkte Gewissenspflicht den betreffenden Gemeindemitgliedern nahelegen, sich, wenn nur irgendwie möglich, auf die Verkündigung dieser Texte ganz persönlich vorzubereiten. Diese persönliche Vorbereitung hat im Eigentlichen gar nichts zu tun mit dem Einüben des bloßen Lesevorgangs, so sehr dies auch seine Wichtigkeit hat. Sie bedeutet vielmehr: Versuch des Lektors, betrachtend auf die zu verkündigenden Worte der Schrift einzugehen, diese sich, seinem Herzen und seinem Verstande, regelrecht einzuprägen, den einen oder anderen Satz sogar auswendig zu lernen – und dies alles nur, weil einem durch das ruhige Nachdenken und Überdenken der Schrift ihre Kostbarkeit und Bedeutung aufgegangen ist. Dies wird in den wenigsten Fällen bedeuten, daß der Lektor das ganze Textstück in der eben dargelegten Weise aufzunehmen im Stande ist. Wichtig, ja entscheidend ist eigentlich, daß er „wenigstens“ das eine oder andere Wort, den einen oder anderen Satz „ergriffen“ hat, besser gesagt, zuvor von ihm „ergriffen“ worden ist – und dies deshalb, weil er sich selbst zur Vorbereitung ganz konsequent „Zeit genommen“ hat bzw. dem „Worte“ „Zeit gegeben“ hat, sich ihm einzuprägen, sich in ihm zu entfalten, in ihm „heimisch“ zu werden, im Innersten seiner Persönlichkeit Wurzeln schlagen zu können. Dies alles in den ganz konkreten Vorschlag gebracht: Ein Lektor sollte für die betrachtende Vorbereitung des vorzutragenden Textes mindestens eine halbe Stunde jeweils aufbringen – diese Zeit auch noch allzu leicht zu verkürzen, halte ich über kurz oder lang für das Ende des hier dringlich vorgetragenen Anliegens. In diesem Zusammenhang möchte ich noch darauf verweisen, daß man nicht allzu junge Menschen mit dieser Aufgabe betrauen sollte – und zwar aus dem Grunde, weil ich vermute, daß „normalerweise“ für dieses Alter eine meditative Auseinandersetzung wohl nicht möglich sein wird.

Abschließend sei noch darauf verwiesen, daß es bei dieser Vorbereitung nicht an erster – und auch nicht an zweiter Stelle darum gehen kann, sich in streng exegetisch-wissenschaftlichem Sinn hier einzuarbeiten. Dies würde ja auch wiederum voraussetzen, daß der Priester vielfach diese Einübung übernimmt. Dies ist jedoch nach anfänglichen Einführungen nicht beabsichtigt. Der Lektor sollte selbst und allein sich ganz persönlich existentiell dem Texte offenen Herzens „aussetzen“, in der glaubenden, hoffenden und liebenden Erwartung der Einsprechungen des Geistes Jesu Christi, der uns „in die volle Wahrheit einführen wird“. Ich stehe angesichts des Dargelegten nicht an nahezulegen: Lektoren, die auf diesbezügliche dringliche Vorschläge nicht

eingehen, nicht eingehen können, sollten dieses Amt nicht mehr ausüben – denn: Es ist schade und es ist gleicherweise ein Schaden, wenn das Wort Gottes, ohne vom Verkünder in der Vorbereitung „durchlebt“ worden zu sein, der Gemeinde „dargestellt“ wird, es wirkt einfach nicht; es ist wie eine „leere Hülse“, die Menschen gehen unbeschenkt von dannen, weil Hülsen eben keine Geschenke sind – und dies erscheint dann besonders dort schlimm, wo die Predigt „ausgefallen“ ist.

Es ist ungemein nützlich, die Heilige Schrift zu lesen. Das macht die Seele weise, das richtet den Geist himmelwärts, das bewegt den Menschen zur Dankbarkeit, das ertötet das Verlangen nach irdischen Dingen, das läßt unseren Sinn immer im Jenseits weilen, das bringt uns so weit, daß wir alles nur im Hinblick auf den Lohn tun, den wir vom Herrn erwarten, und daß wir bereitwillig die Mühsale auf uns nehmen, die das Streben nach Tugend verlangt. Aus der Heiligen Schrift ersehen wir, wie schnell oft Gottes Vorsehung hilft, wie mannhaft die Gerechten sind, wie gut der Herr ist und wie groß sein Lohn. Dadurch werden edle Seelen zum Eifer und zur Nachahmung der Frömmigkeit angeregt, damit sie nicht schlafen, wo es gilt, um die Tugend zu kämpfen, und damit sie auf die Verheißungen Gottes vertrauen, noch bevor sie in Erfüllung gehen.

Darum bitte ich: lesen wir doch mit großem Eifer in der Heiligen Schrift! Dann werden wir sie auch erst richtig verstehen, wenn wir uns häufig mit ihrem Inhalt befassen. Wer mit Eifer und mit großer Liebe an die göttliche Offenbarung herantritt, kann unmöglich im Stich gelassen werden. Stünde auch kein menschlicher Lehrer zur Verfügung, so würde der Herr selbst in unsere Herzen herabsteigen und unseren Geist erleuchten, den Verstand erhellen, das Verborgene offenbar machen und selbst unser Lehrer werden für das, was wir nicht verstehen, vorgelegt, daß wir bereit sind zu tun, was wir können.

Johannes Chrysostomus, Homilien zur Genesis 35,1

Hans Hermann Henrix (Hg.), UNTER DEM BOGEN DES BUNDES. BEITRÄGE AUS JÜDISCHER UND CHRISTLICHER EXISTENZ, Aachen/Einhard-Verlag 1981 (= Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, Bd. 11) – 32 Seiten; brosch.; DM 14,-. (4401)

Es ist nicht zu übersehen, daß die Einstellung der christlichen Kirchen gegenüber dem Judentum in letzter Zeit in einem starken Wandel begriffen ist. Ein deutliches Zeichen dafür war die schon von Papst Johannes XXIII. veranlaßte Korrektur der entsprechenden Karfreitags-Fürbitte, weitere sind die zunehmenden Zahlen von einschlägigen Publikationen und schließlich auch von Kontaktgesprächen und Tagungen.

Dem persönlichen Engagement des Hg. ist es zu danken, daß die Aachener Bischöfliche Akademie seit Jahren ein Zentrum des jüdisch-christlichen Dialogs darstellt. Diesen Dialog über den engen Kreis der bisher daran beteiligten Fachleute auszuweiten und allgemein Interesse für die angeschnittenen Fragen zu wecken, ist Grundanliegen dieses Buches.

Gott hat nur einen Bund gestiftet. Der Neue Bund, dem sich die Christen zugehörig wissen, ist kein anderer als der Alte Bund, dem wir Alt-Israel und das gegenwärtige Judentum zuweisen. So haben wir in den Juden Bundesbrüder, ja grundsätzlich im fundamentalen Sinn auch Glaubensbrüder zu sehen, die von der Huld und Treue desselben einen Gottes erfahren haben und dafür danken.

Was für die christliche Ökumene gilt, gilt im weiteren Sinne auch für das Verhältnis zwischen Juden und Christen: Es verbindet uns mehr als uns trennt – das will der Buchtitel zum Ausdruck bringen! „Der Bogen des Bundes wird zum Unterpand einer Einheit, welche der Scheidung vorausliegt und in ihr sich durchhält.“ (S. 10). Und das ist wohl auch ein Hauptgrund für emotionale Schwierigkeiten.

Ein erster und unerläßlicher Schritt in Richtung auf gemeinsame Gespräche und weitere Unternehmungen ist jedenfalls das Aufeinander-Hören und gegenseitiges Kennenlernen. Diesem Ziel dienen die vorgelegten Beiträge in ausgezeichnete Weise. Die Einzelbeiträge von Raymund Kottje, David Flusser, Barry S. Kogan, Michael A. Meyer, H. G. Adler, Gotthard Fuchs, Albert H. Friedlander, Pnina Navè, Jonathan Magonet, Shemaryahu Talmon, Jakob J. Petuchowski, Wilhelm Breuning, John May, Schalom Ben-Chorin, Marcel Dubois, Hans Hermann Henrix, Johannes Floß, Wilhelm Bruners und Edna Brocke scheinen nur auf den ersten Blick zusammenhanglos aneinandergereiht. Die geschickte Gliederung des Buches und ihre Erläuterung in der Einführung des Hg. (S. 11f) lassen eine durchgehende Konsequenz erkennen: I. Geschichte und Gestalten; II. Mitte in der Zerstreuung; III. Schulter an Schulter; IV. Hören des Wortes.

Für den Liturgiker sind besonders die beiden ersten Beiträge über Karl den Großen (S. 16–46) lesenswert, hat sich doch gerade in jener Epoche das Selbstverständnis der Kirche als Erfüllung und Vollendung Israels klar durchgesetzt, und der Beitrag über die Möglichkeiten gemeinsamer liturgischer Feiern (S. 315–320).

Das sehr empfehlenswerte Buch ist nicht im Buchhandel, sondern nur beim Einhard-Verlag (Klappergasse 2–4, D-5100 Aachen) zu beziehen.

Philipp Harnoncourt, Graz

Lothar Zenetti, MANCHMAL LEBEN WIR SCHON. Wege, die der Glaube geht. 157 Seiten, lam. Pappband, DM 17,80 (Pfeiffer Präsent), Verlag J. Pfeiffer, München 1981. (4299)

Fünf thematische Schwerpunkte prägen dieses kleine Buch. Sie beschreiben einen Weg des Glaubens: „Das Leben wählen“ – „Träume vom Glück“ – „Zwischen Angst

und Vertrauen“ – „Durch einen dunklen Gang“ – „Die unvorstellbare Seligkeit“. Die in kleinen, sehr lebendig und anschaulich geschriebenen Kapiteln vorgetragenen Gedanken, die zum Teil auf Predigten und Kurzansprachen im Hessischen Rundfunk zurückgehen, sprechen den Leser unmittelbar an. Zwar ist jeder einzelne Beitrag in sich abgeschlossen, aber dennoch bleibt der Zusammenhang gewahrt.

Die sprachliche Kraft des bekannten Frankfurter Stadtpfarrers (St. Wendel) und Dekans (Frankfurt-Süd), die aus früheren Veröffentlichungen bekannt ist, wird hier erneut unter Beweis gestellt. Von den großen Dingen des Lebens (und vom Leben über den Tod hinaus) einfach – und von alltäglichen Erlebnissen ausgehend – zu sprechen, ist eine „Gabe“, die besonders für Kurzpredigten in Gemeindemessen wünschenswert wäre. Ob man diese methodische Fähigkeit nicht (ganz persönlich und ohne einfach zu kopieren) einüben könnte? Jedenfalls zeigt dieses Buch, wie man's versucht – ohne den theologischen Anspruch, der hinter den Darlegungen steht und in ihnen wirksam wird, zu verwässern.

Theodor Maas-Ewerd

François Reckinger, DA BIN ICH MITTEN UNTER EUCH. Gelebtes Kirchenjahr, 192 Seiten, kart., DM 22,80, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1981. (4332)

Es ist erfreulich, daß man sich gegenwärtig wieder stärker dem Thema „Kirchenjahr“ zuwendet. Und es ist begrüßenswert, daß dies so geschieht, wie Reckinger es hier versucht.

Eine knappe Aufzählung der Themen – Sonntag (I), Osternacht (II), Osterzeit (III), Drei österliche Tage (IV), Palmsonntag (V), österliche Bußzeit (VI), Weihnachten und Epiphanie (VII), Advent (VIII) – zeigt bereits, daß die Entstehungsgeschichte des liturgischen Jahres den Aufbau dieser Publikation bestimmt. Die Darstellung der Entwicklungsgeschichte, die wichtige Verständnishilfen liefert, bleibt jedoch hier dem Bestreben untergeordnet, die Liturgie als Mitte christlichen Lebens und Mitte pastoraler Bemühung darzustellen. Der Verfasser beschränkt sich in diesem Band auf den Sonntag als Fundament des liturgischen Jahres und auf die beiden Festkreise (Oster- und Weihnachtsfestkreis). Damit sind genau die Schwerpunkte gelegt, mit denen das, was wir „Kirchenjahr“ zu nennen pflegen, und was ein christliches Verständnis der Zeit einschließt, steht und fällt.

Zumal das Verständnis des Sonntags und des sonntäglichen Gottesdienstes, für dessen Verpflichtungscharakter der Verfasser jüngst auch in einer anderen Studie eindrucksvoll eingetreten ist, – (MThZ 33 [1982] 116–123: „Auch wenn es vielen widerstrebt.“ Der Verpflichtungscharakter des Sonntagsgottesdienstes nach der bundesdeutschen Synode) – sind für die Kirche eine Lebensfrage.

Reckinger wendet sich mit diesem Buch an „Christen, die sich um ein vertieftes religiöses Leben aus den authentischen Quellen der Kirche heraus bemühen.“ Er sucht – unter Berücksichtigung heutiger Gegebenheiten (Liturgiereform) und Lebensverhältnisse – seine Darlegungen für einen „geisterfüllten Vollzug“ des Gottesdienstes fruchtbar zu machen.

Daß Versuche solcher Art gegenwärtig von großer Bedeutung sind, scheint außer Frage zu stehen, da nun für viele mehr und mehr erkennbar wird, daß das, was die Liturgiereform gewollt hat, keineswegs „automatisch“ eintritt.

Aus der Einleitung geht hervor, daß François Reckinger die mit diesem Band begonnenen Bemühungen – im Geiste *Pius Parschs* (1884–1954) – fortzusetzen gedenkt, dessen „Jahr des Heiles“ ihm dabei als eine Art Leitbild dienen soll. Was wir an anderer Stelle (AnzS 91 [1982] 26ff) erklärt haben, sei hier wiederholt: „Das Kirchenjahr

tiefer zu verstehen, ist ein dringliches Anliegen. Darum bleibt zu hoffen, daß Reckinger seinen Plan realisieren kann. Was er – sachkundig und gut informiert – in diesem („ersten“) Band darlegt, berechtigt dazu, etwas Gutes zu erwarten.“

Theodor Maas-Ewerd

Büchereingänge

L' ÉCONOMIE DU SALUT DANS LA LITURGIA. Conférences Sainte-Serges, XVIIe Semaine d' Études Liturgiques. Éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia. Biblioteca Ephemerides Liturgicae. Subsidia. 286 Seiten, kart., C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma (4384)

LITURGIA SOGLIA DELL' ESPERIENZA DI DIO. A cura di Aldo N. Terrin. 260 Seiten, kart. Edizioni messaggero, Padova (4385)

SACROSONG – neue Lieder der Jugend. Notenheft. 20 Seiten, geh. S 24,-, DM 3,50, sfr. 2,80. Österr. Kath. Bibelwerk. Klosterneuburg (4394)

Peter Boekholt: EUCHARISTIE. GEHEIMNIS DES LEBENS IN DER GEMEINDE. Aktuelle Fragen zur pastoralen Praxis. Biblioteca di Scienze Religiose 48. 212 Seiten, kart. DM 29,50. Las – Roma (Provinzialat der Salesianer Don Boscos, Köln) (4395)

Franz Fleckenstein: GOTT LOBEN, DAS IST UNSER AMT. Reden und Aufsätze zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Franz A. Stein. 360 Seiten, geb. DM 48,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4396)

Klaus Haarlammer: GOTTES WORT VERSTEHEN LERNEN. Bibelarbeit in Gemeinde und Katechese. 104 Seiten, kart. DM 16,80. Don Bosco-Verlag, München (4397)

Alfred Läßle: KIRCHENGESCHICHTE. Impulse zur Kurskorrektur. 124 Seiten, kart. DM 14,80. Don Bosco-Verlag, München (4398)

Martin Frohnhöfer: JUGENDTREFF. 29 Vorschläge für die offene Jugendarbeit in der Gemeinde. 96 Seiten, acht Zeichnungen v. Cl. Scheifele, kart., DM 9,80. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. (4399)

Heinrich Festing: WEGE ZUM HEIL. Was bedeuten die christlichen Tugenden, die zehn Gebote, die Werke der Barmherzigkeit, die Seligpreisungen für uns? 238 Seiten, kart. DM 22,80. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. (4400)

Im Herbst 1982

**erscheint das grundlegende Dokumentations-
werk zur Liturgiereform**

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie

Herausgegeben von Heinrich Rennings
und Martin Klöckener

Band 1

Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973

Herausgegeben von Heinrich Rennings unter Mitarbeit von
Martin Klöckener

*Ca. 1300 Seiten. Gebunden. Format: 12,5×19,5 cm. Sub-
skriptionspreis bis zum Erscheinen DM 78,-; endgültiger
Preis DM 93,-. ISBN 3-7666-9266-6*

Band 2

Dokumente des Apostolischen Stuhls 1974–1983

(erscheint 1984)

*Mit Gesamtregister für Band 1/2. Späterer Subskriptions-
preis nur bei Bestellung bis zum Erscheinen von Bd. 1.
ISBN 3-7666-9271-2*

Dieses Dokumentationswerk bietet erstmalig in deutscher Sprache
alle einschlägigen Texte des Apostolischen Stuhls in einer Samm-
lung vereinigt. Neben den – z. B. in den liturgischen Büchern ent-
haltenen – approbierten Übersetzungen besteht etwa ein Drittel
des Werkes aus solchen Texten, die bisher noch gar nicht oder
nur auszugsweise übersetzt waren.

Der Rückgriff auf die Originaltexte wird durch ein Numerierungs-
system erleichtert, das sich dem „Enchiridion Documentorum
Instaurationis Liturgicae“ anschließt. Das wird vor allem für die
wissenschaftliche Arbeit eine große Hilfe sein.

Für die theologische Bildungsarbeit, die liturgische Aus- und
Fortbildung und die persönliche Information erschließt das Werk
einen bisher nicht gebotenen Zugang zu den authentischen Quel-
len der Liturgiereform.

Verlag Butzon & Bercker.

D-4178 Kevelaer 1, Postfach 215

Ansgar Paus OSB

WIRKSAME ZEICHEN

Eine Besinnung auf die Grundelemente der Eucharistie
80 Seiten, Paperback, S 72,- / ca. DM 9,80

Wir verstehen jedes Wort in der Liturgie, weil die Landessprache das für viele unverständliche Latein „übersetzte“, dennoch nimmt der Kirchenbesuch mehr und mehr ab, verlieren immer mehr Menschen den Zugang zu den „heiligen Zeichen“, die in der hl. Messe gesetzt, gefeiert, begangen, verwendet werden.

Dabei sind die verwendeten Zeichen BROT, WEIN, MAHL, OPFER, GEDÄCHTNIS, TEILHABE durchaus jedem Menschen aus seinem Alltagsleben vertraut. Es handelt sich um Ausdrucksmittel, mit denen jeder unmittelbare Erfahrungen verbindet. Was fehlt, ist das Transzendenzbewußtsein und Symbolverständnis. Es fällt dem heutigen Menschen schwer, diese heiligen Zeichen mit Leben, mit Inhalt, mit eingängiger Bedeutung zu füllen. Diesen Bedarf sieht der Autor. Er versucht ihm ab-zuhelfen, indem er die Spiritualität der Gemeinschaftsfeier der Christen herausstellt und begreifbar macht, daß diese Zeichen von den Mitfeiernden erst zur Wirkung gebracht werden müssen durch tätige, verständnisvolle Anteilnahme.

Wilhelm Zauner / Johannes Singer

ZEICHEN DER HOFFNUNG

Überlegungen zu den Sakramenten und Sakramentalien
200 Seiten, Paperback, S 90,- / ca. DM 12,80

Dieses Lebens- und Arbeitsbuch für den religiös-theologisch Interessierten zeigt auf, daß die Kirche und ihre Sakramente und Sakramentalien für die an Jesus Glaubenden, ja darüber hinaus für die ganze Welt (die Andersgläubigen oder Ungläubigen) „Zeichen der Hoffnung“ sind.

In zehn Abschnitten greifen die beiden Autoren die menschlichen Fragen, Nöte und Sehnsüchte auf, arbeiten heraus, wie sehr menschliches Leben in allen seinen Aspekten von Hoffnung getragen ist, und machen deutlich, daß das Leben der Kirche vielfältiges Zeichen dafür ist, daß diese Hoffnung Erfüllung finden kann und wird:

1 Solang ich atme, hoffe ich / 2 Alle wollen leben / 3 Begeistert für das Evangelium / 4 Niemals mehr Hunger haben / 5 Noch einmal anfangen können / 6 Endlich einmal gesund werden / 7 Mit dem Tod ist nicht alles aus / 8 Priester gesucht / 9 Die Liebe hört niemals auf / 10 Hoffnung für alle.

In Österreich wird dieses Buch im Medienverbund (Hörfunk, Glaubensseminare, Kassetten, Diskussionen) zur Vorbereitung auf den Katholikentag 1983 (und Papstbesuch) angeboten – für den übrigen deutschen Sprachraum eine „Sakramentenkatechese für kirchliche Insider und Outsider“.

HEILIGER DIENST

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

4
1982

36. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. François Reckinger, Bujumbura Eröffnung im Zeichen der Asche: der Aschermittwoch	147
DDr. Klaus Gamber, Regensburg Frühe Salzburger Meßbücher. Übersicht über den Stand der Forschung	153
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck Und was nach den vielen Messen?	157
Dr. P. Johannes Hofmann OSB, Niederaltaich Die Entlassung der benediktinischen Komplet, ein Zeugnis für den altchristlichen Horenschluß	161
Dr. Karl Schlemmer, Würzburg Die deutschen Kirchen der Reformation und die Liturgische Bewegung im 20. Jahrhundert, II. Teil	168
Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Bamberg Die Weinsegnung zum Gedenken an den Falkner-Patron St. Bavo. Liturgische Aspekte im Rahmen der Verehrung eines Volksheiligen	172
Altabt Urbanus Bomm OSB, † 2. 10. 82 in piam memoriam	179
Theodor Schnitzler zum Gedenken	182
Buchbesprechungen	183
Büchereingänge	186
Inhaltsverzeichnis des 36. Jahrganges 1982	188

07. APR. 1983

DIE FEIER DES FRONLEICHNAMS- FESTES

Herausgegeben im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz.
56 Seiten, Format 21,5x30 cm, Kunstleder mit Goldprägung, öS 125,-.

Die Pastorale Einführung zum Ritus stellt die Bedeutung des Fronleichnamsfestes heraus und bringt Vorschläge für die Festgestaltung, angepaßt an die unterschiedlichen Voraussetzungen der Gegenwart:

- Traditionelle Form der eucharistischen Prozession
- Eucharistische Prozession mit Ortssegnung
- Wortgottesdienst oder Eröffnung und Prozession zur Eucharistiefeier
- Eucharistiefeier ohne Prozession

Zur leichteren Handhabung sind Formulare für jede Station voll ausgedruckt; Fürbitten, Schlußgebet und Segen im Kantillationston, ebenso der Abschluß der Feier in der Kirche.

Der Anhang enthält Textvorschläge für den Wortgottesdienst der Meßfeier und ein reiches Angebot von Auswahlperikopen zur Prozession.

Verlag St. Peter, A-5010 Salzburg

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelheft öS 40,-, DM 5,50, sfr 5,50 – Ganzjahr: öS 148,-, 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.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftleitung: P. Rupert Schindlauer OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Tel. 42 1 66.
Hersteller: Druckhaus Nonntal, A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–17.

„Heiliger Dienst“ ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt.

Eröffnung im Zeichen der Asche: der Aschermittwoch

Dr. François Reckinger

147

Noch unter Gregor I. begann die Fastenzeit mit dem ersten Fastensonntag, der auch später in den liturgischen Büchern die Bezeichnung „Dominica in capite quadragesimae“ behielt. In den drei nichtrömischen lateinischen Riten (dem ambrosianischen, gallikanischen und mozarabischen) blieb dieser Zustand erhalten (und darum ist dies bis heute die Praxis von Mailand), während in Rom bald nach Gregor die vier Wochentage vor dem ersten Sonntag hinzugenommen wurden, und zwar wohl deshalb, weil sich auf diese Weise insgesamt 46 Tage, und somit, unter Abzug der Sonntage, 40 Fasttage ergeben¹, entsprechend der von den Evangelien angegebenen Dauer des Fastens Jesu in der Wüste.

Die Liturgie des Mittwochs vor dem 1. Fastensonntag ist für uns heute durch die *Segnung und Austeilung der Asche* charakterisiert. Seinen Ursprung verdankt dieser Ritus der Bußpraxis des christlichen Altertums. Die Verwendung der Asche seitens der Büsser ist, angefangen von Tertullian, vielfach bezeugt², aber Regino von Prüm (9./10. Jh.) ist der erste, der von ihrer *Auflegung durch den Zelebranten* während der Liturgiefeier des hier zur Frage stehenden Tages spricht.³ Nach A. Franz⁴ kam die *Segnung* der Asche wohl schon im selben Jahrhundert auf, während dabei gebrauchte *Formeln* erst seit dem 11. Jh. bezeugt sind. In der Zeit vom 10. zum 11. Jh. erfolgte die *Ausdehnung* des Ritus von den Büssern auf *alle Teilnehmer* der Feier.⁵

Die Praxis, sich mit Asche zu bestreuen, war in vorchristlicher Zeit sowohl bei den Juden als bei den übrigen Völkern bekannt und gehörte zu den *Trauerbräuchen*; wieso sie sich in diesem Kontext und mit dieser Sinngebung entwickelt hat, ist umstritten. Für ihre Bedeutung innerhalb der christlichen Liturgie ist ihr bereits erwähnter Zusammenhang mit der *Bußpraxis* wesentlich.

Das Bußsakrament verlief im Altertum in drei Phasen⁶: Bekenntnis beim Bischof oder Priester und Festsetzung der Bußdauer und Bußart; Ableistung der Buße; Versöhnung (Lossprechung) im Rahmen eines feierlichen Gemeindegottesdienstes. In Rom findet sich die Versöhnungsfeier seit Ende des 4. Jh.s auf den Gründonnerstag angesetzt⁷, und von da an gewann die im Zu-

¹ Diese sehr plausibel erscheinende Erklärung wird von Amalar (*De ecclesiasticis officiis*, I, 7; PL 105, 1002f) als die „Meinung einiger“ seiner Zeitgenossen erwähnt; er ist sich dabei bewußt, daß es zu Gregors Zeiten noch nicht so war, daß dieser vielmehr versucht hatte, Konvenienzgründe für die Zahl von 36 Fasttagen anzuführen (*Homilia 16 in evangelia*; PL 76, 1137).

² Zusammenstellung der Quellen: DACL II/2, 3039f; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg 1909, I, 462, mit Anm. 7.

³ *De ecclesiasticis disciplinis*, I, 291 (PL 132, 245).

⁴ A.a.O. (Anm. 2), 463.

⁵ Belege bei J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, 59f, mit Anm. 203f.

⁶ Zum folgenden vgl. ebd., passim;

⁷ H. Vorigmler, *Buße und Krankensalbung* (*Handbuch der Dogmengeschichte* IV/3) 28–92 (mit umfangreicher Literatur); F. Reckinger, *Wird man morgen wieder beichten*, Kvelaer 1974, 16–27, mit der S. 15, Anm. 4, zitierten ausgewählten Literatur.

sammenhang damit sich ausbildende Fastenzeit für die Büsser, die die Versöhnung empfangen wollten, dieselbe Bedeutung wie für die Katechumenen, die sich um den Empfang der Taufe in dem betreffenden Jahr beworben hatten: sie wurde zur letzten und entscheidenden Phase ihrer Vorbereitung auf die sakramentale Handlung. Ja, sehr bald beschränkte und identifizierte sich ihre Vorbereitung, was Dauer und Termin betraf, mit der für alle Christen verpflichtend gewordenen vierzigstägigen Bußzeit, und in dieser Form wurde die öffentliche Buße vom Mittelalter übernommen, nachdem die karolingische Reform ihre Verbindlichkeit auf den Kreis der *öffentlichen* schweren Sünder eingeschränkt hatte. Wurde laut Ausweis des gelasianischen Sakramentars⁸, in der Form, wie es auf uns gekommen ist, den Büssern zum *Zeichen ihres Eintritts in den Büsserstand* am Mittwoch vor dem 1. Fastensonntag das *Bußgewand* überreicht, so war dies möglicherweise schon damals mit einer Aschenbestreuung durch die Interessenten selbst verbunden. Auf jeden Fall gesellte sich bald danach die Bestreuung durch den Zelebranten, wie oben erwähnt, hinzu.

In einem solchen Kontext konnte der Vorgang nur den Sinn haben: „Ich bekenne vor Gott und vor aller Öffentlichkeit, daß ich ein Sünder bin, und verpflichte mich, in der Zeit, die heute eröffnet wird, für meine Sünden Buße zu tun.“ Wenn später alle Gläubigen eingeladen wurden, den Ritus an sich vollziehen zu lassen, so konnte auch das sinnvollerweise nur bedeuten, daß sie dasselbe gemeinschaftlich bekunden sollten: Bekenntnis ihrer Sünden und Engagement, in der Fastenzeit ernsthaft Buße zu tun.

Diese Feststellung ist unabhängig von der Frage, wie denn die Aschensymbolik – die inzwischen aus den Trauerbräuchen unseres Kulturkreises völlig geschwunden ist – näherhin zu deuten sei. Aufgrund der herkömmlichen Spendeformel „Bedenke Mensch, daß du Staub bist und wieder zum Staub zurückkehren wirst“, wird sie als Zeichen der *Vergänglichkeit* der Menschen aufgefaßt und ein solches Verständnis ist in der Überlieferung seit Isidor von Sevilla (gest. 636)⁹ bezeugt. Aber ein Bedenken unserer eigenen Vergänglichkeit ist für unsere Beziehung zu Gott und damit für unsere Rettung nur dann von Belang, wenn wir *Konsequenzen* daraus ziehen, d. h. aber uns bekehren, unsere Sünden bekennen, bereuen und Buße dafür tun.

Eine andere Interpretation der Aschenbestreuung erscheint mir allerdings zutreffender. Diese Geste stellte im Verhalten des antiken Menschen das genaue *Gegenteil der Salbung* (des Parfümierens) dar. War man froh, glücklich, erfolgreich, feierte man ein Fest – dann wusch und salbte man sich; war einer dagegen traurig, ging alles für ihn schief und schien er den Zorn der Gottheit auf sich gezogen zu haben, dann zerriß er seine Kleider, vernachlässigte die Körperpflege und entstellte sein Aussehen durch eine Kleidung aus Sacktuch

⁸ Mohlberg, *Liber sacramentorum*, 18, Nr. 83.

⁹ *De ecclesiasticis officiis*, II, 17 (PL 83, 802).

und die Bestreuung mit Asche. Vgl. etwa Ester 4,1. 3: „Als Mordechai von allem, was geschehen war (dem königlichen Beschluß zur Ausrottung der Juden) erfuhr, zerriß er seine Kleider, *hüllte sich in Sack und Asche*, ging in die Stadt und erhob ein lautes Klagegeschrei“. Jona 3,6: „(Der König von Ninive) legte seinen Königsmantel ab, *hüllte sich in ein Bußgewand und setzte sich in Asche*“; und Matthäus 11,21 (= Lukas 10,13): „Weh dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida! Wenn einst in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind – man hätte dort *in Sack und Asche Buße getan*.“

Wie der Kontext der angeführten Stellen zeigt, stand die zur Frage stehende Geste nicht für sich allein, sondern bezeichnete einen *gesamten Lebensstil*, den man für eine bestimmte Zeit annahm und der wesentlich den (totalen oder teilweisen) *Verzicht auf Nahrung* einschloß. Zwar war die Aschenbestreuung bereits in sich ein Akt der Buße, weil man sich dadurch öffentlich als Sünder bekannte; aber er wäre laut allen angeführten Zeugnissen fehl am Platze gewesen für jemanden, der davon abgesehen seinen gewohnten Lebensstil hätte fortsetzen wollen. Sie war, zusammen mit der Bußkleidung, der spektakulärste Ausdruck des Bußwillens, aber eben nur ein Zeichen dafür, daß jemand auch auf mehrfach andere Weise Buße zu tun vorhatte. Dementsprechend ist der Empfang der Asche heute nur *sinnvoll für diejenigen, die dadurch bekunden wollen, daß sie vorhaben, die Fastenzeit ernst zu nehmen und während derselben Buße zu tun*.

Noch besser als die überlieferte Formel mit der Thematik der Vergänglichkeit bringt darum die seit der Liturgiereform an erster Stelle angebotene Formel den Sinn der Handlung zum Ausdruck: „Bekehrt euch, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15).

Mit „Bekehrt euch“ wird dabei das griechische Verb „metanoete“ wiedergegeben, das man an sich gleichzeitig mit den *zwei* deutschen Ausdrücken „sich bekehren“ und „Buße tun“ übersetzen müßte. Die Asche empfangen heißt, sich ein häßliches Aussehen geben, um damit zu bekennen, daß man innerlich durch die Sünde entstellt ist; zugleich engagiert man sich dadurch, Buße zu tun, um diese Situation zu beheben – wobei all dies niemals in eigener Machtvollkommenheit geschehen kann, sondern bereits der Wille zur Buße, die zur Heilung führt, Geschenk der Gnade Gottes ist.

Wenn dem so ist, d. h. wenn die Asche am Anfang der Fastenzeit ein treffendes Zeichen ist, weil sie im Gegensatz zu den Schönheitsmitteln den Menschen entstellt, ist es *unwichtig*, daß mit ihr ein *Kreuz* auf die Stirn gezeichnet wird, und man sollte in Verkündigung und Katechese den Akzent keineswegs auf diesen Aspekt legen. Denn das Kreuz ist in der Liturgie ein *Hoheits- und Herrlichkeitszeichen*, das am Gründonnerstagabend zum Zeichen des Schmerzes aus der Kirche entfernt oder verhüllt wird (vor der Reform bereits am 5. Sonntag der Fastenzeit, dem damaligen „Passionssonntag“) – und das am Karfreitag feierlich enthüllt oder vorgezeigt wird, um den Triumph Christi in der Auferstehung anzukündigen, entsprechend dem ersten Gesang des

Meßbuches zur Kreuzverehrung „Dein Kreuz, o Herr, verehren wir, und deine heilige Auferstehung preisen und rühmen wir. Denn siehe, durch das Holz des Kreuzes kam Freude in alle Welt“. Darum ist es sehr sinnvoll, bei Taufe und Firmung mit dem Chrisam als einem Schönheitsmittel ein Kreuz zu zeichnen, während die Kreuzesform beim Entstellungsmittel Asche eine rein praktisch-technische Gegebenheit ist. Dem entspricht, daß *ursprünglich* die Asche *ohne* eine bestimmte Form über den Kopf und mittelbar über den ganzen Leib verstreut wurde und die deutsche Sprache, soweit mir bekannt, als *einzig* das spätere Detail der Auflegung in Kreuzesform in die Bezeichnung des Vorgangs aufgenommen und so den Ausdruck „Aschenkreuz“ gebildet hat – während die übrigen Sprachen – wie es scheinen will, zutreffender – einfach von *Aschenbestreuung* oder *Auflegen der Asche* sprechen. Darum war es m. E. keine besonders glückliche Idee, daß das deutsche Meßbuch die der Liturgie bisher fremde Bezeichnung „Aschenkreuz“ erstmals in eine der beiden Orationen zur Segnung der Asche aufgenommen hat.

Wie diese beiden Texte in ihrer inhaltlichen Aussage klar erkennen lassen, gilt der Segen nicht der Asche als solcher, sondern den *Teilnehmern* hinsichtlich der *Geste*, die sie mit der Asche vollziehen, und zielt darauf ab, daß Gott uns helfe, „die vierzig Tage der Buße in rechter Gesinnung zu begehen“. Da die gesegnete Asche mithin in sich selbst noch keinen Wert und kein Heil- oder Schutzmittel darstellt, kann es nur verwundern, daß das reformierte Meßbuch die etwas abstrus-gekünstelte Sakristanspraxis weiter aufrechterhält, die wir im Ordo des Lateran vom 11. Jh.¹⁰ zum erstenmal bezeugt finden und nach der die zu segnende Asche aus den geweihten Palmen des Vorjahres hergestellt werden soll. Denn Asche ist Asche, und ihre Herkunft kann auf dem Hintergrund einer nichtverdinglichten mehr auf die Symbolhandlung als die dabei gebrauchte Sache ausgerichteten Auffassung der Religion und der Liturgie keinerlei Bedeutung aufweisen.

Wichtig dagegen ist, daß die Aschenauflegung als *integrierender Bestandteil eines Gottesdienstes* erscheint. Im Normalfall ist sie entsprechend der zu begrüßenden Neuregelung nach der Homilie im Verlauf der Meßfeier vorzunehmen; sollte sie aus wichtigen Gründen außerhalb einer Meßfeier stattfinden, empfiehlt das Meßbuch zu Recht, „vorher einen Wortgottesdienst zu halten, bei dem die für die Meßfeier vorgesehenen Texte genommen werden“: entsprechend dem Grundprinzip der Reform, überhaupt keinen Ritus mehr zu vollziehen, ohne daß er durch die Verkündigung des Wortes gedeutet würde.

Damit der Empfang der Asche als Bestandteil des Gottesdienstes erlebt werden und eher die Geste der Auflegung als die gesegnete Sache im Mittel-

¹⁰ L. Fischer, *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis*, (Historische Forschungen und Quellen 2 und 3), München 1916, 27.

punkt der Aufmerksamkeit stehen kann, ist es wichtig, den Vorgang mit *geeigneten Gesängen* zu begleiten, die seinen Sinn deutlich machen. Für einen solchen Gebrauch kommt aus den „Gotteslob“-Stücken vor allem Nr. 160 („Bekehre uns, vergib die Sünde“) in Frage, zusammen mit den vom Meßbuch angebotenen Texten, von denen der letzte (Psalm 51 [50]) auch seinerseits im „Gotteslob“ steht (Nr. 190). Hinsichtlich seiner deutschen Textgestalt wäre dem von A. Kirchgässner¹¹ geäußerten Verlangen nach einer weniger mißverständlichen Übersetzung von Vers 6 („Denn ich bin in Schuld geboren, in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“) unbedingt Rechnung zu tragen.

Soll aber der Empfang der Asche Entstellung bedeuten und den Entschluß zur Buße während der Fastenzeit dokumentieren, dann stellt sich für aufmerksame und kritische Teilnehmer die Frage, ob sich die Kirche damit nicht in Gegensatz zum Wort Jesu setzt, das an ebendiesem Tag im Evangelium verlesen wird und das das genaue Gegenteil verlangt, nämlich daß, wer fastet, seinen Kopf *salben* und sein Gesicht *waschen* soll, *damit die Leute nicht merken*, daß er fastet (Mt 6,16–18).

Zunächst ist diesem Evangelienabschnitt einmal zu entnehmen, für wie selbstverständlich es Jesus – zusammen mit seinem ganzen Volk und auf dem Hintergrund seiner Religion – hält, daß man als religiöser Mensch ebenso ab und zu fastet, wie man betet und etwas für die Notleidenden tut („Almosen geben“). Von keinem dieser drei Dinge hält er es für nötig zu sagen, *daß* man sie tun soll, sondern nur, *wie* man sie tun soll.

Wenn er nun einschärft, man sollte das Fasten nicht nach außen hin bekunden, sondern es im Gegenteil verbergen, so empfiehlt der Gesamtkontext, darunter lediglich ein *privates* Fasten zu verstehen, zu dem jemand sich aus persönlichen Gründen an einem x-beliebigen Tag entscheidet. Gegen *gemeinsame und öffentliche* Fasttage, die von der gesamten Kultgemeinde eingehalten wurden und von äußeren Bekundungen begleitet waren, wie sie in der Lesung des Aschermittwochs (Joel 2,12–18) angedeutet und in der des Mittwochs der ersten Woche der Fastenzeit¹² noch massiver bezeugt sind, wird er ebensowenig etwas einzuwenden gehabt haben, wie er ja auch das *gemeinsame und öffentliche Beten* im Tempel und in der Synagoge keineswegs ablehnt, sondern im Gegenteil mitgemacht hat – womit deutlich wird, daß seine Anweisung, man solle zu Hause in seinem Zimmer bei verschlossener Tür beten (Mt 6,6), sich nur auf das *private* Beten beziehen kann.

Zudem ist diesbezüglich auf einen wesentlichen Unterschied aufmerksam zu machen, was den menschlich-kulturellen Hintergrund betrifft: Zur Zeit Jesu brachte Bekundung des Fastens nach außen einem Menschen im jüdi-

¹¹ Sprachliche Mängel im Meßbuch, in: Gottesdienst 14 (1980) 142f; hier: 143.

¹² Jona 3,1–10; vgl. oben S. 149.

schen Milieu Ehre ein, heute dagegen, selbst innerhalb der Minderheit der engagierten Christen, die unsere Gesellschaft zählt, eher das Gegenteil! Eine Gefahr, daß man mittels des Zeichens der Aschenauflegung, verstanden als Bekundung des Willens zur Buße in der Fastenzeit, Ehre bei den Menschen suchen würde, scheint darum in unserm Umkreis vorerst kaum gegeben. Sie könnte aber sofort akut werden, sobald eine Trendwende eintreten und Fasten unter überzeugten Christen wieder „in“ zu sein beginnen würde – und man müßte ihr dann u. a. vom Tagesevangelium des Aschermittwochs her dezidiert entgegenwirken.

Die Aschermittwochsmesse enthält als Kommunionvers den Satz: „Wer über die Weisung des Herrn nachsinnt bei Tag und Nacht, bringt seine Frucht zur rechten Zeit“ (Ps 1,2f). Eine zunächst sehr allgemeingültige Aussage, die jedoch im Kontext der beginnenden Bußzeit ein besonderes Relief gewinnt. Sind doch alle Bußübungen nur dazu da, uns freier zu machen für das „Nachsinnen über die Weisung des Herrn“, damit wir durch eine vollkommeneren Erfüllung des Gebotes der Liebe zu Gott und den Mitmenschen Frucht bringen; und zwar, daß wir sie „zur rechten Zeit“ bringen, d. h. vordergründig: jetzt in der Fastenzeit¹³; darüber hinaus, „solange es noch heißt: „heute““ (Hebr 3,13), d. h. solange wir im Besitz unserer geistigen Kräfte in dieser Welt leben und damit unser Heil mit Gottes Gnade noch wirken können. Daß wir Frucht gebracht haben, wird aber erst im jenseitigen Leben unmittelbar deutlich werden, jenem Leben, für das die Osterzeit, in Kontraststellung zur Fastenzeit, Bild und Ankündigung sein will. Angesichts der Bedeutungsschwere und der geistlichen Zündkraft des zitierten Psalmverses vom Nachsinnen über Gottes Weisung und dem Fruchtbringen zur rechten Zeit hat das Stundenbuch einen guten Griff getan, indem es dieses Wort als einen der Einleitungsverse zu den Lesungen der Lesehore ausgewählt und damit seinen programmatischen Charakter für das gesamte religiös-spirituelle Bemühen in der Fastenzeit ins Licht gerückt hat.

¹³ Vgl. die Anwendung von 2 Kor 6,2, „... Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade“ auf die Fastenzeit in der 2. Lesung der Aschermittwochsmesse und der Lesung zur ersten Vesper der vier ersten Fastensonntage.

Auch viele kleine Sünden töten, wenn sie vernachlässigt werden. Klein sind die Tropfen, welche die Flüsse voll machen; klein sind die Sandkörner, aber wenn einem viel Sand aufgelegt wird, drückt er und wirft nieder. Das Bodenwasser, das vernachlässigt wird, tut dasselbe, was eine hereinstürzende Woge tut; das Bodenwasser dringt allmählich ein, aber wenn es lange eindringt und nicht ausgeschöpft wird, bringt es das Schiff zum Sinken. Was heißt aber ausschöpfen anders, als durch gute Werke, durch Seufzen, Fasten, Almosengeben, Verzeihen, nicht die Sünden das Übergewicht bekommen lassen? Der Weg in diesem Erdenleben ist beschwerlich, voll von Versuchungen; im Glück erhebe dich nicht, im Unglück sei nicht verzagt! Der dir in diesem Erdenleben Glück verliehen hat, hat es dir zum Trost verliehen, nicht zur Verderbnis. Hinwieder: der dich in diesem Erdenleben geißelt, tut es zur Besserung, nicht zur Verdammung. Ertrage den zurechtweisenden Vater, damit du nicht den strafenden Richter fühlen mußt! Dies sagen wir euch täglich, und es muß oft gesagt werden, weil es gut und heilsam ist.

Frühe Salzburger Meßbücher

Übersicht über den Stand der Forschung

DDr. Klaus Gamber

153

Direkte Quellen zur Kirchengeschichte Salzburgs sowie des bairischen Herzogtums aus dem frühen Mittelalter sind, wie man weiß, recht spärlich. So ist es umso unverständlicher, daß von den Historikern den liturgischen Handschriften aus dieser Zeit und diesem Gebiet bis jetzt nur wenig Beachtung geschenkt wurde.¹ Doch können auch sie uns wichtige Hinweise auf die damaligen kirchlichen Verhältnisse geben.²

So weisen die ältesten Sakramentare (Meßbücher), die aus dem Gebiet des Herzogtums der Agilolfinger erhalten geblieben sind, wie ein jetzt in Prag aufbewahrtes, noch zu Zeiten Tassilos III. (abgesetzt 788) in Regensburg geschriebenes und verwendetes Meßbuch³ sowie eine Reihe von Meßbuch-Fragmenten, die alle aus dem südostdeutschen Raum stammen⁴, einen Typus auf, der nachweisbar aus Oberitalien, näherhin aus Ravenna stammt⁵ und die engen kulturellen Beziehungen dorthin deutlich machen.

Eine ravennatische Vorlage wird auch für die Evangelien-Handschriften angenommen, die in prächtiger Ausstattung an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert ebenfalls auf dem Gebiet des bairischen Herzogtums angefertigt wurden, von denen der Salzburger Cutbercht-Codex und der Codex Millenarius in Kremsmünster wegen der sich darin findenden Miniaturen am bekanntesten sind.⁶

Dem Typus nach jünger als das eben genannte Prager Sakramentar sind Fragmente bairischer Meßbücher des beginnenden 9. Jahrhunderts, die alle auf ein Sakramentar zurückgehen, das aus dem Patriarchat Aquileja stammt, zu dem bekanntlich die bairischen Diözesen bis auf die Zeit des Bischofs Arn (785–821) gehört haben.⁷ Am umfangreichsten sind die Blätter des „Salzburger Sakramentars“, so genannt, weil es zuletzt in Salzburg aufbewahrt wur-

¹ Vgl. den Katalog der liturgischen Handschriften bis zum 11. Jh. von K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* (= *Spicilegii Friburgensis Subsidia* 1, ²Freiburg/Schweiz 1968), im folgenden CLLA abgekürzt.

² Hinsichtlich der ältesten liturgischen Zeugnisse für die Liturgie im bayrisch-österreichischen Raum vgl. K. Gamber, *Liturgisches Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin*, in: *Heiliger Dienst* 26 (1972) 22–32; *Der Meßritus im Alpen- und Voralpengebiet im 6. und 7. Jh.*, ebd. 28 (1974) 122–128; *eine liturgische Leseordnung aus der Frühzeit der bayerischen Kirche*, ebd. 31 (1977) 8–17; *Der Zeno-Kult in Regensburg. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums in Bayern*, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburgs XI* (1977) 7–24.

³ Auch Tassilo-Sakramentar genannt (Prag, Bibliothek des Metropolitankapitels, Cod. 0.3; vgl. CLLA Nr. 630).

⁴ Vgl. CLLA Nr. 631–635.

⁵ Vgl. K. Gamber, *Das sog. Sacramentarium Gelasianum. Die „missales“ des Bischof Maximianus von Ravenna*, in: *Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum* (= *Studia patristica et liturgica* 3, Regensburg 1970) 107–115.

⁶ Vgl. W. Neumüller – K. Holter, *Der Codex Millenarius. I. Teil. Der Codex Millenarius als Denkmal einer bayrisch-österreichischen Vulgata-Rezension* (Graz–Köln 1959) vor allem 46; K. Gamber, *Ecclesia Reginensis. Studien zur Geschichte und Liturgie der Regensburger Kirche im Mittelalter* (= *Studia patristica et liturgica* 8, Regensburg 1979) 128–140: *Fragmentblätter eines Dom-Evangeliars aus dem 8. Jh.*

⁷ Vgl. K. Gamber, *Das Sakramentar von Aquileja im Raum der bayerischen Diözesen um 800*, in: *Heiliger Dienst* 30 (1976) 66–71.

de⁸; es dürfte jedoch für die Justina-Kirche in Eppan (bei Bozen) geschrieben und dort auch verwendet worden sein. Über dieses Meßbuch ist in dieser Zeitschrift ausführlich gehandelt worden.⁹

Mit der Person Arns, der 798 zum Erzbischof der neuen bairischen Kirchenprovinz mit den Bistümern Salzburg, Regensburg, Freising, Passau, Neuburg und Säben ernannt worden war, ist ein weiteres Sakramentar verbunden, von dem zahlreiche Blätter heute in der Bayerischen Staatsbibliothek in München aufbewahrt werden, einige Stücke sich aber auch in verschiedenen Bibliotheken der USA befinden.¹⁰ Die erhaltenen Teile aus dem Sakramentar- und dem Lektionarteil dieses Meßbuches – ursprünglich zwei getrennte Codices – sind von Sieghild Rehle in Zusammenarbeit mit mir vor zwölf Jahren herausgegeben und samt der Fundgeschichte eingehend beschrieben worden.¹¹

Nach den Forschungen von Professor Bernhard Bischoff (München) stellt das ehemalige Meßbuch eine der 150 Handschriften dar, deren Redaktion dem Erzbischof Arn nachgerühmt wird.¹² In einem dieser Codices liest man: A(RNO) EPCS FIERI IUSSIT (Bischof Arn ließ ihn machen). Arn war 746 im Isengau geboren und in Freising ausgebildet worden. Dort wurde er 775 zum Diakon und ein Jahr später zum Priester geweiht. Nachdem er 782 Abt des Klosters Saint-Amand in Flandern geworden war, ernannte ihn Herzog Tassilo 785 zum Bischof von Salzburg.

Wir sind in der glücklichen Lage, aus Saint-Amand, wo Arn drei Jahre Abt war, ein mit dem genannten Meßbuch fast gleichzeitiges Sakramentar zu besitzen, das sogenannte Colbert-Fragment.¹³ Die beiden Codices sind sich sowohl der Schrift als auch dem Inhalt nach so ähnlich, daß der eine die Vorlage des anderen gewesen sein dürfte und sie außerdem in der gleichen Schreibschule entstanden sein müssen.¹⁴ Arn hat demnach bei seiner Übersiedlung von Saint-Amand nach Salzburg neben anderen Handschriften auch dieses Meßbuch mitgebracht. Vermutlich sind auch einige Schreiber mitgekommen.

Das Salzburger Arn-Sakramentar gehört dem Typus nach zu den sogenann-

⁸ Vgl. CLLA Nr. 883; weitere Fragmente CLLA Nr. 882, 884, 885.

⁹ Vgl. K. Gamber, Die Heimat des Salzburger Sakramentars, in: Heiliger Dienst 32 (1978) 174–178.

¹⁰ Vgl. CLLA Nr. 806.

¹¹ Sacramentarium Arnonis. Die Fragmente des Salzburger Exemplars (= Textus patristici et liturgici 8, Regensburg 1970).

¹² Vgl. B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit, Teil II. Die vorwiegend österreichischen Diözesen (Wiesbaden 1980) 98–140; unser Liturgiebuch S. 127. – Aus der Zeit vor Bischof Arn ist nur ein Doppelblatt eines Lectionarium plenarium aus Salzburg erhalten geblieben (jetzt in Straubing, Staatliche Bibliothek) ebd. 97.

¹³ Vgl. CLLA Nr. 805; jetzt vollständig ediert von S. Rehle, Sacramentarium Gelasianum von Saint-Amand (= Textus patristici et liturgici 10, Regensburg 1973).

¹⁴ Vgl. K. Gamber, Das Salzburger Arno-Sakramentar, in: Scriptorium 14 (1960) 106–108 (mit Faksimile).

ten Gelasiana mixta, das sind Mischsakramentare, die aus Orationen und Präfationen des gelasianischen und gregorianischen Meßbuches bestehen. Dieser Sakramentar-Typus wurde nach 600 in Oberitalien ausgebildet und hat in der Folgezeit weite Verbreitung bis ins nördliche Frankenreich erfahren.¹⁵ Die wichtigste Handschrift ist das Sakramentar von Monza.¹⁶ In mehreren Fällen finden wir neben dem Sakramentarteil einen Lektionarteil.¹⁷ Dies gilt auch für das Salzburger Meßbuch.

Einige Jahrzehnte jünger sind Bruchstücke eines Meßbuches, das unter Bischof Adalram, dem Nachfolger Arns, geschrieben wurde.¹⁸ Der damalige Wechsel auf dem Stuhl der Salzburger Erzbischöfe hat zugleich einen Wechsel im Schriftcharakter bedeutet. Es kam zu einer, wie Professor Bischoff sich ausdrückte, „neuen Kalligraphie“, die einen Höhepunkt in der Salzburger Schriftkunst bedeutet und, im Gegensatz zur vorausgegangenen Arn-Zeit, auf einer Stiltradition aus der Umgebung Salzburgs basiert.¹⁹

So stellt auch das genannte Meßbuch einen anderen Typus als die bisher im Herzogtum gebrauchten Sakramentare, einschließlich des Arn-Sakramentars, dar. Es handelt sich um ein Sacramentarium Gregorianum, also ein Meßbuch, das auf der Redaktion des Papstes Gregor I. (590–604) beruht. Im übrigen bairischen Gebiet, so in Regensburg und im Kloster Benediktbeuren, läßt es sich schon um das Jahr 800 nachweisen, und zwar in einer Redaktion, die älter ist als das unter Karl d. Gr. von Papst Hadrian I. (772–795) nach Aachen übermittelte sogenannte Sacramentarium Hadrianum, eine Weiterbildung des Gregorianum.²⁰

Die Bruchstücke unseres Meßbuches zeigen Meßformulare vom 2. Februar bis Aschermittwoch. Unterschiedlich zum Gregorianum ist die Tatsache, daß die Sonntagsmessen nach Epiphanie nicht im Anhang stehen, sondern an die entsprechende Stelle ins Temporale eingefügt erscheinen.

Wir müssen auch hier, wie so oft, bedauern, daß nicht die volle Handschrift auf uns gekommen ist. Im Gegensatz zu den meisten anderen Handschriften wurden die Liturgiebücher, wenn sie veraltet oder sonst unbrauchbar geworden waren, nicht aufgehoben, sondern die wertvollen Pergamentblätter als Einbanddecken für Akten oder Bücher verwendet, weshalb uns in der Regel nur mehr einzelne Seiten der ehemaligen Codices erhalten geblieben sind.

Für die nächsten 150 Jahre verlassen uns die Quellen, was die Salzburger Meßbücher betrifft, vollständig. Keine einzige liturgische Handschrift, nicht einmal ein Fragmentblatt, ist auf uns gekommen. Erst aus dem Ende des

¹⁵ Vgl. Gamber, *Missa Romensis* (oben Anm. 5) 122–128: Das Sacramentarium Gelasianum mixtum.

¹⁶ Vgl. CLLA Nr. 801.

¹⁷ Vgl. CLLA Nr. 801 und 808.

¹⁸ Herausgegeben von K. Gamber, *Sacramentaria Praehadriana*, in: *Scriptorium* 27 (1973) 3–15, hier 8f. (mit Faksimile).

¹⁹ Vgl. Bischoff, *die Südostdeutschen Schreibschulen* (oben Anm. 12) 76 ff., unser Fragment S. 143.

²⁰ Vgl. Gamber, *Sacramentaria Praehadriana* (oben Anm. 18) 3–15.

10. Jahrhunderts ist wieder ein Sakramentar erhalten geblieben. Es befand sich zuletzt im Kloster Tegernsee, ist jedoch, wie der Vergleich mit einer nur wenig jüngeren Voll-Handschrift, die jetzt in Venedig liegt²¹, zeigt, in Salzburg geschrieben.

Vom ehemaligen Meßbuch sind zehn Doppel- und zwei Einzelblätter übrig; sie haben als Vorsatzblätter für Tegernseer Handschriften und Inkunabeln gedient. Nach ihrer Ablösung liegen sie jetzt in der B. Staatsbibliothek in München.²² Einige dieser Blätter mit zwei Rupertus-Messen, wie sie auch in der Handschrift in Venedig vorliegen, wurden bereits vor Jahren von mir in dieser Zeitschrift ediert und von Professor Schellhorn kirchengeschichtlich untersucht. Es genügt deshalb hier der Hinweis.²³

Bei der neuerdings erfolgten vollständigen Edition der Blätter wurden weitere Zusammenhänge deutlich.²⁴ Ein Teil der Formulare unseres ehemaligen Meßbuches weist nämlich Ordnungsziffern auf, die genau mit den entsprechenden Formularszahlen im Codex Tridentinus aus der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts²⁵ übereinstimmen. Dieses jetzt in Trient aufbewahrte und einst auch hier oder im Dom zu Säben liturgisch verwendete Sakramentar – ein Gregorianum wie unsere Handschrift – enthält zudem eine Rupertus-Messe, die fast genau mit dem Formular bei uns übereinstimmt.²⁶ Dies alles läßt Beziehungen zu Salzburg vermuten, sei es daß der Codex Tridentinus hier oder in der Nähe geschrieben ist oder doch wenigstens der Vorlage nach aus Salzburg stammt.²⁷

Damit wollen wir unseren kurzen Gang durch die frühe Salzburger Meßbuchgeschichte beenden. Was uns an Zeugnissen auf diesem Weg begegnet ist, war nicht sehr viel. Die Fragen, die sie aufwerfen, lassen sich wohl kaum jemals beantworten. Zu viel ist verloren gegangen. Doch sind auch die wenigen erhaltenen Dokumente für die frühe Kirchengeschichte Salzburgs von Bedeutung, da sie Beziehungen deutlich machen, die durch literarische Quellen allein nicht genügend aufscheinen, wie die Beziehungen zu Oberitalien und vor allem zum Patriarchat Aquileja, während ab dem 9. Jahrhundert der Einfluß Salzburgs über die Alpen bis ins Tal der Etsch gereicht hat.

²¹ Venedig, Biblioteca Marciana Cod. 2235 (früher Cod. lat. III, CXXIV) aus dem Anfang des 11. Jh.s; vgl. CLLA Nr. 980.

²² Vgl. CLLA Nr. 981.

²³ Ein Salzburger Sakramentarfragment des 10. Jh.s mit zwei Rupertusmessen, in: Heiliger Dienst 15 (1961) 86–96.

²⁴ Fragmente eines Salzburger Sakramentars aus dem Ende des 10. Jh.s, in: *Sacris erudiri* XXIII (1978/79) 318–343.

²⁵ Vgl. K. Gamber, *Der Codex Tridentinus. Ein Sakramentar der Domkirche von Säben aus der Zeit um 825*, in: *Scriptorium* 24 (1970) 293–304; Fr. Unterkircher, *Das karolingische Sakramentar von Trient für Säben geschrieben?*, in: *Der Schlern* 51 (1977) 54–60 (mehrere Faksimile-Seiten).

²⁶ Text bei J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien II* (= *Spicilegium Friburgense* 24, Fribourg 1979) Formeln 3478–3483, S. 303.

²⁷ Zum Fragekomplex vgl. Unterkircher (oben Anm. 25).

Und was nach den vielen Messen . . . ?

Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauser

Br. Sonnen zugeignet

157

Es erscheint zunächst als eine höchst überflüssige Frage, was der Priester nach den vielen Messen am Sonntag oder gegebenenfalls auch wochentags am besten tun soll. Es ist doch klar, wonach „die Natur“ da wohl jeden Seelsorger „drängen“ mag – eben vorerst „weg von alledem“: Weg in die Umgebung, weg zu Freunden, Bekannten und Verwandten, weg in irgend ein Vergnügen, weg auf einen Nachmittag mit der Jugend – ja, und dann auch weg in den vergnüglichen, süßen Erholungsschlaf nach so viel „heiligem Tun“.

Es gibt in der Tat ein naiv-harmlos-herzliches „Genughaben“ von den vielen „sakralen Handlungen“, von den vielen erbaulich-belehrenden Worten, auch dann, wenn diese durchaus mit Gehalt und persönlicher Überzeugung und engagiertem Einsatz der Gemeinde „zu-gemutet“ worden sind. Der Priester möchte nun mal für kurze Zeit „einfach abschalten“, damit ihm dies alles nicht auf einmal „zuviel“ wird.

Was ist auf diese ganz normalen, natürlichen Reaktionen zu antworten? Ohne Zweifel ist das „Abschalten“, das „Erholen“, das „Weggehen“ für eine begrenzte Zeit, wenn möglich und verantwortlich, durchaus gut – anders herum gesagt: Wäre das Gegenteil der Fall, müßte man bei aller Zurückhaltung doch fast vermuten, ein Priester, der nicht „ausspannen“ wollte, sei irgendwie verkrampft und in unnatürlicher Weise von seelsorglichem Eifer geradezu „besessen“. Dies ist das eine. – Das andere aber ist dies: Es ist allen Ernstes zu fragen, ob ein sofortiges, hastiges, ja geradezu überstürztes „Davonlaufen“ nach den vielen heiligen Messen wirklich notwendig, gut, natürlich, geistig und geistlich sei. Es sei sogar die Frage erlaubt, ob es nicht eine Art von geistlicher Schizophrenie darstelle, wenn der Priester, der gerade im intensivsten Bereich christlichen Lebens gestanden und gewirkt hat, der Worte des Lebens in Christi Auftrag und in des Heiligen Geistes Kraft an die Gemeinde gerichtet hat, wenn dieser nun die Stätte dieses Geschehens „fluchtartig“ verläßt, von der er kurze Zeit vorher bekannt hat, sie sei der Bereich der Begegnung von Gott und Mensch schlechthin, hier werde die Erlösung in verhüllt-geheimnisvoller Weise von neuem gegenwärtig, an diesem Orte würden sich Himmel und Erde für kurze Augenblicke vereinigen, indem vielleicht sogar die Aussage der Kirchenväter von den bei der Liturgie herabsteigenden Engeln bedacht wird. Also: *So notwendig, gut, natürlich, geistig und auch geistlich es ist, wenn der Seelsorger nach einer gehäuften Anzahl von Meßfeiern sich erholt, so unnotwendig, schlecht, unnatürlich, ungeistig und ungeistlich ist es in Wirklichkeit, wenn diese Erholung schlagartig und unmittelbar nach dem Ende der heiligen Handlungen ihren Anfang nimmt. Dies heißt: Zwischen Beendigung der Liturgie und Beginn der erholsamen Stunde oder Stunden muß eine Zwischenzeit sein, die nicht mehr Liturgie und noch nicht Muße darstellt. Diese Zwischenzeit ist, wie gesagt, notwendig:* Wird grundsätzlich nicht auf sie geachtet, dann kann es soweit kommen, daß die Vielzahl der heiligen Messen empfindungsmäßig mit der Zeit zu einer Art „seelsorglicher Arbeit“ wird, die, ist sie vorbei, „glücklich“ vorbei, mit der

häufig anzutreffenden Etikette versehen wird: „Für heute hätten wir es also geschafft“. Dies heißt im Klartext: „Also wenigstens für heute ist es vorüber – Gott sei Dank“. Eine solche Reaktion ist aber total daneben. Denn: Soviel Eucharistiefeiern es auch in Wahrheit gewesen sein mögen, soviel Arbeit, Mühe und Schweiß an alledem auch gehangen sein mag – eines muß unter allen Umständen theologisch feststehen: Man kann als Priester nach dem Ende der Liturgie nicht in der Weise über dieses Ende „froh“ sein, wie man dies nach einer Arbeit, ganz gleich welcher Art, sein kann, sein darf und sein soll. Das Frohsein in diesem Sinne enthält doch immer auch den Unterton: „Gott sei Dank, daß es vorüber, vorbei ist.“ So können Seelsorger nie und nimmer auf vergangene heilige Messen zurückblicken. Im Gegenteil: Sie sind und können nicht froh darüber sein, daß dieses Geschehen vorbei ist. Sie können nur froh sein angesichts der geglaubten Tatsache, daß wiederum Heil und Erlösung an den Menschen sich ereignet hat, daß Christus durch sie wirkte und daß das Beste schlechthin „getan“ wurde, was für Menschen überhaupt „getan“ werden kann. Daher „nur“: Freude über das Geschehen, nicht Freude über „getane Arbeit“.

In der Zwischenzeit kann dieses Heilsereignis in Wort und Sakrament gleichsam im besinnlichen Rückblick noch einmal im Inneren „bewegt“, betrachtet werden. *Diese Zwischenzeit ist weiter gut und natürlich*, dies will bedeuten: Es ist einfach unnatürlich, von dieser so dichten und intensiven Welt des Heiles, wie wir sie im Glauben in der Eucharistie erleben dürfen und wollen, so einfachhin in die doch, trotz allem Guten, „dünnere Heilsluft“ der „Welt draußen“ unbesehen zu „springen“. Solche kecken „Sprünge“ sind unnatürliche Akrobatstücke, die mit der Zeit meist dazu führen, daß der „Seelsorgsspringer“ die Heilswelt der Eucharistie allzu schnell vergißt. Über kurz oder lang weiß ein solcher Priester gar nicht mehr so recht, wo er eigentlich war, als er in dem eucharistischen Geschehen gestanden hat. Wird jedoch eine kurze besinnliche Zeit nach dem Ende der Messe ganz bewußt wahrgenommen, dann hört sich wie von selbst diese überstürzte Veränderung auf. Der Priester verharnt noch etwas in dieser doch auch, nicht nur, „anderen Welt“, sie wird sich ihm auf diese Weise einprägen und er wird kaum zu vergessen vermögen, woher er kommt, wenn er nach dieser Zwischenzeit seine Schritte in die wohltuende Abwechslung lenkt. In seinem Gedächtnis werden auch die vielen heiligen Messen irgendwie haften bleiben, als gute Erinnerung werden diese vielen Liturgien sein weiteres Leben begleiten – zu seinem und der Gläubigen Trost, zur Hilfe und zum Schutz in den vielerlei Gefahren auch eines seelsorglichen Lebens.

Diese Zwischenzeit ist schließlich und endlich gut für das geistlich-geistige Niveau des Seelsorgers. Dies heißt: Jede heilige Messe, die mit Hingabe gefeiert wird, die versucht, die Gemeinde existentiell mit in das Geschehen hereinzuführen, „hereinzulocken“, stellt eine ungemeine geistlich-geistige Strapaze und Verausgabung dar. Jeder Priester, der „ganz und gar“ die heilige Messe

feiern wollte und auch konnte, ist am Ende irgendwie „leer“, „ausgebrannt“, „arm“, „hingepflegt“, „entblößt“. Vielleicht geschah es auch, daß er „gegen“ die Gemeinde verkünden und bezeugen mußte, vielleicht führte ihn der Geist Christi auf Gedanken, Äußerungen, Empfindungen, Glaubensoffenbarungen, die den Gläubigen fremd, ungewohnt, unverständlich bzw. mißverständlich erschienen. Er aber fühlte sich auf einmal in diesen Taten, Gefühlen, Gedanken wie daheim, obwohl sie auch ihm vor Beginn des heiligen Geschehens durch und durch fremd gewesen waren – aber eben: Er hatte sich als Priester zu Beginn der Messe ganz Christus und seinem Kommen geöffnet – und Christus nahm ihn bei dieser Offenheit und kam wirklich und veränderte den Priester durch sein Tun. Innerhalb dieses „Einbruchs“ der göttlichen Kraft merkte der Priester wohl, daß die Gemeinde „groß schaute“, nicht ganz „mitkam“ und er nun irgendwie als der große oder kleine „Tor“ vereinsamt dastand – und dies tat weh, sehr weh, aber die Gemeinde konnte wirklich nichts dafür für ihr momentanes oder vielleicht auch anhaltendes Nicht-Verstehen-Können. Ja, und solche Erlebnisse müssen verkräftet werden. Dies will besagen: Wenn ein Priester nach solchen Geschehnissen, die natürlich nicht immer sich einstellen, nicht die Zeit und Ruhe hat, nach dem Ende der Messe das Erlebte noch etwas nachwirken zu lassen, dann besteht die Gefahr, daß er eben diese in diesem Ein- und Aufbruch erlebte Distanz zur Gemeinde nicht richtig verkräftet, in ruhigem Einverständnis wohl wissend um ähnliche Situationen im Leben Christi annimmt, sondern im Gegenteil verletzt-beleidigt sich im Nachhinein von den Menschen abwendet, die dies eben nicht verstehen, verstehen wollen und für die „etwas zu tun“ sowieso meist umsonst ist. – Anders herum: Wenn diese Zwischenzeit eingehalten wird, dann kann sich der „Schock“, der solchen Erlebnissen oft folgt, legen und der Priester wird schließlich versöhnt mit allem Unverständnis dem Herrn dankbar dafür sein, daß er so auf ihn zukam. Ja, derselbe Priester wird noch mehr vermögen. Er wird in dieser Zeit zum Glauben daran kommen können, daß auch diese scheinbar oder wirklich unverständenen Einbrüche des Heiligen Geistes ihre Wirkung dennoch zu tun vermögen, unbemerkt und oft erst nach langer Zeit. Er wird vielfach zum Glauben daran finden, daß diese Einbrüche auch für andere zu Einbrüchen werden können und daß nichts von dem, was auf diese Art und Weise geschah, ohne einen Erfolg bleiben wird. Nichts war umsonst – oder: Nichts wird umsonst sein – solche seligen Gedanken werden den Priester manchmal in solchen Zwischenzeiten überraschen und beglücken.

Also: Und was nach den vielen Messen? Sicher nicht sofort „Schluß machen“, sondern noch etwas warten, im stillen Gebet in der Kirche, in einem kurzen besinnlichen Gang, im ruhigen Verharren im Arbeitszimmer. Der Herr kommt nicht nur in der heiligen Messe – er kommt auch in jener „gepriesenen“ Zwischenzeit nachher, in der wir als Priester „ausruhen“ in Christi Geist und in Christi getaner Tat an uns allen. Es ist dieses noch hinwar-

tende Ausruhen, Stillesein und Dabeibleiben eine ganz feine Form von geistlich-geistigem Takt, von geistlich-geistigem Stil, von geistlich-geistiger Ordnung. Ohne diesen Takt, ohne diesen Stil, ohne diese Ordnung gehen wir weithin der Früchte des eucharistischen Geschehens irgendwie verlustig, weil wir sie uns nicht im Nachhinein nochmals bewußtmachen. Umgekehrt gilt sicher: Mögen auch die Messen noch so zahlreich sein, was sicher kein Idealzustand ist, sie werden den Segen Christi uns bringen, wenn wir auch nach so vielen Liturgien die geistig-geistliche Klugheit aufbringen, noch etwas Geduld mit uns selber zu haben, bis wir in die Erholung gehen können, nach der wir nie und nimmer gieren dürfen, die wir nicht als unser Recht reklamieren sollen, die einfach kommt, zu unserer Freude – *aber die Freude über die vielen vergangenen heiligen Messen ist noch viel größer, sie übertrifft bei weitem und ganz wesentlich die Freude über das Ausspannenkönnen.* Diese viel größere Freude, die nur erstet, wenn wir die Kraft zur Zwischenzeit aufbringen, wird dann auch das richtige Maß immer wieder bieten für Form, Rahmen und Inhalt priesterlicher Freizeit. Diese viel größere Freude wird es auch ermöglichen, daß uns auch die Freude nie abhanden kommen wird für wiederkommende heilige Messen – nicht, weil wir uns darin betätigen könnten, sondern weil Jesus sich darin an sein Werk für uns alle macht.

Hast du eine köstliche Speise genossen, dann hütest du dich, ihren Geschmack durch eine schlechtere zu verderben; aber nach diesem geistigen Mahl belustigst du dich mit schwelgerischen Ergötzungen. Vor der Kommunion fastest du, um einigermaßen würdig zu erscheinen; darnach aber, da du noch größere Mäßigkeit beobachten solltest, verdirbst du alles. Es ist übrigens nicht das gleiche: vor oder nach der Kommunion mäßig sein. In jedem Falle sollst du nüchtern sein, besonders aber nachdem du den Bräutigam empfangen hast. Vorher sollst du es sein, um ihn würdig empfangen zu können; nachher aber, um des Empfangenen nicht unwürdig zu erscheinen. Soll man also fasten, nachdem man kommuniziert hat? Das sage ich nicht und ich zwinge dich nicht dazu. Zwar ist auch das etwas Gutes, doch ich nötige dich nicht, sondern ich ermahne dich nur, nicht zu schwelgen. Wenn ein solches Leben zu jeder andern Zeit verderblich ist, so gilt das in noch höherem Grad von der Zeit nach dem Empfang der heiligen Geheimnisse. Du aber begehst, nachdem du das Brot des Lebens empfangen, eine Handlung des Todes und erschauerst nicht? Weißt du nicht, wie viele Übel aus einem üppigen Leben entstehen? Unzeitiges Gelächter, ungeziemende Reden, verderbliche Scherze, närrische Possen und andere Dinge, die der Anstand zu nennen verbietet. Und das tust du, nachdem du das Mahl Christi genossen, am Tag, da du gewürdigt wurdest, sein Fleisch mit deiner Zunge zu berühren! Reinige also, damit du keinen solchen Frevel begehest, mit aller Sorgfalt deine Hand, die Zunge, die Lippen, durch die Christus seinen Eingang genommen hat. Und wenn du körperliche Nahrung genießest, so denke an jenen andern Tisch, an jenes Abendmahl des Herrn und daran, wie die Jünger jene heilige Nacht durchwachten. Laßt uns also wachen mit dem Herrn und gerührt sein mit den Jüngern! Jeder Tag, besonders aber der Festtag ist ein Tag des Gebetes, nicht der Trunkenheit; denn der Festtag ist eingesetzt, nicht daß wir Unanständiges tun, nicht daß wir Sünden anhäufen, sondern daß wir die begangenen abtun.

Die Entlassung der benediktinischen Komplet, ein Zeugnis für den altchristlichen Horenschluß*

Dr. P. Johannes Hofmann OSB

161

Als Abschluß der Komplet hat Benedikt ausdrücklich das „Kyrie eleison“ (Quirie eleison) und einen Segen (benedictio) vorgesehen¹. Hinzu kommt – wie bei allen anderen kleinen Horen – ein leise gebetetes „Vater unser“, bei dem nur der Schluß laut gesprochen wird, „so daß alle antworten: ‚Sondern erlöse uns von dem Bösen‘“². Das „Kyrie eleison“ nennt er auch am Schluß aller anderen Horen, wobei er es bei seiner ersten Erwähnung in der Beschreibung des Vigilausgangs als „supplicatio litaniae, id est Quirie eleison“³ charakterisiert, während bei Matutin und Vesper lediglich von einer „litania“⁴ und bei den übrigen kleinen Horen (einschließlich der Komplet) nur mehr von einem „Quirie eleison“⁵ die Rede ist. Einen im Rahmen des Offiziums vorkommenden Schlußsegens erwähnt er hingegen nur noch am Ende der Sonntagsvigil⁶.

Die Tatsache, daß Benedikt bei den großen Horen (Matutin und Vesper) von einer „litania“ spricht, bei der Vigil und den kleinen Horen dagegen nur von „Kyrie eleison“ bzw. „supplicatio-litaniae, id est Quirie eleison“, hat Callewaert zu der vielseitig anerkannten Hypothese⁷ geführt, im benediktinischen Offizium grundsätzlich zwei Formen der Kyrie-Litanei zu unterscheiden: eine mit Fürbitten ausgestattete, vollständige Litanei für Matutin und Vesper und eine lediglich aus Kyrie-Rufen, vielleicht schon in der Form des „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison“ bestehende, gekürzte Litanei bei den übrigen Horen⁸. Er beruft sich dabei auf die terminologische Präzision Benedikts, die nicht rein willkürlich die „litania“ von Matutin und Vesper vom bloßen „Kyrie eleison“ der übrigen Horen unterscheidet⁹. Tatsächlich scheint der Horenschluß der kleinen Horen im Vergleich zu den großen

* Auszug aus der im Sommersemester 1982 bei Prof. Dr. Franz Nikolasch an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg eingereichten Diplomarbeit „Die Kollationslesung und die Komplet des benediktinischen Offiziums. Eine liturgiegeschichtliche Studie über die in der Benediktusregel grundgelegten Strukturelemente der heutigen benediktinischen Komplet“.

¹ RB (= Regula sancti Benedicti) 17,10: „Post quos (psalmos) hymnum eiusdem Horae, lectionem unam, versu, Quirie eleison, et benedictione missae fiant“.

² RB 13,14: „Ceteris vero Agendis (gemeint sind hier alle Horen des Offiziums einschließlich Matutin und Vesper) ultima pars eius orationis (dominicae) dicatur, ut ab omnibus respondeatur: ‚Sed libera nos a malo‘“. – In der RB und im vorliegenden Aufsatz ist mit dem Ausdruck „Matutin“ nicht die Vigil sondern die Laudes gemeint.

³ RB 9,10.

⁴ RB 12,4 und 17,8.

⁵ RB 17,4 f. 10.

⁶ RB 11,10.

⁷ Vgl. z. B. Balthasar Fischer, *Litania ad Laudes et Vesperas*: LJ 1 (1951), 56f. bes. Anm. 12; Odilo Heiming, *Heilige Regel und benediktinische Liturgiereform*: Liturgie und Mönchtum 14, Maria Laach 1954, 99 und Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia I*, Freiburg ⁵1962, 435. – Sehr zweifelnd aber Josef Andreas Jungmann, *Das Kyrie eleison in den Preces*: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck 1960, 245.

⁸ Vgl. Camillo Callewaert, *Les étapes de l'histoire du Kyrie* S. Gélase, S. Benoît, S. Grégoire: *Revue d'histoire ecclésiastique* 38 (1942), 29–35.

⁹ Vgl. ebenda, 30f.

etwas einfacher gewesen zu sein¹⁰, doch eine bereits von Benedikt grundlegende, radikal von den Fürbitten entbundene Litanei-Form „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison“ ist auch bei ihnen sehr unwahrscheinlich¹¹. Versteht die Sprache der RB doch unter „supplicatio“ eine konkrete Bitte an Gott¹², deckt sich also genau mit dem Sprachgebrauch ihrer italienischen Heimat, die seit dem 5. Jh. geradezu einmütig nicht den einfachen Kyrie-Ruf, sondern die im Gottesdienst vorgetragenen Fürbitten darunter verstand¹³. Dazu paßt auch Benedikts Vorschrift, beim letzten Gebet des Gottesdienstes (ad orationem ultimam operis Dei)¹⁴ immer (semper), d. h. also in jeder Hore, aller reisenden Mitbrüder zu gedenken¹⁵. Wenn wir auch nicht wissen in welcher Form, eine gewisse Anzahl von Fürbitten wird daher höchstwahrscheinlich auch die Komplet besessen haben.

Aber auch wenn die benediktinische Komplet nur eine gekürzte Kyrie-Litanei besessen haben sollte, was die weitere Struktur ihres Horenschlusses anbelangt, so scheint doch gerade bei ihr jene klassische Entlassung vorzuliegen, wie sie sich seit dem 4. Jh. in Jerusalem und Antiochia am Ende des Wortgottesdienstes der Messe (Liturgie der Katechumenen) und am Ende der Vesper nachweisen läßt¹⁶. Der Diakon trug dabei eine Reihe von Bitten vor, welche die Gläubigen und besonders die Kinder jeweils mit dem Bittruf „Kyrie eleison“ beantworteten¹⁷. „Die Reihe der Bitten ist von Fall zu Fall verschieden. Aber es wird in der Regel gebetet für die ganze Kirche, für den Klerus, für das Volk und den Herrscher, für die Reisenden und die Kranken, für die Wohltäter des Gotteshauses und der Armen, (und) um den Frieden. Diese Gebetsform, die man Litanei nannte, ist schon im 5. Jh., vielleicht gerade durch Jerusalem-pilger, nach dem Westen verpflanzt und hier entweder in Übersetzungen oder in freier Neufassung bald allenthalben gebraucht worden“¹⁸. Nach dem Vortrag aller Bitten beschloß der Hauptzelebrant (Bischof

¹⁰ Das legt z. B. die leise Rezitation des „Vater unser“ bei den kleinen Horen nahe, während dieses Gebet ja bei den großen Horen laut vom Oberen zu singen ist; vgl. RB 13,12–14.

¹¹ Vgl. Jungmann, Das Kyrie, a.a.O., 245.

¹² Vgl. Elisabeth Kasch, Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln: Regulae Benedicti Studia Supplementa 1, Hildesheim 1974, 273.

¹³ Vgl. Suitbert Bäumer, Ein Beitrag zur Erklärung von Litaniae und Missae in Cap. 9–17 der heiligen Regel: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 7 (1886), 289.

¹⁴ Benedikt versteht unter „opus Dei“ ohne Zweifel alle Horen des Offiziums; vgl. Kasch, a.a.O., 31f.

¹⁵ RB 67,1f.

¹⁶ So in der durch Ätheria festgehaltenen Jerusalemer Vesper und in der durch die Constitutiones Apostolorum überlieferten antiochenischen Entlassung der Katechumenen nach dem Wortgottesdienst der Messe und der Gläubigen am Ende der Vesper; vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia I, a.a.O., 431.

¹⁷ Vgl. ebenda.

¹⁸ Ebenda.

bzw. Priester) die Litanei durch eine Oration¹⁹. Anschließend forderte der Diakon die Gläubigen zur Neigung ihres Hauptes auf, woraufhin der Hauptzelebrant den Entlassungssegen sprach²⁰. Schließlich entließ sie der Diakon mit den Worten: „Exite in pace“²¹.

Schon Ätheria und Johannes Kassian († 430/435) bezeichnen diesen Abschlußteil des Stundengebets als „missa“, RM auch als „missae“²². Wie Seemann festgestellt hat, meint auch Benedikt ein ganz ähnlich strukturiertes Entlassungsgebet, wenn er in RB 9–17 von den „missae“ spricht²³. Denn auch der als „missae“ bezeichnete Abschluß der benediktinischen Komplet setzt sich nach RB 13,14 und 17,10 aus einer (wohl etwas gekürzten) Kyrie-Litanei, einem als Kollekte darauf folgenden, leise gebeteten „Vater unser“ und einem Segen zusammen. Lediglich der Hauptneigungs- und Entlassungsruf des Diakons wird nicht eigens erwähnt, war also entweder selbstverständlich oder ist aus Kürzungsgründen weggefallen²⁴. Wie schon in Antiochia und Jerusalem der Bischof, so hielten in der Regula Magistri (= RM), in der Regula quattuor patrum, bei Kassian und bei Benedikt der Abt oder die Priestermonche die „missae“²⁵. Wenden wir uns nun – im Rahmen der benediktinischen Komplet – der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Elemente der Entlassung zu.

1. Die Kyrie-Litanei

Schon 1 Tim 2,1–2 fordert „zu Bitten (δεήσεις) und Gebeten (προσευχάς), zu Fürbitten (ἐντεύξεις) und Danksagung (εὐχαριστίας), auf, und zwar für alle Menschen, für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können“. Daher stoßen wir schon im 2. und 3. Jh. im Osten auf

¹⁹ Vgl. für die Vesper Itinerarium Aetheriae 24,6 (SCh 21, 192) und Constitutiones Apostolorum 8,37,1–3 (Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. Franz Xaver Funk, Paderborn 1905, I, 544–547). – Zu dieser Oration vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia I, a.a.O. 615 bes. Anm. 12, 617f., 620 und 623f.

²⁰ Vgl. für die Vesper Itinerarium Aetheriae 24,6 (SCh 21, 192) und Constitutiones Apostolorum 8,37,4–6 (Funk, a.a.O., 546f.). – Während Ätheria nur den Ritus beschreibt, bietet Const. Ap. auch das zugehörige Formular.

²¹ Vgl. Constitutiones Apostolorum 8,37,7 (Funk, a.a.O., 546f.).

²² Vgl. Kasch, a.a.O., 22f.

²³ Vgl. Hugo Seemann, Der Abschluß der kirchlichen Tagzeiten: Benediktinische Monatschrift 29 (1953), 39–43. – Zur weiteren Bedeutung von „missae“ in anderen Kapiteln von RB vgl. Kasch, a.a.O., 23f.

²⁴ Wie RB 35; 44; 53; 58; 67 und 71 nahelegen, nahm der Mönch den Segen ohnehin stets kniend, tief gebeugt oder gar auf dem Boden liegend entgegen; vgl. Basilus Steidle, Die Regel St. Benedikts, eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt, Beuron 1952, 174 f., bes. Anm. 2.

²⁵ Vgl. Kasch, a.a.O., 24. – Entgegen Kasch sind hier nicht nur die Gastpriester, sondern ganz allgemein die Priestermonche gemeint.

Vätertexte, die für den kirchlichen Gottesdienst fürbittendes Gebet nahelegen²⁶. Im 4. Jh. begegnen wir bereits ganz konkret in Antiochia und Jerusalem der oben beschriebenen Kyrie-Litanei, die im Laufe des 5. Jh.s auch im Westen Eingang findet²⁷. Ihre klassische Form erhält sie in Rom in der wohl auf Papst Gelasius I. († 496) zurückgehenden „Deprecatio Gelasii“²⁸. Dem römischen, orientalischen und italienischen Vorbild entsprechend, will auch die Synode von Vaison (529) das mehrfach gesprochene „Kyrie eleison“ in ihrem Bereich „in Mette, Messe und Vesper eingeführt wissen“²⁹. Die gleiche Kyrie-Litanei übernimmt schließlich auch Benedikt – freilich bei den kleinen Horen wohl etwas gekürzt³⁰.

„Während die Synode von Vaison und die Regula S. Benedicti noch den alten Typ der Kyrie-Litanei meinen, wie er vom Osten herübergekommen ist, kündigt sich bald eine charakteristische Veränderung dieses ursprünglichen Typus an. Heraufkommendes kindliches Lebensgefühl des Mittelalters empfindet die immer gleiche Wiederkehr des Kyrie-Rufes als zu monoton und hält Ausschau nach wechselnden Fürbittrufen, die spezieller auf das jeweilige Anliegen ausgerichtet wären. Man findet sie in Fülle in dem Buch, das man noch als das Gebetbuch empfindet, im Psalter. So beginnt man, auf die vorgedruckene Intentionsangabe statt mit dem alten Kyrie mit einem entsprechend ausgewählten Psalmen-Versikel zu antworten“³¹, z. B. „(Oremus) pro fratribus nostris absentibus. R.: Salvos fac servos tuos, Deus meus, sperantes in te“³². Zu dieser irischen, in der Regel des hl. Kolumban († 615) erstmals faßbaren „Form der Psalmenverwendung in den Preces kommt noch eine gallikanische, in der auch ohne Intentionsangabe einfach Psalmverse, aufgeteilt in Versikel und Responsorium, aneinandergereiht werden“³³. So bestimmt schon das Konzil von Agde im Jahre 506, daß am Ende von Matutin und Vesper (in *conclusionem matutinarum et vespertinarum missarum*) stets „die *capitella de psalmis*“ gesagt und dieselben mit der Collecte (*collecta oratione*) und dem Segen des Bischofs geschlossen werden“³⁴ sollen. Da Caesarius von Arles († 542) dieses Konzil selbst geleitet hat³⁵, tauchen verständlicherweise auch in seinen beiden Klosterregeln die „capitella“ als Horenschluß auf³⁶.

²⁶ Vgl. Bäumer, Ein Beitrag, a.a.O., 288.

²⁷ Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia I, a.a.O., 431 f.

²⁸ Vgl. ebenda, 433–435 mit dem Text dieser Kyrie-Litanei.

²⁹ Ebenda, 433; vgl. Fischer, Litanie, a.a.O., 56.

³⁰ Vgl. oben S. 161.

³¹ Fischer, Litanie, a.a.O., 57.

³² Jungmann, Das Kyrie, a.a.O., 240.

³³ Ebenda.

³⁴ Bäumer, Ein Beitrag, a.a.O., 290.

³⁵ Vgl. Odilo Heiming, Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus: ALW 7/1 (1961), 121.

³⁶ So in der um 534 entstandenen Nonnenregel schon regelmäßig in Terz, Sext und Non der Werktage (vgl. Clemens Blume, Der Cursus s. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen

Sein Schüler und bischöflicher Nachfolger Aurelian († 551?) schreibt dieses Strukturelement bereits am Schluß aller Horen vor³⁷, bei der Komplet ausdrücklich als „capitella consuetudinaria“³⁸, läßt auf das „Capitellum“ aber noch ein dreimaliges „Kyrie eleison“ folgen³⁹. Ob dieses dreifache Kyrie ursprünglich auf jeden Versikel der Psalmen-Litanei antwortete oder lediglich an ihr Ende gesetzt wurde, läßt sich aus dem Text allerdings nicht erschließen⁴⁰.

Irgendwie, wenn auch in stark geschrumpfter Form, blieb jedenfalls die oben beschriebene orientalisch-römische Kyrie-Litanei auch nach dem Aufkommen der Versikel-Litanei erhalten. In der Form „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison“ läßt sie sich – eng verbunden mit einem nachfolgenden „Vater unser“ seit dem 8. Jh. in westlichen Beicht- und Bußordines und seit dem 9. Jh. im Stundengebet vor den eben beschriebenen iro-gallischen Versikel-Reihen nachweisen⁴¹. Das erstmals in der Messe neben dem „Kyrie eleison“ nachweisbare „Christe eleison“ wird dabei bereits von Gregor d. Gr. († 604) als typisch römisch charakterisiert⁴². Das „Christe eleison“ wurde damals allerdings noch nicht wie heute als mittleres von drei Gliedern gesungen, sondern beide – „Kyrie eleison“ und „Christe eleison“ – wurden lediglich in gleicher Anzahl wiederholt⁴³. Erst in dem Ende des 8. Jh.s entstandenen Ordo von St. Amand singen in der Messe zwei Chöre je dreimal „Kyrie eleison“, ebensooft „Christe eleison“ und dann wieder „Kyrie eleison“⁴⁴. Für das Stundengebet scheint dagegen eine ausdrückliche Bestimmung der nach 817, also kurz nach den Aachener Reformbeschlüssen entstandenen „Capitula notitiarum“ den Wendepunkt anzugeben, seit dem sich der Wortlaut „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison“ auf breiterer Ebene durchgesetzt hat⁴⁵. Amalar († ca. 850) setzt diese Praxis jedenfalls bereits um

des 6.–9. Jh.s in ihrer Beziehung zu den Sonntags- und Ferialhymnen unseres Breviers: Hymnologische Beiträge. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Lateinischen Hymnendichtung, Leipzig 1908, III, 37), aber auch in der Ostervigil und -Non (vgl. ebenda, 36), sowie in der Festtagsprim (vgl. ebenda, 38). – In der um 506 entstandenen Mönchsregel werden dagegen nur am Ende der Matutin „Capitella“ erwähnt; vgl. Bäumer, Ein Beitrag, a.a.O., 290 Anm. 1.

³⁷ Vgl. Blume, Der Cursus, a.a.O., 40; Heimig, Zum monastischen Offizium a.a.O., 121.

³⁸ Vgl. Blume, Der Cursus, a.a.O., 43; Camillo Callewaert, De completorio ante s. Benedictum: Sacris erudiri, Steenbrugge 1940, 128.

³⁹ Vgl. Anm. 37.

⁴⁰ „Sic in omni opere Dei tercia vice Kyrie eleison dicite: antequam incipiat, et psalmis perdictis, et capitulo perdicto“ (Blume, Der Cursus, a.a.O., 40). – Da Aurelian das Abschlüsselement seines Offiziums nach Heimig, Zum monastischen Offizium, a.a.O., 121 abgesehen von der Komplet stets im Singular als „capitellum“ bezeichnet, läßt sich auch im vorliegenden Fall nicht feststellen, ob er damit nur ein einzelnes Versikel-Paar oder eine ganze Versikel-Litanei meint.

⁴¹ Vgl. Jungmann, Das Kyrie, a.a.O., 243 f.

⁴² Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia 1, a.a.O., 436 bes. Anm. 30.

⁴³ Vgl. ebenda, 436; Jungmann, Das Kyrie, a.a.O., 245.

⁴⁴ Vgl. Jungmann, Das Kyrie, a.a.O., 245.

⁴⁵ Vgl. ebenda, 246. – Entgegen Jungmann lautet der Titel der zitierten Quelle nicht „Capitula novitiarum“, sondern „Capitula notitiarum“. Die Quelle selbst ist auf kurz nach 817 zu datieren; vgl. Corpus Consuetudinum Monasticarum, hrsg. von Kassius Hallinger, Siegburg 1963, I, 340.

830 bei der Beschreibung der Prim als selbstverständlich voraus⁴⁶. Die seit dem 9. Jh. hervortretende und sich langsam durchsetzende trinitarische Deutung dieser dreifachen, ursprünglich ohne Zweifel christologisch gemeinten Anrufung dürfte dabei ihre Verbreitung besonders gefördert haben⁴⁷.

Was die auf unsere inzwischen geschrumpfte Kyrie-Litanei und das „Pater noster“ folgenden, mit Fürbitten-Intentionen vermischten und ohne Zweifel eine Verdoppelung darstellenden Psalmen-Versikel betrifft, so kann natürlich erst ein eingehendes Studium der liturgischen Handschriften zu einem exakten Ergebnis führen⁴⁸. Aber erfreulicherweise zeichnet sich die Entwicklung auch in den gedruckten oder wissenschaftlich erschlossenen handschriftlichen Quellen zumindest in groben Zügen ab. Seit den sehr konkreten „capitella consuetudinaria“, wie sie Aurelian am Schluß der Komplet vorschreibt⁴⁹, drücken sich die nachfolgenden Quellen allerdings zunächst nur sehr allgemein aus. So spricht Kolumban in seiner Regel lediglich von dem „versiculorum augmentum intervenientium“, mit dem in den kanonischen Horen (orationes canonicae) für alle Stände zu beten sei⁵⁰. Vom 8. bis 10. Jh. ist nur noch sehr allgemein von den in allen Horen üblichen Preces die Rede, ohne daß ihre Form näher beschrieben wird⁵¹. Erst Ulrich von Ulrichszell († 1086) berichtet von 17 Versikeln (versicula), die in Cluny am Schluß der Komplet als „Preces“ verwendet werden⁵². Aber schon im ausgehenden 12. Jh. sind in einem Brevier von St. Germain des Prés nur mehr sechs reine Psalmen-Versikel als Komplet-Preces nachweisbar⁵³. Daran scheint sich im benediktinischen Bereich nicht viel geändert zu haben. Denn noch ein 1576 in Tegernsee erschienenes monastisches Brevier druckt die gleichen Versikel ab, lediglich um zwei Versikelpaare vermehrt⁵⁴. Ohne Zweifel handelt es sich dabei um die schon oben beschriebene gallikanische Form der „Preces“, bei der ja bekanntlich „ohne Intentionsangabe einfach Psalmverse, aufgeteilt in Versikel und Responsorium, aneinandergereiht werden“⁵⁵.

⁴⁶ Vgl. Jungmann, Das Kyrie, a.a.O., 246.

⁴⁷ Vgl. ebenda, 247f.

⁴⁸ Einschlägige Handschriften des 8.–11. Jh.s führt z. B. Bäumer, Geschichte, a.a.O., 254f. Anm. 4 und 611f. an. Im Rahmen dieser Arbeit konnten allerdings nur die in München aufbewahrten Handschriften eingesehen werden; zu den Resultaten vgl. die Fortsetzung im folgenden Heft.

⁴⁹ Vgl. oben S. 165 bes. Anm. 38.

⁵⁰ Vgl. Bäumer, Ein Beitrag, a.a.O., 291; Fischer, Litanie, a.a.O., 57 bes. Anm. 13.

⁵¹ Vgl. Bäumer, Ein Beitrag, a.a.O., 292f.

⁵² Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii 1,2 (PL 149, 646); vgl. Edmund Martène, De antiquis ecclesiae ritibus libri tres, Venedig 1783, IV, 38.

⁵³ Vgl. Martène, a.a.O., 38. – Das gleiche gilt nach Martène auch für ein sehr altes Brevier aus Montecassino. – Zur Datierung des von Martène herangezogenen Breviers von S. Germain vgl. Aimé-Georges Martimort, La Documentation liturgique de Dom Edmond Martène: Studi e Testi 279 (1978), 551 nr. 1167.

⁵⁴ Breviarium una cum psalterio secundum ritum et consuetudinem monachorum de observantia S. Benedicti in Tegernsee, Tegernsee 1576, 129.

⁵⁵ Jungmann, Das Kyrie, a.a.O., 240; vgl. oben S. 164

Während aber noch das neueste lateinische „Breviarium Monasticum“ das mit dem leise gesprochenen „Vater unser“ verbundene „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison“ unverändert übernommen hat⁵⁶, wurden die Preces-Versikel seit dem allgemein verbindlichen „Breviarium Benedictinum“ von 1612 gemäß den entsprechenden römischen Bestimmungen einerseits gekürzt und andererseits immer seltener gebetet. Der Grund dürfte wohl in ihrem Bußcharakter zu suchen sein, wie er ihnen bereits von Amalar ansatzweise⁵⁷ und in der Folgezeit immer deutlicher zugeschrieben wird⁵⁸. Im benediktinischen Brevier von 1612 finden wir jedenfalls als „Preces“ nur mehr zwei Versikel-Paare, die „praeterquam in Officio duplici et infra Octavas“⁵⁹ immer zu beten waren⁶⁰. Die gleichen Versikel befinden sich noch im monastischen Brevier von 1953, entfallen jedoch abgesehen von den schon 1612 genannten Ausnahmen auch noch „in diebus, in quibus ad Vesperas facta sit Commemoratio Duplicis aut cujusvis Octavae, etiam Simplicis, nec in Feria VI post Octavam Ascensionis, nec in Vigilia Epiphaniae“⁶¹. Gemäß der 1955 im römischen Brevier vorgenommenen Streichung der „Preces“ in Prim und Komplet⁶² sind sie schließlich auch aus dem monastischen Brevier von 1963 verschwunden.

Mögen auch die Preces-Versikel dem benediktinischen Offizium ursprünglich fremd gewesen sein – die Wiederbelebung der gekürzten Kyrie-Litanei Benedikts, die durch das „Vater unser“ beschlossen wird, ist sicher abgesehen von der benediktinischen Tradition auch vom fürbittenden Aspekt des Stundengebetes her erwägenswert. Bevor wir uns diesbezüglich aber der Entwicklung im neuen „Monastischen Stundenbuch“ zuwenden, sei noch ein Blick auf die Verbindung von Kyrie-Litanei und „Vater unser“ geworfen.

(Wird fortgesetzt)

⁵⁶ Breviarium Monasticum summorum pontificum cura recognitum pro omnibus sub regula s. p. Benedicti militantibus jussu abbatis primatis editum, Rom 1963, I, (252). – In dem für alle Benediktiner seit 1616 verpflichtenden und 1612 durch Papst Paul V. approbierten „Breviarium Benedictinum“ und in allen nachfolgenden monastischen Brevieren standen „Kyrie“ und „Pater noster“ stets als selbständige Offiziumsteile vor den „Preces“. Im Gegensatz zum römischen Brevier, in dem sie zu den „Preces“ gehörten, wurden sie daher im monastischen Offizium täglich gebetet und blieben von allen rubrizistischen Beschneidungen der „Preces“ unberührt, während sie im römischen Brevier endgültig 1955 zusammen mit den „Preces“ aus Prim und Komplet verschwanden; vgl. Josef Andreas Jungmann, Das Gebet des Herrn im römischen Brevier: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck 1960, 258.

⁵⁷ Vgl. Fischer, Litanie, a.a.O., 59; Jungmann, Das Kyrie, a.a.O., 251.

⁵⁸ Vgl. Jungmann, Das Gebet, a.a.O., 256–258.

⁵⁹ Breviarium Benedictinum ex Romano restitutum, Pauli quinti pont. max. auctoritate approbatum, Venedig 1612, 138.

⁶⁰ Wie das zusammen mit den Versikel-Paaren als Teil der „Preces“ zu betende „Credo“ seit 1612 an diese Stelle des monastischen Breviers kam, kann hier nicht weiter erörtert werden; vgl. dazu Josef Andreas Jungmann, Pater noster und Credo im Breviergebet, eine altchristliche Tauf-erinnerung: Zeitschrift für Aszese und Mystik 9 (1934), 259–265.

⁶¹ Breviarium Monasticum Pauli V jussu editum, Urbani VIII et Leonis XIII cura recognitum, Pii X et Benedicti XV auctoritate reformatum pro omnibus sub Regula S. Patris Benedicti militantibus, pars autumnalis, Mecheln 1953, 254.

⁶² Vgl. oben Anm. 56.

3.22 Kritische Anfragen evangelischer Theologen an die Liturgiekonstitution

Neben diesen ergänzungsfähigen positiven Würdigungen lassen sich die wichtigsten Kritiken evangelischer Theologen an der Liturgiekonstitution in vier Anfragen zusammenfassen:

1. Die Frage, ob der dialogische Charakter der Liturgie in der Liturgiekonstitution als durchgehende Bestimmtheit durchgehalten wird.⁴⁸
2. Die Ausgewogenheit der Beziehung von Wort, Sakrament und Liturgie, also die Frage, „ob die Predigt und die Eucharistie in echter Korrelation auf gleicher Ebene zueinander stehen und nicht das Sakrament eine Überhöhung des Wortes darstellt“.⁴⁹
3. Die Frage nach dem Stellenwert der pneumatologischen Struktur der Liturgie.⁵⁰
4. Die Frage nach dem kirchlichen Amt und seine Bedeutung für den Gottesdienst als hierarchische und als gemeinschaftliche Handlung.⁵¹

Hier ist nicht der Platz für eine „Kritik der Kritik“, dennoch sei auf zwei wichtige Grundsätze hingewiesen, die für die Hermeneutik der Liturgiekonstitution von evangelischen Kritikern gelegentlich nicht beachtet worden sind:

1. Die Liturgiekonstitution sollte nicht von den übrigen Konzilsdokumenten isoliert beurteilt werden;
2. die Liturgiekonstitution ist wie alle Konzilsdokumente nicht nur ein Text, sondern zugleich ein Impuls.⁵²

Entscheidend scheint zu sein, daß die Verwirklichung zentraler Anliegen der Reformation in der Liturgiekonstitution und Liturgiereform der katholischen Kirche nicht auf evangelischer Seite zu selbstgefälliger Zufriedenheit verführt, sondern zu einer ernsthaften Überprüfung der eigenen Position, zur ökumenischen Gesprächsbereitschaft über die nach wie vor kontroversen Fragen⁵³ und nicht zuletzt zu einer realistischen Einschätzung ihrer eigenen Gottesdienstpraxis veranlaßt. Denn umgekehrt läßt sich sehr wohl die Frage stellen, ob der evangelische Gottesdienst, wie er sonntäglich in den meisten

⁴⁸ „Ist der Vorrang der Heilszuwendung, der Bewegung ‚Von Gott her‘ im Dialog der Liturgie wirklich durchgehalten?“ (Herbert Goltzen, *Constitutio de sacra Liturgia*, 114).

⁴⁹ Herbert Goltzen, *Constitutio de sacra Liturgia*, 114.

⁵⁰ Siehe bei Herbert Goltzen, *Constitutio de sacra Liturgia*, 114f: „Rechnet die Kirche ernsthaft mit dem Wirken des Heiligen Geistes? . . . (Ist) die Erwähnung des Heiligen Geistes mehr . . . als eine anstandshalber zur stilistischen Abrundung angefügte Formel . . . ? – Hier hat gewiß die westliche katholische Kirche einen gehörigen Nachholbedarf, so daß diese Anfrage sehr berechtigt ist.“

⁵¹ Vgl. die Diskussion bei Emil Joseph Lengeling, *Protestantische Wertungen der Liturgiekonstitution*, 35–39.

⁵² Siehe Emil Joseph Lengeling, *Protestantische Wertungen der Liturgiekonstitution*, 26–31.

⁵³ Hierher gehören: Theologie der Eucharistie, Opfercharakter der Messe, Transsubstantiationslehre, Verhältnis von gemeinsamem und besonderem Priestertum.

Gemeinden gefeiert wird, in der Tradition der Reformation überhaupt steht und dem reformatorischen Anliegen entspricht. „In allen entscheidenden Punkten sind in der Liturgiekonstitution die gleichen Erkenntnisse wirksam, die gleichen Ziele im Blickfeld, wie sie auch in der liturgischen Erneuerung innerhalb der evangelischen Kirche seit Jahren wirksam sind; und so rechtfertigt die Prüfung dieser Konstitution das Urteil, daß die liturgische Erneuerung nicht nur eine ökumenische Aufgabe, sondern ein ökumenisches Geschehen ist und daß, wie es ein lutherischer Beobachter des Konzils ausgedrückt hat, die nach diesen Grundsätzen gestaltete Liturgie der römischen Kirche evangelischer sein wird als es der landläufige protestantische Gottesdienst überhaupt ist.“⁵⁴

3.3 Ökumenische Offenheit und Konvergenz

Die Reformation war eine starke Herausforderung für die katholische Kirche und von daher ein heilsamer Anstoß zur kritischen Selbstbesinnung und Erneuerung. Die Liturgiekonstitution des Vatikanum II und die von ihr ausgehenden Impulse zur liturgischen Erneuerung sind ein ganz deutlicher Beweis dafür, daß der Grundsatz der „*ecclesia semper reformanda*“ nicht Proprium einer Konfessionsfamilie, sondern urkatholisches Prinzip ist. Auf der anderen Seite ist die liturgische Erneuerung in der katholischen Kirche zugleich eine ebenso starke Herausforderung für das gottesdienstliche Leben der Reformationskirchen.

Die Verpflichtung, im „Jahrhundert der Ökumene“ das Christuszeugnis glaubwürdig in einer säkularen Welt zu leben und missionarisch weiterzugeben, ist Grund genug, sich nicht mit dem Skandal der Spaltung abzufinden.⁵⁵ Bedeutsame Schritte auf dem Weg der Annäherung der Kirchen im deutschen Sprachraum sind mit der Erarbeitung gemeinsamer liturgischer Texte⁵⁶ durch die „Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame liturgische Texte der Kirchen im deutschen Sprachraum“ seit dem Jahr 1966 getan worden. Diese Texte wurden in den letzten Jahren von den Kirchen approbiert und verbindlich eingeführt.

Die Sammlung „Gemeinsame Kirchenlieder“ ist von der „Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut“ nach seit 1969 andauernden Vorarbeiten am 12. Juni 1973 der Öffentlichkeit übergeben worden. Wenn damit auch an die Lernbereitschaft der Mitglieder der einzelnen Kirchen nicht geringe Anforde-

⁵⁴ Wilhelm Stählin, Die Konstitution in evangelischer Deutung, 128.

⁵⁵ Vgl. die Regel von Taizè: „Finde dich niemals ab mit dem Skandal der Spaltung unter den Christen, die alle so leicht die Nächstenliebe bekennen und doch getrennt bleiben. Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi“ (Roger Schutz, Warten auf das Ereignis Gottes, 15).

⁵⁶ Dazu gehören: Credo, Vaterunser, Ordinariumstexte der Messe.

rungen gestellt werden, so läßt sich doch der spirituelle, ekklesiale und ökumenische Wert dieser gemeinsamen liturgischen Texte und Lieder für die „Ökumene am Ort“ nicht hoch genug veranschlagen.⁵⁷ „Die gemeinsamen Texte ermöglichen nun das gemeinsame Beten, sie sollen besonders den ökumenischen Wortgottesdiensten dienen. Es soll die Einheit der Texte Zeichen des ökumenischen Willens der Kirchen sein, ein Schritt auf dem Weg zur vollen Einheit in dem Einen Herrn.“⁵⁸ So war es dann auch eine Selbstverständlichkeit, daß dieses ökumenische Lied- und Textgut Aufnahme fand in das katholische Gesangbuch „Gotteslob“, das 1975 für die deutschsprachigen Diözesen herausgegeben wurde.⁵⁹

Gewiß wird man gegenüber der ökumenischen Euphorie der 60er Jahre heute nüchterner auf die „Ökumene der kleinen Schritte“ (Kardinal Döpfner) abzielen, gerade im Blick auf die Problematik der Abendmahlsgemeinschaft oder der gegenseitigen Anerkennung der Ämter.⁶⁰ Es fragt sich aber, ob diesem Vorgehen auf die Dauer nicht die größere Verheißung im Sinne von Johannes 17 zukommt; der Besuch von Papst Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland im November 1980 hat gerade in dieser Beziehung überdeutliche ökumenische Zeichen gesetzt.

Schlußbemerkung

Das Wort des Heils, das der Kirche anvertraut ist, ist „ewiges Evangelium“⁶¹, nach Inhalt und Ziel unveränderlich.⁶² Dieses und „kein anderes Evangelium“⁶³ hat die Kirche zu verkünden. Und dennoch würde es zu einem anderen Evangelium, wollte die Kirche das empfangene und ihr aufgetragene Wort nur konservieren und so weitertradiieren. Oder anders gesagt: die Kirche würde zu einem Museum von vielleicht ehrwürdigen Altertümern, wenn sie nicht ihre ganze denkerische Kraft und ihr missionarisches Engagement einsetzen würde für die Begegnung von Botschaft und Situation, für die

⁵⁷ Siehe dazu die ausgezeichnete Zusammenfassung und Dokumentation bei Bernhard Böhm, Die liturgische Erneuerung in den christlichen Kirchen, 90–108.

⁵⁸ Präses Joachim Beckmann/Kardinal Hermann Volk in der „Erklärung zu den neuen ökumenischen liturgischen Texten“ vom 20. Mai 1971, zit. bei Bernhard Böhm, Die liturgische Erneuerung in den christlichen Kirchen, 99.

⁵⁹ Die betreffenden Lieder wurden im „Gotteslob“ unter der Liednummer mit einem „ö“ versehen.

⁶⁰ Dazu erschien 1978 eine eigene Publikation, die inzwischen bereits in der 3. Auflage vorliegt: Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn–Frankfurt/Main 1978–80.

⁶¹ Offb. 14,6.

⁶² Vgl. Joh 3,16.

⁶³ Gal 1,9.

je neue Interpretation und Aktualisierung des Zuspruchs und Anspruchs des Wortes Gottes gegenüber den Herausforderungen der Zeit.

Dieses vom Evangelium selbst geforderte Aggiornamento (= Verheutigung) gilt in derselben Weise für alles Ringen um die rechte Gestalt des Gottesdienstes. Das Wissen um die notwendige Korrelation von Kontinuität und Situationsbezogenheit aller liturgischen Erneuerung wird dabei vor einer vordergründigen Hektik des Reformerischen um jeden Preis bewahren, andererseits aber bemüht sein, die Kontinuität liturgischer Tradition auf die Realitäten der gegenwärtigen Situation von Mensch, Welt und Gesellschaft zu beziehen.⁶⁴

„Das Geheimnis wahren liturgischen Lebens liegt immer in der Polarität, den Consensus der Kirche Christi aller Zeiten nicht preiszugeben und doch Gottesdienst zu begehen als ein Mensch, der sich seiner Gegenwart verpflichtet und ihr gegenüber zu wirkungsfähigem Zeugnis gerufen weiß.“⁶⁵ Von daher gesehen und verstanden muß liturgische Erneuerung bleibende Aufgabe und Verpflichtung der Kirche sein!

⁶⁴ Gegenüber der „geradezu verwirrende(n) Vielfalt von gottesdienstlichen Experimenten und literarischen Angeboten zum Thema: ‚Gottesdienst in neuer Gestalt‘ will das Strukturpapier der Lutherischen Liturgischen Konferenz (Versammelte Gemeinde. Struktur und Elemente des Gottesdienstes – Zur Reform des Gottesdienstes und der Agende, Hamburg 1974) nicht nur bei der Gestaltung und Reform liturgischer Ordnungen Hilfe bieten, sondern . . . der Gewinnung neuer Einsichten in die Vielfalt und Einheit des christlichen Gottesdienstes dienen“ (ebend. 4). – Auf die Problematik der „Gottesdienste in neuer Gestalt“ kann hier natürlich nicht eingegangen werden; denn dahinter steht die Grundfrage nach dem Sinn des Gottesdienstes überhaupt angesichts der religiösen, ethischen und sprachlichen Krise der Gegenwart. Vgl. hierzu Georg Langgärtner, Warum überhaupt Gottesdienst?, in: Gloria Deo – Pax Hominibus (= Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg 1974), 63–84.

⁶⁵ William Ernst Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 204. – Vgl. auch Lutz Mohaupt, Feiern – Hören – Handeln (Zur Gottesdienstumfrage der VELKD), Reihe gottesdienst heft 5, Hamburg 1974.

Überaus kostbar und wertvoll ist es in den Augen des Herrn, wenn das ganze christliche Volk zugleich denselben Pflichten nachkommt, wenn sämtliche Stände und Rangstufen beiderlei Geschlechts im selben Geist zusammenwirken, wenn alle einmütig und in gleicher Weise bedacht sind, das Böse zu meiden und das Gute zu vollbringen, wenn Gott in den Werken seiner Diener verherrlicht wird und viele den Urquell aller Liebe durch Dankesworte preisen. Man speist die Hungernden, kleidet die Nackten, besucht die Kranken, und keiner ist auf das bedacht, was ihm selber nützt, sondern auf das, was dem Nächsten frommt, solange jeder seine Habe für ausreichend hält, um fremde Not damit zu lindern. Leicht findet man dort einen „fröhlichen Geber“, wo das Maß der Mildtätigkeit im richtigen Verhältnis zu den Mitteln steht.

Niemand aber bleibt durch die Gnade Gottes, „die alles in allen wirkt“, vom Gewinn und von den Verdiensten der Gläubigen ausgeschlossen. Kann doch die Gesinnung die nämliche sein, auch wenn der Besitz verschieden ist. Wenn sich der eine über die Freigebigkeit des andern freut, wird er durch seine Gesinnung dem gleich, den er mit seinen Gaben nicht erreichen kann. Bei einem Volk, in dem alle Glieder des ganzen Leibes nur darauf bedacht sind, nach Kräften die Werke der Liebe zu pflegen, gibt es keinen Vorzug und keine Verschiedenheit. Es braucht sich auch der nicht seiner Dürftigkeit zu schämen, der die reichen Gaben eines andern rühmt; denn der Ruhm des einzelnen ist eine Zierde für alle. Wenn wir uns insgesamt vom Geiste leiten lassen, so sind unsere Taten nicht nur jene, die wir selbst vollbringen, sondern auch die, worüber wir uns bei anderen freuen. Trachten wir also nach dieser segenbringenden Festigkeit heiliger Eintracht!

Die Weinsegnung zum Gedenken an den Falkner-Patron St. Bavo

– Liturgische Aspekte im Rahmen der Verehrung eines Volksheiligen –

Prof. Dr. Hermann Reifenberg

172

Für viele Berufe und Interessengruppen früherer Zeit war es eine Selbstverständlichkeit, einen Schutzpatron zu haben und zahlreiche Bestandteile davon erhielten sich bis heute. Dies betrifft auch die drei „Sparten“, deren Betätigungsfeld die Jagd ist. So haben beispielsweise die Jäger St. Hubertus bzw. in manchen Gegenden (früher) St. Eustachius als Patron¹. Den Fischern ist besonders St. Peter heilig; daneben begegnen wir aber auch bei ihnen anderen Personen². Die Falkner im westlichen Bereich wenden sich meist an St. Bavo, den im niederländisch-flämischen Kulturgebiet beheimateten Heiligen³. Hier ist jedoch für entferntere Gebiete ebenfalls ein weiterer Name bekannt⁴. Unsere Aufmerksamkeit soll nun vor allem dem als Falknerpatron weitverbreiteten St. Bavo gelten, speziell bestimmtem Brauchtum, das im Zusammenhang mit seiner Verehrung entstand. Es zeigt deutlich, daß man St. Bavo – über die Falknerei hinaus – als echten Volksheiligen bezeichnen kann.

DER FALKNERPATRON ST. BAVO ALS VOLKSHEILIGER

Zunächst einmal mag es wissenswert sein, daß der Falknerpatron, dessen Hauptfest am 1. Oktober begangen wird, in seinem heimischen Bereich eine sehr bekannte Heiligengestalt ist. Sie spielt nicht nur im religiösen Umkreis, sondern auch im Volksleben und Brauchtum eine wichtige Rolle⁵. Beispielsweise hat der Gottesdienst an diesem Tag, die St.-Bavo-Messe (Sint Baafsmis), zum Begriff „*Bamis*“ geführt, der in vielfältiger Weise zu einem markanten Termin wurde⁶. So bezeichnet *Bamis*, aufgrund des Festdatums Anfang Oktober, allgemein den Beginn des Herbstes bzw. der kühleren Jahreszeit mit den sie begleitenden Winden und Regen. Vergleichbare Blickpunkte enthalten die Ausdrücke *Bavowetter* (Bamisweer) und *Bavozeit* (Bamistijd). Ferner benennt man landwirtschaftliche Erzeugnisse gegen Ende des Jahres wie Rüben, Spark (Futterpflanze) und späten Klee als *Bavofutter* (Bamisvoe-

¹ Vgl. dazu: Morper, J. J.: Die Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen (Landkreis Lichtenfels/Oberfranken); 5. Aufl. München 1966, S. 7–11. Als einer der 14 Nothelfer ist der heilige Eustachius mit einem Hirsch dargestellt. Die jetzige Kirche wurde 1772 geweiht.

² Am Fischer-Gerätehaus der Abtei Maria Laach/Eifel (bei Andernach/Rhein) findet sich ein Relief, das St. Hubertus zeigt. Ein beigefügter Spruch lautet: Bei Jagd und Fischerei – St. Hubert steh' uns bei. Diese Inschrift las Verf. noch 1981.

³ Dazu vgl. Dreyer, H. J.: Die Schutzheiligen der Falknerei in der westlichen und östlichen Welt; Jahrbuch Deutscher Falkenorden (= Jb. DFO) 1976/77, S. 83–84. Dort auch weitere Literatur. – Vgl. auch Anm. 26.

⁴ Vgl. dazu die Daten in Anmerkung 3. Genannt wird für Rußland „Martyrer Trifon, der Falkner“.

⁵ Entsprechende Daten finden sich Brabant, J. van: Sint Bavo – Edelman, boeteling en monnik; Wilrijk/Belgien 1967. – Der Titel lautet auf deutsch: St. Bavo – Edelmann, Büßer und Mönch.

⁶ Vgl. dazu die Belege in Brabant (Anm. 5), S. 25f. und 43f. – Zum Wort „*Bamis*“ ist an die ähnliche deutsche Bildung „*Kirmes*“ zu erinnern.

der). In ähnlicher Weise heißen die letzten Pflaumen bzw. Zwetschken *Bavopflaumen* (Bamispruimen), die Herbstblumen gelten als *Bavoblumen* (Bamisbloemen) und das (Winter-)Getreide hat den Namen *Bavokorn* (Bamiskoren). In der Schule werden die Ferien dieser Zeit *Bavoferien* (Baefmisvacantie) genannt. Auch im Zahlungsverkehr begegnet uns der Heilige als *Bavopacht* (Bamispacht).

ST. BAVO ALS FÜRSPRECHER IN KRANKHEIT

Bei der Verbundenheit des Volkes mit diesem Heiligen verwundert es nicht, daß er ebenfalls in Krankheiten als Fürsprecher angerufen wurde. Dabei ist speziell für die Vergangenheit daran zu erinnern, daß man bei der vielfach feststellbaren Ohnmacht früherer Zeit gegenüber bestimmten schweren Gebrechen und Epidemien oft keinen anderen Rat wußte, als zu beten bzw. sich an die bekannten Heiligen als Helfer zu wenden. Dies geschah im Hinblick auf St. Bavo vor allem, weil aus seinem wechselvollen Leben sowie den sich darum rankenden Legenden – eine Lebensbeschreibung des Heiligen trägt im Untertitel als markante Wegstadien die Bezeichnungen: Edelmann, Büsser und Mönch – zahlreiche Wundertaten, gerade auch was Krankheiten betrifft, berichtet werden.

WEINSEGNUNG IM GEDENKEN AN ST. BAVO BEI KRANKHEIT

Eine typische Form der Bitte um Hilfe bei Krankheit im Gedenken an St. Bavo ist bzw. war, daß man, in Verbindung mit bestimmten Gebeten, Kranken besonders gesegnetes Wasser oder auch gesegneten Wein (so zu Wilrijk/Belgien) zu trinken gibt. Dieser Trank wird verschiedentlich aus einem besonderen Gefäß (Kinkhoorn) oder einem (hohlen) Kuhhorn gereicht, das auch die Bezeichnung *St.-Bavo-Horn* (Sint-Bavohoorn) trägt⁷. Vor allem bei Kinderkrankheiten und speziell Keuchhusten begegnet uns dieser Brauch⁸.

Eine ausführliche Beschreibung des Ablaufs und der Umstände ist aus der Gemeinde Wilrijk/Provinz Antwerpen (Belgien) bekannt. Dieser Ort hat insofern besondere Bedeutung, als es sich um eine vielbesuchte Wallfahrtsstätte zum Gedenken an St. Bavo handelt. Dies dokumentiert auch das Wappen der Gemeinde, das, in blauem Schild, die goldene Figur des Heiligen Bavo mit dem Falken auf der Faust zeigt. Dieses Wappen wurde dem Ort 1819 im Auftrag des Königs der Niederlande ('s-Gravenshage; heute: Den Haag) ausdrücklich bestätigt, und diese Bestätigung schließlich nochmals 1840 durch den König von Belgien erneuert⁹. Was hat es nun mit der Weinsegnung auf sich?

⁷ Daten dazu vgl. Brabant (Anm. 5), S. 25.

⁸ Vgl. dazu Brabant (Anm. 5), S. 109 und S. 25.

⁹ Dazu vgl. Brabant (Anm. 5), S. 4.

Der Wein, ein schon früh bezeugtes Nahrungsmittel, Zeichen der Freude und Heilmittel, ist ein maßgebliches Kulturgut der Menschheit. Von daher hat er auch schon früh Eingang in den religiösen Bereich gefunden¹⁰. Weinpenden zu Ehren der Götter, Wein als Opferbestandteil u. ä. werden uns in vielen Religionen bezeugt. Auch im Gottesdienst des Volkes Israel (Altes Testament) spielt er eine wichtige Rolle. Er ist maßgeblicher Ausdruck göttlichen Segens, Inbegriff von Fruchtbarkeit und sonniger Natur. Hinsichtlich des Christentums sei erwähnt, daß er im Umkreis Jesu von Nazaret und überhaupt im Neuen Testament, nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Judentums, ebenfalls einen bedeutsamen Platz einnimmt. Im christlichen Gottesdienst bzw. seiner Liturgie begegnet er uns vor allem als Bestandteil des Abendmahls bzw. der Eucharistie. Darüber hinaus ist er jedoch ebenfalls in mannigfacher Weise in den verschiedenen östlichen und westlichen Liturgien anzutreffen. So vor allem besonders im fränkisch-deutschen Bereich¹¹. Die bedeutendste Form neben dem Herrenmahl ist dabei die Weinsegnung, auch Weinbenediktion genannt¹².

Zum Thema *Segnung* bzw. *Benediktion* allgemein sei folgendes gesagt¹³: Der religiöse Mensch hat die Überzeugung, daß die Schöpfung und sein Leben kein purer Zufall ist. Vielmehr glaubt er, daß hinter allem ein – wenn auch oft schwer zu ergründender – Sinn steht. Und er meint ebenfalls, daß man darüber inhaltlich etwas erhellen kann. Niederschlag solcher Erfahrungen sind Aufzeichnungen mancherlei Art, speziell die Grundschriften der einzelnen Religionen, wie etwa Bibel, Koran, u. ä. Doch nicht nur „Geschriebenes“ gilt als Quelle solcher (göttlichen) „Offenbarung“. Vielmehr läßt auch die sichtbare Schöpfung tiefere Hintergründe erkennen. Als Beispiel sei ein Erntedankfest mit seinen Gaben und Früchten genannt. Die dabei aufgestellten Erntegaben regen zunächst zur Freude über die Natur an und sind eventuell Anlaß zur Dankbarkeit. Beim religiösen Menschen schwingt dieser Dank über die Natur hinaus zum Transzendenten (Gott). Damit verbindet sich vielfach der Wunsch (Bitte), daß die Gaben dem Menschen hilfreich sein mögen. Eine bestimmte Form liturgischer Einkleidung einer solchen Feier stellt nun die „Segnung“ bzw. „Benediktion“ dar. Ihr tiefster Kern ist also

¹⁰ Franz, Ad.: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter; 2 Bände. Freiburg/Graz 1909 (Fotomechanischer Nachdruck 1960). Hier besonders Bd. I, S. 279–334.

¹¹ Vgl. Reifenberg, H.: Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz – Seit dem Spätmittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg; 2 Bände. Münster/Westfalen 1971/72. Hier besonders Bd. I, S. 586–592. – Vgl. auch Bd. II, S. 411–421.

¹² Die Wortform „Benediktion“ leitet sich vom lateinischen Verb: *benedicere* – segnen ab.

¹³ Bezüglich theologischer Hintergründe zu dieser Thematik vgl. Reifenberg, H.: Fundamentalliturgie – Grundelemente des christlichen Gottesdienstes; 2 Bände. Wien-Klosterneuburg 1978.

Offenbarung und Dank (Preisung), eventuell verbunden mit Bitte. Hinsichtlich der äußeren Form solcher Feiern gibt es unterschiedliche Möglichkeiten.

Angewandt auf den Wein: Aufgrund der Bedeutung dieses Getränkes als Nahrungs- und Genußmittel verwundert es nicht, daß auch in Verbindung mit Wein bzw. Weingenuß solche Segnungen bzw. Benediktionen entstanden¹⁴.

ANLÄSSE BZW. TERMINE FÜR DIE KIRCHLICHE WEINSEGNUMG

Hinsichtlich der zeitlichen Festlegung, also der Termine solchen Brauchtums der Weinsegunung, ist vor allem die gebietsweise unterschiedliche Traubenlese und die damit in Verbindung stehende Reifung des jungen Weines ins Auge zu fassen. In gewisser Beziehung handelt es sich bei einer derartigen Weinbenediktion nämlich zunächst einmal um eine besondere Form der „Erstlingssegunung“. Das heißt: Die ersten Erntegaben bzw. bevorzugte Elemente dieser Art werden in den Umkreis der Kirche gebracht und sind Anlaß zu Verkündigung und Dank. So etwa neben den Trauben beispielsweise Getreide (Erntedankfest; Quatember), Kräuter (am 15. August) und Früchte (unterschiedliche Termine)¹⁵.

Ein Teil solcher Segnungen wurde zeitlich oft mit gewissen Monatsterminen bzw. *Heiligengedenktagen* verbunden. Dies vor allem, wenn ein bekanntes Heiligenfest in der Nähe der Erntezeit lag, oder auch in Verbindung mit der Feier eines in der betreffenden Gemeinde sehr verehrten Heiligen.

Daneben gibt es solches Brauchtum, aufgrund bestimmter *Anlässe*. Etwa bei Hochzeiten oder als „Minnetrinken“¹⁶. Minnetrinken besagt im christlichen Verstehenshorizont: Man trinkt sich beim Gastmahl in besonderer Weise zu. Aber nicht mehr – wie etwa früher im germanischen Bereich – auf den Namen von Göttern (wie Wotan), sondern im Gedenken bzw. auf den Namen von christlichen Helden und Heiligen. Als am St.-Johannes-Tag üblicher Trinkspruch gilt beispielsweise: „Trinke die Liebe des heiligen Johannes“¹⁷.

Monatstermine bzw. Heiligengedenktage, an denen eine solche Weinbenediktion oder Minnetrinken üblich war und noch ist, sind zahlreich und unterschiedlich. Beispielsweise begegnen uns für dieses Brauchtum im fränkisch-

¹⁴ Reifenberg, Sakramente (Anm. 11), I, S. 586f.

¹⁵ Quatember (abgeleitet vom lateinischen „Quattuor tempora“) bezeichnet den Beginn der vier Jahreszeiten. Diese auch (vor allem in früherer Zeit) im kirchlichen Leben bedeutsamen Termine (Mittwoch, Freitag, Samstag) hängen (ursprünglich) stark mit landwirtschaftlichen Faktoren (Saat-Ernte) zusammen. Nähere Daten zu den einzelnen Früchten und Terminen liefert gut: Franz (vgl. Anm. 10), I, S. 335–421.

¹⁶ Franz (Anm. 10) I, S. 284ff. und 286ff.

¹⁷ Zum Text vgl. Reifenberg, Sakramente (Anm. 11), I, S. 591 und II, S. 413. Lateinischer Text: Bibe amorem sancti Johannis. – Für die neuere Zeit vgl. denselben (deutschen) Spruch: Benediktionale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes; Freiburg 1978, S. 39.

deutschen Sprachgebiet die Gedenktage der folgenden Heiligen: St. Michael (29. 9.), St. Martin (11. 11.), St. Gertrud (17. 11. bzw. 17. 3.), St. Stephan (26. 12.), St. Johannes Evangelist (27. 12.), St. Sebastian (20. 1.), St. Benedikt (21. 3.), St. Johannes der Täufer (24. 6.), St. Ulrich (4. 7.) und St. Bernhard (20. 8.). Und damit sind nur die bedeutendsten genannt¹⁸. Hintergrund für die Einzeltermine ist der Bekanntheitsgrad bzw. die Verehrung je nach Gegend oder Gemeinschaft (Kirchen, Berufsgruppen, Klöster u. ä.). In diesem Koordinatensystem hat auch die Weinsegnung am St.-Bavo-Tag ihren Platz.

GESTALTUNG DER WEINSEGNUNG IM GEDENKEN AN ST. BAVO

St. Bavo gilt nicht nur als Patron verschiedenartiger Berufe, sondern man hat ihn ebenfalls in mancherlei Anliegen, vor allem in Krankheiten, um Fürsprache angerufen¹⁹. Als Patron wird er beispielsweise von den Rittern, Krieglern und Falknern verehrt; aber er ist auch Patron zahlreicher Kirchen und von anderen Personengruppen²⁰.

Das Vertrauen auf St. Bavo als Helfer in Krankheit hat in der St.-Bavo-Kirche zu Wilrijk eine besondere Ausprägung gefunden²¹. Von dort ist auch ein aufschlußreiches dreiteiliges kirchliches Gottesdienstformular mit dem Thema „Krankenheilung im Gedenken an St. Bavo“ (in Form einer Segnung) bekannt²². Es hat folgende Abschnitte: I. Eine Weinsegnung, die sich in ihrer Gestaltung an ein Formular des Römischen Rituale anlehnt²³; II. Ein Gebet um Gottes Schutz auf die Fürsprache des Heiligen; III. Ein abschließender Gruß- und Segenswunsch. In der hier benutzten Vorlage sind die Texte lateinisch und niederländisch geboten; zum Verständnis wird am Ende dieser Abhandlung eine deutsche Übertragung vorgelegt. Daraus gehen auch die entsprechenden Einzelheiten hervor.

Zum Gebrauch des Weines wird folgendes berichtet. Es ist üblich, diesen Wein in Wilrijk, dem berühmten Wallfahrtsort St. Bavos, segnen zu lassen. Die Kranken trinken neun Tage hintereinander jeden Tag von diesem gesegneten Wein. In Verbindung damit verrichten sie fünfmal am Tag (neun Tage

¹⁸ Dazu vgl. Franz (Anm. 10), I, S. 286 ff. – Hinsichtlich der Monatstermine ist zu sagen, daß im katholischen Bereich durch das revidierte „Calendarium“ von 1969 eine Neufestlegung erfolgte. So kommt es, daß früher übliche Monatstage zum Teil (etwas) abweichen.

¹⁹ Vgl. die Daten in Anm. 5 und 7 (mit zugehörigem Text).

²⁰ Brabant (Anm. 5), S. 25 nennt an Berufsgruppen, für die St. Bavo u. a. Patron ist, evtl. auch (in Brügge): Tegel- en strodekkers (also „Dachdecker“ u. ä.).

²¹ Dazu vgl. die Daten in Anm. 5 und den Abschnitt „Weinsegnung“ im vorliegenden Beitrag.

²² Das Formular findet sich (lateinisch und niederländisch) bei Brabant (Anm. 5), S. 107–109. Dabei stehen einige zusätzliche Bemerkungen.

²³ Vgl. Rituale Romanum; Regensburg 1926, S. 611: *Benedictio vini pro infirmis* – d. h. Segnung von Wein für Kranke.

lang) bestimmte Gebete²⁴. Falls Kinder nicht in der Lage sind, diese Gebete zu sprechen, soll es jemand anders für sie tun. Aus zusätzlichen Bemerkungen erkennt man, daß St. Bavo nicht nur bei Husten, vor allem Keuchhusten, sondern auch bei anderen Leiden angerufen wurde²⁵. Dies alles hängt damit zusammen, weil St. Bavo in seinem Leben in vielfältiger Weise als Helfer der Menschheit galt. Da der Gedenktag des Heiligen am Beginn der kühleren Jahreszeit (1. Oktober) liegt, ist es verständlich, daß man bei der Weinsegnung vor allem an Hilfe bei Erkältungskrankheiten (Husten, Keuchhusten) dachte.

Die Gestaltung des Formulars der Weinsegnung zu Wilrijk hat folgendes Aussehen²⁶.

ORDNUNG DER SEGNUMG VON KINDERN IN DER ST.-BAVO-KIRCHE ZU WILRIJK

Segnung des Weines

I. Gott, komm mir zu Hilfe.

Herr, eile mir zu helfen.

Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.

Wie im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen.

Der Herr sei mit euch.

Und mit deinem Geist.

Lasset uns beten. Herr Jesus Christus, du hast zu Kana in Galiläa Wasser in Wein verwandelt und bist der wahre Weinstock; vermehre bei uns deine Barmherzigkeit.

Segne und heilige dieses Schöpfungsgut Wein; so möge jeder, der davon trinkt, die Wirksamkeit deiner Gnade erfahren und auf die Fürsprache des heiligen Bavo, deines Bekenner, Heil für Leib und Seele erlangen. Gott, du lebst und herrschst in alle Ewigkeit. Amen.

II. Bavo, Vater und Patron, erinnere Jesus mit herzlicher Bitte, daß er uns, seine Diener, errette und zum sicheren Hafen führe.

Bitte für uns, heiliger Bavo.

Damit wir würdig werden der Verheißungen Christi.

Lasset uns beten. Gott, dein Bekenner, der heilige Bavo, hat seinen Lebenskreis verlassen, um deinem gekreuzigten Sohn Dienst zu leisten; wir bitten dich: laß uns auf seine Fürsprache vor allen Feinden sicher sein, und, nachdem wir uns glücklich im Dienst dieses Lebens bewährt haben,

²⁴ Dazu vgl. Brabant (Anm. 5), S. 109.

²⁵ Daten dazu: Brabant (Anm. 5), S. 25, S. 109ff. und S. 112.

²⁶ Vgl. dazu Brabant (Anm. 5), S. 107–109. – Auch an dieser Stelle sei Herrn H. J. Dreyer für mehrfache Auskunft nochmals recht herzlich gedankt.

die (Krone der) ewige(n) Herrlichkeit erlangen. (Darum bitten wir:) Durch unsern Herrn Jesus Christus, deinen Sohn, der mit dir lebt und herrscht in der Einheit mit dem Heiligen Geist, Gott in alle Ewigkeit. Amen.

Herr erbarme dich – Christus erbarme dich – Herr erbarme dich. Vater unser im Himmel usw. Amen.

III. Unser Herr Jesus Christus, der Sohn Mariens, sei dir gewogen und gütig.

ERGEBNIS – PERSPEKTIVEN

Das Thema „Heiliger als Patron“ kann unterschiedliche Akzente haben. Manche sehen in einem Schutzpatron vor allem ein „überirdisches Wesen“. Er spielt dann nur etwa im Gebet eine Rolle oder man feiert seinen Gedenktag. Patron kann aber auch anderes besagen: Leitbild, Lebensmuster.

Die „Beliebtheit“ und „Wirkkraft“ eines bestimmten Patrons hängt dabei von sehr unterschiedlichen Faktoren ab. In nicht unmaßgeblicher Weise ergibt sie sich gerade aus seiner Verwurzelung im tatsächlichen Leben mit seinen mannigfachen Sparten und Wechselfällen. St. Bavo ist (in seinem Heimatland) ein solcher „Volksheiliger“. Und so kommt es auch, daß man ihn – trotz seiner in Geschichte und Legende nie verschwiegenen adligen Herkunft – als einen „der Seinen“ betrachtet. Von daher gewinnt er nicht zuletzt einen besonderen Stellenwert im konkreten Leben – in Freude und Leid.

Ein zweiter Gesichtspunkt sei gerade im Hinblick auf die Falknerei hervorgehoben. Diese Kunst galt im westlichen Kulturkreis oft als elitäre Jagd – oder als Vergnügen. Abgesehen davon, daß diese Seite nur eine sekundäre und späte Erscheinung ist, darf man dabei die primäre und ursprüngliche Sicht nicht aus dem Auge lassen. Und das zeigt sich gerade in den Linien, die im Lebensbild des heiligen Bavo zusammenlaufen. In ihm sahen die Zeitgenossen und Interessensgruppen bzw. Berufe, die ihn zu ihrem Patron erkoren haben, einen Menschen, der mitten in der Vielfalt des Lebens einen echten Platz hat. Von hier her fällt auch Licht auf die Sparte, die ebenfalls zu seinem „Patronatsbereich“ zählt: die Falknerei. Recht besehen und gerecht ausgeübt ist sie ein echter Ausdruck des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur. Nämlich: die Sorge um sie, aber auch der Freude an ihr und an ihrem rechten Gebrauch.

Mit Altabt Johannes Urbanus Bomm OSB verlor nicht nur die Klostergemeinde von Maria Laach ein hochverdientes Mitglied, sondern auch die Benediktinische Konföderation und die Kirchen des deutschen Sprachgebietes eine für Jahrzehnte der liturgischen und kirchenmusikalischen Erneuerung repräsentative Persönlichkeit. Am 28. Juni 1901 in Lobberich am Niederrhein als Sohn eines königlichen Notars geboren, lebte er seit dem frühen Tode seines Vaters mit Mutter und Geschwistern im Hause seiner Großeltern und wuchs seit 1905 in Köln auf. Der Schüler des Apostelgymnasiums, der Kirche, dem Konzert- und Theaterleben der Domstadt verbunden, fühlte sich seiner zweiten Heimat stets inniger verwandt als seinem niederrheinischen Geburtsort. Statt der zeitweise erwogenen Künstlerlaufbahn wählte der Abiturient 1920 das Theologiestudium in Bonn, besuchte aber auch dort musik- und kunstgeschichtliche Vorlesungen.

Begegnungen mit dem damaligen Prior des Laacher Klosters Albert Hammenstede führten jedoch schon im Herbst 1921 zum Eintritt in diese Abtei. Dort legte er dann am 20. März 1923 seine ersten Mönchsgelübde ab. Die Fortsetzung seiner theologischen Studien in Beuron vermittelte ihm durch die Theorie und Praxis des Kantors P. Dominikus Johner tiefere Einsichten in die künstlerischen Möglichkeiten des Choralvortrags. So sandte ihn denn auch Abt Ildefons Herwegen, nachdem U. Bomm 1925 die feierlichen Gelübde abgelegt und am 22. 8. 1926 die Priesterweihe empfangen hatte, zum Studium der Musikgeschichte bei F. Ludwig nach Göttingen, das er bereits 1928 erfolgreich mit einer Dissertation über die Modalitätsbestimmung der Meßgesänge abschloß.

Eine weitere wissenschaftliche Forschungsaufgabe wurde ihm gestellt, als Kardinal I. Schuster der Abtei die Revision der mailändischen Liturgiebücher übertrug. Sie ging jedoch über eine Bestandsaufnahme und einen ersten Vergleich der ambrosianischen Musikhandschriften nicht hinaus, da die Choral Ausgaben bereits 1930 von den übrigen Bereichen des großen Unternehmens abgetrennt wurden. Nach kurzer Tätigkeit als Spiritual am Salzburger Kolleg St. Benedikt, wurde P. Urbanus 1932 in Laach 1. Kantor und zugleich mit der Obsorge für die Brüdermönche betraut. Es gab kaum einen Dienst, den er von da an bis zur Einberufung in die Wehrmacht 1942 im Kloster nicht zu übernehmen hatte: 1. Kantor blieb er bis zu seiner Wahl zum Abtkoadjutor am 11. 12. 1964, seit 1936 (bis 1942) war er Leiter der Klosterverwaltung, von Januar 1939 an auch Novizenmeister (bis 1946), seit 1948 Bibliothekar (bis 1959), seit 1936 (bis 1942) Subprior, nachdem er bereits 1935/36 den in den USA weilenden Prior A. Hammenstede vertreten hatte. Es scheint uns heute kaum faßbar, daß neben dieser Arbeitslast auch die Herausgabe des Laacher Volksmeßbuches (1. Auflage 1927) von ihm übernommen werden konnte, das bis zur letzten Auflage in seinen verschiedenen Gestalten 1966

fast die Auflage von einer Million erreichte. Durch die von Urbanus Bomm seit 1929 bis zu seinem Tode im Jahrbuch (später Archiv) für Liturgiewissenschaft veröffentlichten Literaturberichte über Gregorianik, deren kritische Bemerkungen wie weiterführende Anregungen stets rückhaltlose Anerkennung fanden, wurde er zum international angesehenen Fachmann, zum Consultor kirchenmusikalischer bischöflicher Kommissionen. Er wurde Vorstandsmitglied des Allgemeinen Cäcilien-Verbandes, der Consociatio Internationalis Musicae Sacrae, Gastprofessor im musikwissenschaftlichen Institut der Universität Mainz, Leiter und Mitglied liturgischer Kommissionen in der Benediktiner Konföderation, der Salzburger Äbtekongferenz und der Beuron-Kongregation.

Die Jahre der Amtsführung als Abt von 1964 bis 1977 fielen für Urbanus Bomm in die schwere Zeit nachkonziliarer Entscheidungen und Veränderungen. Er wählte sich damals als Leitwort für seinen Dienst drei Worte aus dem 14. Kapitel des Briefs an die Hebräer: „Adeamus cum fiducia“ und brachte damit treffend die geistliche Grundhaltung seiner Persönlichkeit als Christ und Mönch zum Ausdruck: ein kindliches Vertrauen in der Zwiesprache des Gebets, aber auch den Freimut eines reifen Menschen. Dieses Wort im großen Zusammenhang seines biblischen Ursprungsortes, war Hilfe für ihn selbst, der in der Empfindsamkeit seines Herzens oft vor der Größe und Last der ihm gestellten Aufgaben verzagte, aber vor allem auch Hilfe für die Menschen, die Gott ihm innerhalb und außerhalb des Klosters anvertraut hatte. Dieses Wort war für ihn auch stets der Antrieb, die ihm geschenkten Gaben brüderlich zu teilen. So sah er seinen Dienst als Kantor, als Erklärer und Übersetzer gottesdienstlicher Texte, aus dieser Gesinnung leistete er seinen unbestrittenen Beitrag für die Erneuerung des liturgischen und geistlichen Lebens in unserem Volke. Was ihn selbst erfüllte, der Dank an den Herrn der Lobgesänge, dessen Huld ewig währt (vgl. Sir 51,12) vermittelte er deshalb als Erfahrung an die vielen Menschen, denen er das Haus der Laacher Klostergemeinde zu Einkehr und Besinnung öffnete. Für ihn war darum das Zeugnis für Gottes Gnade und Erbarmen auch stets die Hilfe zur rechten Zeit.

Nach der altersbedingten Amtsniederlegung am 23. Januar 1977 wucherte der nunmehrige Altabt mit einem Talent, das in allen bisherigen Jahren seines Klosterlebens hatte brachliegen müssen: Er begann wieder zu zeichnen. Vielen Klöstern und mancher Gemeinde in der Bundesrepublik diente er mit dieser Gabe, die Besuchern und Touristen große Freude machte, ihm selbst eine Quelle stets wachsender heiterer Gelassenheit wurde.

Als Altbischof Bernhard Stein von Trier mit den Äbten der deutschen Benediktinerkongregation, den Vertretern der Bundes- und Landesregierung und der Brohltalgemeinden Abt Urbanus am 7. Oktober den Begräbnisgottesdienst hielt, feierte er die Eucharistie mit dem Kelch, den Papst Paul VI. dem Heimgegangenen zum Goldenen Priesterjubiläum 1975 geschenkt hatte.

Sie alle waren mit der Laacher Kloostergemeinde eins im frohen und dankbaren Wissen um das Geschenk dieses Lebens in unserer Zeit.

Wir danken der Schriftleitung von „Erbe und Auftrag“, Kunstverlag Beuron, diesen Nachruf aus Heft 6/1982 übernehmen zu können.

Hier bin ich, meine Hirten und Mithirten! Hier bin ich, heilige Herde, die du Christi, des Hohenpriesters, würdig bist. Hier bin ich, mein Vater: in allem bin ich besiegt, bin unterworfen, doch mehr den Gesetzen Christi als weltlichen Gesetzen. Ich bin dir gehorsam. Gib mir dafür deinen Segen! Führe auch du mich durch deine Gebote, leite mich durch dein Wort, stärke mich durch deinen Geist! „Der Segen des Vaters baut den Kindern Häuser.“ (Sir 3,11) Möchten wir befestigt werden, ich und dieses geistige Haus, das ich erwählt habe und von dem ich wünsche, daß es mir in alle Ewigkeit zur Ruhe diene, wenn ich einmal von der irdischen Kirche zur himmlischen, zur „Versammlung der Erstgeborenen, die im Himmel eingeschrieben sind“ (Hebr 12,23), hinübergegangen bin.

Dies ist meine wohlgegründete Bitte. Der Gott des Friedens, der „das Getrennte vereint“, der uns gegenseitig schenkt, der die Könige auf ihre Throne setzt, der „den Armen von der Erde aufrichtet und den Dürftigen aus dem Schmutz erhebt“ (Ps 112,7), der David zu seinem Diener erwählt und ihn, obwohl er der letzte und jüngste unter den Söhnen des Jesse war, von seinen Schafherden genommen hat, der „den Verkündigern des Evangeliums die Gewalt des Wortes verleiht“ zur Vollendung des Evangeliums: er möge unsere Rechte ergreifen, uns nach seinem Willen führen und mit Ehren annehmen; er, der die Hirten weidet und die Führer leitet, damit wir seine Herde mit Weisheit führen, wofür den Alten Segen beschieden war, und damit wir nicht „mit den Mitteln eines törichten Hirten“ führen, wofür jenen Fluch zuteil geworden war. Möge Gott seinem Volke Kraft und Stärke verleihen! Er bereite sich in der Wohnung der Fröhlichen, im Glanz der Heiligen eine herrliche, unbefleckte Herde, die der himmlischen Herde würdig ist, auf daß wir alle, Herde wie Hirten, in seinem Tempel das Lob singen in Christus Jesus, unserm Herrn, dem die Ehre sei in alle Ewigkeit. Amen.

Gregor von Nazianz, Verteidigungsrede 116–117

Theodor Schnitzler, der am 1. April 1910 in Düsseldorf-Wersten das Licht der Welt erblickte, war schon von seiner Kindheit an für alles interessiert, was Kirche und Gottesdienst betraf. So zeigte er besonderen Eifer für den Dienst am Altar als Ministrant und traf schon in jungen Jahren die Entscheidung für den Priesterberuf. Der Gottesdienst war es denn auch, der ihn für sein ganzes Leben geformt und geprägt hat. Schon von daher erfuhr sein Geist und Charakter, was dem reifen Mann die inneren Antriebe gab: ehrfürchtige Feier des Gottesdienstes, Einführung in die heilige Liturgie und ihrer Geschichte. Seine besondere Obsorge galt auch hier seinen Ministranten.

Nach seinen Studien, die er mit dem philosophischen und dem theologischen Doktorat abschloß, war es sein Anliegen, in der praktischen Seelsorge zu wirken. Auf seinen Seelsorgsstationen als Kaplan in Düsseldorf und Köln, als Rektor des Alexianerkrankenhauses in Essen, als Lazarett- und Standortpfarrer während des Krieges und vor allem als Pfarrer von St. Aposteln in Köln war er allen ihm Anvertrauten ein selbstloser und aufopfernder Priester und Helfer, ein wohlwollender geistlicher Vater, seinen Mitbrüdern ein aufrichtiger und treuer geistlicher Freund und Mitbruder.

Überaus fruchtbar war sein Wirken als theologischer Hochschullehrer an verschiedenen Ausbildungsstätten der Theologen und an der erzbischöflichen Liturgieschule in Köln, die er seit ihrer Gründung 1977 leitete.

Sein fundiertes Wissen und seine reiche Erfahrung stellte er über seine Diözese hinaus auch in den Dienst der deutschen Kirche als Berater in der Liturgiekommission und in den Dienst der Weltkirche als Konsultor der *Commissio praeparatoria* beim II. Vatikanum sowie als Konsultor des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution und dann der Gottesdienstkongregation.

Neben dieser Arbeitsfülle war Prälat Schnitzler auch ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, der die Begabung besaß, dem einfachen Volk, aber auch dem anspruchsvollen Leser seine Darstellungen in klarer und eindrucksvoller Sprache darzubieten. In mehr als 20 Büchern und über 200 Aufsätzen war er bemüht, Gehalt und Geschichte der Liturgie aufzuschlüsseln. Auch der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ stellte er zahlreiche Beiträge zur Verfügung. Von den Büchern, die er vor dem Konzil verfaßte, fand besonders „Die Messe in der Betrachtung“ große Beliebtheit. Von seinen Werken nach dem Konzil seien nur erwähnt: „Die drei neuen eucharistischen Hochgebete“, „Der Römische Kanon“, „Was die Messe bedeutet“, „Was die Sakramente bedeuten“.

Persönlich war Schnitzler ein lieber, wohlwollender Mensch. Bekannt war sein geistreicher Humor und seine oft „spritzigen“ Bemerkungen, die er geistvoll in oft besonders lebhaft Debatten warf.

Theodor Schnitzler starb am 29. August 1982 in Köln, betrauert von vielen, denen er Lehrer, Freund und Helfer gewesen. R. I. P.

A. S.

Franz Kamphaus, VOM TOD ZUM LEBEN. Gesammelte Predigten. Herausgegeben von Paul Deselaers; kart.; 199 Seiten; DM 19,80; Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982. (4437).

Der Subregens des Priesterseminars in Münster, Dr. theol. Paul Deselaers, ein Schüler des „Eichstätter“ AT-Exegeten Prof. Dr. Erich Zenger, der an der Universität Münster lehrt, erweist mit der Herausgabe der Predigten von Bischof Dr. Franz Kamphaus der pastoralen Praxis einen guten Dienst, wenngleich er in seinem Vorwort anmerkt, es sei umstritten, Predigten zu veröffentlichen. Nun, die Argumente, die dafür und dagegen sprechen, sind bekannt. Mir scheint: Hier überwiegt das Pro.

Die meisten der mit diesem Buch vorgelegten Predigten sind in Münster entstanden, wo der jetzige Bischof von Limburg als Professor für Homiletik und Regens des Priesterseminars gewirkt hat. Als letzte Predigt findet man in diesem Band erfreulicherweise die Predigt, die Kamphaus am 13. Juni 1982, am Tag seiner Bischofsweihe, im Limburger Dom gehalten hat. Von diesem einschneidenden „Wendepunkt“ seines Lebens her blickt die Sammlung zurück. Sie vereint bereits veröffentlichte mit bisher noch unveröffentlichten Predigten zu einem stattlichen Band, der das gesammelte „Material“ unter drei Schwerpunkten gliedert: I. Impulse aus dem Kirchenjahr; II. Grundhaltungen (Umkehren-Danken-Feiern); III. Anlässe auf dem Lebensweg (Trauung; Tod und Begräbnis; Berufung und Weihe). Es geht hier um zentrale Fragen des Lebens, die im Lichte des Glaubens dargestellt werden. Von daher gewinnt der Titel sein volles Recht: „Vom Tod zum Leben“.

Was Bischof Dr. Kamphaus vor Jahren in seiner Dissertation „Von der Exegese zur Predigt“, die drei Auflagen (!) erlebte, zur Problematik der schriftgemäßen Verkündigung erörtert hat, findet man in diesem Band in vielfältiger Weise konkretisiert. Der theologische und spirituelle Anspruch dieser Predigten eines Homiletikers, der Jahre hindurch junge Mitbrüder zum Predigen befähigt und ermuntert hat, und die Art und Weise, wie er auf die Menschen von heute zugeht, können dem Seelsorger hilfreiche Modelle bieten, an denen er seinen eigenen Dienst überprüft und orientiert.

Treffend hat der Verfasser am Tage seiner Bischofsweihe das zum Ausdruck gebracht, was als besonderes Anliegen sein Denken und Handeln bestimmt und was – bei aller Vielfalt der Themen – im letzten auch den Inhalt dieses Buches kennzeichnet: „Der Grund-Satz ist klar, das grund-legende Wort ist gesprochen: das Evangelium. Es wartet darauf, aufgeschlagen zu werden in meinem, in Ihrem Kopf, in unserem Herzen, in unserem Leben. Und es kommt alles darauf an, daß wir das Evangelium nicht uns anpassen und passend machen, sondern daß wir uns ihm anpassen“ (192). – Dem Limburger Bischof (und dem Subregens in Münster) darf man dankbar dafür sein, daß es dieses Buch gibt.

Theodor Maas-Ewerdt

Bruno Rader OSB, LASSET UNS BETEN. Betrachtungen zu den Tagesgebeten, 176 Seiten, kart., S 128,-, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1981. (4328)

Der Abt des Stiftes St. Paul im Lavanttal/Kärnten macht mit diesen Betrachtungen – eher indirekt – auf die Bedeutung eines Elementes liturgischer Feier aufmerksam, das in der sog. „Liturgie-Gestaltung“ nicht selten in seiner Eigenart, in seiner Struktur, in seinem Gehalt und in seiner Funktion verkannt wird. Seine kurzen Betrachtungen beziehen sich auf die Orationen im „Herrenjahr“ (Sonntage und Feste des Herrn), auf die Tagesgebete zur Auswahl und auf die Orationen für besondere Gelegenheiten. Es ist gar nicht so einfach, eine Oration angemessen zu sprechen. Der rechte Vollzug und Mitvollzug dieser Präsidialgebete aber sind der „normale“ Weg, der zum Reichtum

des Gebetsschatzes führt, der in diesen liturgischen Texten steckt. Abt Rader bietet mit seinem verdienstvollen Buch Hilfen an, diesen inhaltlichen Reichtum der Orationen zu entdecken und ihn im Vollzug christlichen Lebens zu aktualisieren.

Theodor Maas-Ewerd

Winfried Nonhoff (Hg.), AMEN. SO SEI ES. Zeugnisse zum Credo, 126 Seiten, kart.; DM 14,80; Kösel-Verlag, München 1982. (4438)

Dieses Buch ist aus zwölf Einzelbeiträgen entstanden, die im Jahrgang 1981 der „Katechetischen Blätter“ erschienen sind. Der Herausgeber, Redakteur der genannten Zeitschrift, spricht angesichts der zwölf Beiträge von Walter Dirks, Heinrich Fries, Gotthard Fuchs, Norbert Greinacher, Pinchas Lapide, Marielene Leist, Gerhard Lohfink, Norbert Mette, Tiemo Rainer Peters, Hans Schilling, Peter Stockmeier und Bernhard Welte von „zwölf Lesarten“ (13) zu den zwölf Glaubensartikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, die hier erläutert und durch persönliche Zeugnisse verlebendigt werden. Die Beiträge sind von unterschiedlichem Gewicht, grundsätzlich die meisten, vage bisweilen einige andere. Sie alle wollen vermitteln zwischen dem „alten Text“ und den „Erfahrungen der Leser“. Gewiß: „Zum Glauben gehört das Recht auf den eigenen Weg“ (12). Wer wollte das bestreiten? Aber: Das Glaubensbekenntnis hat von seinem Werden und seinem Rang her im Leben der Kirche eine andere Funktion, der man mit „Lesarten“ *allein* kaum gerecht werden kann. Dennoch haben diese Versuche der Hinführung zu den wichtigsten Inhalten des Glaubens als Ermunterungen zum Leben aus dem Glauben ihren besonderen Wert.

Theodor Maas-Ewerd

Oda Hagemeyer OSB, SIE GABEN IHR LEBEN HIN. Frühchristliche Martyrer (Topos-Taschenbücher 109) 136 Seiten, kart.; DM 7,80; Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1981 (4324)

Die Benediktinerin der Abtei vom Heiligen Kreuz in Herstelle/Weser stellt nach einem einführenden Beitrag („Verfolgung um Jesu willen“) Berichte über die frühchristlichen Blutzeugen vor (u. a. Ignatius von Antiochien, Polykarp, Justin, Irenäus, Cyprian). Dabei geht es ihr nicht nur um biographische Daten, sondern um die Bedeutung des Martyriums für das Leben der Kirche. Die Blutzeugen „sind lebendiges Zeugnis der Heilstaten des menschengewordenen Gottessohnes. Sie offenbaren uns die machtvolle Gegenwart Gottes . . . Wie Christus einst in seinen ersten Martyrern lebte und siegte, so hat er auch uns – jedes Glied seiner Kirche – bestellt zu seinen Zeugen“ (13). Christenprozesse sind heute in vielen Ländern bittere Realität. Angesichts dieser Gegebenheiten gewinnt das Zeugnis frühchristlicher Martyrer eine besondere Leuchtkraft, die der Orientierung dient.

Theodor Maas-Ewerd

Thomas Schwaiger, DAS VERGEBENDE GESPRÄCH, Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs, 80 Seiten, kart.; DM 9,80. Don Bosco Verlag, München 1982. (4366)

Das Bußsakrament ringt noch immer mit großen Schwierigkeiten. Dafür will dieses Buch eine echte Hilfestellung geben. Im ersten Teil will der Autor in die menschlichen Grundlagen und Voraussetzungen für ein heilendes Gespräch einführen. Der Hauptteil beschäftigt sich mit der praktischen Form des Beichtgesprächs. Der Autor arbeitet

sehr solide heraus, was Beichte eigentlich ist, besonders auch der ganze Bereich der Umkehrbegleitung. Einige Modelle aus der Praxis runden die 5 Kapitel ab. Das Buch ist gedacht für alle Priester und jene, die in der Beichtvorbereitung entscheidend mitwirken.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Constantin Pohlmann, FRANZISKANISCHE MEDITATION, Erfahrungen für heute, 116 Seiten, kart.; DM 18,80; S 189,-, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982. (4377)

Dieses Buch sucht das Eigentliche der franziskanischen Meditation in 8 Kapiteln aufzuzeigen. Der Autor hat sich lange mit diesem Thema befaßt und zeigt auch die Unterschiede zu fernöstlichen Meditationsformen deutlich auf. Das Entscheidende – Franz von Assisi gibt dafür viele Beispiele – ist dies: Geöffnetsein für Gott und für die Erfahrungen mit Gott. Alles, was Franz denkt, fühlt, sagt und tut, ist auf Gott bezogen im Sinne einer existentiellen Ahnung des letzten und umfassenden göttlichen Seins. Von dieser Haltung ausgehend meditiert der Autor mit dem Leser die großen Gebete des Franz von Assisi (Sonnengesang, Kreuzweg) und einiger seiner großen Nachahmer. Das Buch könnte für alle, die Franz von Assisi lieben, eine große Lebens- und Gebetshilfe werden.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Bruno Kleinheyer, HEIL ERFAHREN IN ZEICHEN, Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst, 188 Seiten, kart.; DM 24,80; Don-Bosco-Verlag, München 1980. (4251)

Wer Christus begegnen will, muß in seiner Kirche und mit seiner Kirche die Sakramente feiern. Für viele Menschen sind diese Zeichen der Liebe Gottes so schwer zu verstehen. Dem will dieses Buch in 30 Kapiteln Antwort geben. Es behandelt alle 7 Sakramente und die großen Symbole der Hochfeste des Kirchenjahres (z. B. Lichtriten der Osternacht, Fußwaschung am Gründonnerstag u. ä. m.). Es sind keine Predigten, aber jedes Kapitel läßt sich leicht zu einer Homilie umbauen. Es kommt dem Verfasser vielmehr auf den biblischen Hintergrund und die Erneuerung der Sakramente, wie sie das 2. Vat. Konzil sich wünscht, an. Ein Register der Schriftstellen und Perikopen erleichtern das Einordnen auf bestimmte Sonntage und Feste.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Klemens Tilmann: WEG IN DIE MITTE. Glaubensmeditation: Erfahrungen, Vollzüge, Reifung. Herderbücherei Bd. 906. 141 Seiten, kt. DM 6,90. Verlag Herder, Freiburg (4404)

Hans Meier (Hg.): SIE HERRSCHTEN UND DIENTEN. Heilige als Träger der Macht. Topos-TB. 121. 132 Seiten, kt. DM 7,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4405)

Walbert Buhlmann: SIE FOLGTEN DEM RUF. Afrikanische Zeugen des Glaubens. Topos-TB. 119. 120 Seiten, kt. DM 7,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4406)

Jürgen Hoeren / Marianne Müsse (Hg.): MITEINANDER GLAUBEN LERNEN. Impulse für Eltern und Erzieher von Otto Betz, Adolf Exeler u. a. 104 Seiten, kt. DM 14,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4407)

Walter Friedberger: LANDPASTORAL. Hilfen zur Neuorientierung. 144 Seiten, kt. DM 17,80. Don-Bosco-Verlag, München (4410)

Christa Schaffer: GOTT DER HERR – ER IST UNS ERSCHIENEN. Das Weihnachtsbild der frühen Kirche. 7. Beiheft zu den Studia Patristica Liturgica. EICONA – Liturgische Bildkunst in der Ost- und Westkirche I. 66. Seiten, kt. DM 14,80. Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg (4411)

Arno Schilson: THEOLOGIE ALS SAKRAMENTENTHEOLOGIE. 354 Seiten, kt. Matthäus Grünewald-Verlag, Mainz (4412)

Karl Lehmann: GEISTLICH HANDELN. 160 Seiten, kt. DM 16,80. Herder-Verlag, Freiburg (4413)

KLEINES STUNDENBUCH. Advent und Weihnachtszeit. 531 Seiten, Kunstleder DM 28,80, sfr 26,-, S 216,-. Herder-Verlag, Freiburg (4414)

Ansgar Paus: WIRKSAME ZEICHEN. Mit einem Vorwort von P. Heinrich Ségur S. J. 80 Seiten, Paperback, S 72,-, DM 9,80. Herder-Verlag, Wien (4415)

E. Wilhelm Nusselein: DU BIST NICHT WEIT VOM REICHE GOTTES. Unkonventionelle Sonntagsgedanken. Herderbücherei Bd. 982. 175 Seiten, kt. DM 8,90. Verlag Herder, Freiburg (4416)

PAULUSKALENDER 1983. Buchform sFr 9,-, Abreißblock sFr 9,90, Wandkalender sFr 10,90. Paulusverlag, Fribourg (4403)

Pierre Jounel, Reiner Kaczynski, Gottardo Pasqaletti (Hrsg.): LITURGIA OPERA DIVINA E UMANA. Studia sulla riforma liturgica. Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“ „Subsidia“ 26. 715 Seiten, Edizione Liturgiche, Roma (4417).

Johannes Neuhardt: WALLFAHRTEN IM ERZBISTUM SALZBURG. 160 Seiten, Ln. DM 34,-. Verlag Schnell und Steiner, München (4418).

Martin Patzek: GOTTESDIENSTE – NICHT NUR FÜR JUNGE LEUTE, Bd. 3. 166 Seiten, Plastikeinb., DM 22,50. Verl. Bonifacius Druckerei, Paderborn (4419).

Hans Maier: IHR CHÖRE, LOBET DEN HERRN! Heiteres und Besinnliches. 141 Seiten, geb. DM 16,80. Herder-Verl., Freiburg i. Br. (4420).

Ivo Meyer / Josef F. Spiegel: WIR ENTDECKEN DIE BIBEL. 128 Seiten, geb. DM 22,80. Verl. Herder i. Br. (4421).

Kallistos Ware / Emmanuel Jungclaussen: HINFÜHRUNG ZUM HERZENSGEBET. 127 Seiten, DM 11,80. Verl. Herder, Freiburg-Basel-Wien (4422).

Aus dem Musikverlag Doblinger/Wien:

ADVENT. Kirchenliedsätze. Lieder aus dem „Gotteslob“ im Satz für gemischten Chor drei- und vierstimmig (Gotteslob 105, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 116). 23 Seiten kart. (4423).

Augustin Franz Kropfreiter: MISSA CHORALIS, ORBIS FACTOR. Gemischter Chor, Gemeinde (nicht obligat) und Orgel. Orgelpartitur. 27 Seiten (4424).

Peter Planyavsky: HANNA UND ELI. Eine biblische Ballade. 12 Seiten (4425).

KIRCHENLIEDSÄTZE:

Satz von *Josef Doppelbauer:*

Nr. 79 O wunderbare Speise

Nr. 80 Laß mich deine Leiden singen

Nr. 81 Freu dich, erlöste Christenheit

Nr. 82 Komm, o komm, du Tröster mein (4426).

Franz Kett / Klaus Gräske: GOTT BEFREIT DURCH JESUS CHRISTUS. Kindergottesdienste. Teil 1. 129 Seiten, kart. DM 22,80. Don-Bosco-Verlag, München (4427).

Emil L. Stehle (Hrsg.): SIE VERTEIDIGTEN DIE MENSCHENRECHTE. TOPOS-Taschenbuch 123. 144 Seiten, kart. DM 22,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4428).

Wilhelm Pesch / Bernd Granthyll (Hrsg.): DEINE HAND HÄLT MICH FEST. Unsere Gebete. 140 Seiten, Plastikeinband DM 14,- Matthias Grünewald-Verlag, Mainz (4429).

SCHOTT-MESSBUCH für Sonn- und Festtage des Lesejahres C. 848 Seiten, Paperback DM 19,80, Kunstleder DM 26,-, Leder DM 38,-. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4430).

Winfried Nonhoff (Hrsg.): AMEN. SO SEI ES. Zeugnisse zum Credo. 126 Seiten, kart. DM 14,80. Kösel-Verl., München (4438).

IL MESSALE ROMANO DEL VATICANO II. ORAZIONALE E LEZIONARIO. Vol. II. Quaderni di Rivista Liturgica, Nuova Serie n. 7. 551 Seiten, kart. Lire 18.000,-, Elle di ci Editrice, Leumann, Torino (4439).

	Heft	Seite
De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration Baumgartner)	1	1
Stellvertretung – Leid – Jenseitshoffnung. Die Botschaft des vierten Gottesknechtsliedes (Reiterer)	1	12
Die Liedpredigt – eine homiletische Chance (Baumgartner)	1	33
St. Peter, die älteste „Schule für den Dienst des Herrn“ im deutschen Sprachraum, jubiliert. (Bachler)	2	51
Ist die Feier der Quatember heute noch zeitgemäß? Überlegungen zu einem fast – vergessenen Element des Kirchenjahres. (I. Teil) (Langgärtner)	2	53
Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit: Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit (Heinz)	2	69
Sorge um die Festigkeit des Überlieferten (Maas-Ewerd)	2	80
Zur Erneuerung der Krankensalbung in Polen (Richter)	2	91
Vom Glanz liturgischer Handschriften mitten unter uns (Sausser)	2	94
Die deutschen Kirchen der Reformation und die Liturgische Bewegung im 20. Jahrhundert (I. Teil) (Schlemmer)	3	99
Ist die Feier der Quatember heute noch zeitgemäß? Überlegungen zu einem – fast – vergessenen Element des Kirchenjahres. (II. Teil) (Langgärtner)	3	113
Eine frühchristliche Totenmesse aus Aquileja (Gamber)	3	117
Einige Überlegungen zu einer Laienspiritualität im Geiste der Regel des hl. Benedikt (Schwarz)	3	125
Das Prager Jesukind und die liturgische Feier der Infantia Domini (Rokyta) ...	3	136
Gibt es noch eine Vorbereitung auf die hl. Messe? (Sausser)	3	138
Meditiert der Lektor? (Sausser)	3	141
Eröffnung im Zeichen der Asche: der Aschermittwoch (Reckinger)	4	147
Frühe Salzburger Meßbücher. Übersicht über den Stand der Forschung (Gamber)	4	153
Und was nach den vielen Messen? (Sausser)	4	157
Die Entlassung der benediktinischen Komplet, ein Zeugnis für den altchristlichen Horenschluß (Hofmann)	4	161
Die deutschen Kirchen der Reformation und die Liturgische Bewegung im 20. Jahrhundert (II. Teil) (K. Schlemmer)	4	168

Die Weinsehung zum Gedenken an den Falkner-Patron St. Bavo.
Liturgische Aspekte im Rahmen der Verehrung eines Volksheiligen
(Reifenberg) 4 172

Altabt Urbanus Bomm OSB † 2. 10. 1982 in piam memoriam (v. Severus) 4 179

Theodor Schnitzler zum Gedenken 4 182

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechungen 1 46

Buchbesprechungen 2 96

Buchbesprechungen 3 144

Buchbesprechungen 4 183

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge 1 49

Büchereingänge 2 97

Büchereingänge 3 146

Büchereingänge 4 186

AUTOREN Heft Seite

Bachler, Mag. P. Winfried OSB, Salzburg
St. Peter, die älteste „Schule für den Dienst des Herrn“
im deutschen Sprachraum, jubiliert 2 51

Baumgartner, Prof. Dr. Jakob, Fribourg
De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration 1 1

Die Liedpredigt – eine homiletische Chance 1 33

Gamber, DDr. Klaus, Regensburg
Eine frühchristliche Totenmesse aus Aquileja 3 117

Frühe Salzburger Meßbücher. Übersicht über den Stand der Forschung 4 153

