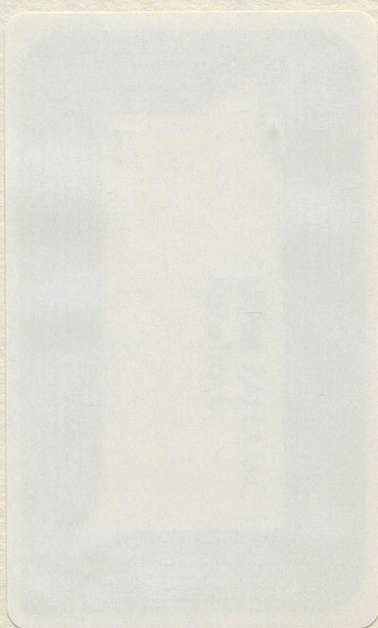




N11< 37071366 021

UB Tübingen

HEILIGER DIENST

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

38. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen Vorstehergebete in der Volkssprache (1. Teil)	1
Prof. Dr. François Reckinger, Bujumbura Eucharistie feiern nach der Liturgiereform (2. Teil)	10
Dr. Sr. Oda Hagemeyer OSB, Herstelle Polykarps Eucharistia	21
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Vom Umgang mit den liturgischen Büchern	25
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck „Kalte“ Kirchen am Karsamstag?	29
Prof. Dr. François Reckinger, Bujumbura Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XXI) „Wer einen Propheten aufnimmt, weil er ein Prophet ist . . .“ Der 13. Sonntag im Jahr A	32
Univ.-Prof. Dr. Hugo Rokyta, Prag Zur Ikonographie der liturgischen Herz-Jesu-Verehrung	39
Dr. P. Johannes Hofmann OSB, Niederaltaich Die Lesung der benediktinischen Komplet	42
Buchbesprechung	46
Büchereingänge	47

28144

2 A 14734 1984

VK Tübingen
T
38.39
1984. 1985
chue T
1
1984

DIE FEIER DES FRONLEICHNAMS-FESTES

Herausgegeben im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz.
56 Seiten, Format 21,5x30 cm, Kunstleder mit Goldprägung, öS 150,-.

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.

Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen

Vorstehergebete in der Volkssprache

Prof. Dr. Jakob Baumgartner

1

Mit einigem Erstaunen stellt man – wenigstens im deutschen Sprachraum – fest, wie wenig derzeit von schöpferischen Aufbrüchen im gottesdienstlichen Bereich die Rede ist. Es scheint, als ob die Lust und vielleicht auch die Kraft zu weiteren Versuchen geschwunden seien. Das Modewort „Kreativität“, vor etlichen Jahren noch in vieler Leute Mund, wurde unversehens aus dem Verkehr gezogen¹. Nachdem die vatikanische Liturgiereform mit der Herausgabe der revidierten Bücher einen gewissen Abschluß erreicht hat, regt sich offenbar das Bedürfnis, eine Verschnaufpause einzuschalten. Im Augenblick erweise es sich als vordringlich, so wird von verschiedener Seite moniert, dem gläubigen Volk das offizielle Angebot an Riten und Texten in geduldiger Arbeit zu erschließen; dem großen Wandel müsse jetzt eine Phase der Aneignung und Verinnerlichung folgen.

Dieser Ansicht könnte man anstandslos beipflichten, wenn nicht da und dort aus solchen Ratschlägen Untertöne herauszuhören wären, die etwas nostalgisch wirken. Danach sollte nun wieder die Ruhe von anno dazumal einkehren, eine Ruhe, die es den Gemeinden erlaube, sich von der Flut der Neuerungen zu erholen. Sicher braucht es nach den zahlreichen, im Anschluß an das Konzil eingeführten liturgischen Veränderungen eine etwas gemächlichere Gangart; doch dürfen wir uns nicht einfach mit dem Erworbenen begnügen, denn auch in liturgieis gilt: Wer rastet, der rostet. Die Forderung nach einer „*liturgia semper reformanda*“ verwirklicht sich ja nicht bloß in spektakulären Eingriffen, sondern ebenso durch Maßnahmen, in denen gewisse Dinge, die sich nicht oder weniger bewährt haben, überprüft, angepaßt oder ergänzt werden.

Zu einer Weiterentwicklung in kleinen Schritten haben sich die frankophonen Gebiete entschlossen, was in einem Moment, da restaurative Tendenzen um sich greifen, von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Sie veröffentlichten unlängst den ersten Faszikel von Vorstehergebeten (für das Jahr C), die sich nicht an lateinische Muster anlehnen². Es handelt sich um Neuschöpfungen, die natürlich die bisherigen Orationen nicht verdrängen wollen. Wenn wir im folgenden den Lesern die „*Oraisons nouvelles*“ präsentieren, so liegt uns einiges daran, die Anstöße, die eine Nachbarkirche vermittelt, zu würdigen; aber noch mehr interessiert uns die Art und Weise, wie die Französischsprachigen versuchen, von Übersetzungen zu eigentlich muttersprachlichen Meßgebeten hinüberzuwechseln.

¹ Siehe etwa die Nummer 111 (1972) von MD: *Créativité et liturgie*; ELit 89 (1975) Fasc. I Genn.-Febr.: *De creativitate liturgica*.

² Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, *Oraisons nouvelles pour les dimanches*: Année C, hg. durch die Centres nationaux de pastorale liturgique des pays d'expression française (Paris 1982) (93 S., Ed. C.L.D.) (künftige Zitationsweise: ON).

1. Beweggründe für neue Amtsgebete

Für die Erstellung der nachvatikanischen Gottesdienstbücher standen lateinische Modelle zur Verfügung, so daß es in erster Linie darum ging, die römischen Vorlagen in die Landessprachen zu übertragen. Da einiger Raum für Anpassungen an die örtlichen Verhältnisse offenstand, war schon damals die Möglichkeit vorhanden, an den Formularen – Gebete inbegriffen – Änderungen vorzunehmen und sogar neue Elemente hinzuzufügen³. Davon machten gerade die Franzosen, etwa im Beerdigungsritus, beachtenswerten Gebrauch, indem sie den euchologischen Schatz durch moderne Formeln anreicherten⁴. Einerseits versahen sie verschiedene Gesten, die das Empfinden der Gläubigen von heute anzusprechen vermögen (Licht, Kreuz, Weihwasser, Blumenniederlegung), mit Begleittexten, die das Zeichen hervorheben und aufwerten. Andererseits verfaßten sie neue Gebete, um die Wirklichkeit, von der die Botschaft künden soll, besser zum Ausdruck zu bringen⁵. Als die C.I.F.T.⁶ die Abfassung volkssprachlicher Meßorationen in die Wege leitete, konnte sie also aus früheren Erfahrungen Nutzen ziehen. Vier Gründe waren es, welche die Arbeitsgruppe bewogen, das Experiment weiterzuführen.

a) Die Grenzen des Übersetzens

Schon 1969 schrieb J. Gelineau: „Wir erwarten jetzt vor allem Neuschöpfungen und nicht mehr bloß Übersetzungen⁷.“ Diesen Wunsch äußerte er nach dem Erscheinen der 1969 herausgekommenen Instruktion für die Übertragung liturgischer Texte bei Feiern mit dem Volk⁸. Tatsächlich befürwortete das Dokument am Schluß eine solche Lösung. „Für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie“, heißt es darin⁹, „kann man sich nicht mit Übersetzungen begnügen; Neuschöpfungen sind erforderlich.“ Daß die Beschäftigung mit Formularen aus der Tradition der Kirche „eine ausgezeichnete Schulung für die Abfassung neuer Texte“ darstellte, wird wohl niemand bestreiten wollen¹⁰; im Hinblick auf die Schaffung einer volkssprachlichen Liturgie bildete die Übersetzungstätigkeit eine unerläßliche Zwischenstufe.

Die Umgießung der lateinischen Meßorationen ins Französische hatte längst vor dem Erscheinen der Übersetzer-Instruktion begonnen. Mit welchen

³ Cf. SC 38; 63 für die Ritualien; AEM 6 für die Messe. – E. J. Lengeling, Tradition und Fortschritt in der Liturgie: LJ 25 (1975) 201–223.

⁴ La célébration des obsèques. Nouveau rituel des funérailles I (Paris 1972).

⁵ Cf. B.-D. Marliangeas, Le travail de création pour le nouveau rituel des funérailles: MD 111 (1972) 63–69. – Die Texte wurden an die zehnmal überarbeitet (ebd. 69).

⁶ C.I.F.T. = Commission Internationale Francophone pour les Traductions et la Liturgie.

⁷ J. Gelineau, Quelques remarques en marge de l'Instruction sur la traduction des textes liturgiques: MD 98 (1969) 156–162 (Zit. 162).

⁸ In: Nachkonziliare Dokumentation 46 (Trier 1976) 106–135.

⁹ Ebd. S. 135, Nr. 43.

¹⁰ Ebd.



2 A 4737

Schwierigkeiten die mit der Aufgabe Betrauten damals zu kämpfen hatten, läßt sich aus dem Rechenschaftsbericht eines Mitbeteiligten erahnen. „Was den lateinischen Wortlaut betrifft“, gesteht P. Gy in der Rückschau auf die geleistete Arbeit, „müssen wir zugeben, daß die alten Orationen, vor allem die Secreten und Postcommuniones, sperrige Texte sind¹¹.“ Erst die Instruktion von 1969 gewährte den Übersetzern mehr Spielraum, indem sie erklärte: „Die ‚Orationes‘ (Tagesgebet, Gabengebet, Schlußgebet, Segensgebet über das Volk) des alten römischen Erbgutes in ihrer gestrafften Diktion und Gedankenfülle können in der Übersetzung etwas freier wiedergegeben werden, unter Beibehaltung ihrer ursprünglichen Ideen, aber bei maßvoller Erweiterung des Satzbaues, wo nötig, um so den Inhalt für die Feier und die Bedürfnisse von heute ‚aktueller‘ zu machen¹².“ Vorher waren die Verantwortlichen an die einschränken- den Weisungen zur Durchführung der Liturgiekonstitution gebunden gewesen¹³. Einerseits galt es, größtmögliche Treue dem Original gegenüber zu wahren, andererseits der Eigenart der französischen Sprache, den pastoralen Anforderungen der Gegenwart und dem Redecharakter der Amtsgebete Rechnung zu tragen – was beinahe der Quadratur des Kreises gleichkam. Nachdem die Instruktion erschienen war, überholten die Franzosen die erste, mangelhafte Fassung (von 1965) und erlaubten sich etwas größere Freiheit gegenüber den lateinischen Texten¹⁴.

Wer, wie der Verfasser dieses Beitrages, beinahe Tag für Tag die Messe auf französisch feiert, spürt je länger je mehr die Schwächen und das Ungenügen der aus dem Lateinischen herstammenden Formeln. Abstrakt und teilweise spröde, können sie ihre Herkunft nicht verleugnen. Als Beispiel sei das Schlußgebet vom 30. Sonntag im Jahreskreis erwähnt:

Perficiant in nobis, Domine, quaesumus,	Que tes sacrements, Seigneur,
tua sacramenta quod continent,	achèvent de produire en nous
ut, quae nunc specie gerimus,	ce qu'ils signifient,
rerum veritate capiamus.	afin que nous entrions un jour
	en pleine possession
	du mystère que nous célébrons
	dans ces rites.

Übrigens gelingt es auch der deutschen Fassung nicht, sich des theologischen Jargons zu entledigen; unwillkürlich steigt in einem die Frage auf, was in

¹¹ P.-M. Gy, Les traductions françaises du missel: compte rendu du travail: MD 83 (1965) 158–167 (Zit. 165).

¹² A.a.O. (Anm. 8) Nr. 34, S. 127.

¹³ Die Instruktion vom 26. September 1964 zur Liturgiekonstitution. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von H. Rennings (Münster 1965) 84–93 (Nr. 40–43).

¹⁴ D. Rimaud, A propos des prières liturgiques actuelles et à venir: MD 112 (1972) 158–168 (spez. 167).

den Gläubigen vorgeht, wenn sie diese Formel hören. Sind sie wirklich imstande, in einem so gewundenen Deutsch mit Gott vertrauten Umgang zu pflegen?

Herr, unser Gott,
gib, daß deine Sakramente
in uns das Heil wirken, das sie enthalten,
damit wir einst
als unverhüllte Wirklichkeit empfangen,
was wir jetzt in heiligen Zeichen begehnen.

Bei aller Bewunderung für die Leistungen der Übersetzer wird man angesichts derartiger „volkssprachlicher“ Elaborate, welche für den Durchschnittschristen eine Art Kauderwelsch bedeuten – im französischen Missale sind sie relativ häufig anzutreffen –, der Ansicht eines Eingeweihten zustimmen müssen: „Die in den Jahren nach dem Konzil verfertigten Übersetzungen in die modernen Sprachen sind im großen und ganzen getreue, ja äußerst präzise, wenn nicht gar am einzelnen Buchstaben klebende Wiedergaben. Eine solche Rücksichtnahme auf den Urtext braucht zwar nicht unbedingt ein Mangel zu sein – es finden sich geglückte Stücke darunter –, doch die Grenzen einer so schmalen Ausgangsbasis traten bald einmal in Erscheinung. In vielen Fällen lassen die Übersetzungen zu wünschen übrig, weil die auf verschiedenen Ebenen Verantwortlichen bei ihrer Arbeit nicht genügend bedachten, was ein so schwieriges und verzwicktes Unternehmen wie die Bereitstellung des Gebetsgutes für eine feiernde Gemeinde alles an Problemen mit sich bringt¹⁵.“ Dessenward man sich erst nach und nach bewußt, weshalb sich immer mehr das Verlangen regte, Neuschöpfungen in Angriff zu nehmen.

b) Die Erfordernisse der Gegenwart

Der zweite Beweggrund für die Anfertigung neuer Präsidialgebete beruht darin, die Stimme der Kirche von heute zu Gehör zu bringen. In diesem Sinne bemerkt die C.I.F.T.: „Die meisten Orationen des Missale sind am Ende des Altertums oder im Mittelalter entstanden. Jede Epoche prägt normalerweise das Gebet der Kirche; daher wäre es erstrebenswert, daß die Vorstehergebete der gegenwärtigen Liturgie in vermehrtem Maße den Weg der Kirche durch die Geschichte, die Verantwortung des Menschen vor Gott und die Tragweite der Evangelisierung in der Welt von heute beleuchten würden. Kurz und gut, beten nach dem Zweiten Vatikanum besagt, den Versuch zu wagen, das Mysterium der Kirche, der Gabe Gottes an uns, und der Gemeinschaft der Gläubigen, die mit den Menschen unterwegs sind, im Wort zu bezeugen¹⁶.“ Nicht

¹⁵ J. Gelineau, a.a.O. 157.

¹⁶ ON Nr. 2, S. 5.

umsonst berufen sich die Verfasser auf die Konzilsdokumente „Lumen Gentium“ und „Gaudium et Spes“, denn diese betrachten die Beziehungen zwischen Kirche und Welt in einem anderen Licht. Tatsächlich befindet sich die Welt schon im Heil, auf Hoffnung hin, und die Kirche als Sakrament Jesu Christi steht im Dienst der Liebesabsichten Gottes mit der Menschheit. Wenn sie den verschiedenen Volkssprachen Eingang in die Liturgie gewährt, bekundet sie gleichsam, daß die Stimme, in der sie die Botschaft ausruft, auch die Stimme ihres Danksagens und Bittens sein soll¹⁷. Ohne es zu wissen, werden die Menschen von der Kraft des Geistes umgetrieben; er entfacht in ihnen die Sehnsucht nach Werten und Idealen, er nährt Hoffnungen und Erwartungen, er erweckt Verlangen und Wünsche¹⁸. All dies zu berücksichtigen und in das liturgische Gebet einer jeden Epoche einfließen zu lassen gehört zu den Aufgaben der Kirche. Dadurch gibt sie zu verstehen, daß jeder Zeitabschnitt der Menschheitsgeschichte einen Kairos in sich birgt, eine einmalige Heilssituation darstellt, deren Sinnerhellung durch das Paschamysterium geschieht, das in der Eucharistiefeier sakramentale Gegenwart annimmt.

Ohne Zweifel trägt das nachvatikanische Missale den heutigen Erfordernissen ein Stückweit Rechnung. Bei dessen Erarbeitung wandte man spezielle Sorgfalt auf die Orationen an; „sie wurden nicht nur zahlenmäßig vermehrt, damit neue Orationen den neuen Bedürfnissen unserer Zeit entsprechen, sondern es wurden auch die alten Orationen an Hand der Quellen überprüft¹⁹.“ Manche Orationen des Sanctorale figurieren zum erstenmal in einem Missale, ebenso eine ganze Reihe aus den Messen für besondere Anliegen und zu bestimmten Feiern, so daß auch die Gegenwart im Gebetsschatz des Meßbuches Pauls VI. vertreten ist²⁰. Trotzdem sind und bleiben es Formeln, die, weil Übersetzungen – wie gut diese auch ausgeführt sein mögen –, ihren fremdsprachlichen Ursprung verraten²¹. Darum die Frage: Unter Anrufung welchen Prinzips sollen heutige Gemeinden sich nur *more latino* an Gott wenden dürfen? Es geht keineswegs darum, den der römischen Liturgie eigenen Genius geringzuachten, auch nicht darum, das polyphone Beten der Kirche in ihrem Gottesdienst, zu dem die Christen aller Jahrhunderte beigetragen haben, auf die Ein-Tönigkeit des Heute zu reduzieren, denn das kostbare Erbe der Über-

¹⁷ G. Huyghe, *Des prières eucharistiques pour l'Eglise d'aujourd'hui*: MD 94 (1968) 125–138 (spez. 126–130).

¹⁸ Cf. GS 22,5; 36,2; vgl. auch den außergewöhnlichen Text zu einer Gebetsspiritualität des Priesters PO 2.

¹⁹ Paul VI., Apostolische Konstitution „*Missale Romanum*“ (1969): Die Feier der heiligen Messe. Altarmeßbuch Teil I (Einsiedeln-Köln u. a. 1975) 17*–18*.

²⁰ P. Jounel, *Les oraisons du propre des saints dans le nouveau missel*: MD 105 (1971) 180–198; Cl. Duchesneau, *Soucis de l'homme et prière de l'Eglise dans les messes et prières pour diverses circonstances*: MD 103 (1970) 46–60.

²¹ Eine kritische Untersuchung über das euchologische Gut im heutigen Missale nimmt vor D. Mathieu, *Remarques sur l'anthropologie des prières liturgiques actuelles*: MD 112 (1972) 144–157. Obwohl man dem Autor nicht in allen Punkten zustimmen kann, sind seine Ausführungen lehrreich.

lieferung verbindet uns mit den Gläubigen der Vergangenheit. Es handelt sich schlicht und einfach darum, daß auch der Mensch der Gegenwart sich den ihm passenden Ausdruck in der Liturgie verschaffen darf. Deshalb sind Zweifel erlaubt, wenn man die Orationen des jetzigen römischen Meßbuches gleichsam zum „Inbegriff christlichen Betens“ hochstilisiert, als ob der Geist Gottes sich aus der Kirche von heute zurückgezogen hätte und es ihr verwehrt bleiben müßte, eine Gebetssprache zu entwickeln, die, ganz aus dem Empfinden, dem religiösen Suchen und Verlangen unserer Zeitgenossen herausgewachsen, das je selbe Mysterium zu vermitteln vermag²². Zwischen der Kultur einer Zeit und dem wahren liturgischen Gebet waltet ein enger Zusammenhang: das Gebet bereichert eine Kultur, und diese ihrerseits verleiht dem Gebet seine spezifischen Züge.

Aus der Einsicht in die Notwendigkeit, „das erneuerte gottesdienstliche Gebet zu fördern“, machte sich ein Team aus Fachleuten und Seelsorgern daran, echt französisch klingende Orationen für die Sonn- und Festtage zu komponieren, „um Texte bereitzustellen, die der Würde der Eucharistiefeier entsprechen und unbefugtem Improvisieren den Boden entziehen“²³. Nachdem die stürmische Phase des konziliaren Aufbruchs abgeflaut ist, tritt die Forderung an uns heran, „à construire un langage“, das heißt, eine authentische volkssprachliche Liturgie ins Leben zu rufen²⁴. Da aber in diesem Bereich die wirklich schöpferischen Menschen rar geworden sind, bedarf es der Zusammenarbeit vieler. Nur so kann es gelingen, einen Gebetsstil zu finden, der einerseits den Ansprüchen einer gesprochenen Sprache gerecht wird, also einfach, doch nicht banal oder vulgär tönt, andererseits sich dazu eignet, den christlichen Sinngehalt zu erschließen.

c) *Die biblische Ausrichtung*

Ein weiteres Ziel, das die französische Veröffentlichung verfolgt, liegt darin, die Amtsgebete näher an die Heilige Schrift heranzurücken. Den Autoren schweben Orationen vor, „die der verkündeten Botschaft entspringen“²⁵. Unter dem Einfluß der Bibel seien Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, erklärt die Liturgiekonstitution²⁶. Alle im Gottesdienst verwendeten Texte sollen also die Gläubigen mit dem Geist und der Sprache der Bibel vertraut machen. „Das liturgische Gebet nimmt seinen Ausgang am Wort, das in der Feier ausgerufen und entgegengenommen wird; es nährt sich an den Quel-

²² Vgl. B. Fischer, Die Eigenart der römischen Orationen: Erhöre die Bitten deines Volkes. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches für Verkündigung und Meditation, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Bd. I Die Sonntage im Jahreskreis (Freiburg i. Br. 1978) 9–13.

²³ ON Nr. 3, S. 5.

²⁴ Siehe dazu den hervorragenden Artikel von Cl. Jean-Nesmy: Le défi du langage: Parole et Pain Nr. 61 (1983) 18–30.

²⁵ ON Nr. 4, S. 5.

²⁶ SC 24.

len der Offenbarung. Sein Anhalt an der Schrift führt den Christen zum Bekenntnis des Glaubens, zum Lobpreis, zur Danksagung und zur Bitte gemäß dem Evangelium²⁷.“

Was von der Liturgie im ganzen gilt – daß sie ihren Ursprung der Bibel verdankt –, gilt freilich nicht von all ihren Elementen im gleichen Maß²⁸. Während etwa die Hochgebete, der alte römische Kanon miteingeschlossen, und die Präfationen trotz ihrer feierlichen Sprache zutiefst biblischen Einschlag aufweisen²⁹, läßt sich dasselbe nicht von den klassischen lateinischen Orationen behaupten. Grundsätzlich ähnelt ihr Stil mehr der alten kultischen und literarischen Tradition Roms als den Mitteilungsformen der Bibel³⁰. Ihrem Inhalt nach bewegen sie sich in äußerst allgemeinen Aussagen, so daß man vom römischen Gebetsgut sagen konnte, manche seiner Formeln seien für jeden religiösen Menschen nachvollziehbar³¹. Ob ein solches Absehen vom Gehalt der Schrift und insbesondere vom zentralen Mysterium, das die Liturgie feiert, eine so ideale Weise christlichen Betens darstellt, wie zuweilen beteuert wird, scheint zum mindesten fragwürdig.

Was die Struktur der französischen Orationen anbelangt, halten sie sich an den Aufbau der lateinischen Amtsgebete. „Sie richten sich an den Vater, umfassen ein Glaubensbekenntnis und eine Bitte und enden mit einer Schlußformel oder Doxologie³².“ An dieser Gestalt rüttelten die Franzosen wohl deshalb nicht, weil das Schema ins biblische Milieu zurückreicht. „Das ist der ehrwürdige, niemals alternde Gebetstyp der Berakah, den die Kirche aus jüdischem Erbe mit heraufgebracht hat³³.“ Wenn sich das römische Heidentum in seinen Gebeten einer ähnlichen Konstruktion bediente, so bedeutet das nur, daß jüdisch-christliches Beten hier offenbar einem auch anderswo üblichen Muster religiösen Ausdrucks folgt³⁴.

d) Die Vereinheitlichung der Eucharistiefeier

Wie die Herausgeber der Broschüre in der Einleitung betonen, war die C.I.F.T. des öfteren ersucht worden, eine Auswahl Orationen zur Verfügung zu stellen, die mit den Schriftlesungen der sonntäglichen Meßfeier übereinstimmen. Um diesem offensichtlichen Bedürfnis entgegenzukommen, entschloß sich die Arbeitsgruppe, das Wagnis einzugehen und Amtsgebete in Ein-

²⁷ ON Nr. 4, S. 5.

²⁸ P. Jounel, *La Bible dans la liturgie: Le Congrès de Strasbourg, Parole de Dieu et liturgie* (Paris 1958) 17–49.

²⁹ Cf. *Assemblées du Seigneur, Deuxième série* no 2, *Anaphores nouvelles* (Paris 1968), besonders S. 75 ff.

³⁰ Chr. Mohrmann, *Le latin liturgique: MD 23* (1950) 5–30 (zu den Orationen: 25–28).

³¹ A.-G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft I* (Freiburg i. Br. 1963) 363; vgl. auch J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia I* (Wien 1962) 478–500: zur Kollekte.

³² ON S. 5: *Principes de composition*.

³³ B. Fischer, a.a.O. 11.

³⁴ Cf. die Beispiele bei Chr. Mohrmann, a.a.O. 27.

klang mit den biblischen Perikopen zu verfassen. „Das neue biblische Lektionar, das sich auf drei Jahre erstreckt, ist vielleicht heute jenes Element, das jeder sonntäglichen Eucharistie seinen Stempel aufdrückt. Begreiflich, daß zahlreiche christliche Gemeinden danach verlangen, die Schriftworte des Herrentages mögen in den Meßgebeten ihren Niederschlag finden³⁵.“ Diesen Wunsch glaubten die Verfasser nicht ausschlagen zu dürfen; dabei waren sie sich der Gefahr thematisch orientierter Gottesdienste vollauf bewußt³⁶. Doch verschlossen sie sich dem Ansinnen nicht, da es ihnen ein gerechtfertigtes Anliegen schien, die einzelnen Elemente einer Eucharistiefeier besser aufeinander abzustimmen.

Wir wissen alle um die leidige Tatsache, daß „die beiden Teile, aus denen die Messe gewissermaßen besteht³⁷“, in der Praxis nicht selten auseinanderklaffen. Es fehlen die notwendigen Klammern, die, vom Wortgottesdienst zur eucharistischen Handlung hinübergreifend, eine gewisse Einheit bewerkstelligen würden. Von daher rührt zum Teil die unterschiedliche Aufmerksamkeit der Mitfeiernden; während sie in der *liturgia verbi* mit etwelcher Andacht folgen, läßt die Teilnahme beim eucharistischen Geschehen merklich nach. Den Anwesenden entgeht, was der Verkündigungsteil mit dem Hauptakt der Eucharistie zu tun hat; sie realisieren nicht oder zu wenig, daß im zeichenhaften Vorgang der sakramentalen Handlung die angesagte Botschaft ihre größte Dichte erreicht: Wort, das zum Sakrament wird. Um den Zusammenhang zwischen der Wortliturgie und der eucharistischen Liturgie zu verdeutlichen, empfiehlt sich unter anderem, eine sakramentale Relecture der Lesetexte ins Werk zu setzen. Es handelt sich um folgendes: die gehörten oder zu hörenden Schrifttexte im Verlauf des Meßvollzuges aufzugreifen und sie, umgewandelt in Lob, Danksagung und Bitte, zu Gott emporzusenden. Auf solche Weise würden die beiden Höhepunkte der einen und selben Begegnung mit Christus (*liturgia verbi* und *liturgia eucharistica*) stärker miteinander verkoppelt; andererseits käme besser zum Ausdruck, wie in der sakramentalen Begehung das Wort Gottes seine höchste Wirksamkeit entfaltet³⁸.

Ein in der Tradition verankertes Hilfsmittel zur wechselseitigen Erhellung von Wort und Sakrament bietet sich nun gerade in den Vorstehergebeten an. Mit dem Tagesgebet, dem Gabengebet und dem Schlußgebet haben wir die Möglichkeit, die Perikopen der Messe aufzugreifen, sei es vorausnehmend in der Kollekte, sei es als Widerhall in der *Oratio super oblata* und der *Postcommunio*. Dieses Verfahren, von den Franzosen in den *Oraisons nouvelles* gehandhabt, kann dazu beitragen, die Geschlossenheit eines Gottesdienstes zu

³⁵ ON Nr. 1, S. 5.

³⁶ A. Adam – R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon* (Freiburg i. Br. 1980) 515–516: Thematischer Gottesdienst (mit Literaturangaben).

³⁷ SC 56.

³⁸ J. Baumgartner, *Das Wort, das in der Liturgiefeier zum Sakrament wird*: J. Schreiner (Hrsg.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie* (Stuttgart 1983) 155–173.

fördern. Die Gläubigen erkennen dann leichter den roten Faden, der eine Eucharistiefeier durchzieht. Man wird vielleicht einwenden, eine gewisse Verbindung zwischen den römischen Vorstehergebeten und den Hauptaussagen der Lesung lasse sich mit etwas gutem Willen immer herstellen. Das mag an Festtagen und in Festzeiten stimmen, nicht aber für die Sonntage im Jahreskreis, bei denen es öfters der Kunstgriffe bedarf, um eine Brücke von den Orationen zu den Lesetexten zu schlagen³⁹. Daß der heutige Mensch sich überfordert fühlt, wenn ihm in ein und derselben Feier ein Zuviel an losen Ideen zugemutet wird, lehrt uns die Erfahrung zur Genüge. Deshalb obliegt es dem Zelebranten, jeweils ein Leitmotiv oder zwei, drei Kerngedanken herauszuheben – dies freilich mit der gebotenen Diskretion –, damit die Gläubigen sich zurechtfinden. Auf eine derartige Konzentration zielen gerade die *Oraisons nouvelles* ab.
(2. Teil folgt)

³⁹ Nach der AEM Nr. 323 ist der Austausch von Orationen für die Sonn- und Festtage nicht statthaft.

Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fortdauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird.

So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden. Sie sollen Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei.

9. DER „RUF VOR DEM EVANGELIUM“

Auch hierzu, genau wie hinsichtlich des Antwortpsalmes, führt die Neuausgabe des deutschsprachigen Lektionars gegenüber der vorläufigen Fassung ebenso wie gegenüber der „Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch“ eine neue Terminologie ein. Statt „Halleluja“, beziehungsweise „ein entsprechender anderer Gesang“, heißt das fragliche Stück jetzt generell „Ruf vor dem Evangelium“. Abgesehen von der Fastenzeit und den Messen für Verstorbene weist es als von der Gemeinde zu wiederholendes Element regelmäßig das Halleluja auf, zu den beiden genannten Gelegenheiten dagegen jeweils einen anderen, an Christus gerichteten Lobruf.

Die „Pastorale Einführung in das Meßlektionar“ unterstreicht, daß das Halleluja, beziehungsweise der andere zu wiederholende Ruf von der ganzen Gemeinde gesungen werden muß¹.

Die Ausführung des Verses dagegen kommt dem Kantor, der Schola oder dem Chor zu. Da es sich hier um den Begleitgesang zu einer Handlung, nämlich der Evangeliumsprozession handelt, gilt dafür nicht unbedingt dieselbe Forderung wie für den Antwortpsalm, nämlich daß der oder die Vortragenden ihren Dienst im Angesicht der Gemeinde ausführen sollten. Sicher *kann* der betreffende Vers vom Kantor am Ambo gesungen werden, aber ebensogut, von dem Genannten oder von anderen, am gewohnten Platz des Chores, weil in diesem Augenblick bereits das Evangeliar und der Geistliche, der daraus vorlesen soll, im Mittelpunkt der Handlung stehen. Daraus ergibt sich, daß der Vers zum „Ruf vor dem Evangelium“ zu jenen Elementen der Meßfeier gehört, die am ehesten für eine mehrstimmige Ausführung seitens des Chores in Frage kommen, vorausgesetzt, daß sich die Gesamtgemeinde an dem zu wiederholenden Ruf beteiligen kann.

Wird nur eine Lesung vor dem Evangelium vorgetragen, so kann man sowohl den Antwortpsalm und sofort anschließend den „Ruf vor dem Evangelium“ verwenden oder aber sich mit einem dieser beiden Stücke begnügen². In letzterem Fall wäre m. E. der Wichtigkeit des Textes wegen dem Antwortpsalm gemeinhin der Vorzug zu geben. Außerhalb der Sonntage und festlicher Anlässe kann man bei nur einer Lesung leicht auf den „Ruf“ verzichten, besonders dann, wenn (wie weitestgehend üblich) keine eigentliche Evangeliumsprozession stattfindet.

Kann der Antwortpsalm nicht gesungen werden, ist er zu sprechen; trifft dasselbe für den „Ruf vor dem Evangelium“ zu, so kann er ent-

¹ Nr. 23; Meßlektionar III, S. 16*.

² Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 38.

fallen³ – selbst, so will es dem Wortlaut der Bestimmung entsprechend scheinen, im Fall des Gebrauchs von zwei Lesungen. In diesem Fall *empfiehl* es sich allerdings, den „Ruf“ zu sprechen und/oder einen Augenblick der Stille zwischen der zweiten Lesung und dem Evangelium einzulegen.

Nach nur einer Lesung und dem Antwortpsalm sollte der „Ruf vor dem Evangelium“, falls er nicht gesungen werden kann, m. E. *regelmäßig entfallen*. Denn er stellt eine feierliche Akklamation an den im Evangelium anwesenden und redenden Herrn dar: ein Element, das ohne Gesang „fast funktionslos“ ist, vor allem dann, wenn es sich um das Halleluja handelt⁴. Einen ernstlichen Stilfehler bedeutet es auf jeden Fall, das Halleluja und seinen Vers zu *sprechen*, nachdem der Antwortpsalm (oder sein „Ersatz“) *gesungen* wurde. Umgekehrt kann es dagegen sehr sinnvoll sein, den Psalm zu sprechen und den „Ruf“ anschließend zu singen. Denn daraus ergibt sich eine *Steigerung* der Feierlichkeit auf das Evangelium hin, während im entgegengesetzten Fall die Feierlichkeit *abfällt*.

Zum „Ruf vor dem Evangelium“ sollten entsprechend der „Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch“, Nr. 21, und der „Pastoralen Einführung in das Meßlektionar“, Nr. 23, bereits alle *stehen*. Hierin wird die Zuordnung des fraglichen Stückes zum Evangelium besonders deutlich. Gewiß wird an der erstgenannten Stelle den Bischofskonferenzen die Zuständigkeit zugesprochen, „die in der römischen Meßordnung beschriebenen Gesten und Körperhaltungen dem Empfinden des jeweiligen Volkes anzupassen“; doch kann man die im deutschen Sprachgebiet bisher beibehaltene sitzende Haltung mit Lengeling⁵ als „nicht sachgerecht“ bedauern. Handelt es sich wirklich um eine bewußte und begründete „Anpassung an das Empfinden der deutschsprachigen Völker“ – oder nicht eher um die Auswirkung eines unreflektierten Beharrungsvermögens?

10. EVANGELIUM UND EVANGELIUMSPROZESSION

Ältester und eindeutiger liturgischer Tradition entspricht es, den Vortrag des Evangeliums mit besonderer Feierlichkeit zu umgeben, weil in ihm die Anwesenheit und das Wirken des erhöhten Herrn von der Gemeinde in hervorragender Weise erfahren und verehrt wird. Es würde von einem verkehrten Verständnis von „Reform“ zeugen, wollte man alle Zeichen derartiger Feierlichkeit aufgeben; denn das hieße, den Vortrag des

³ Ebd., Nr. 39.

⁴ Vgl. E. J. Lengeling, Die Neue Ordnung der Eucharistiefeier, Münster ²1971, 207; und: „Halleluja“-Probeheft, in: Gottesdienst 17 (1983) 17 f.; hier: 17: „... ein gesprochenes Halleluja ist ähnlich widersinnig wie z. B. ein gesprochener Jodler.“

⁵ Ebd., 184; ders., Der Antwortpsalm – ein deutsches Defizit, in: Gottesdienst 17 (1983) 147 f.; hier: 148.

heiligen Textes zu einem rein funktionalen und zerebralen Geschehen zu reduzieren. Man würde sich damit zugleich auch wichtiger Stilmittel begeben, Feste und Hochfeste von gewöhnlichen Tagen abzuheben, da ja gerade an dieser Stelle von der überkommenen Liturgie Elemente bereitgehalten werden, die in dieser Hinsicht eine sachgerechte und feinfühligte Differenzierung ermöglichen.

Für gewöhnliche Tage genügt das ehrfürchtige Sprechen des Textes, mit dem Vorbereitungsgebet des vortragenden Priesters, beziehungsweise dem vom Diakon empfangenen Segen; mit dem Dialog und der dreifachen Bekreuzigung zu Anfang, dem Kuß und der – an solchen Tagen für gewöhnlich bloß gesprochenen – Akklamation am Ende. Aus eigener Erfahrung kann ich bezeugen, daß es Menschen gibt, die zugänglich und dankbar sich für folgende, ebenso einsichtige und naheliegende wie herkömmliche Erklärung der drei Kreuzzeichen: auf die Stirn, um das Wort des Evangeliums richtig zu verstehen; auf die Lippen, um richtig darüber zu reden; auf das Herz, um es mit ganzer Hingabe zu lieben.

An Sonntagen, Festen und Hochfesten sollte zu dem Gesagten nach Möglichkeit der Gesang des „Rufes vor dem Evangelium“ hinzukommen.

Eine weitere Erhöhung der Feierlichkeit bedeutet die *Verwendung von Weibrauch und/oder Leuchtern* – ein Ritus, der auf viele Teilnehmer einen tiefen Eindruck machen kann, wenn er von Ministranten mit durchgeführt wird, die ein vernünftiges Alter haben und denen man ansieht, daß sie sowohl eine gediegene technische als auch eine religiös-spirituelle Einführung in ihre Funktion bekommen haben und sich innerlich in sie hinein engagieren.

Eine *Evangeliumsprozession* in einfachster Form ergibt sich, wenn die Ministranten, die Rauchfaß und Leuchter tragen, den Priester oder den Diakon, der das Evangelium vortragen soll, am Priestersitz abholen und zum Ambo geleiten. In vollständigerer und feierlicherer Weise verwirklicht sie sich, wenn die Genannten mit dem Priester oder dem Diakon zum Altar gehen, um dort das Evangeliar abzuholen und es zum Ambo zu bringen. Dies sollte aber nur dann geschehen, wenn neben dem Lektionar, aus dem die beiden ersten Lesungen vorgetragen werden, ein *besonderes Evangeliar* verwendet wird, das von Anfang der Meßfeier an zum Zeichen der Verehrung *sichtbar auf dem Altar gelegen hat*. Es kann bei der Einzugsprozession vom Diakon oder einem Lektor vor dem Zelebranten hergetragen werden⁶.

Es verstößt sicher nicht gegen den Geist der Meßordnung, den hier für den Lektor vorgesehenen Dienst einem *älteren Ministranten* zu übertragen. Für Lektorinnen und Lektoren hat sich vielerorts der sehr begründete

⁶ Allgemeine Einführung, Nr. 82, 84, 94, 128 f., 131.

Brauch eingespielt, daß sie nicht – wie in der „Allgemeinen Einführung“ vorausgesetzt – in liturgischer Kleidung im Gefolge des Zelebranten einziehen und im Altarraum Platz nehmen, sondern lediglich für den Vortrag der Lesungen und gegebenenfalls der Fürbitten aus der Gemeinde heraus zum Ambo gehen.

Werden zum Evangelium Leuchter und Weihrauch verwendet, empfiehlt sich, bei entsprechender Begabung des jeweiligen Geistlichen, der gesungene Vortrag des Textes und, unabhängig davon, der Gesang der abschließenden Akklamation. Als solche kann unter anderem auch eine weitere Wiederholung des „Rufes vor dem Evangelium“ (ohne dessen Vers) dienen, wenigstens so lange, bis uns diesbezüglich ansprechendere Melodien, etwa nach dem Beispiel des französischen Sprachbereiches, geschenkt werden.

Zum Vorbereitungsgebet des Zelebranten vor dem Evangelium sei noch vermerkt, daß dieses unter Verneigung zum *Altar* hin gesprochen wird⁷, und nicht zum Tabernakel hin, wie eine Reihe von Mitbrüdern es zu tun pflegen, seit diese beiden Kultgegenstände in den meisten Kirchen voneinander getrennt wurden. Sich in diesem Fall zum Altar hin zu verneigen bedeutet weder einen Verlust des Glaubens an die wirkliche Gegenwart des Herrn unter den eucharistischen Gestalten noch eine Minderung der diesen geschuldeten Ehrfurcht. Aber die eucharistische Form seiner Gegenwart steht während des Wortgottesdienstes nicht vordergründig im Mittelpunkt des Interesses. Gewiß tendiert das ganze Geschehen letztlich bereits auf diese seine höchste und alles vollendende Gegenwartsweise hin – jedoch insofern sie sich hier und jetzt *neu ereignen und verwirklichen* soll. Und da dies auf dem Altar geschieht, steht sinnvollerweise dieser und nicht der Tabernakel während der heiligen Handlung im Brennpunkt der Aufmerksamkeit.

11. DIE HOMILIE

Von ihr soll nur sehr kurz die Rede sein, weil eine eingehende Darstellung ihrer Funktion und Problematik den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen würde. Lediglich zwei Anliegen möchte ich zur Sprache bringen.

Das *erste* ist ein pastoralliturgisches. Über die vielerseits bereits geäußerte Forderung hinaus, nicht nur das Evangelium, sondern mitunter auch einen der beiden anderen Lesungen zum Ausgangspunkt der Verkündigung zu machen und vor allem die Beziehung zwischen der alttestamentlichen Lesung und dem Evangelium zu beachten und auszuwerten, möchte ich zwei weitere Aspekte hervorheben, die gemeinhin weniger Beachtung finden:

⁷ Ebd., Nr. 93.

1. In den genannten Zusammenhang gehört für gewöhnlich *auch der Antwortpsalm* hinein. Ja, er kann in vielen Fällen genau jenes Element hergeben, das man in der etwas naiven Sprache früherer Betrachtungsbücher als den „geistigen Blumenstrauß“ bezeichnet hat; nämlich den Ausdruck jener Gemütsbewegung, in die hinein das Gespräch mit Gott über sein Wort ausmündet und die auch nach der Feier so lange und so intensiv wie möglich im Leben der Teilnehmer weiterklingen und -wirken sollte.

2. In liturgisch geprägten Zeiten sollten Schrifttexte *nicht als in sich stehend* erklärt und auf das Leben angewandt, sondern in ihrem liturgischen Kontext gesehen und kommentiert werden. So z. B. war es nicht sachgerecht, wenn, wie kürzlich erlebt, Theologiestudenten zusammen mit ihrem Zelebranten am Dienstag der fünften Fastenwoche den Gehalt der Erzählung von der „Schlange aus Kupfer“ (Num 21, 4–9) dahingehend zusammenfaßten und auswerteten, daß es sich um „die Zeichen Gottes in unserem Leben“ handelte. Demgegenüber zeigen sowohl der unmittelbare Zusammenhang mit dem Evangelium des Tages (Joh 8, 21–30) als auch der liturgische Gesamtkontext der endenden Fastenzeit, daß mit diesem Abschnitt an dieser Stelle gar kein anderes Zeichen als das des Kreuzes und der Passion gemeint ist.

Das *zweite Anliegen* muß ich im Bewußtsein und mit der Befürchtung aussprechen, daß es sich gerade im Rahmen eines Beitrags zu einer Liturgiezeitschrift wie eine „Irrlehre“ ausnehmen könnte. Die Homilie sollte sich m. E. zwar in den allermeisten Fällen, *nicht aber mit lückenloser Regelmäßigkeit* auf die Tageslesungen beziehen. Nicht nur, daß mitunter auch andere Texte und Riten des liturgischen Geschehens Gegenstand der Verkündigung werden sollten, sondern diese muß nach wie vor auch der Aufgabe gerecht werden, innerhalb einer gewissen Zeit (etwa fünf oder sechs Jahre) eine *Gesamtdarstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre* zu bieten.

Davon kann der überwiegende Teil sehr wohl aus den Perikopen der drei Lesejahre gewonnen werden. Eine Reihe von Themen jedoch, die für das christliche Denken und Leben von hervorragender Wichtigkeit sind, lassen sich weder mit den Lesungen noch mit anderen Elementen der Liturgie sinnvoll und ungezwungen verknüpfen. Die Kirchenväter, auf deren Beispiel in diesem Zusammenhang mitunter verwiesen wird, hatten es da „leichter“! Bei der freien Art, wie sie mit Texten umgingen, konnten sie aus ihnen nahezu immer jene Themen herausholen, zu denen sie gerade reden wollten oder aufgrund aktueller Ereignisse und Fragestellungen als Seelsorger zu reden verpflichtet waren. Da wir für unsere Zeit nun aber eine Verknüpfung dieser Art mit Recht als gekünstelt ablehnen, bleibt uns nichts anderes übrig, als einige Male im Jahr auf einen Zusammenhang mit

den Lesungen zu verzichten und unabhängig von ihnen eine thematische Predigt zu halten.

Der Hinweis darauf, daß die sonntägliche Homilie ja nicht der einzige Ort der Vermittlung christlicher Lehre sei und daß sie unmöglich die kirchliche Bildungsarbeit außerhalb des Gottesdienstes ersetzen könne, vermag deshalb nicht zu überzeugen, weil jeder weiß, welch geringer Prozentsatz der Kirchenglieder trotz aller Bemühungen durch die religiösen Bildungsveranstaltungen faktisch erreicht wird. Von diesen Veranstaltungen allein eine relativ vollständige Einführung in die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche zu erwarten heißt, die Augen vor der Wirklichkeit verschließen und die überwiegende Mehrheit der Gäubigen dem geistig-religiösen Chaos ausliefern.

Zu den Themen, die ich selbst im Lauf meiner pastoralen Tätigkeit seit der Einführung des Dreijahreszyklus in thematischen Predigten unabhängig von den Lesungen oder anderen liturgischen Texten behandelt habe, gehören vor allem folgende:

- Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer, beziehungsweise zwischen orthodoxer und katholischer Lehre;
- wahrer und falscher Ökumenismus;
- Sekten;
- Beziehungen zwischen Christen und Juden; „Holocaust“;
- Prinzipien einer erneuerten Sakramentenpastoral;
- Bedeutung und Praxis des Bußsakramentes;
- religiöse Verpflichtungen gegenüber Kranken und Sterbenden;
- Krieg und Frieden;
- Hungerstreik;
- Euthanasie;
- Abtreibung;
- Sexualmoral (als Folge zu einer Homilie über die Unauflöslichkeit der Ehe, die sich vorteilhaft auf die Lesungen des 27. Sonntags im Jahr B aufbauen läßt).

Wiederholt konnte ich feststellen, wie die Gottesdienstteilnehmer bei der Darstellung derartiger Themen noch konzentrierter zuhörten als bei den gewohnten Homilien und anschließend eine Reihe von ihnen auch ihre Dankbarkeit für das Aufgreifen aktueller Fragen zum Ausdruck brachten – neben anderen natürlich, die die Verkündigung unbequemer Wahrheiten und Forderungen lieber nicht hören möchten.

12. DAS GLAUBENSBEKENNTNIS

Genau wie das Gloria sollte es stets von Anfang bis zu Ende stehend gesprochen oder gesungen werden.

Es ist jenes Element des Ordinariums, bei dem man am ehesten auf Gesang verzichten kann – wird doch selbst im Verlauf des feierlichsten aller Gottesdienste, nämlich der Ostervigil, das Glaubensbekenntnis der Taufbewerber ebenso wie das der Gesamtgemeinde gesprochen und nicht gesungen.

Sofern man sich dennoch für den gesungenen Vollzug entscheidet, sollte wenigstens ab und zu der lateinische Text mit der gängigsten Choralmelodie Verwendung finden. Europäischen Christen sollte – bei voller Bejahung der Umgangssprache im überwiegenden Teil eines jeden Gottesdienstes – die Fähigkeit erhalten oder wiedergeschenkt werden, bei internationalen Treffen in Lourdes, Rom oder anderswo, wenn nicht das ganze Ordinarium, so doch zum mindesten das Credo gemeinsam lateinisch zu singen.

Möchte man, aus welchen Gründen auch immer, auf den Gesang des integralen Textes verzichten, wäre es weitaus angebrachter, eine der beiden offiziellen Fassungen zu sprechen, als auf eines der sogenannten Credo-Lieder zurückzugreifen. Angesichts ihrer inhaltlichen Dürftigkeit kann man sich nur wundern, wieso diese Stücke bei der Übertragung der Meßtexte ins Deutsche überhaupt zu liturgischen Gesängen aufrücken konnten. Es ist doch bekannt, wie sehr bei der Formulierung insbesondere des großen Glaubensbekenntnisses hinsichtlich einer Reihe seiner Aussagen um jedes einzelne Wort gerungen und gekämpft wurde. Kann es da angehen, statt dieses von Autorität erfüllten Textes im Gottesdienst Kurzfassungen zu gebrauchen, bei denen *Zufall*, *Versmaß* und *Reim* darüber entschieden haben, welche Formulierungen aufgenommen wurden und welche nicht? Öffnet nicht die amtliche Anerkennung derartiger Texte Tür und Tor für den Gebrauch – vor allem in Jugendmessen – von neuen und neuartigen „Glaubensbekenntnissen“, in denen die christlichen Mysterien im horizontalistischen oder „befreiungstheologischen“ Sinn verflacht und umgedeutet werden?

13. DAS „ALLGEMEINE GEBET“ ODER DIE FÜRBITTEN

Erfreulich ist der Umfang, in dem sich dieses durch die Liturgiereform in die Meßfeier wiedereingeführte Element besonders im unserem Sprachbereich durchgesetzt hat. Wird es doch hier – obwohl laut Nr. 45 der „Allgemeinen Einführung“ immer nur empfohlen – in den meisten Gemeinden regelmäßig praktiziert und nicht, wie vielfach in anderen Ländern, auf Sonn- und Feiertage beschränkt. Dies kann damit zusammenhängen, daß wir in unserem Sprachgebiet bereits vor der Liturgiereform eine gewisse Fürbitt-Tradition im Bereich der „Andachten“ kannten. Aber vielleicht ergeben sich gerade auch von dieser Tradition her einige zusätzliche

Schwächen in der Art der Formulierung der Fürbitten, ihres Verständnisses und des Umgangs mit ihnen. Dazu wäre m. E. vor allem folgendes zu beachten:

1. Es ist wichtig, die *ideelle Grundlage* des „Allgemeinen Gebetes“ klar vor Augen zu haben und sie den Gottesdienstteilnehmern deutlichzumachen. Es handelt sich um eine der höchsten Formen der Ausübung des *gemeinsamen Priestertums* der Getauften. Die christliche Gemeinde erfüllt ihren priesterlichen Auftrag, indem sie fürbittend vor Gott für alle Menschen eintritt. Wenn dieser Vorgang in der Tradition auch als „Gebet der Gläubigen“ bezeichnet wird, dann nicht etwa im Gegensatz zum Gebet des Zelebranten, sondern deshalb, weil nur die Getauften, im Gegensatz zu den Nichtchristen und den Katechumenen, zum Vollzug eines solchen priesterlichen Gebetes bevollmächtigt sind. Die Katechumenen mußten in der alten Kirche die gottesdienstliche Versammlung unmittelbar vor dem fraglichen Akt verlassen; Neugetaufte übten sofort anschließend an ihre Taufe und Firmung durch ihre Beteiligung an den Fürbitten die eben empfangene Vollmacht zum erstenmal aus.

2. Daraus ergibt sich, daß in den Fürbitten der Meßfeier vor allem *für andere* gebetet wird. Dadurch unterscheiden sich diese, zusammen mit jenen der Vesper, von den „Bitten“ der Laudes, in denen es um die Weihe des Tagewerkes vor allem der Betenden selbst an Gott und um den Segen Gottes für dieses Tagewerk geht. Im Gegensatz zu den Laudes-Bitten ist es daher bei der Messe und in der Vesper nicht angebracht, die Mehrzahl der Anliegen oder gar alle mit „uns“ zu formulieren – wie es leider nach dem Vorbild früherer Andacht-Fürbitten mitunter immer noch geschieht.

3. Noch bedenklicher wird es, wenn zur vorherrschenden „uns“-Formulierung inhaltlich gesehen eine *moralische Ausrichtung* hinzukommt, nach dem Motto: „Lehre uns begreifen, daß . . .“ Was auf diese Weise eingeleitet wird, sollte seinen Ort gegebenenfalls in der Homilie, nicht aber in den Fürbitten finden.

4. Was den *Text des Bittrufes* betrifft, sollten wir nach Möglichkeit versuchen, über das stereotype „Wir bitten dich, erhöre uns“ hinaus noch eine Reihe anderer Formulierungen, mit leichten und sanglichen Melodien versehen, in Umlauf zu bringen; gleichzeitig jedoch bestrebt sein, jene Fehler zu vermeiden, die in anderen Sprachbereichen beim Vorstoß zu größerer Variation begangen wurden.

Vor allem sollte der Bittruf immer ein solcher sein, und nicht irgendein Refrain mit irgendwelcher inhaltlicher Ausrichtung (wohingegen bei den Laudes-Bitten von ihrer Bestimmung als Weihe des Tagewerkes her auch ein Lobruf durchaus am Platz sein kann). Da der Bittruf immer das Gebet der gesamten Gemeinde vor Gott zum Ausdruck bringen soll, eignen sich

dafür Psalmverse, in denen es um die Erhörung „meiner“ Bitten geht, nicht.

Entsprechend der jeweiligen Formulierung der Einleitung durch den Zelebranten sollte sich der Ruf an Gott den Vater oder an Christus richten, niemals dagegen an Maria oder an andere Heilige. Sehr wohl können diese aus gegebenem Anlaß – d. h. normalerweise an ihren Festen und Gedenktagen – in der Einleitung erwähnt werden; so etwa: „Im Vertrauen auf die Fürsprache der seligen Jungfrau Maria laßt uns Gott, unserem Vater, unsere Bitten vortragen für uns selbst und für alle Menschen!“

5. Als *Anliegensgruppen* nennt die „Allgemeine Einführung“, Nr. 46, in verbindlicher Weise folgende: a) Anliegen der Kirche; b) Regierende; Heil der ganzen Welt; c) von verschiedener Not Bedrückte; c) Ortsgemeinde. Demzufolge ist immer ein Minimum von vier Anliegenformulierungen gefordert. Bei der vierten Gruppe haben „uns“-Formulierungen ihren legitimen Ort.

Die Beachtung dieser Anliegenkreise braucht keineswegs zur stereotypen Wiederholung zu führen, falls die vielfältigen Variationsmöglichkeiten innerhalb der vier Bereiche genutzt werden. So sollten etwa unter b) durchaus nicht immer die staatlichen Autoritäten genannt werden – und um so weniger unter a) der Papst und die Bischöfe, da diese ja ohnehin im Hochgebet vorkommen.

Als Beispiele, die zeigen, auf welche Weise es anders sein kann, seien zwei Formulierungen aus dem französischen Altarmeßbuch⁸ angeführt. Anliegenkreis Kirche: „Für jene, die sich Christen nennen, daß sie nach ihrer Einheit in Christus streben und dem Evangelium treu bleiben, laßt uns zu Gott beten“; Anliegenkreis menschliche Gesellschaft: „Für jene, die sich für den Aufbau einer menschlicheren Welt einsetzen, damit ihre Bemühungen zum Erfolg führen, laßt uns zu Gott beten.“

6. Wenn ich diese Formulierungen einer ausländischen Vorlage entnommen habe, dann unter anderm, um zu zeigen, daß neben der Form der direkten Anrede an Gott, die in unserem Sprachraum bisher vorherrscht, wenigstens auch die der *Gebetsaufforderung* an die Gemeinde gewählt werden kann.

7. Einerlei welche von diesen beiden Formen gebraucht wird, ist es vorteilhaft, wenn die Anliegenformulierungen jeweils einen *gleichlautenden Schluß* aufweisen, damit alle Teilnehmer leicht erkennen können, wann der Bitruf zu singen oder zu sprechen ist.

8. Bei der Übersetzung der beiden französischen Formulierungen habe ich „*prions le Seigneur*“ statt wörtlich „laßt uns zum *Herrn* beten“ lieber mit „laßt uns zu *Gott* beten“ wiedergegeben, weil aus einer Notiz zu den

⁸ S. 460, 458.

Textvorlagen für das abschließende Gebet des Zelebranten⁹ hervorgeht, daß im Sinn des französischen Meßbuchs die Bitten *in der Regel an Gott den Vater* gerichtet werden. Ein Blick auf die meisten deutschsprachigen Vorlagen genügt, um festzustellen, daß sie sich hier durchweg an Christus wenden.

Drei Gründe scheinen mir eher für den *außerhalb* unseres Sprachbereiches mehrheitlich befolgten Brauch zu sprechen: a) Es handelt sich, wie oben dargestellt, um einen Akt der Ausübung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen. Eine solche aber geschieht *in Einheit mit Christus*, dem einzigen Mittler und Priester. Darum ist es sehr sinnvoll, daß sich die Gläubigen dabei seinem Gebet anschließen; das aber bedeutet, daß sie sich mit ihm und durch ihn an den Vater wenden. b) Dies ist im übrigen, wie jeder anhand der Texte leicht feststellen kann, der *durchgehende Duktus* der gesamten Eucharistiefeier. Davon sollte man bei einem bestimmten Element nur dann abweichen, wenn dafür ein besonderer Grund gegeben ist, sei es von der Sache her, sei es aufgrund der liturgischen Tradition. Ein solcher Fall aber ist m. E. bei den Fürbitten nicht gegeben; denn c) das einzige, was wir hinsichtlich ihres Vollzuges *aus der Tradition* überkommen haben, nämlich das feierliche Formular, das sich durch die Jahrhunderte hindurch in der Karfreitagsliturgie erhalten hat, weist eindeutig in die Richtung des Gebetes durch Christus an den Vater.

9. Wie dem auch sei: Sofern man sich dazu entscheidet, die Fürbitten an Christus zu richten, sollte man *auf keinen Fall* für die kurze Abschlußformel des Zelebranten *den Adressaten wechseln* wie es erstaunlicherweise den meisten deutschsprachigen Vorlagen zufolge geschehen soll. Ein solcher „Sprung“ ist für die Teilnehmer in Wirklichkeit kaum vollziehbar. Wird er durch die Texte dennoch verlangt, so kann das nur die Auffassung bestärken, es sei eigentlich „egal“, an wen man sich wende, da „alle drei Personen ja schließlich der eine Gott“ seien – eine Haltung, die selbst bei Zelebranten anzutreffen ist und die sicher mit dazu beiträgt, daß etwa bei manchen freien Formulierungen an Christus gerichtete Gebete nicht selten anstandslos mit „durch Christus, unseren Herrn“ beschlossen werden. Auch in dieser Hinsicht scheint darum das französische Meßbuch richtiger zu liegen, wenn es – im Anschluß an *acht* Vorlagen für eine an den Vater gerichtete Abschlußoration – *eine* an *Christus* gerichtete Formulierung anbietet für den Fall, daß *auch die Bitten an ihn* gerichtet wurden (S. 408).

Für die Formulierung dieser Anschlußoration sei hier noch einmal¹⁰ ein Textvorschlag angeboten, der den Sinn des „Allgemeinen Gebetes“ kurz zusammenzufassen versucht:

⁹ S. 408; vgl. unten, Nr. 9.

¹⁰ Bereits erschienen in: F. Reckinger, Eucharistie aktuell, Hg.: Generalvikariat Köln – Abteilung Schule und Hochschule, Köln 1973, 62.

Gott, unser Vater, du hast uns berufen und auserwählt,
 dein heiliges Volk zu sein
 und als Vermittler zu stehen zwischen dir und der Welt.
 So erhöre in deiner Güte die Bitten,
 die wir an dich richten für das Wohl aller Menschen,
 durch Christus, unseren Herrn.

(Wird fortgesetzt)

Mir obliegt die Sorge um euch alle zugleich. Ich stehe auf dem gefährvollsten Posten. Auch im Kriege trachtet der Feind ja darnach, vor allen anderen den Führer zu Boden zu strecken: darum drängen sich alle seine Mitkämpfer in geschlossenen Reihen um ihn, jeder will ihn der Gefahr entreißen, jeder ihn mit seinem Schilde decken und sein teures Haupt beschirmen . . .

Ja, gar sehr bin ich eures Gebetes bedürftig. Niemand beraube mich aus übergroßer Demut – ich sage es noch einmal – dieser Hilfe und dieses Beistandes! . . . Ich hege das feste Vertrauen, daß euer Gebet, wenn es so einmütig für mich verrichtet wird, eine große Kraft habe. Bedenket nur, wie sehr es meine geringen Kräfte übersteigt, für eine so große Menge Volkes vor Gott hinzutreten und zu beten. Kann ich schon nur mit Zagen für mich selber beten: um wieviel mehr muß ich zittern, wenn ich es für andere tun will. Denn Gott um Gnade für andere zu bitten, das kommt nur den Allerreinsten zu, die selbst bei ihm in Gnade stehen. Wer ihn aber selbst beleidigt hat: wie kann der für andere um Barmherzigkeit flehen!

Doch weil ich euch alle mit väterlicher Liebe umfasse und weil die Liebe alles wagt, so bete ich nicht nur in der Kirche, sondern auch zu Hause vor allem andern für euer geistiges und leibliches Wohl. Kein anderes Gebet steht dem Priester so wohl an, als wenn er vor allem im Interesse seines Volkes vor Gott hintritt und um Gnade fleht . . . Weshalb sage ich das? Um euch zu zeigen: wenn ich für euch alle bete und Fürsprache einlege, obgleich ich der Hoheit eines solchen Amtes keineswegs entspreche, so seid ihr um so mehr zu gleichem Tun verpflichtet. Daß einer für viele bittet, ist ein Wagstück und setzt viel Selbstvertrauen voraus; daß aber viele gemeinsam für einen beten, ist nichts Anmaßendes: jeder betet dann nicht im Vertrauen auf seine eigenen Verdienste, sondern im Vertrauen auf die große Zahl der Mitbeter und ihr gemeinsames Flehen, um derentwillen Gott das Gebet in der Regel am ehesten erhört.

Der heilige Bischof Polykarp von Smyrna in Kleinasien, ein Schüler des Apostels Johannes und wohl auch anderer Apostel, war ein bedeutender Mitbegründer der urchristlichen Tradition. Eirenaeos von Lyon berichtet¹, daß die Verkündigung dieses wahrhaft apostolischen Bischofs ganz im Einklang stand mit dem, was er von den Augenzeugen und Jüngern Jesu über dessen Leben und Lehre erfahren hatte. Doch hatte Polykarp auch mit nicht geringen Schwierigkeiten in seiner Gemeinde zu kämpfen. Eine gewisse häretische Gruppe widersetzte sich damals der zunehmenden Konzentration des kirchlichen Lebens um den Bischof. Während nämlich anfangs die Wahrnehmung der kirchlichen Funktionen aufgeteilt war zwischen dem Bischof als dem Episkopos und Leiter der Gemeinde und den „Propheten und Lehrern“, die sich dem Kult und der Predigt widmeten, setzte sich allmählich angesichts einer zunehmenden Entartung des Prophetentums das kirchliche Prinzip einer einheitlichen Ordnung und Leitung des kirchlichen Lebens unter Führung des Bischofs durch. Die Gegner dieser geschichtlich notwendigen Entwicklung verweigerten die Teilnahme an den vom Bischof geleiteten liturgischen Feiern und hielten ihre Sonderliturgie ab. Sie erwiesen sich als Sektierer nicht nur durch die Verkündigung einer maßlos rigoristischen Ethik, sondern auch durch die Ablehnung des Alten Testaments und durch ihre doketischen Anschauungen, wonach Jesus nur einen Scheinleib besaß und folglich auch in der Eucharistie nicht leibhaftig gegenwärtig ist.

Gegen diese häretischen Anschauungen wandte sich Polykarp offenbar, als er in seinem Sendschreiben an die Philipper diese Gemeinde eindringlich aufforderte, „das Martyrium des Kreuzes“ zu bekennen, das heißt den Kreuzestod Jesu Christi als das Zeugnis für seine wahre Menschwerdung und Leiblichkeit anzuerkennen und ihn, „der unsere Sünden in seinem Leib ans Kreuz getragen hat, durch die um seines Namens willen ertragenen Leiden zu verherrlichen“. Hier ist zum erstenmal in der christlichen Literatur vom „Martyrium“ die Rede, und zwar vom Martyrium des Kreuzes, das heißt vom Zeugnis des Glaubens an den Gekreuzigten, einem Zeugnis, das in der geduldigen Annahme zugefügter Leiden besteht, die dem Christusjünger wegen seines Glaubens an den Gekreuzigten zugefügt werden.

Polykarp sprach damit prophetische Worte aus. Denn bald danach wurde er verhaftet und dem Zeugentod für Christus übergeben. Die Einzelheiten dieses Ereignisses schildert der gut erhaltene ausführliche Brief der Gemeinde von Smyrna an die asiatischen Schwestergemeinden. Polykarp wurde anlässlich eines heidnischen Volksfestes verhaftet und dem sensationslüsternen Publikum wegen seines christlichen Bekenntnisses vorgeführt. Er ließ der gegen ihn ausgesandten Kohorte Essen und Trinken vor-

¹ Nach Eusebios, Kirchengeschichte V, 20.

setzen und betete währenddessen fast zwei Stunden lang „für alle Menschen, denen er jemals begegnet war, für Kleine und Große, für Vornehme und Geringe, ja, für die ganze katholische Kirche auf dem Erdenrund“. Diese Fürbitte war die Vorbereitung auf sein Lebensopfer. Als man ihn dann in der Arena wegen seines Christusbekenntnisses zum Feuertod verurteilt hatte, sprach er unmittelbar vor seinem Flammentod, schon auf dem Scheiterhaufen stehend, dies Gebet, eine bischöfliche Eucharistia:

„Herr, Gott, Allmächtiger,
 Vater deines geliebten Sohnes Jesus Christus,
 durch den wir Kenntnis von dir erhalten haben,
 du Gott der Engel und Mächte und der ganzen Schöpfung
 sowie des Geschlechtes der Gerechten, die vor dir leben.
 Ich lobpreise dich,
 daß du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast,
 Anteil zu erlangen unter der Zahl der Martyrer
 an dem Kelch deines Christus
 zur Auferstehung aionischen Lebens für Seele und Leib
 in der Unversehrtheit heiligen Geistes.
 Unter ihnen möge ich heute vor dir aufgenommen werden
 als rechtes und angenehmes Opfer,
 wie du es vorherbereitet und vorherverkündigt hast und jetzt erfüllst,
 du lügenloser und wahrhaftiger Gott.
 Deswegen und für alles lobe, preise und verherrliche ich dich
 durch den ewigen und himmlischen Hohenpriester
 Jesus Christus, deinen geliebten Sohn.
 Durch ihn und mit ihm ist dir im Heiligen Geist Lichtherrlichkeit
 jetzt und in den zukünftigen Aionen. Amen.“

Der Scheiterhaufen war für Polykarp der Altar, auf dem er sich im Namen Jesu Christi dem Vater als Opfer darbringen ließ. Er betete, als stünde er vor seinem bischöflichen Altar, und sprach das Lobgebet, so wie er es beim eucharistischen Opfer gewohnt war und wie wir es noch heute tun. Das heutige ökumenische Lima-Dokument sagt: Die Eucharistie „ist die große Danksagung an den Vater für alles, was er in Schöpfung, Erlösung und Heiligung vollbracht hat, für alles, was er heute in der Kirche und in der Welt trotz der Sünden der Menschen vollbringt, für alles, was er vollbringen wird, wenn er sein Reich zur Vollendung bringt. So ist die Eucharistie der Lobpreis (berakah), durch den die Kirche ihre Dankbarkeit gegenüber Gott für alle seine Wohltaten zum Ausdruck bringt. Die Eucharistie ist das große Lobopfer, durch das die Kirche für die ganze Schöpfung spricht.“

Polykarp hat diese eucharistische Sprache mitbegründet. Er war es gewohnt, so zu sprechen bei der Feier der Eucharistia, wie es heute noch ge-

schiebt. Auf dem Scheiterhaufen wußte er sich offenbar ganz eins mit seinem Herrn, dem für uns hingeopferten Jesus Christus.

Das bringt auch der Schreiber des Berichtes zum Ausdruck, wenn er sagt: „Die Hände auf dem Rücken gebunden, glich Polykarpos dem aus der großen Herde zum Opfer ausersehenen Widder, der zugerüstet wurde zum makellosen Brandopfer vor Gott.“ Das erinnert an das alttestamentliche Pessach, an dem ein Lamm als Opfer dargebracht wurde. Tatsächlich war zur Zeit des Martyriums des heiligen Polykarp gerade ein „großer Sabbat“ (Kap 21 des Briefs). Wir wissen zwar nicht sicher, ob damit der Kar Samstag gemeint ist. Jedenfalls ereignete sich das Martyrium Polykarps um die Zeit des heiligen Pascha². So wie das alttestamentliche Pessach im Zeichen des getöteten Osterlammes stand, so wird auch Jesus Christus als das Osterlamm der neutestamentlichen Gemeinde betrachtet, das als Sühnopfer für unsere Sünden hingeschlachtet wurde, um uns die Pforte des Lebens zu öffnen. „Als unser Osterlamm ist Christus getötet worden“, sagt Paulus (1 Kor 5,7).

Polykarp erlebte an seinem Leib das Opfer Jesu, das ein für allemal am Kreuz vollbracht wurde und das weiterhin für die ganze Menschheit wirksam ist. Er nahm leibhaftig am Opfer Jesu teil, er war in seinem Martyrium ganz eins mit seinem Herrn und Heiland und war sich bewußt, daß er in der Zahl der Gotteszeugen „Anteil erlangte am Kelch“ Christi „zur Auferstehung aionischen Lebens für Seele und Leib“³.

In dieser Teilhabe am Leiden Jesu erlangte Polykarp die „Auferstehung aionischen Lebens für Seele und Leib in der Unversehrtheit heiligen Geistes“. Auch dies ist die von Polykarp mitgeprägte Sprache des eucharistischen Gebetes. Der Heilige Geist macht im eucharistischen Gebet den gekreuzigten und wiederauferstandenen Christus für uns wahrhaftig gegenwärtig, er schenkt uns einen Vorgeschmack des Gottesreichs, er ist uns das Unterpfand des Lebens in der neuen Schöpfung und die Zusicherung der Wiederkehr des Herrn.

Mit der Nennung des Heiligen Geistes bringt Polykarp zum Ausdruck, daß er die Zuversicht und Gewähr der Annahme seines Opfers besitzt.

Er rechnet damit, „unter der Zahl der Martyrer“ Anteil zu erlangen am Kelche Christi zur Auferstehung ewigen Lebens. Dies ist ein weiteres wichtiges Moment der Eucharistia. Sie ist *Gemeinschaft der Gläubigen* im Leibe Christi. Die Gläubigen nennt Polykarp „Martyrer“, das heißt Zeugen der Gemeinschaft in Christus. Damit nimmt er ein Wort aus der heidnischen Mysteriensprache auf, das im Christentum bis dahin nicht ver-

² Vgl. hierzu K. Biehlmeier, Die Apostolischen Väter I (1924) S. XLII. Vgl. auch Joh. 1,29; 1 Petr 1,18 f.

³ Genauso betete der heilige Martyrer Karpos: Martyrium der hl. Karpos, Papylos und Agathonike V. 41.

wandt wurde. Die Mysterien der Demeter, mit deren Schicksal die Frommen sich in ihren Mysterienfeiern in Smyrna und anderen kleinasiatischen Städten vereinten, um gleich jener Totengöttin und mit ihr durch den Tod hindurch ins Leben überzugehen, waren *martyres*, Zeugen der Gottheit. So lag es nahe, daß die christlichen Blutzeugen dieses Wort übernahmen. Polykarp war sich bewußt, daß er „unter der Zahl der Martyrer“ Eingang in das Gottesreich erhielt. Wie die Feier der Eucharistia den Eingang ins Eschaton eröffnet, so erlebte Polykarp seinen Todesgang als Feier des Hingangs zu Christus, des Eintritts in seine endzeitliche Gegenwart. Der altchristliche Bericht über sein Martyrium entspricht dem, was ein modernes Dokument über die Eucharistie aussagt:

„Die Eucharistie eröffnet die Schau der göttlichen Herrschaft, die als letztgültige Erneuerung der Schöpfung verheißen wurde, und ist deren Vorgeschmack . . . Die Eucharistie ist die Feier, bei der die Kirche Gott für diese Zeichen dankt und freudig das Kommen des Reiches in Christus feiert und vorwegnimmt (1 Kor 11,26; Mt 26,29)⁴.“

Polykarp erlebte seinen Tod als Eucharistia, als dankagendes Mitsterben mit Christus, seinem Herrn. Im Tod des Martyrers ist der sterbende Christus gewissermaßen gegenwärtig wie in der Feier der Eucharistia.

Auf der Schwelle der Ewigkeit stehend, sieht und erlebt Polykarp das, was an ihm persönlich geschieht, als Heilswirken Gottes in seiner Kirche. Darum spricht er:

„Wie du es vorherbereitet und vorherverkündet und jetzt erfüllt hast, so möge ich heute vor dir als rechtes und angenehmes Opfer aufgenommen werden . . . durch den ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, deinen geliebten Sohn.“

Polykarps Tod als Martyr, als Zeuge Jesu Christi, war ein prophetisches Zeichen für die Ankunft der Gnade im Reiche Gottes. Durch seine prophetische Danksagung bestätigte Polykarp, daß sein Opfertod ebenso wie die Eucharistia die Gottesherrschaft verkündet: Sie beginnt, wenn auch noch unsichtbar.

⁴ In: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen ⁵(1983) Nr. 22.

Die Anzahl der liturgischen Bücher ist in den letzten Jahren stark angestiegen. Hatte es früher das schwere, große Missale gegeben und dazu noch kleinere Faszikel für die Spendung einzelner Sakramente wie das Rituale, so wimmelt es heute geradezu von liturgischen Büchern – einmal abgesehen von Meßbuch und verschiedenen Lektionaren. Eine primitiv-spöttische Bemerkung erklärte sogar den Altar für eine Art „Schriftenstand“. Diese Vielfalt hat es sicher auch mit sich gebracht, daß manche Küster fast ihre „liebe Not“ haben mit der Unterbringung all dieser Bücher. Dazu kommen noch Bücher, die durch neu erscheinende bereits überholt sind – und der Bücherberg wächst immer mehr – wie lange eigentlich noch? Die unmittelbare Folge aus alledem ist sicher dies: Ein ehrfürchtiger Umgang mit diesen vielen Büchern ist meist nicht mehr gewährleistet – denn: „Willst du was gelten, dann tritt nicht zu zahlreich auf“, könnte man in Abwandlung des berühmten Sprichwortes: „Willst du was gelten, dann komme selten“, sagen. Dazu kommt noch, daß die Erhaltungsdauer eigentlich aller Bücher mehr oder weniger sehr begrenzt ist – in Industriegebieten ist dieser Faktor besonders erschreckend. Die Folge ist, daß in einem Abstand von wenigen Jahren immer wieder neue Meßbücher und Lektionare angeschafft werden müssen. Die „alten“, „ausgedienten“ bleiben meist zurück, werden aber wegen ihrer Schabigkeitskeits keines Blickes mehr gewürdigt und daher beinahe wie „das letzte Buch“ gewertet. Schließlich ist eines aber vor allen anderen negativen Feststellungen zu beachten: In vielen Gotteshäusern werden die liturgischen Bücher generell als reine „Zweckbücher“ angesehen. Sie sind eben da, damit der Priester oder Diakon oder Lektor daraus vorlesen kann – aber, kaum ist dieser Zweck vorbei, verfällt das Buch einer Nichtbeachtung – denn, so meinen viele – „an sich“ ist es ja „nichts“ – vor allem, seitdem vorab Meßbücher nicht mehr kostbar-stabil gebunden sind. Das heißt: In früheren Zeiten hat – wenn sonst gar nichts mehr zur Achtung führte – wenigstens der Einband noch irgendwie „Respekt“ einzuflößen vermocht – aber eben, seitdem es dies auch nicht mehr gibt, hat sich Würde und Ehre dieser Bücher fast ins Nichts verflüchtigt.

Hier nun scheint mir für alle, die es mit den liturgischen Büchern zu tun haben, seien es Priester, Diakone oder Laien, eine Besinnung vonnöten – sei es, um den gleichsam automatisch guten Umgang mit diesen Büchern noch geistlich-geistig zu untermauern, sei es, um hier eine Umkehr der rauen Sitten zu bewirken.

Wie bereits erwähnt, ist es für eine Neubesinnung des Umgangs mit liturgischen Büchern von entscheidender Bedeutung, sich bewußt zu machen, daß diese Bücher eben nicht reine „Zweckbücher“ sind, die dem Zweck dienen, daß daraus vorgelesen bzw. vorgebetet wird. Natürlich sind sie auch und vor allem dafür da. Aber auch dann, wenn sie nicht direkt im Ge-

brauch sind, haben sie eine besondere Würde an sich. Diese Würde kommt aus dem Inhalt der heiligen Texte – sie erwächst aber auch aus den Orten und den heiligen Handlungen, an denen und innerhalb derer diese Bücher immer wieder stehen oder schon lange gestanden haben. Die heilige Liturgie, die der Lebensraum schlechthin dieser Bücher jahraus – jahrein ist, heiligt in Wahrheit diese Bücher. Diese Heiligung verleiht ihnen eine besondere Würde, die gleichsam an ihnen haftet, an ihnen haften bleibt. Wenn auch mit vollem Recht gesagt werden darf, daß kein Buch mit hohen geistigen Inhalten ein reines „Zweckbuch“ ist, sondern von den dort abgedruckten Gedanken her gleichsam eine besondere Art von Ehre empfängt, so gilt doch ohne Zweifel: Bei den Büchern aus dem Raum der heiligen Liturgie ist diese Tatsache in einem unvergleichlich höheren Sinne gegeben und darum übertreffen sie an tiefer geistlich-geistiger Bedeutung alle anderen Bücher.

Diese Erkenntnis muß nun gleichsam ihre Dauerhaftigkeit erhalten – sonst geht sie sehr bald verloren oder verflacht zu einem bloßen Ordnungsschema, das in gleicher Weise auch für andere Bücher gilt. Eine solche Dauerhaftigkeit und Gewährleistung ist aber nur gegeben durch das geistvoll-strikte Einhalten bestimmter einfacher Formen. Von diesen Formen soll hier im Überblick die Rede sein.

Als oberstes Gebot im „Behandeln“ dieser Bücher stehen Sauberkeit und Ordnung.

Gerade heute, da ja bekanntlich die liturgischen Bücher unvergleichlich schlechter gebunden und ausgestattet sind als es in früheren Zeiten der Fall war, muß auf Sauberkeit und Ordnung ein erhöhtes Augenmerk gerichtet werden. Dies heißt ganz konkret: Obwohl es absolut nicht ideal ist, wenn man Bücher, auch durchsichtig, einbindet, weil eben dadurch etwas von ihrer Unmittelbarkeit verlorengeht, so erscheint es nichtsdestoweniger heute als klare Notwendigkeit, wenn sich Priester und Küster zu dieser Notmaßnahme entschließen. Es fällt nämlich auf, wie bei sehr vielen Meßbüchern und Lektionaren der Goldaufdruck innerhalb kurzer Zeit zu verblassen beginnt oder nur mehr in Spuren aufscheint. Damit ist aber der letzte Rest von Schmuck von den ohnehin an der Grenze der Nüchternheit gestalteten Büchern gewichen, besser gesagt, „abgestorben“ und die so zutage tretende Dürftigkeit ist dann wirklich kaum mehr zu ertragen. Also: Um den doch so kärglichen Schmuck unserer liturgischen Bücher wenigstens einigermaßen zu erhalten, bleibt nichts anderes übrig, als diese möglichst sofort nach Erwerb mit einem durchsichtigen Einband zu versehen. Was die Ordnung angeht, so meine ich damit das Erfordernis, die Bücher, die nicht allzu stabil gebunden sind – manche sprechen in diesem Zusammenhang von einer ausgesprochenen „Instabilität“ und „Provisoriumshaftigkeit“ – so zusammenzustellen, daß sie sich gegenseitig stützen, aneinander Halt bekommen und nicht „frei in der Gegend herumflattern“.

Zu diesen „äußeren Geboten“ kommen aber die noch viel wichtigeren „inneren Gebote“ im Umgang. Das innerste von den „inneren Geboten“ wurde schon ins Auge gefaßt, es ist das der Ehrfurcht und Achtung. Wer aber von Ehrfurcht diesen Büchern gegenüber ergriffen ist bzw. sich ergreifen lassen will, der sollte sich darauf konzentrieren, nie gedankenlos ein solches Buch zur Hand zu nehmen, aufzuschlagen, aus der Hand zu legen, „einzuräumen“. Der Gedanke, „es ist dies ein heiliges Buch, das ich in der Hand habe, es dient dem eigentlichen Leben der Menschen, einem Leben, das aus Gott kommt“, sollte wenigstens für einen Bruchteil von Minuten die Aufmerksamkeit der Priester, der Laien, des Küsters an sich ziehen. Gedankenlosigkeit in diesem Punkte sollte durch glaubensgemäße Feinfühligkeit ganz konsequent ersetzt werden. Innig damit verbunden erscheint eine gewisse Bedächtigkeit, Ruhe und Würdigkeit, wenn Menschen, vor allem Priester, mit diesen Büchern zu tun haben. Ein formloses Ansichreißen in der allerletzten Minute wie ein ebenso formloses Von-sich-weg-Schieben oder Von-sich-weg-Stoßen am Anfang wie am Ende der liturgischen Handlung, dies müßte einfach überwunden werden und überwunden bleiben. Umso einleuchtender dürfte es sein, daß ein „Dazu-Schmeißen“ der Bücher zu anderen Schriftutensilien „zu guter Letzt“ und in der allerhöchsten „Aufbruchstimmung“ aus dem inneren Anstand heraus verabscheut wird und also einfach nicht in Frage kommt. Ein kleiner konkreter Hinweis in diesem Zusammenhang sei gestattet: Wäre es denn wirklich zuviel verlangt, wenn Priester, Küster, Lektoren, Meßdiener und andere dem liturgischen Dienst Zugeordnete in dem Augenblick, da sie eines dieser Bücher in die Hand nehmen, mit dem Kopfe eine kurze, vielleicht sogar unmerkliche, aber jedenfalls bewußte Verneigung machen und wenn sie dies beim Zurücklegen ebenso zu tun versuchen? Aus dieser Gesamtehrfurcht heraus ergibt sich als weiteres „inneres Gebot“, daß Priester darauf verzichten, mit Tinte oder Kugelschreiber eigenhändige Bemerkungen oder Korrekturen in diese Bücher hineinzusetzen. Es ist einfach ein theologische und spirituelle Kulturlosigkeit allerhöchsten Ausmaßes, was man da manchmal diesbezüglich erleben „kann“. Die heiligen Bücher der Liturgie sind eben keine Privatmanuskripte, in denen man nach Herzenslust „herumfahren“ und „herumkorrigieren“ kann. Nein! Es sind dies objektive Größen, die ehrfürchtig anzunehmen und aus dem Glauben heraus lebendig der Gemeinde vorzustellen sind – und wer sich nobel-liebend diesen Texten „angleicht“, „anschmiegt“, der wird sehr bald merken, welche Würde und welches Leben sie ausstrahlen – und, nicht zuletzt, welchen Halt sie gerade in ihrer Objektivität zu geben vermögen. Schließlich ergibt sich aus alledem noch ein besonderes „Gebot“: Das „Gebot“ einer besonderen Aufbewahrung dieser heiligen Bücher. – Es ist einfach „zu billig“ und reicht manchmal sogar schon bis an die Grenze der Ehrfurchtslosigkeit.

keit, wenn hier einfach „das Dazulegen“ praktiziert wird. Also: Liturgische Bücher werden zwischen andere Bücher gesteckt, geklemmt, geschoben. Sicher, soweit die äußere Sauberkeit und die äußere Ordnung dabei gewahrt bleiben, ist vom Standpunkt des äußeren Gebotes her nichts direkt einzuwenden. Aber eben: Aus der bereits deutlich genug angemahnten Würdigkeit dieser Bücher erhebt sich in jedem dafür sensibel gewordenen Priester und Küster eine „innere Stimme“, die gleichsam darum „bittet“, solches doch nicht zu tun. Die Hoheit der liturgischen Bücher läßt es einfach für selbstverständlich erscheinen, wenn hier ein besonderer Ort für die Aufbewahrung gewählt wird. Allein die Besonderheit des Ortes, aus dem dann je nach Bedarf die Bücher genommen werden, ist schon eine besonders wirksame „Schule“ für die Einübung in die Wertschätzung dieser Bücher. In der Tat: Wenn irgendwie möglich sollte für sie ein einfacher, aber würdiger Kasten bereitgestellt werden – und dort sollten dann auch die ausgedienten Bücher ihre Aufbewahrung finden. Denn: Liturgische Bücher, die nicht mehr Verwendung finden, finden können, sollen entweder verbrannt, oder würdig verwahrt werden. Ein Verkaufen an Altertumshändler erscheint im Zusammenhang dieser Gedankenentfaltung besonders verabscheuungswürdig. Es wäre hier zu überlegen, ob dieser Kasten sich nicht irgendwo im Kircheninneren selbst befinden könnte, um dadurch die fortdauernde Verbindung von liturgischen Büchern und Liturgie auch außerhalb der Liturgie auf eine sehr eindrucksvolle Weise zu dokumentieren. Ich würde es, so nebenbei bemerkt, nicht gut finden – aus diesem „inneren Gebot“ heraus – wenn alte Meßbücher im Pfarrarchiv Unterschlupf fänden. Alte Meßbücher sind auch in der Zeit ihres Nichtmehr-gebraucht-Werdens noch liturgische Bücher – und hören nie auf, es zu sein. Sie werden darum nie zu „Archivalien“. Daher ist das Pfarrarchiv nicht ihre „Altersheimat“, sondern nur der Ort, wo sie zusammen mit den in Gebrauch befindlichen Missalien zusammen sein können.

Es gibt das berühmte Sprichwort: „Sage mir, mit wem Du umgehst – und ich sage Dir, wer Du bist“. Man könnte dieses Wort auch etwas umformen und sagen: „Sage mir, wie Du als Priester oder gläubiger Laie mit den liturgischen Büchern umgehst, und ich sage Dir, wer Du bist“. Der Umgang eines Priesters vor allem mit den liturgischen Büchern ist eine Visitenkarte für sein geistlich-geistiges Format. Sein Umgang wird sich auf seine unmittelbare Umgebung übertragen – Diakon, Lektoren, Küster, Meßdiener – und wird dazu beitragen, das geistliche Leben im Niveau zu heben oder zu senken. Es gibt viele Kräfte, die das geistlich-geistige Niveau von aktiven Christen in der Gemeinde beeinflussen können. Eine dieser Kräfte ist sicher der so oder so geartete Umgang mit den liturgischen Büchern.

Während in früheren Zeiten am Karsamstag unsere Kirchen ausgesprochen belebt waren, gerät der Gläubige heute weithin – Gott sei Dank nicht gerade überall – in eine ausgesprochene „Kälte“, wenn er am Karsamstag die Kirche betritt. Früher war da das Heilige Grab, in dem das Allerheiligste zur Anbetung ausgesetzt war. Gewiß: Unter den Besuchern waren damals nicht nur Menschen, die im Gebet verharren und den Herrn im eucharistischen Brote anbeten wollten. Trotzdem: Selbst bei denen, die die bloße Neugierde zum Heiligen Grab am Karsamstag in die Kirche „getrieben“ hatte, kam es dann doch nicht selten vor, daß sich angesichts der verhüllten Monstranz die Neugierde, wenigstens zu einem Teil, in Augenblicke von besinnlichem Innehalten verwandelte. – Die vielen anderen aber, die um der Anbetung willen zur Kirche pilgerten, fanden vor dem Heiligen Grab eine Stätte vor, an der sie still beten konnten – und wenn auch der Herr im Grabe lag, so ging von alledem doch keine „Kälte“ aus – im Gegenteil: Wärme, Geborgenheit, geheiligte Gebetsatmosphäre umgaben alle – und also weiter: Unsere Kirchen waren gerade an diesem Tage besondere Anziehungspunkte – es war eigentlich „selbstverständlich“, am Karsamstag zur Kirche zu gehen und Kinder hätten es ihren Eltern wohl sehr verübelt, wären sie nicht zum Heiligen Grab geführt worden, um dort zu schauen – so groß, wie wohl das ganze Jahr über nicht und in diesem Schauen auf ihre geheimnisvolle Art zu beten und den Herrn in der Monstranz zu verehren.

Wie gesagt, von allem Glanz einstiger Karsamstage ist vielfach nichts mehr übrig geblieben. Zwar haben sich da und dort bereits wiederum Priester ermutigen lassen, das Heilige Grab aufzustellen und den Menschen einen Ort des besonderen Gebetes zu ermöglichen. An anderen Orten wiederum ist zwar das Heilige Grab nicht mehr errichtet worden, aber das Höchste Gut ist zur stillen Verehrung den ganzen Tag über ausgesetzt. Aber abgesehen von diesen erfreulichen Wiederbelebungen ist es leider, vorab in Deutschland, doch wohl so, daß in völliger Umkehrung früherer Gepflogenheiten der Karsamstag zu einem Tag geworden ist, an dem man „am besten“ die Kirche überhaupt nicht betritt, denn dort ist der Küster „am Putzen“, da ist es doch geraten, nicht zu stören und sich ebenso nicht stören zu lassen – und überhaupt – so hat sich der böse Gedanke eingeschlichen – kann „man“ ja „klug“ sein und den Karsamstag dazu benützen, die letzten Vorbereitungen für Ostern – so oder so – zu treffen! – Dies aber ist, ohne Wenn und Aber, ein ganz unmöglicher Zustand! *Es ist einfach theologisch und seelsorglich unverantwortlich, den Karsamstag ohne jeden Inhalt, ohne jede Form, ohne jede Besonderheit verstreichen zu lassen.* – Sicher: Es gibt da und dort die gute Einrichtung, daß sich Jugendliche an diesem Tag privat zusammenfinden, um besinnlich diesen heiligen Tag zu erleben und zu durchleben. Aber: Solches private Gestalten wird immer eine

löbliche Ausnahme bleiben. Im Durchschnitt unserer Gemeinden wird sich solches nicht beheimaten lassen, da es zu hohe Anforderungen stellt und für den Durchschnittschrsten einfach nach allen Seiten hin zu „kompliziert“ erscheint. Mit anderen Worten: *Wir brauchen wieder für alle unsere Gemeinden einen auch kirchlich „erfüllten Karsamstag“*, an dem es, vielleicht in gewandelter Form, aber im Grunde dennoch gleichbleibend, selbstverständlich ist – und zwar für jung wie für alt – zur Kirche zu gehen, um vor dem Allerheiligsten Anbetung und besinnliche Stille zu „hegen und zu pflegen“. In der Tat: Karsamstag ist Karsamstag – und nicht bereits ein „kleiner“ Ostersonntag. Und dennoch: Die Gebetsstille in unseren Kirchen am Karsamstag wird sicher auch einstimmen auf den anbrechenden Ostersonntag und die bald kommende heiligste Osternacht. Es ist einfach rundum nicht gut, aus einem total gebetsleeren Karsamstag in die totale Fülle der Osternacht „hineingeworfen“ zu werden. Es braucht unbedingt den „stillen Gebetsanlauf“ auf die Osternacht hin, der Karsamstag darf nicht zu einem „kirchelosen“ und „gebetslosen“ Tag herabgewürdigt werden, das heißt, entstellt werden. Auch der Karsamstag hat seine hohe, festumrissene theologische Gestalt; sein besonderes, unverwechselbares „Gesicht“, „Antlitz“, in das man hineinschauen kann. Es ist wirklich erschreckend, wenn gerade auch dieser Tag immer mehr sein Antlitz verliert, das heißt, verschwommen und nichtssagend-langweilig dahinzuvegetieren verurteilt ist! – Das eigentliche theologische „Gesicht“ dieses Tages aber ist dieses: Vor dem im Grabe verhüllten Herrn in Gebet und Betrachtung auszuharren und einmal im Jahre wenigstens ganz bewußt die Situation auf sich zu nehmen, die darin besteht, daß Jesus Christus nach der Kreuzigung tot ist. Sicher wird uns niemand den stillen, glaubenden Ausblick auf den Ostersonntag nehmen dürfen und nehmen wollen und darum ist das Erlebnis des toten Christus im Grabe doch wiederum im „Hintergrunde“ schon wieder „aufgehoben“. Aber trotzdem: Am Karsamstag sollte dieser Ausblick ganz bewußt tief verschleiert bleiben – wie ja auch das Allerheiligste in der Monstranz verschleiert ist. Vielleicht ist dies auch dadurch leichter möglich, daß wir ins Gebet all die Situationen mit hereinnehmen, die wir selbst als ausweglos erfahren, erfahren haben. Im Blick auf diese erfahren wir, was es bedeutet: Der Herr ist tot, der Herr liegt im Grabe! – Aber: Weil der im Grabe liegende Herr, den man am Karsamstag im Grabe liegen lassen soll, doch auferstanden ist, wird es auch für unsere Situationen immer wieder Auferstehungen, Lösungen, Erklärungen geben – bis hin zur großen Lösung in unserer eigenen Auferweckung! Gebet am Karsamstag in unseren Kirchen ist daher auch bewußtgemachtes Hinschauen auf unseren eigenen Tod, auf unser eigenes Grab – und auf unser eigenes Ostern aus dem Ostern Jesu Christi! Karsamstag ist Todes- und Grabestag Jesu! Es ist eine hohe Pflicht an jeden Glaubenden, den Herrn im Grabe zu

verehren – dafür aber müssen unsere Kirchen weit offen sein, sie müssen uns auf vielfältige Weise geradezu einladen, diese Verehrung zu vollziehen! Grab Jesu aber kann der Glaubende nicht durch „Aktion“ – und sei es durch „liturgische Aktion“ – verehren, er muß es in der Stille des Gebetes verehren – aber das Ziel unseres Gebetes muß verhüllt gezeigt werden, damit das Auge des Glaubens sich nicht in der Leere einer „kalten“ Kirche verliere, sondern in der „Wärme“ der Gebetsatmosphäre den Herrn Jesus Christus „finde“, um sich an diesem Herrn bereits jetzt zu erquicken!

Es erglänzt auf dem Berge sein Antlitz, auf dem ganzen Erdkreis sein Ruhm. Er wurde nicht gebrochen oder zermalmt: er wich weder in eigener Person noch in seiner Kirche den Verfolgern, so daß er zu sein aufgehört hätte. Und so ist nicht eingetreten und wird auch nicht eintreten, was seine Feinde sagten und sagen: „Wann wird er sterben und sein Name vergehen?“ (Ps 40,6) Es wird nicht dahin kommen, „bis er auf Erden das Gericht hält.“ Wer? Er, an dem wir jetzt schon das Schlußwort der Stelle erfüllt sehen: „Auf seinen Namen werden die Völker ihre Hoffnung setzen.“ Möchte man sich doch an Hand solch unleugbarer Tatsachen zum Glauben an Dinge aufschwingen, die man immer noch frech in Abrede stellt. Wer hätte auch den Umschwung erwartet, dessen Augenzeugen mit uns nun doch auch jene sind, die an Christus noch nicht glauben wollen und über ihn, weil sie ihn doch nicht in Abrede stellen können, mit den Zähnen knirschen und vor Wut vergehen? Wer, sage ich, hätte erwartet, daß die Völker auf Christi Namen ihre Hoffnung setzten würden, wer hätte es damals erwartet, als Christus festgenommen und gebunden, geschlagen, verspottet, gekreuzigt wurde, als selbst seine Jünger die Hoffnung aufgaben, die sie zu ihm schon gefaßt hatten? Was damals kaum der eine der Schächer am Kreuze erhoffte, das erhoffen jetzt die Völker überall, und sie bezeichnen sich, um nicht dem ewigen Tode zu verfallen, mit dem Kreuz, woran er den Tod erlitt.

Aus: Augustinus, Gottesstaat 20,30

Evangelium und alttestamentliche Lesung dieses Sonntags bringen einen sehr menschlichen Aspekt unseres christlichen Gemeinschaftslebens zur Sprache, nämlich die Haltung, die die Gläubigen den Verkündern des Gotteswortes dem Willen Gottes entsprechend einnehmen sollten.

Die Lesung (2 Kön 4, 8–10, 14–16a) zeigt an einem Beispiel, wie man es richtig macht. Eine Frau aus Schunem lädt den Propheten Elischa zum Essen ein. Sie sagt das nicht nur so aus Höflichkeit, sondern bittet ihn dringend darum. Daraufhin kehrt er regelmäßig bei ihr zum Essen ein, sooft er auf seinen Reisen in ihrer Nähe vorbeikommt. Der Text sagt nicht, ob sie ihn wiederum spontan von sich aus um diese Regelmäßigkeit „dringend gebeten“ hat oder ob es ihm bei ihr so gut gefallen und er ihr diskret eine Dauereinladung nahegelegt oder entlockt hat. Auf jeden Fall steht sie im Endeffekt voll dahinter, denn sie geht noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem sie ein Gästezimmer hinzubauen und möblieren läßt, damit der Prophet nun auch dort übernachten kann.

Wenn wir lesen, daß eine Frau ihn eingeladen hat, so sind wir – bei der Abhängigkeit, in der wir meinen, daß damals (im 9. Jh. v. Chr.) Frauen ihren Männern gegenüber gelebt hätten, und aufgrund des Vergleichs etwa mit der Einladung, die Abraham seinen drei Gästen gegenüber ausgesprochen hat und bei der seine Frau Sara nur die Arbeit machen durfte und dann „illegal“ hinter der Zeltwand dem Gespräch zugehört hat (Gen 18, 10) – zunächst geneigt anzunehmen, es handle sich hier um eine alleinstehende Frau, am ehesten wohl um eine Witwe. Aber schon der übernächste Satz belehrt uns eines besseren: sie ist verheiratet, und ihr Mann lebt. Dennoch liegt bei den drei Phasen der Einladung die Initiative ganz bei ihr: sie lädt Elischa einmal ein, zu ihr kommt er immer wieder; danach sagt sie zu ihrem Mann, sie sollten das Gästezimmer einrichten, und er tut es. Wahrhaftig: Emanzipation der Frau hat es nicht erst im 20. Jh. nach Christus gegeben!

Und dieses Beispiel steht in der Hl. Schrift nicht isoliert da; denn auch von Jesus wird erzählt, daß eine Frau, Martha, ihn eingeladen hat (Lk 10, 38) und dies nicht ihrem Bruder Lazarus vorbehalten war, mit dem sie und ihre Schwester Maria, wie es scheint, in einem Haushalt zusammenlebten (Joh 11, 1–3).

Diese Rolle der Frau bei der Gastfreundschaft den Verkündern des Wortes Gottes gegenüber ist bedeutsam. Elischa lebte wahrscheinlich ehelos, Jesus mit Sicherheit, und es scheint, daß auch diejenigen unter seinen Mitarbeitern, die wie Petrus (vgl. Mt 8, 14 f. parr.) verheiratet waren, vom Augenblick ihrer Berufung an ihr eheliches Leben nicht fortgesetzt haben

(Lk 8, 2 werden eine Reihe Frauen aufgezählt, die dem wandernden Team Jesu angehörten, darunter die Frau des Chuzas, der seinerseits nicht dabei ist; nirgendwo aber wird die Frau des Petrus erwähnt, der dabei ist). Dem entspricht das Jesuswort vom Abbrechen der irdischen Bindungen, in der Form, wie es bei Lukas wiedergegeben ist: „Jeder, der um des Reiches Gottes willen Haus *oder Frau . . . oder Kinder* verlassen hat, wird dafür schon in dieser Zeit das Vielfache erhalten und in der kommenden Welt das ewige Leben“ (18, 29). Sollte dieses Verständnis, nach dem die Apostel, die verheiratet waren, ihre Frauen verlassen hätten (ein Vorgang, der ohne eine unmittelbare und zweifelsfreie Anweisung seitens Gottes niemals zu wiederholen wäre), nicht zutreffen, so würde „Frau oder Kinder verlassen“ zum mindesten besagen: von vorneherein auf eine eigene Familie verzichten. Aufgrund einer jeden dieser beiden Annahmen wird deutlich, daß die Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19, 12), ganz abgesehen von jedem Kirchengesetz, das daraus eine Pflicht macht, für die Priester als bevollmächtigte Verkünder des Gotteswortes und Leiter der Gemeinden besonders sinnvoll und empfehlenswert ist – jedoch nicht allein für sie, sondern für alle Christen, denen dies als „Gnadengabe“ geschenkt ist und die es „erfassen“ können (1 Kor 7, 7; Mt 19, 12).

Mit dem Verzicht auf die Ehe ist selbstverständlich die absolute Verpflichtung gegeben, auf jede Betätigung der Geschlechtlichkeit im engeren und speziellen Sinn des Wortes zu verzichten – nicht aber auf die Verwirklichung der Geschlechtlichkeit im *weiteren* Sinn des Wortes, wie sie unser gesamtes Leben durchzieht und im brüderlich-schwesterlichen Miteinander von Mann und Frau unter Bejahung ihrer geschlechtlichen Polarität zum Tragen kommt. Denn diese Art der Beziehung zu Frauen hat Jesus selbst offensichtlich bejaht und gepflegt (vgl. bes. Mt 26,6–13 parr.; Lk 7,36–50; 8,2 f.; 10,38–42; Joh 11,1–5).

Wenn er darum jenen Menschen, die auf seinen Aufruf hin auf Ehe und Familie verzichten, außer dem ewigen Lohn bereits in diesem Leben das Vielfache unter anderem auch an „Frauen“ verspricht, so kann damit nichts anderes als die Geborgenheit in der Gemeinschaft der Kirche aufgrund insbesondere einer warmen brüderlich-schwesterlichen Beziehung zu einer Reihe ihrer andersgeschlechtlichen Mitglieder gemeint sein.

Daraus erhellt, wie sehr zwei einander entgegengesetzte Haltungen den im religiösen Zölibat Lebenden gegenüber dem Willen und der Absicht Jesu zuwiderlaufen: einerseits, derartige Menschen zur Ausübung der Geschlechtlichkeit im engeren Sinn des Wortes zu verleiten oder sich von ihnen zu einer derartigen Beziehung verleiten zu lassen; und andererseits, zu den im religiösen Zölibat Lebenden eine kühle und distanzierte Haltung einzunehmen, die sie jeder menschlichen Nähe und Wärme und insbesondere den brüderlich-schwesterlichen Miteinanders mit andersgeschlechtli-

chen Personen entbehren läßt – eine Situation, wie sie in der Vergangenheit vielfach bestanden hat und aus der sich notgedrungen für die ehelos Lebenden die Versuchung ergibt, entweder in einer geheimen geschlechtlichen Beziehung im engeren Sinn des Wortes „Trost“ zu suchen oder aber zu schrulligen und verklemmten Junggesellen, beziehungsweise alten Jungfern zu werden. Und dies ist leicht verständlich, weil Gott den Menschen „als Mann und Frau erschaffen hat“ (Gen 1, 27) und darum zwar nicht in jedem Fall die geschlechtliche Beziehung im engeren Sinn des Wortes, wohl aber für einen Großteil der ehelos Lebenden das geschlechtliche Miteinander im weiteren Sinn die normale Basis echter menschlicher Entfaltung darstellt.

Eine traurige Kette schlechter Erfahrungen beweist allerdings, wie schwer es ist, den freien Umgang zwischen Männern und Frauen auf die Dauer so klar und rein zu erhalten, wie er es im Umkreis Jesu gewesen ist. Dies soll für uns ein Grund sein, im Gebet um eine solche Gnade zu ringen und uns durch Wachsamkeit und Buße in Zucht zu nehmen – nicht aber, aus Angst vor falschen Beziehungen von vorneherein alle echt menschlichen Beziehungen abzulehnen.

Von der Frau aus Schunem, die Elischa aufnahm und ihm in ihrem Haus Geborgenheit und menschliche Wärme anbot, wird gesagt, daß sie eine *vornehme* Frau war. Sofern damit lediglich ihre gesellschaftliche Stellung ausgesagt ist, hat das religiös nichts zu bedeuten. Aber die Art und Weise, wie die Frau sich benimmt, scheint zu beweisen, daß sie vornehm in ihrem Charakter und in ihrem Verhalten war. Nicht bloß, daß sie zum Propheten keine falsche und ehebrecherische Beziehung suchte, sie erwies sich auch als taktvoll, indem sie einerseits entdeckte, wessen er bedurfte – nicht bloß des Essens, sondern auch eines geeigneten Zimmers zum Übernachten –, und ihn andererseits, wenn er da war, nicht ständig in Beschlag zu nehmen beanspruchte, wie viele Menschen es in recht geistloser Weise Besuchern gegenüber zu tun pflegen, in der Meinung, sie müßten diese ständig unterhalten, und sei es mit Nichtigkeiten. Die Frau aus Schunem erkennt, daß ein Mensch wie Elischa, der von seiner Nähe zu Gott her zu tief menschlichen und den Gesprächspartner in höchstem Maß bereichernden Kontakten fähig ist, einen solchen Reichtum nur deshalb anzubieten hat, weil er *viel in der Stille mit Gott und sich selbst allein ist*. Sie weiß, daß er einen Ort braucht, wohin er sich zurückziehen kann. Sie weiß, was er, bei aller Einfachheit, außer einem Bett zum Ausruhen dort benötigt: Tisch, Stuhl und Leuchter – um zu Tages- und Nachtstunden lesen und schreiben zu können.

Entscheidend ist nun, daß die Frau dies alles für Elischa tun will und ihren Mann dazu bestimmt, daß auch er sich dieses Vorhaben zu eigen macht, *weil* er „ein heiliger Gottesmann“ ist. Sie weiß den Segen zu erken-

nen und zu schätzen, der sich dadurch über ihr Haus ergießt. Und der Segen kam, in der höchsten Form, in der ihn sich das Alte Testament für ein kinderloses Ehepaar ausdenken konnte: die Frau gebar einen Sohn.

Was hier in der alttestamentlichen Lesung an einem Beispiel dargetan wurde, das faßt Jesus im Evangelium desselben Sonntags (Mt 10,37–42; hier zunächst: 40–42) in eine dreifach formulierte allgemeine Regel:

„Wer euch (die von mir Gesandten) aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den (Vater) auf, der mich gesandt hat. Wer einen Propheten aufnimmt, weil es ein Prophet ist, wird den Lohn eines Propheten erhalten.

Wer einen Gerechten aufnimmt, weil es ein Gerechter ist, wird den Lohn eines Gerechten erhalten.“

Dieser Regel fügt Jesus eine bemerkenswerte Verheißung hinzu: „Wer einem von diesen Kleinen auch nur einen Becher frisches Wasser zu trinken gibt, weil es ein Jünger ist – amen, ich sage euch: Er wird gewiß nicht um seinen Lohn kommen“. Sicherlich könnte man das damit Gesagte noch allgemeiner fassen: Wer immer *einen Akt wahrer Gottes- und Nächstenliebe setzt*, wird nicht um seinen Lohn kommen. Wenn Jesus diesen Sachverhalt aber gerade am Verhalten gegenüber den von ihm Gesandten exemplifiziert, so beweist er damit die Wichtigkeit, die er dieser Sache beimißt. Das Wesentliche und Entscheidende dazu hat er an anderer Stelle ausgesagt: Die Menschen, zu denen er seine Boten sendet, sind verpflichtet, sie aufzunehmen und für ihren Lebensunterhalt aufzukommen (Lk 10,7 f.), und sie werden vor Gottes Gericht über die Erfüllung dieser Verpflichtung Rechenschaft abzulegen haben (ebd. 10–12). Hier formuliert er denselben Gedanken positiv, indem er den Lohn in Aussicht stellt – und zwar bereits für eine (vom finanziellen Aufwand her) so geringfügige, unter der sengenden Sonne Israels für Wanderprediger allerdings höchst wichtige Wohltat wie das Darreichen eines Bechers mit frischem Wasser. Wiederum ein tief menschlicher Zug bei Christus, der beweist, daß die von ihm Gesandten nach seinem Willen Menschen sein und darum einerseits sich wie Menschen (und nicht wie distante Halbgötter) benehmen und andererseits von denen, zu denen sie gesandt sind, wie Menschen behandelt werden sollen.

Vielleicht ist es nicht müßig zu fragen, *welcher Art* der in Aussicht gestellte Lohn sein kann. Sicher ist eine bloße Wohltat des irdischen Lebens, wie die im Alten Testament erzählte Geburt eines Kindes, sofern sie ohne Bedeutung für die Ewigkeit wäre, im Horizont des Neuen Testaments zu wenig. Andererseits kann nicht für jeden Fall *unmittelbar* eine Belohnung in der Ewigkeit gemeint sein. Denn sonst würde es genügen, einem Jünger einen Becher frischen Wassers zu reichen (in unsere Zeit transponiert: seinen Pfarrer, der ohne Auto ist, ab und zu mitzunehmen; wenn er ohne Haushälterin ist, ihm dann und wann zum Essen einzuladen), um des ewi-

gen Heiles sicher zu sein (da ja Verdammte in der Ewigkeit nicht belohnt werden können). Gemeint sein kann mit der Belohnung darum absolut und unmittelbar nur ein *Zuwachs an Gnade*: an heiligmachender und wirkender Gnade für den, der in der heiligmachenden Gnade lebt; an wirkender Gnade, die auf Bekehrung, Buße und Sündenvergebung in der Taufe oder im Bußsakrament hindrängt, für den, der infolge schwerer Sünde im Zustand der Trennung von Gott lebt.

Wenn hier in einer vor allem an Seelsorger sich wendenden Veröffentlichung die etwas „technischen“ Ausdrücke „heiligmachende“ und „wirkende“ Gnade gebraucht werden, dann nicht unbedingt, um ihre Wiederaufnahme in den geläufigen Wortschatz der Verkündigung zu empfehlen. Sofern sie dort ab und zu gebraucht werden, verlangen sie nach einer Erklärung. Vor allem aber gilt es, das mit ihnen Gemeinte in anderen Worten deutlich zu machen; nämlich, daß Gott unser Sein ebenso wie unsere Tätigkeit umwandelt, so daß sie gottförmig werden.

Für „heiligmachende Gnade“ kann vorzugsweise „Freundschaft mit Gott“ gesagt werden; allerdings gilt es dann, darauf hinzuweisen, daß bereits eine menschliche Freundschaft dem Menschen nicht äußerlich bleibt, als bloße Beziehung, sondern ihn zutiefst innerlich prägt und umgestaltet – und daß dies um so mehr für den Menschen der Fall ist, wenn sein Freundschaftspartner nicht ein anderer Mensch, sondern Gott ist. Ebenso, und zusätzlich zu dem Gesagten, sollte das, was „heiligmachende Gnade“ meint, durch biblisch-traditionelle Begriffe wiedergegeben werden wie: „Leben Gottes in uns“, „Christus in uns“, „Geist der Kindschaft in uns“, „Gottförmigkeit“.

Wie die „heiligmachende Gnade“ nicht dinglich zu verstehen ist, so darf auch die „wirkende Gnade“ nicht als eine von der erstgenannten verschiedene *Sache* aufgefaßt werden. Beide Male handelt es sich um den verwandelnden Einfluß des liebenden Gottes auf den Menschen; im ersten Fall geht es um die Verwandlung seines *Seins*, (sodaß der Mensch gottförmig wird); im zweiten Fall um die Verwandlung seiner Tätigkeit (sodaß er Akte zu setzen imstande ist, die ihn zur ewigen Gemeinschaft mit Gott hinführen). Der Unterschied ist insofern durchaus real und greifbar, als jemand, der irgendeine schwere Sünde nicht aufzugeben bereit ist, zwar nicht in der heiligmachenden Gnade leben, wohl aber unter dem Einfluß der wirkenden Gnade gute Taten vollbringen kann; diese Taten vermehren seine Chancen, eines Tages zur wahren Gottesliebe zu gelangen, was gleichzeitig Abwendung von der schweren Sünde, Reue, Bekehrung, Buße, Vergebung und Erlangen der heiligmachenden Gnade bedeutet. Eine solche Tat auf dem Weg zur seinshaften Begnadung kann für jemanden, der in der schweren Sünde lebt, das Darreichen eines Bechers frischen Wassers an einen Verkünder des Gotteswortes darstellen.

Alttestamentliche Lesung und Evangelium sprechen mithin einen wichtigen Aspekt unseres christlichen Gemeinschaftslebens an: die Tatsache, daß wir zusammen eine einzige Familie sind und daß dies ganz besonders für jene spürbar werden soll, die wegen Gott und der Gemeinde auf eine eigene Familie dem Fleische nach verzichten. Wo Geistliche versauern, tief fallen oder ihren Beruf aufgeben, kann eine Gemeinde mit schuld daran sein, weil sie ihnen eine Beziehung brüderlich-schwesterlicher Liebe und familienhafter Geborgenheit verweigert hat. Konkret fällt diese Aufgabe jenen Gemeindemitgliedern als Verpflichtung zu, die den Eindruck haben, daß Gott ihnen dazu die menschlichen Voraussetzungen (Zeit, Kontaktfähigkeit . . .) gegeben hat, und die sich darüber hinaus mit den betreffenden Personen charakterlich irgendwie auf der gleichen Wellenlänge spüren. Für wen dergleichen zutrifft, für den kann es vor Gott nicht sobald eine Entschuldigung geben, sich an seiner Verpflichtung vorbeizudrücken aufgrund der Frage: Was werden die anderen sagen, wenn ich auf unsern Pfarrer zugehe und ihm menschliche und christliche Brüderlichkeit anbiete? Durch derartige Bedenken ließen sich die Frau aus Schunem und ihr Mann nicht von ihrem Vorhaben abbringen. Berechtigt wäre die Rücksicht auf „die anderen“ nur dann, wenn jemand seinen Seelsorger nicht als freien Menschen brüderlich aufnehmen, sondern ihn ganz für sich vereinnahmen wollte; einem solchen Gastgeber würde ja auch nahezu all das fehlen, was ausmachte, daß jene Frau im geistigen Sinn des Wortes „vornehm“ war.

Die Eucharistie, die wir feiern, ist immer wieder ein Zeichen unserer Gemeinschaft mit Gott und unserer Gemeinschaft untereinander. Für diese Gemeinschaft sollten wir heute besonders danken und darum bitten, daß sie immer effektiver und spürbarer wird, insbesondere auch in der Beziehung zwischen den Gläubigen und ihren Seelsorgern.

Das heutige Evangelium enthält außer den bereits besprochenen Versen (40–42), die die Auswahl der alttestamentlichen Lesung bestimmt haben, einige andere (37–39), die mit den erstgenannten in keinem besonderen Zusammenhang stehen. Man wird darum gut tun, in einem Jahr auf die alttestamentliche Lesung und die Verse 40–42 des Evangeliums einzugehen, wie es im vorhergehenden geschehen ist, und in einem anderen Jahr die Verse 37–41 zur Grundlage der Homilie zu machen. Da sie um den Gedanken des Kreuzes und des Sterbens kreisen, kann man sie sehr vorteilhaft im Zusammenhang mit der neutestamentlichen Lesung (Röm 6,3 f., 8–11) behandeln, jenem von der Osternacht her wohlbekannten Abschnitt, der unsere Gemeinschaft mit dem Tod und der Auferstehung des Herrn aufgrund unserer Taufe zum Inhalt hat.

Hier seien nur stichwortartig einige Gedanken zu den drei Evangelienversen festgehalten:

Vers 37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert . . .“ Es handelt sich hier um eine der stärksten Formen, in denen Jesus, ohne das Wort zu gebrauchen, sein eigenes Gottsein behauptet. Denn wer einen solchen Anspruch erhebt, ohne Gott zu sein, ist entweder in höchstem Maße irrsinnig oder kriminell. Ist einer dagegen „wahrer Gott vom wahren Gott“, so kann die gleiche Forderung nur als logisch und berechtigt erscheinen.

Dies leuchtet insbesondere jungen Menschen mitunter zunächst nicht ein. Man sollte sie dann auf die Erfahrung verweisen, daß auch die besten Eltern älter werden, abnehmen und sterben. Würden sie dann nicht in Gott weiterexistieren, so wären sie überhaupt nicht mehr, und man könnte dann gar nicht mehr *sie* lieben (lieben kann man nur, was ist), sondern nur noch die Erinnerung an sie. Wenn man dennoch die Eltern unwiderruflich bis zum Ende des eigenen Lebens lieben kann, dann logischerweise nur insofern man überzeugt ist, daß sie in Gott weiterleben. Einzig Gott kann also die eigenen Eltern auf die Dauer und endgültig liebenswert machen. Daraus aber ergibt sich, daß er selbst unendlich liebenswerter ist als sie, die es ja nur von ihm her und durch ihn sind.

Vers 38: „Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert“. Jesus hat wohl kaum wörtlich so gesagt. Denn „sein Kreuz tragen“ kann, bevor er es selbst getan hat, wohl kaum irgendwelchen positiven Sinn gehabt haben. Vielmehr bedeutet es: ein Schwerverbrecher sein. Jesus mag etwa gesagt haben: „sein *Joch* oder seine *Bürde* auf sich nehmen“. Daß die ersten Christen einen solchen Ausdruck dann durch „Kreuz“ ersetzt haben, zeigt, wie sehr sie unter dem Eindruck des Leidens Jesu das Kreuz als etwas Positives verstanden und das eigene Leben – vor allem in der Verfolgung – in Verbindung zu seinem Leiden sahen.

Der Ausdruck „sein Kreuz tragen“ war für die Generation unserer Eltern und Großeltern aufgrund der Verkündigung, die sie gehört hatten, weithin geläufig. Wo dies heute unter praktizierenden Christen nicht mehr der Fall ist, haben wir es mit einer alarmierenden Unterschlagung seitens der Verkündiger oder einer ebenso alarmierenden Verkennung eines wichtigen Inhaltes der christlichen Botschaft seitens der Hörer zu tun. Welches Potential an erlösender Wirkung für uns selbst und für die ganze Menschheit geht dadurch verloren, daß wir, die wir als Christen leben wollen, unser Leiden nicht bewußt in Vereinigung mit dem Leiden Christi dem Vater im Heiligen Geist zum Opfer darbringen. Die Feier der Eucharistie ist der vorzüglichste Ort, einen solchen Akt der Darbringung und der Anbetung zu vollziehen. Bei der Gabenbereitung sollten wir alles, was uns bedrückt und weh tut, in den Kelch des Herrn hineinlegen, damit es im Hochgebet in seine Auferstehung hinein verwandelt und zusammen mit seinem Opfer unter Danksagung dem Vater dargebracht wird.

Die weltweit gepflegte Volksandacht mit Sühnegebeten, die Herz-Jesu-Stunde, der Herz-Jesu-Freitag, die Familienweihe, partikulare Feste seit 1765 und das liturgisch gefeierte Hochfest Heiligstes Herz Jesu seit 1856, viele Kongregationen dieses Namens, darunter die als Erziehungsorden weithin bekannte Schwesternkommunität, und letztlich eine Herz-Jesu-Universität in Mailand – all das geht auf die lange Tradition der frühmittelalterlichen Interpretation des Symbols der grenzenlosen Liebe Christi zurück. Im deutschen Sprachraum finden sich bereits im Heliand (um 830) Stellen, die einen Hinweis auf Jesu Herz beinhalten. Das leibliche Herz ist Sinnbild der Christusliebe zu den Menschen. Auch Walter von der Vogelweide hat in seinem Kreuzlied das Longinus-Motiv poetisch gestaltet. Longinus, dessen Speer in des Herrn Herz gestoßen wurde. Gottfried von Straßburg hat einen „Lobgesang auf Jesus und Maria“ gedichtet und darin das Herz-Jesu-Motiv berührt. Die Lieder des Hermann Joseph im 12. Jahrhundert huldigen Christus als dem Sieger am Kreuze. Von Hermann Joseph stammt das älteste Herz-Jesu-Lied *Summi regis cor*.

Zwei in der Leidensgeschichte Christi namenlos überlieferte Personen, die später in die Heiligenverehrung eingegangen sind, wurden zum Gegenstand eines reichen geistlichen Legendenkranzes. Der eine war der römische Centurio, der Jesus am Kreuze als den Sohn Gottes erkannt hat (Matth 27,54). Sein Fest wurde am 16. Oktober begangen. Der andere war jener Soldat, der mit einer Lanze Jesu Seite geöffnet hat (Joh 19,34). Sein Fest wurde am 15. März begangen. Nach den *Acta Pilati* ist Longinus der Name des Centurio gewesen, der später das Martyrium erlitten hat. Die Gestalt des Centurio und jene des Speerträgers wurden in der weiteren Überlieferung zu einer Person.

Die dem Longinus zugeschriebene Lanze wurde nach der Überlieferung von der hl. Helena aufgefunden und die Spitze der Lanze nach Konstantinopel gebracht. Ein Teil der Lanze wird seit 1492 in Rom erwähnt, wohl ein Geschenk des Sultan Bazaret an Papst Innozenz. Ein anderer Teil war seit 1239 oder 1241 nach Paris gekommen und mit der Dornenkrone bis 1796 in der Ste. Chapelle aufbewahrt worden. Die Hauptpartikel der Reliquie soll in Jerusalem verblieben sein. Die Prager Reliquie der hl. Lanze aus dem Besitz Karl IV., die den Reichskleinodien inkorporiert war (1350), stammt gemäß Überlieferung aus dem Burgundischen Kronschatz (1033).

Die Echtheit dieser Reliquie (1424 in Nürnberg und seit 1800 in Wien) wurde gelegentlich angezweifelt. In der Wiener Schatzkammer befindet sich eine Eisenspitze. Die hl. Lanze ist seit 1353 Gegenstand liturgischer Verehrung. Das Fest wurde am Freitag der ersten Fastenwoche begangen. Die Prager Reliquie gab Anlaß zu einem Partikularfest der hl. Lanze am Freitag der Osteroktav (Speerfreitag, Wehrfest) für Böhmen und Deutsch-

land unter Papst Innozenz VI. (1353). Das altdeutsche Speerfest kann als älteste Festfeier des Herz-Jesu-Kultes angesehen werden. Ohne näher auf die Frage der Echtheit von Reliquien bei deren Migrationen hier eingehen zu müssen, kann behauptet werden, daß die Verehrung der biblischen Lanze den Impuls zur Herz-Jesu-Verehrung gegeben hat.

Neben den Kreuzzügen, die mit ihrem Reliquienkult neue Frömmigkeitsformen angeregt hatten, verdankt die Herz-Jesu-Minne ihre stärksten Impulse der Mystik. In der Geschichte der Herz-Jesu-Devotion stehen Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Mechtild von Magdeburg, Gertrud von Helfta, Berthold von Regensburg für die Franziskaner, die Dominikaner mit Meister Eckehart und Heinrich Seuse, dem Autor des Büchleins von der ewigen Weisheit. Die devotio moderna nimmt sich der Verehrung an und seit Petrus Canisius die Jesuiten. Französische Oratorianer verbreiten den Herz-Jesu-Kult und Jean Eudes erhielt für seine Gemeinschaft ein Partikularfest zugestanden. Zwischen 1673 und 1675 haben die Offenbarungen der hl. Maria Margarete Alacoque vom Orden der Heimsuchung in Paray-le-Monial die Wege und Formen der neuzeitlichen Herz-Jesu-Verehrung bestimmend beeinflusst. Von Jansenisten und den Anhängern der Aufklärung wurde diese Frömmigkeitsübung bekämpft. Die Josephinische Reglementierung der Gottesdienstordnung hat die Ausbreitung behindert.

Seit dem 16. Jahrhundert, oft vereint mit den Leidenswerkzeugen des Herrn, nimmt die Herz-Jesu-Darstellung im 18. Jahrhundert fast ausschließlich die konventionellen Formen der Ganzfigur des Heilands mit dem offen liegenden Herzen an; seltener als Büste oder Halbfigur. Zu den künstlerisch beachtenswertesten Darstellungen gehört jene des böhmischen Barockmalers Ignaz Raab aus dem Jahre 1765 in der St.-Nikolaus-Kirche auf der Prager Kleinseite und das um 15 Jahre jüngere Bild von Pompeo Girolamo Battoni, das im Jahre 1780 von der Königin von Portugal für die Karmelitenkirche zum Herzen Jesu in Auftrag gegeben wurde. Dieses Bild gilt als Prototyp aller späteren wichtigen Darstellungen des Herz-Jesu-Kultes.

Die Problematik späterer Darstellungen in Bildern und Statuen aus dem 19. Jahrhundert ist hinsichtlich ihres künstlerischen Gehaltes bekannt. Hinzu kommen die kirchlichen Bestimmungen der Ritenkongregation aus den Jahren 1877 und 1878, daß für den liturgischen Bereich auf Altären keine Darstellungen eines stilisierten Herzens ohne Bildnisdarstellung Christi zulässig sind. Weil nun die herkömmliche Qualität vieler Statuen sehr viel zu wünschen übrig ließ, verdrängte in diesem Jahrhundert manche Darstellung Christi als König Herz-Jesu-Bilder.

Es verdient noch erwähnt zu werden, daß die Augustiner-Eremiten ein von einem Pfeil durchbohrtes Herz in ihrem Ordenswappen führen. Die

vom hl. Paulus vom Kreuz gegründete Kongregation der Passionisten führt ein von einem Kreuz bekröntes Herz in ihrem Wappen.

Um jedoch das christologisch bedeutsame Herz-Jesu-Motiv ikonographisch für den künstlerischen Bereich würdig zu lösen, hat am Schlusse einer stattgehabten Diskussion mit dem Verfasser dieses Berichtes, an der auch kirchliche Persönlichkeiten teilgenommen haben, der Prager Heraldiker und Grafiker sakraler Themen Zdeněk Maria Zenger den Versuch unternommen aus diesen Anregungen schöpfend eine künstlerisch vollwertige Darstellung des Herz-Jesu-Motivs zu verwirklichen. Es soll dabei respektiert werden, daß auch hier auf die ausschließliche Darstellung des Herzens verzichtet wird, dasselbe jedoch von einem Kreuz als dem Zeichen der Erlösung und einer heraldischen Krone als jenem der Glorie des Auferstandenen überhöht ist. In Farben ausgeführt ergibt sich ein heraldisches Herz in roter Farbe mit dem Wundmal, ein lateinisches Kreuz in schwarzer Farbe und eine goldene Blätterkrone mit zwei stilisierten Edelsteinen – den Symbolen des Alten und Neuen Bundes. – Das künstlerisch befriedigende Ergebnis, das alle Voraussetzungen für eine neuzeitliche Herz-Jesu-Darstellung bietet, soll damit zu einer Diskussion für die liturgische wie private Verehrung anregen.

Eile hin zu diesem Quell des Lebens und des Lichtes mit lebendigem Verlangen, du gottliebende Seele, wer immer du bist, und rufe zu ihm mit der innersten Kraft des Herzens: Du unsagbare Schönheit des höchsten Gottes, du reinster Abglanz des ewigen Lichtes, du Leben, das allem Leben das Leben gibt, du Licht, das allem Licht das Licht verleiht und seit dem ersten Morgenrot die vielfältigen Lichter des Himmels in immerwährendem Glanz erhält, vor dem Thron deiner Gottheit.

Du ewiger, unzugänglicher, lauterer und süßer Strom aus der Quelle, die vor den Augen der sterblichen Menschen verborgen ist, deren Tiefe ohne Grund, deren Höhe ohne Grenzen, deren Weite ohne Schranken ist und deren Reinheit nicht getrübt werden kann! Aus ihr entspringt der Fluß, der die Gottesstadt erfreut, damit wir unter Jubel und Dank Loblieder singen und uns die Erfahrung bezeuge: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir das Licht.“

Aus: Bonaventura, Das Holz des Lebens.

Nachdem Prof. Becker erst kürzlich die Lesung so überzeugend als Mitte der benediktinischen Komplet nachgewiesen hat¹, ist es wohl an der Zeit, ihr auch eine liturgiegeschichtliche Würdigung zu widmen. Zunächst stellt Benedikt bei der Kompletlesung lediglich fest, daß es sich bei ihr nur um „eine Lesung (lectio una)“ handelt². Wenn er es auch nicht ausdrücklich anordnet, so wird ferner auch für sie – wie für die Lesungen aller benediktinischen Tageshoren – gelten, sie ebenso wie Hymnus und Vers „an allen Tagen unverändert bei(zu)behalten“³. Wir haben es also wohl mit einer Kurzlesung, einem sogenannten „capitulum“ zu tun. Allerdings erfahren wir aus der RB nicht, aus welchem Buch der Hl. Schrift es ursprünglich ausgewählt wurde. Aber immerhin ist Benedikts Angabe präzise genug, um sich von Kompletlesungen anderer Offizien zu unterscheiden.

So kennt die Komplet des altrömischen Offiziums im 7./8. und noch im 9. Jh. – zur Zeit Amalars († ca. 850) – keine Lesung⁴. Das gleiche gilt mit Ausnahme der Kopten auch für alle orientalischen Riten⁵. Erst in dem wohl vor 1145 entstandenen „Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis“ erwähnt Prior Bernhard für die normale römische Komplet ein „capitulum“⁶. Die Regula Magistri schreibt dagegen bereits Anfang des 6. Jhs für die Komplet „eine Lesung aus dem Apostel, (und) eine Lesung aus dem Evangelium, die stets der anwesende Abt spricht“⁷, vor, wie sie auch Caesarius († 542) und Aurelian († 551?) von Arles in ihrer kompletähnli-

* Etwas veränderter 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 Vgl. Hansjakob Becker, Poesie – Theologie – Spiritualität. Die benediktinische Komplet als Komposition: Liturgie und Dichtung, Bd. 2, hrsg. v. Hansjakob Becker u. Reiner Kaczynski, St. Ottilien 1983, 879–888.

² RB (=Regula sancti Benedicti) 17,10.

³ RB 18,10 für die kleinen Horen. – Das gleiche gilt für die Vesperlesung; vgl. RB 18,18. – Die Tatsache des auswendigen Vortrags der Laudeslesung läßt auch hier, abgesehen vom Sonntag, auf eine gleichbleibende Lesung schließen; vgl. RB 12,4 und 13,11.

⁴ Vgl. Camillo Callewaert, De completorio ante s. Benedictum: Sacris erudiri, Steenbrugge 1940, 129 bes. Anm.10; derselbe, De capitulis in officio Romano ante s. Benedictum: Sacris erudiri, Steenbrugge 1940, 132 und Becker a.a.O., 868 bes. Anm.53.

⁵ Vgl. Alphons Raes, Les Complies dans les Rites orientaux: Orientalia Christiana Periodica 17 (1951), 133–145, bes. S. 143.

⁶ Vgl. Bernhards cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris ordo officiorum ecclesiae Lateranensis: ed. Ludwig Fischer, Historische Forschungen und Quellen H.2/3, München Freising 1916, 74: im Gegensatz zur gewöhnlichen Komplet wird in der ganzen Osterwoche einschließlich Karsamstag „finitis psalmis non A(ntiphona), non capitulum, non V(ersus) dicitur, sed pro his omnibus per totam hanc ebdomadam graduale Hec dies, quam fecit dominus sine V(erso) cantetur“.

⁷ RM (=Regula Magistri) 37,2 (ed. de Vogüé, Sch 106 (1964), 194; deutsch bei Albert Ohlmeier, Die Regel des Magister oder die Regel der heiligen Väter ins Deutsche übertragen, Münsterschwarzach [als Manuskript] 1974, 90).

chen Oster-Duodecima⁸ anordnen⁹. Vielleicht orientierten sie sich dabei letztlich an dem von Johannes Kassian von Marseille († 430/35) geschilderten, ägyptischen Mönchsbrauch, der abendlichen und nächtlichen Psalmodie zwei Lesungen anzuhängen, die am Herrentag besonders spezifiziert wurden: „Am Samstag und Sonntag aber nehmen sie beide Lesungen aus dem Neuen Testament, die eine vom Apostel, die andere aus dem Evangelium. Dies tun an allen Tagen der Quinquagesima (Osterzeit) auch die, denen Lesung und Schriftkenntnis besonders am Herzen liegen“¹⁰. Bezeichnenderweise besitzt übrigens auch die koptische Komplet eine Evangelienperikope¹¹.

Wenn sich Benedikt auch in der Anzahl und im literarischen Genus der Lesungen von Caesarius und Aurelian von Arles unterscheidet, strukturell scheint er sich doch an ihnen bzw. genauer gesagt an ihrer Vorlage, dem heute verlorenen Ordo von Lérins¹² orientiert zu haben. Denn wie es bei Caesarius und Aurelian im Stundengebet normalerweise der Fall ist¹³, folgen auch in der benediktinischen Komplet Psalmodie, Hymnus und Lesung unmittelbar aufeinander¹⁴. Benedikt nimmt mit seiner „lectio una“ also eine Mittelstellung zwischen der ursprünglich lesungsfreien altrömischen Komplet und der Doppellesung des gallischen Mönchtums ein.

Die in der benediktinischen Tradition dafür übliche Perikope Jer 14,9 „Tu autem in nobis es, Domine“ taucht in monastischen Kollektarien allerdings erst seit dem 9. Jh. auf¹⁵. Das „Breviarium Benedictinum“ von 1612 hat dieses traditionelle Kapitel einfach übernommen¹⁶ und auch das neueste lateinische „Breviarium Monasticum“ von 1963 druckt es unverändert

⁸ Vgl. Clemens Blume, *Der Cursus s. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.–9. Jh.s in ihrer Beziehung zu den Sonntags- und Feriahymnen unseres Breviers: Hymnologische Beiträge. Quellen und Forschungen zur Geschichte der lateinischen Hymnendichtung*, Bd. 3, Leipzig 1908, 46.

⁹ Vgl. ebenda, 36 und 40.

¹⁰ *De institutionibus coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* 2,6 (ed. Petschenig, CSEL 17 (1888), 23; deutsch bei Karl Suso Frank, *Frühes Mönchtum im Abendland*, Bd. I: *Lebensformen*, Zürich München 1975, 135).

¹¹ Vgl. Raes a.a.O., 143.

¹² In seiner Nonnenregel schreibt Caesarius, daß er seinen „Offiziumsordo zum größten Teil aus dem sonst nicht mehr bekannten Ordo von Lerinum übernommen“ habe. (Odilo Heiming, *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus: Archiv für Liturgiewissenschaft* 7/1 (1961), 114).

¹³ Vgl. Heiming a.a.O., 122.

¹⁴ RB 17,10 schreibt über die Reihenfolge der genannten Strukturelemente vor: „Post quos (psalmos) hymnum eiusdem Horae, lectionem unam, . . .“.

¹⁵ Vgl. Suitbert Bäumer, *Geschichte des Breviers*. Freiburg 1895, 259 bes. Anm. 4.

¹⁶ *Breviarium Benedictinum ex Romano restitutum*, Pauli quinti pont. max. auctoritate approbatum, Venedig 1612, 138.

ab, fügt jedoch an die Lesung noch ein „Deo gratias“¹⁷, die für eine Lesung typische Antwort der Gemeinde bzw. des Konvents¹⁸.

Erst das neue „Monastische Stundenbuch“ ersetzt das traditionelle Kapitel durch eine Wochenserie von Kurzlesungen, in der Jer 14,9 nur mehr am Freitag vorkommt¹⁹. Entsprechend den Rahmenrichtlinien für die Erneuerung des monastischen Breviers im „Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae“²⁰ folgt es bei dieser Textauswahl genau den Kompletlesungen der „Liturgia Horarum“, wie sie in deutscher Sprache im „Stundenbuch“ zu finden sind²¹.

Ohne Zweifel war die Perikope Jer 14,9 in der Kirche nicht so universal verbreitet wie die klassischen Kompletpsalmen²². Aber immerhin wurde sie mehr als ein Jahrtausend lang – vielleicht schon seit Benedikt – nicht nur im benediktinischen Brevier, sondern – aus diesem übernommen – auch im Bereich des ganzen römischen Ritus als tägliche Kompletlesung benützt²³. Wie die anderen Kurzlesungen der Heiligen Zeiten, der allgemeinen Kirchenjahreszeit und des Commune Sanctorum erfüllte sie dabei nach Lengeling ihre Aufgabe, „eine bestimmte Wahrheit oder Mahnung, die bei einer längeren Lesung weniger zu Geltung kommen kann, nach Art eines Mottos oder auch der biblischen Losungen prägnant in Verstand und Herz zu rufen“²⁴, recht gut. Allein ihre häufige Wiederholung sprach gegen sie²⁵ und führte schließlich zur Einführung der oben beschriebenen Wochenserie von Kompletlesungen²⁶. Ganz abgesehen von der Vernachlässigung alter benediktinischer Eigentradition und des hohen Wertes der

¹⁷ Breviarium Monasticum summorum pontificum cura recognitum pro omnibus sub regula s. p. Benedicti militantibus jussu abbatibus primatis editum, Bd. 1, Rom 1963, (252).

¹⁸ Vgl. Josef Andreas Jungmann, Missarum Sollemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 1, Freiburg Basel Wien ⁵1962, 537 f.

¹⁹ Die Kompletlesungen sind folgendermaßen über die Woche verteilt: Sa: Dtn 6,4–7; So: Offb 22,4–5; Mo: 1 Thess 5,9–10; Di: 1 Petr 5, 8–9; Mi: Eph 4, 26–27; Do: 1 Thess 5,23 und Fr: Jer 14,9; vgl. Monastisches Stundenbuch für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes, Bd. 1, St. Ottilien 1981, 593, 640, 683, 725, 770, 816 und 861.

²⁰ Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae, Rom 1977, 86 f.

²¹ Stundenbuch für die katholischen Bistümer des Deutschen Sprachgebietes, Bd. 1, Freiburg 1978, 768 f, 773, 777, 781, 786, 789 und 794.

²² Vgl. Becker a.a.O., 866 f.

²³ So noch das durch Pius X. reformierte Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, S. Pii V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum, Pii papae X auctoritate reformatum, Rom 1914, 31; vgl. auch Becker a.a.O., 868 f.

²⁴ Emil Joseph Lengeling, Liturgia Horarum. Die Lesungen und Responsorien im neuen Stundengebet: Liturgisches Jahrbuch 20 (1970), 241.

²⁵ Vgl. ebenda.

²⁶ Vgl. oben, bes. Anm. 19–21. – Man versuchte dabei dem spezifischen Charakter der Komplet gerecht zu werden, indem man ihr nicht – wie den Kurzlesungen der anderen Horen – eine Vierwochen-, sondern eine Einwochenserie zuteilte.

täglichen Wiederholung²⁷ wird dadurch nicht nur eine kunstvolle Komposition durcheinandergebracht²⁸, sondern auch der ursprünglich ohne künstliche Beleuchtung im Dämmerlicht vorgesehene Vollzug²⁹ unmöglich. Gerade der beim gemeinschaftlichen monastischen Stundengebet erwünschte Zusammenklang von kosmischer Situation (Dämmerung) und dem dafür bestimmten Gebet appelliert daher für die Beibehaltung eines täglich gleichbleibenden Kapitels, das der Hebdomadar auch bei Dunkelheit unschwer auswendig vortragen kann.

²⁷ Mit der „durch Einfachheit und Wiederholung gegebenen Monotonie (der Komplet) wird die Musik bewußt in den Dienst der Sammlung gestellt“. (Becker a.a.O., 871; vgl. ebendort bes. Anm. 66).

²⁸ Vgl. Becker a.a.O., bes. S. 870–878.

²⁹ Vgl. Johannes Hofmann, Die Entlassung der benediktinischen Komplet, ein Zeugnis für den altchristlichen Horenschluß (2. Teil): Heiliger Dienst 37 (1983), 92 Anm. 139.

Das christliche Beten ist vor allem Gebet der gesamten Menschengemeinschaft, die Christus um sich schart. An diesem Gebet haben nämlich die einzelnen Anteil und es ist zugleich das Gebet des einen Leibes. Es ist so das Gebet der geliebten Braut Christi, es sind die Wünsche und Gebete des gesamten christlichen Volkes, sein Dank und seine Fürbitten in den Nöten aller Menschen.

All dieses Beten empfängt seine Einheit aus dem Herzen Christi selbst. Denn unser Erlöser wollte, „daß sein Leben, das er in seinem sterblichen Leib durch sein Gebet und Opfer begonnen hatte, durch die Jahrhunderte in seinem mystischen Leib, der Kirche, ununterbrochen weitergeführt werden sollte“. Damit wird das Gebet der Kirche zugleich das „Gebet, das Christus, vereint mit seinem Leib, an den Vater richtet“. So sollen wir uns dessen bewußt sein, daß beim Beten des Offiziums unsere Stimme in Christus und die seine in uns erklingt.

Damit dieser Charakter unseres Gebets klarer in Erscheinung tritt, muß „jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift“ das das Stundengebet weckt, in allen wieder aufleben, so daß die Heilige Schrift in der Tat zum vorzüglichen Quell des gesamten christlichen Betens wird. Vor allem das Psalmengebet, das dem Wirken Gottes in der Heilsgeschichte ständig nachgeht und es verkündet, muß vom Volk Gottes mit neuer Liebe entdeckt werden. Das wird leichter zu erreichen sein, wenn das tiefere Verständnis der Psalmen entsprechend dem Sinn, in dem sie in der Liturgie gesungen werden, beim Klerus eifrig gefördert und allen Gläubigen in geeigneter Unterweisung erschlossen wird. Die nunmehr reichere Schriftlesung nicht nur in der Messe, sondern auch im neuen Stundengebet wird zur Folge haben, daß die Heilsgeschichte immer wieder erwohnen und wirksam verkündet wird, wie sie sich im Leben der Menschen fortsetzt.

Aus: Stundenbuch, Apostol. Konstitution Paul VI., 7.

Christian Väterlein, (Hg.) GRADUALE PATAVIENSE, Wien 1511. Faksimile, (Das Erbe Deutscher Musik 87), Ln. DM 255,- Bärenreiter, Kassel, Basel, London 1982 (4455).

1511 druckte der Wiener Drucker Johannes Winterburger (geb. um 1460 in der Rheinpfalz) das Graduale Pataviense, das der Herausgeber im Verlag Bärenreiter der Forschung zugänglich macht – ihm soll als Band 88 das Antiphonale von 1519 folgen, das Hauptwerk dieses Druckers. Das Graduale gibt die Choralpraxis in der Diözese Passau um das Jahr 1500 wieder; Winterburger hat die Gesänge, nach seinen eigenen Worten, selbst aus verschiedenen liturgischen Büchern, die damals in der Diözese Passau in Gebrauch waren, zusammengestellt. Es enthält im großen und ganzen das heutige gregorianische Repertoire: Proprium de tempore, Proprium de Sanctis, Commune de Sanctis und Kyriele. Zwischen Kyrie, Gloria etc. und dem Credo ist ein Abschnitt mit 92 Sequenzen eingeschoben. Neben dieser Freude an Sequenzen (diese wurden ja erst im Tridentinum auf fünf eingeschränkt) ist eine weitere bemerkbar: die Freude an Prozessionen. Für Aschermittwoch, den Freitag nach Aschermittwoch, Palmsonntag, Gründonnerstag, Ostersonntag sind Antiphonen und Hymnen für Prozessionen vorgesehen. Weiters ist für die Osternacht ein Hymnus zur Feuerweihe angegeben. Die Vigil zu Pfingsten hat noch als Erbe der alten Kirche (zweiter Taftermin) ein eigenes, besonderes Formular erhalten.

Die Gesänge entsprechen selbstverständlich noch der alten liturgischen Ordnung – die vielen Heiligenfeste, Oktavtage und Vigilien und die alte Ordnung der Sonntagsgesänge, von denen in unserem Graduale die Formulare neu zusammengestellt worden sind, erschweren das rasche Auffinden.

Winterburger hat den Choral in Hufnagel-Notation gesetzt; den Text in Antiphonar-Lombarden. Der knappen Vorrede ist ein Holzschnitt vorangestellt, die wichtigsten Feste durch Willedeutebuchstaben geschmückt.

Im Faksimile liegt der Originaldruck etwas verkleinert vor; auf einer Seite des Querfolio-Bandes des Faksimile sind zwei Seiten des Druckes abgebildet. Das ursprünglich zweifarbige Original (schwarz; die Notenzeilen und die Rubriken sind rot) ist einfarbig schwarz wiedergegeben, wie es sich überhaupt nicht um ein Faksimile im bibliophilen Sinne handelt, sondern um eines, wie es durch den Photodruck erst wirtschaftlich ermöglicht wurde. Väterlein edierte dieses Werk speziell aus einem musikwissenschaftlichen Bedürfnis; es handelt sich also um ein wissenschaftliches Faksimile. Das Graduale dient zur Erforschung der geistlichen Werke in der Diözese Passau (und man kann die erst jüngst gegründeten Diözesen Wien und Wiener Neustadt miteinbeziehen), da sich aus den in ihnen verwendeten Choralcantus-firmi Rückschlüsse auf Datierung und Entstehungsort ziehen lassen, was besonders H. Isaac und seine Zeitgenossen betrifft. Aber auch für den an der Kirchenmusik Interessierten ergeben sich neue Betrachtungsweisen für die noch lebendige Choraltradition in jener Zeit, für das Verhältnis von greg. Choral und vokaler und instrumentaler Kirchenmusik zu jener Zeit; man denke nur an die Praxis, daß die Organisten abwechselnd mit dem Volk (oder eher: der Schola) Verse von liturgischen Gesängen *allein* ausführten – eine Praxis, die zwar noch erlaubt ist, aber nicht mehr geübt wird. Das Orgelspiel hatte also in dieser Zeit die Funktion der Verkündigung, währenddessen in unserer Zeit eher eine Auffassung von geistlicher Opernmusik, von Untermalung einer religiösen Atmosphäre, Platz gegriffen hat. Leider ist jene Auffassung, die wieder vom Ideal jener Zeit geprägt ist, nicht bis in alle Schichten der Gläubigen gedrungen.

Zu danken sei dem Verlag für den Mut, auch Spezialinteressen in seinem Programm zu berücksichtigen, und, nicht zuletzt, dafür, daß der Band nicht beim ersten Aufschlagen schon aus dem Leim geht. Eine Erklärung der wichtigsten verwendeten Zeichen und ein alphabetisches Verzeichnis aller enthaltenen Gesänge erleichtern den Gebrauch.

Fr. Petrus Eder OSB

Büchereingänge:

Martin Fronhöfer: NEUER JUGENDTREFF. 19 praktische Vorschläge für die offene Jugendarbeit in der Gemeinde. 80 Seiten mit Zeichnungen von Claus Scheifele. Paperback DM 9.80 Verlag Herder, Freiburg (4511).

Stefanie Spendel: DER VATER LIEBT UNS ALLE. Gottesdienste für Familien. Lesejahr A. 256 Seiten, kart. DM 38,- Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4512)

Hansjörg auf der Maur: FERIEEN IM RHYTHMUS DER ZEIT I. Herrenfeste in Woche und Jahr. (Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft, 5,1 [Hrsg. v. Hans Bernhard Meyer u. a.]. 230 Seiten und vorläufiges Abkürzungsverzeichnis, kart. DM 24.80, bei Abnahme des ganzen Werkes DM 19.80) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4513)

Anton Bruckner: KLEINE KIRCHENMUSIKWERKE, SÄMTLICHE WERKE Bd. 1, vorgelegt von Hans Bauernfeind und Leopold Nowak. 188 Seiten, kart. Musikwissenschaftlicher Verlag der internationalen Bruckner-Gesellschaft, Wien 1984 (4514).

H. Becker – R. Kaczynski: (Hrg.): LITURGIE UND DICHTUNG. Ein interdisziplinäres Kompendium, Reihe: Pietas Liturgica, Bd. 1: Historische Präsentation, XIII und 902 Seiten, geb. DM 148,-; Bd. 2: Interdisziplinäre Reflexion, XIV und 1030 Seiten, geb. DM 148,- EOS-Verlag, St. Ottilien (4515 und 4516)

Klemens Stock: JESUS – DIE FROHE BOTSCHAFT. Betrachtungen zum Markus-Evangelium. 160 Seiten, Snolin, S 168,-, DM 24,- Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien (4492).

Helmut Schmitt: MENSCHEN AM WEGE JESU. 96 Seiten, Snolin, S 120,-, DM 16.80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien (4493).

SCHOTT-MESSBUCH für die Sonn- und Festtage des Lesejahres A. 817 Seiten, Kunstleder, DM 28,- Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4494).

Klaus Hollmann: GLAUBE SCHAFFT LEBEN. Predigten zum Lesejahr A. 262 Seiten, davon 63 Bildseiten, kart. DM 26.80. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4495).

Alfred Läßle: AUSSERBIBLISCHE JESUSGESCHICHTEN. Ein Plädoyer für die Apokryphen. 128 Seiten, kart. DM 16.80. Don-Bosco-Verlag, München (4496).

Josef Seuffert: ADVENT-WERKTAGSMESSEN UND ANDACHTEN. 128 Seiten, kart., DM 16.80. Don-Bosco-Verlag, München (4497).

Leo Zirker: DIE BERGPREDIGT. Das Wort Gottes neu hören. 152 Seiten, kart. DM 24.80. Don-Bosco-Verlag, München (4498).

Franz Sageder/Dagmar Biechele: GEMEINSAM DEN GLAUBEN ERLEBEN. Akzente für die Jugendarbeit. 138 Seiten, kart. DM 26.80. Don-Bosco-Verlag, München (4499).

Klaus Gamber: KULT UND MYSTERIUM. 78 Seiten, kart. DM 7.80. Kommissionsverlag Pustet, Regensburg (4500).

Peter Manns (Hrsg.): PREDIGTEN MARTIN LUTHERS DURCH DAS KIRCHENJAHR. II. Advent und Weihnachten. Topos-TB Nr. 132. 128 Seiten, kart. DM 8.80. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz (4501).

Heribert Mühlen (Hrsg.): JUGEND ERFÄHRT GOTT. Weg aus der Krise II. Topos-TB Nr. 133. 176 Seiten, kart. DM 8,80. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz (4502).

Lucida Schmieder: LOBPREIS GOTTES – GELEBTE HOFFNUNG. Auf dem Weg zur Erneuerung der Kirche. Topos-TB Nr. 134. 144 Seiten, kart. DM 9,80. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz (4503).

Emmanuel Gniß: HEUTE DEN KREUZWEG GEHEN. Texte für junge Menschen. 44 Seiten, illustr., kart. DM 4,20. Verlag Herder, Freiburg (4504).

Matthias Schnegg: KINDER ERLEBEN DEN KREUZWEG. 37 Seiten, illustr., kart. DM 4,20. Verlag Herder, Freiburg (4505).

Simon Dach (Hrsg.): JUBILATE DEO. Den Freunden der Kirchenmusik. 80 Seiten, illustr., kart. DM 12,80. Verl. Friedrich Pustet, Regensburg (4506).

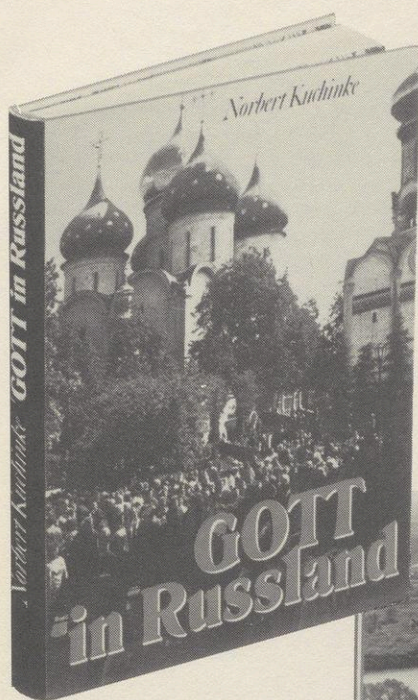
F. J. Löffler (Hrsg.): TASCHENBUCH FÜR LITURGIE, KIRCHENMUSIK UND MUSIKERZIEHUNG 1984. 336 Seiten, kart. DM 14,50. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4507).

Franz Kett/Klaus Gräske: GOTT BEFREIT DURCH JESUS CHRISTUS. Teil 2, Kindergottesdienste. 136 Seiten, Zeichnungen, Noten, kart. DM 24,80. Don-Bosco-Verlag, München (4508).

„KLEINES STUNDENBUCH“. Die Gedenktage der Heiligen. 704 Seiten, Dünndruckpapier. Paperback DM 24.80, sFr 22.50, öS 186,-; Kunstleder DM 29.80, sFr 27,-, öS 224,-; Leder DM 48,-, sFr 43,50, öS 360,-. Verlag Herder, Freiburg (4509).

Hans Rotter SJ: DIE BERUFUNG. Grundelemente christlicher Spiritualität. 128 Seiten, brosch. S 148,- DM 21,- Herold-Verlag, Wien (4510).

Gott in Russland



Die Russen
und ihr Glaube

• Das Buch zum Fernsehfilm

(Karfreitag, ARD)

- Christentum und Glaube unter einem atheistischen Regime
- Ein faszinierender Farbbildband mit vielen Aufnahmen aus Gebieten, die zuvor noch nie ein westlicher Besucher betreten hat!

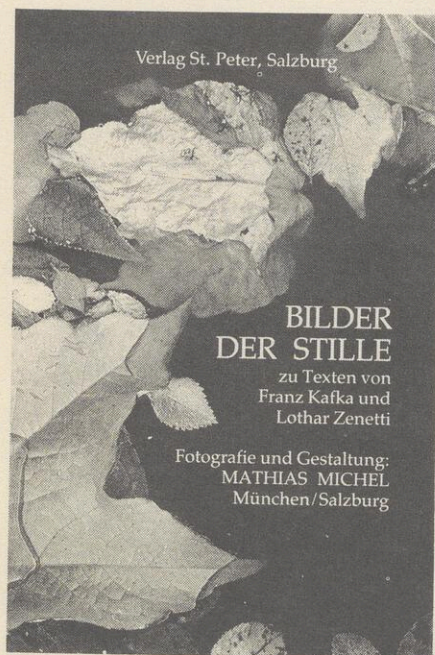


Norbert Kuchinke **Gott in Russland**

128 Seiten, gebunden, durchgehend
bebildert, Format 21 x 29 cm,
DM 29,80

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
POSTFACH 549
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG



MEDITATION VOR DEM FERNSEHSCREEN

Eine Neuheit für ganz Österreich ist die Videocassette „Bilder der Stille“, die der Salzburger Verlag St. Peter auf den Markt gebracht hat. In dem auch in Österreich von Porno-, Spielfilmen und Krimis beherrschten Videocassettenangebot taucht damit erstmals eine Cassette auf, die zum Meditieren vor dem Fernsehschirm einlädt. Texte von Lothar Zenetti und Franz Kafka hat der durch die Tonbildschauen bei den Salzburger Landesausstellungen bekannte Medienmann Mathias Michel mit wunderschönen Naturaufnahmen zu drei zehnminütigen Meditationen verbunden. Daß Meditieren vor dem Fernsehschirm einem Bedürfnis entgegenkommt, zeigt das positive Echo auf die Sendung „Z.E.N. – Zuschauen – Entspannen – Nachdenken“ im Bayerischen Fernsehen, die z. T. ebenfalls von Mathias Michel produziert wird. Auch für den Meditationsfachmann Univ.-Prof. Dr. Vladimir Satura sind technische Hilfsmittel keineswegs abzulehnen, um zu meditativer Ruhe und Innerlichkeit zu kommen. Der Mensch von heute müsse sich eben im hektischen Lebensstil um Situationen der Ruhe und Innerlichkeit bemühen,

während sie ihm früher einfach geschenkt wurden.

„Es waren Situationen mit ‚meditativem‘ Aufforderungscharakter (ausgiebige Mußstunden in der Natur, zu Hause, im geselligen Beisammensein) sowie gleichmäßige körperliche Motorik (bei Landarbeiten, im Haushalt, bei langen Reisen zu Fuß), die seinen Geist frei ließen und spontanen Fluß von Gedanken, Gefühlen und Vorstellungen ermöglichten. So kam der Mensch immer wieder zu sich. In seinem Inneren wurde wieder einiges zurechtgerückt, einiges geklärt und einiges gefühlsmäßig bewältigt. Es handelte sich dabei nicht um Meditieren im strengen Sinn des Wortes, wohl aber um Erlebnisse mit mehreren wesentlichen meditativen Elementen“, beschreibt Professor Satura die Ruhepunkte der vor-hektischen Vergangenheit.

Für ihn wäre es falsch, nun diese verlorengegangenen „meditativen Situationen“ dem heutigen Menschen nur durch exakt durchgeführte Meditation – totale Passivität, geschlossene Augen usw. – zu vermitteln. Da diese strenge Form der Meditation zu allen Zeiten nur eine geringe Anzahl von Personen anspricht, sollen der überwiegenden Mehrzahl von Zeitgenossen wieder einfachere, meditationsähnliche Erlebnisse ermöglicht werden, um „vom Außen nach innen, von der Oberfläche zum Persönlichkeitskern, von der Hektik zur Ruhe zu kommen“.

„Bahnbrechend und für die Zukunft richtungweisend“ ist in diesem Bemühen für Prof. Satura die neue Videocassette „Bilder der Stille“, weil sie mit Hilfe moderner Technik zu Ruhe und Besinnlichkeit, zu meditativen Situationen im Alltag verhelfen kann.

Die größte Nachfrage nach der Meditationscassette, die in allen drei gängigen Videosystemen angeboten wird, erwartet Verlagsleiter Dr. Reinhard Rinnerthaler vorerst von Religionslehrern und Erwachsenenbildnern für den Einsatz im Unterricht und in der Gruppenarbeit.

Für den privaten Interessenten könnte auch der relativ günstige Preis eine Rolle spielen, meint Dr. Rinnerthaler. „Während man für einen durchschnittlichen Spielfilm auf Videocassette zwischen 1000 und 2500 Schilling hinblättern muß, gibt es dreimal zehn Minuten Ruhe und Entspannung im Alltag schon um 680 Schilling.“

Elisabeth Mayer (Rupertusblatt“ 39/1984)

VERLAG ST. PETER, Postfach 113, A-5010 Salzburg

UB
Tübingen

HEILIGER DIENST

2
1984

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

38. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen Vorstehergebete in der Volkssprache (2. Teil)	49
Prof. Dr. François Reckinger, Bujumbura Eucharistie feiern nach der Liturgiereform (3. Teil)	68
Dr. Josef Rafael Kleiner, München Schülergottesdienste in AHS Beobachtungen – Überlegungen (1. Teil)	78
DDr. Klaus Gamber, Regensburg Mariä Himmelfahrt – das älteste Marienfest?	83
Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester Zu den Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz	93
Buchbesprechungen	95
Büchereingänge	96

10. SEP 1984

TEXTE DER LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH

1. Richtlinien für Kindermessen und Meßfeiern kleiner
Gemeinschaften S 30,—
2. Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft
der katholischen Kirche S 11,50
3. Ehrfurcht beim Kommunionempfang S 6,50
4. Ordnung der kirchlichen Trauung konfessions-
verschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer
beider Kirchen S 20,—
5. Die Feier der heiligen Eucharistie S 10,—
6. Pastorale Einführung in das Meßlektionar S 20,—
7. Die Feier der Eucharistie in Konzelebration S 18,—
8. Der liturgische Dienst des Diakons S 24,—
9. Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester S 16,—

Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, 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.

2. Eigenarten der neuen Amtsgebete

„Da die Eucharistie wie die gesamte Liturgie in sichtbaren Zeichen gefeiert wird, die den Glauben nähren, festigen und bezeugen, müssen aus den von der Kirche angebotenen Ausdrucksformen und Riten mit großer Sorgfalt jene ausgewählt und verwendet werden, die unter Berücksichtigung der konkreten Situation der Gemeinde die volle und tätige Teilnahme aller ihrer Glieder am ehesten ermöglichen und dem geistlichen Wohl der Menschen am besten entsprechen⁴⁰.“ Da die Frankophonie nun neben dem offiziellen Angebot eine Serie neuer Vorstehergebete besitzt, kann sie, wie es die Allgemeine Einführung fordert, vermehrt auf die jeweiligen Gegebenheiten einer Versammlung Bedacht nehmen. Die Texte dürften nicht auf Widerstand stoßen, da sie, aus den schon bestehenden Formen gewissermaßen organisch herausgewachsen⁴¹, die überlieferte Struktur bewahren. Was ihre Länge betrifft, weichen sie von den meist sehr knappen römischen Orationen ab, doch übersteigen sie das mittlere Maß nicht. Nebensätzen zieht die gesprochene Sprache kurze, aneinandergefügte Hauptsätze vor.

a) Die Tagesgebete

Die siebenzig Kollekten, die der Faszikel enthält – alle an den Vater gerichtet –, verteilen sich auf die Sonntage des Kirchenjahres sowie auf jene Feste, die an einem Herrentag begangen werden können. Sie erfüllen „eine doppelte Aufgabe: sie beenden die Eröffnungsriten, durch welche die Versammlung sich zum Bundesvolk konstituiert hat, und rüsten für das Wort und die eucharistische Handlung zu⁴².“ Nicht nur will die Tagesoration die vielen Einzelbitten der Gläubigen während der Stille nach der Gebetseinladung sammeln und gebündelt vor Gott hintragen, sondern sie bringt auch den Eingangsteil zum Abschluß⁴³. Zu dieser retrospektiven Funktion kommt eine prospektive Zielsetzung hinzu: die Kollekte weist ein in das, was nun folgt, zunächst das Hören des Wortes Gottes – was in den *Oraisons nouvelles* besonders deutlich zutage tritt –, dann in die Feier als Ganze, indem sie diese oder jene Seite am *Mysterium Christi* hervorhebt, die das Tagesevangelium beleuchtet. Zwar ist dieses noch nicht verkündet worden, aber das erste Amtsgebet bereitet die Gemeinde

⁴⁰ AEM 5.

⁴¹ SC 23.

⁴² ON S. 6.

⁴³ J. Hendricks, *Paschale Christi Mysterium. Das österliche Geheimnis in den Orationen des Triduum Sacrum und der Pentekoste nach dem Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes* (Lizentiatsarbeit, Freiburg i. Ue. 1981) 15–37: Der Verfasser gibt eine gute Darstellung von „Wesen und Gestalt einer Oration“.

darauf vor, dem Herrn, der in der Frohbotschaft zu ihr spricht, in der angemessenen Haltung und Offenheit zu begegnen⁴⁴.

Gemäß der Struktur der klassischen lateinischen Orationen, nach der sich auch die Vorstehergebete des deutschen Meßbuches ausrichten, gehört zu den Elementen einer Kollekte als erstes die *Einladung*. Diese ermöglicht es, die Teilnehmer für das sich anschließende persönliche stille Beten zu motivieren und ihren Sinn in eine bestimmte Bahn zu lenken, denn die Franzosen haben das kurze Oremus durch eine Intention erweitert. Veranschaulichen wir das an einigen Beispielen:

5. Sonntag im Jahreskreis C:

Bitten wir den Herrn, daß er unseren Glauben vermehre,
wenn wir uns jetzt an ihn wenden.

(Im Tagesgebet lautet dann die Bitte: . . . der Heilige Geist schenke uns den Mut, deinem Sohn aufs Wort zu glauben⁴⁵.)

11. Sonntag im Jahreskreis C:

Richten wir den Blick auf unseren Gott,
denn er ist reich an Verzeihung.

(Im Tagesgebet wird Gott als derjenige gepriesen, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er lebe⁴⁶.)

16. Sonntag im Jahreskreis C:

Lassen wir uns Zeit, zu Gott zu beten,
der uns in seinem Haus empfängt.

(Die Oration spielt auf das Evangelium Lk 10,38–42 an: Marta nimmt Jesus gastlich in ihrem Heim auf, Maria aber lauscht seinen Worten. Deshalb die Bitte in der Oration: Deine Kinder mögen mit Entschiedenheit auf dein Wort horchen.)

Während der Quadragesima kehrt dasselbe Invitatorium wieder; es will zu einer der Grundhaltungen der österlichen Bußzeit hinführen:

Gott ruft und sucht nach uns;
laßt uns also umkehren zu unserem Gott,
er wird unser Gebet erhören.

⁴⁴ Cf. H. Büsse, Das „Tagesgebet“ als integrierendes Element der Eröffnung. Überlegungen zur Realisierung der Wahlmöglichkeiten bei den Orationen der Meßfeier: Th. Maas-Ewerdt/ K. Richter, Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier (Freiburg i. Br. 1976) 222–231. S. 227 heißt es: „Ein Tagesgebet, das gar keine Beziehung zu den darauffolgenden Lesungen erkennen läßt, steht in der größten Gefahr, zu einer Leerformel zu erstarren und auch von der Gemeinde als solche eingeordnet und routinemäßig überhört zu werden.“ Büsse fordert eine gewisse Abstimmung der Kollekte auf die Tagesperikopen.

⁴⁵ Tagesevangelium Lk 5,1–11: Sie verließen alles und folgten Jesus; vgl. 2. Lesung 1 Kor 15,1–11: Unsere Botschaft – euer Glaube.

⁴⁶ Tagesevangelium Lk 7,36–8,3: Die Begegnung Jesu mit der Sünderin; vgl. 1. Lesung 2 Sam 12,7–10.13: Der Fall Davids und die Vergebung des Herrn.

Die auf die Einladung folgende *Stille* gewährt Raum, „in dem das gemeinsame Gebet in jedem Gläubigen Wurzeln zu schlagen vermag; auf diese Weise kann das Amtsgebet, das der Zelebrant vorträgt, von allen nachvollzogen werden“, zumal ihnen der Vorsteher einen Tip vorausgeschickt hat⁴⁷.

Wie in den lateinischen Formularen so eröffnet auch in den *Oraisons nouvelles* die *Gottesanrede* die meisten Tagesgebete. Während sie im Lateinischen nur „Deus“ oder „Dominus“ lautet, gelegentlich durch ein bis zwei Adjektive oder andere knappe Zusätze ergänzt, erfährt sie in den französischen Texten recht häufig eine Anreicherung. Die Verfasser bemühten sich, die Gottes-Titulaturen mit dem Gebetsinhalt zu harmonisieren. Neben geläufigen Wendungen (wie Gott, unser Vater; gütiger Gott; Herr, unser Gott) finden sich manche Anreden, die, von den Tageslesungen beeinflusst, der Formel eine größere Geschlossenheit geben:

- Gott, treu in deinen Verheißungen . . .⁴⁸
- Lebendiger Gott, Gott, unser Retter . . .⁴⁹
- Gott unserer Väter . . .⁵⁰
- Gott, den unsere Augen nie geschaut . . .⁵¹
- Herr, Gott des Friedens . . .⁵²
- Guter und menschenfreundlicher Gott . . .⁵³
- Erhabener und doch so menschnaher Gott . . .⁵⁴
- Vater der Armen . . .⁵⁵
- Herr des Lebens und Vater aller Menschen . . .⁵⁶
- Gott, unsere Hoffnung . . .⁵⁷

⁴⁷ ON S. 7. – Vgl. Zur Gebetsstille H. Haug, Vom Mitvollzug der römischen Orationen: Erhöre die Bitten deines Volkes (Anm. 22) Bd. II Advent und Weihnachtszeit (Freiburg i. Br. 1979) 9–11.

⁴⁸ 3. Adventssonntag: Heilsansagen aus Zef 3,14–18a; die Naherwartung der Philipper (Phil 4,4–7); Hinweis des Täufers auf den Kommenden in Lk 3,10–18.

⁴⁹ Ostersonntag – Ostertag.

⁵⁰ 3. Ostersonntag: Die Gottesanrede findet sich in der 1. Lesung (Apg 5,30).

⁵¹ Christi Himmelfahrt.

⁵² 6. Sonntag im Jahreskreis: Seligpreisungen und Wehrufe (Lk 6,17.20–26).

⁵³ 16. Sonntag im Jahreskreis: Gott zu Gast bei Abraham (Gen 18,1–10a) und Einkehr Jesu bei Marta und Maria (Lk 10,38–42).

⁵⁴ 17. Sonntag im Jahreskreis: Gen 18,20–32 Fürsprache Abrahams; Lk 11,1–13 Ermunterung zum inständigen und vertrauensvollen Beten.

⁵⁵ 26. Sonntag im Jahreskreis: Lk 16,19–31 Der reiche Mann und der arme Lazarus. In der Bitte der Oration heißt es: „Ne permets pas que la conscience de notre misère nous décourage, mais donne-nous un coeur de *pauvre*, capable de se laisser attirer vers toi.“

⁵⁶ 28. Sonntag im Jahreskreis: Zusage des Heils an einen Fremden (Lk 17,11–19).

⁵⁷ 32. Sonntag im Jahreskreis: Kein Gott der Toten, sondern der Lebenden (Lk 20,27–38). – Am 2. Sonntag im Jahreskreis lautet die im Deutschen schwer wiederzugebende Titulatur: Dieu de tendresse et d'amour (zärtlicher und liebender Gott) in Anspielung auf das Thema der Hochzeit Gottes mit seinem Volk (Jes 62,1–5; Joh 2,1–12).

Das nächste Element, der *Lobpreis der Wundertaten Gottes*, ist im Vergleich zu den römischen Orationen zumeist etwas stärker entfaltet. Da diese Memoria das Fundament für die vorzutragende(n) Bitte(n) bildet, verdient sie mit Recht einige Beachtung⁵⁸. „Gott offenbart sich in der Geschichte der Menschen; deshalb geziemt es sich, daß vor dem eigentlichen Bittgebet nicht so sehr die Eigenschaften Gottes als vielmehr seine Heilstaten Erwähnung finden⁵⁹.“ Dadurch bekommt die Kollekte ausgesprochen doxologische Färbung: dankerfülltes Rühmen und demütiges Flehen fließen ineinander über, was die Oration in die Nähe der jüdischen Berakah rückt. Besonders springt das in die Augen, wenn als Auftakt zu einzelnen Formularen das „Béni sois-tu“ oder eine andere Benedeiung steht:

1. Fastensonntag:

Wir lobpreisen dich, Gott der Liebe;
dein Sohn ist so sehr einer von uns geworden,
daß er Mühsal und Einsamkeit mit uns teilte.
Er hat die Versuchung gekannt,
er hat den Gehorsam gelernt . . .⁶⁰

15. Sonntag im Jahreskreis:

Gepriesen bist du, Gott, unser Vater,
für das Wort, das uns in Weisheit lenkt . . .⁶¹

Allerheiligen:

Selig (sind) für dich, Herr, unser Gott,
selig durch dich (sind)
die Armen im Herzen
und jene, die Frieden stiften,
alle Heiligen, die in deinem Reiche wohnen . . .⁶²

Im Tagesgebet vom 23. Sonntag ist die prädikatorische Aussage in eine Frage gekleidet:

Wer könnte deinem Sohn nachfolgen,
Herr, unser Gott,
wenn du nicht kämest,
um uns zu befreien?⁶³

⁵⁸ Dann und wann fehlt sie in den ON, z. B. am 2. und 6. Ostersonntag, wo die Kollekte gleich mit der Bitte anfängt.

⁵⁹ ON S. 6.

⁶⁰ Die Hinordnung auf die Perikope der Versuchung Jesu (Lk 4,1–13) ist evident; man beachte auch die Bezugnahme auf Hebr 5,8.

⁶¹ Es liegt hier wohl eine Anspielung auf die 1. Lesung Dtn 30,10–14 vor: Das Wort ist ganz nah bei dir, du kannst es halten. – Vgl. auch Mariä Aufnahme in den Himmel (S. 87): „Gepriesen bist du, unser Gott, zu Ehren der Jungfrau Maria . . .“ Am 31. Sonntag wird die Benedictus-Akklamation sogar wiederholt: „Gepriesen bist du, Gott, unser Vater, für die Freude und die Befreiung, die du deinem Volk gewährst. Gepriesen bist du für deinen Sohn, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen und zu retten . . .“ (cf. Tagesevangelium Lk 19,1–10).

⁶² Der Zusammenhang mit den Makarismen (Mt 5,1–12a) ist klar ersichtlich.

⁶³ Cf. Evangelium Lk 14,25–33: Vom Ernst der Nachfolge.

Alles andere als eine *captatio benevolentiae* oder ein sanfter Druckversuch, zielt die Anamnese darauf ab, der Heilsereignisse zu gedenken, wodurch der Alte und der Neue Bund einander zugeordnet werden. In den meisten Kollekten tritt dieses Element in der Form eines Hauptsatzes auf:

4. Ostersonntag:

Vater, der du größer bist als alles,
du hast uns deinem Sohn übergeben,
wie (man) Schafe ihrem Hirten (übergibt) . . .⁶⁴

10. Sonntag:

Herr, unser Gott,
du hast deinen Christus auferweckt
und ihn für jeden Menschen
zur Quelle des Lebens gemacht . . .⁶⁵

22. Sonntag:

Herr, unser Gott,
immer wieder befremdest du uns:
Dein Sohn mußte den letzten Platz einnehmen,
um in die Herrlichkeit einzugehen . . .⁶⁶

Häufig trifft die prädikatorische Aussage genau die Sinnspitze des Tagesevangeliums, was für den, der die Homilie hält, ein willkommener Wink sein dürfte⁶⁷.

In der *Situationsschilderung* gelangen jene in den Blick, die vor dem Angesicht Gottes erscheinen. Zahlreiche römische Orationen belassen es beim „uns“ beziehungsweise beim „wir“. Die Kollekte drängt indessen danach, dem Partner Gottes (dem „nos“ und „nobis“) deutlichere Umrisse zu verleihen. „Denn das irdische Subjekt dieses Gebetes ist . . . jene Gemeinde des Herrn, die in einer bestimmten Verfassung sich befindet, wenn sie sich an diesem oder jenem Tage zum Gottesdienst versammelt“⁶⁸. „Die französischen Adventsformulare sprechen in Anlehnung an die Evangelienperikopen von Bestürzung“⁶⁹

⁶⁴ Im Tagesevangelium Joh 10,27–30 sagt Jesus: „Mein Vater, der sie (die Schafe) mir gab, ist größer als alle“ (im Französischen: *est plus grand que tout*).

⁶⁵ Hinweis auf das Evangelium Lk 7,11–17: Auferweckung des jungen Mannes von Nain.

⁶⁶ Tagesevangelium Lk 14,1.7–14: Die unbescheidenen und die rechten Gäste.

⁶⁷ Hier bietet sich eine Chance für die homiletische Erschließung des Propriums der Messe; cf. AEM 41.

⁶⁸ H.-L. Kulp, *Das Gemeindegebet im christlichen Gottesdienst: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, hg. von K. F. Müller – W. Blankenburg, Bd. II (Kassel 1955) 392.

⁶⁹ 1. Adventssonntag: *les craintes et les angoisses* . . . Das Evangelium Lk 21,25.28.34–36 schildert das Entsetzen der Erdbewohner und die Zeichen, die die Ankunft des Menschensohnes ankünden (welch letztere die Oration ebenfalls erwähnt).

und Angst, von Unruhe und Sorge⁷⁰, von Unglaube und Verslossenheit⁷¹, von menschlicher Ohnmacht, von Enttäuschungen und Verzagtheit⁷². Mit dem Appell zur Freude kontrastiert die Stimmung der Bedrücktheit: „Warum sollen unsere Augen trübselig dreinblicken und unsere Gesichter sich verfinstern⁷³?“ Der Geist möge die Heuchelei unserer Herzen durch das Feuer des Wortes ausbrennen und unser Spießertum überwinden⁷⁴. Im übrigen decken auch die Bitten die Situation derer auf, die als Gemeinschaft sich dem Herrn nahen.

Die *Bitte*, die zu den wesentlichen Aufbauelementen einer Oration zählt, „gründet im Bekenntnis der Wohltaten Gottes“, dem sie, gereinigt und geläutert, entspringt⁷⁵. Ihre erste Absicht gilt dem Wachstum des Reiches und all dem, was seine Ankunft beschleunigt. Die Bedürfnisse der einzelnen Mitfeiernden fallen damit nicht dahin, aber sie fügen sich ein in den Horizont der Aufrichtung der Gottesherrschaft. Die französischen Kollekten drücken die Anliegen sehr oft in der Form des Imperativs oder (seltener) in der des Optativs aus, wobei Wert darauf gelegt wird, daß die Bitten mit der vorausgehenden Lobpreisung zu einer Einheit verschmelzen, wie die beiden folgenden Beispiele zeigen:

13. Sonntag:

Laßt uns still werden

und Gott, unseren Vater, bitten!

Vater des Erbarmens,

in Jesus lehrst du uns die Gabe und den Anspruch der Liebe.

Wir wollen die Jünger deines Sohnes sein;

so bitten wir dich:

Gib uns die Gnade,

auf seinen Ruf zu hören,

gib uns den Mut,

ihm auf dem Weg des Lebens zu folgen.

⁷⁰ 3. Adventssonntag: vgl. 1. Lesung Zef 3,14–18a.

⁷¹ 2. Ostersonntag: Joh 20,19–31: Wir alle gleichen dem Thomas, der seine Zweifel und Bedenken hat.

⁷² 5. Sonntag im Jahreskreis: „Seigneur notre Dieu, nous voici rassemblés autour du Christ: sans lui nous ne pouvons rien, mais ta grâce en nous fait des merveilles. Par-delà nos déceptions et nos découragements, que l'Esprit Saint nous donne l'audace de croire ton Fils sur parole . . .“ Im Hinblick auf Lk 5,1–11: Berufung der ersten Jünger.

⁷³ 6. Sonntag im Jahreskreis: Das Wehe gegenüber den Reichen und Satten und die Beseligung der Elenden (Lk 6,17.20–26): „Freut euch und tanzt, wenn das geschieht . . .“ Oration: „Rends-nous heureux de te rendre grâce, et que vers toi monte notre louange.“

⁷⁴ 8. Sonntag im Jahreskreis: „Par-delà nos petites choses, que ton Esprit fasse mûrir en nous un fruit de vérité selon la promesse de Jésus Christ“; cf. Lk 6,39–45: Der Baum und seine (guten oder schlechten) Früchte.

⁷⁵ ON S. 6.

Denn in ihm schließt du einen Bund mit den Menschen
jetzt und für alle Ewigkeit⁷⁶.

Hier haben wir einen der wenigen Fälle vor uns, in denen die Wendung „wir bitten dich“ wie ein Scharnier in der Mitte Loben und Bitten verkoppelt⁷⁷.

15. Sonntag:

Beten wir eines Herzens zum Herrn, unserem Gott!

Gepriesen bist du, Gott, unser Vater,
für dein Wort,
das uns mit Weisheit führt.

Es tue uns deinen Willen kund,
es möge uns die Kraft verleihen,
dich von ganzem Herzen zu lieben
und den Nächsten wie uns selbst.

Durch Jesus Christus, deinen Sohn und unseren Retter,
der uns in dem einen Geiste gewährt,
hinzugelangen zu dir,
dem Vater in alle Ewigkeit⁷⁸.

Wiederholt zieht sich die Bitte weiter in dem Sinn, daß die Folgen ihrer Erhöhung beschrieben werden oder durch eine Finalkonstruktion der Zielpunkt in den Blick kommt:

Taufe des Herrn:

Der Geist des Herrn komme auf uns herab
und rüste uns aus zum Gebet!

Herr, unser Gott,
schon am Tag, als dein Sohn in den Jordan hinabstieg,
um darin getauft zu werden,
geschah es,
daß er die Wasser der Taufe
über uns alle ausgoß.

Erneuere in uns durch deinen Geist
die Freude und den Stolz über unsere Taufe;
dann werden wir treue Zeugen Christi
unter den Menschen sein
und dich in Wahrheit unseren Vater nennen,
jetzt und in alle Ewigkeit⁷⁹.

⁷⁶ Auf dem Weg nach Jerusalem erläutert Jesus die Forderung radikaler Jüngerschaft: Lk 9,51–62.

⁷⁷ Vgl. auch Weihnachten (in der Nacht).

⁷⁸ Lk 10,25–37: Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

⁷⁹ Evangelium Lk 3,15–16.21–22; interessant ist hier, daß die Taufe Jesu als Vorbild für das erste christliche Sakrament gesehen wird.

Ostertag:

Christus ist auferstanden! Öffnen wir unsere Herzen dem Geist,
damit er sie mit österlicher Freude erfülle!

Lebendiger Gott, Gott, unser Retter,

du hast deinen Sohn vom Tode erweckt.

Zieh uns hinein in dieses österliche Fest,

damit wir auferstehen mit deinem Sohn

und daß alles neu werde in uns

durch die ewige Neuheit deines Lebens.

Ehre sei dir, unser Vater,

in alle Ewigkeit⁸⁰.

Eine *Conclusio*, auf die das Volk mit dem Amen antwortet und dadurch das Vorstehergebet beglaubigt, rundet das Corpus der Orationen ab. Während das deutsche Meßbuch, dem Lateinischen entsprechend, eine Standardformel bietet, die je nach der Gebetsrichtung in einer der drei Varianten auftritt, statteten die Verfasser die *Oraisons nouvelles* mit einer Vielzahl origineller Schlußwendungen aus. Wenn die Mittlerschaft Christi im Text nicht aufscheint, wird sie in der *Conclusio* nachgeholt:

5. Ostersonntag:

Darum bitten wir dich durch den,
der mit dir und dem Heiligen Geiste
bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit.

25. Sonntag:

Darum bitten wir dich
durch deinen Sohn und im Heiligen Geist,
dich, der uns liebt von Ewigkeit zu Ewigkeit.

26. Sonntag:

Durch Jesus, unseren Heiland,
in dem du verherrlicht bist
von Ewigkeit zu Ewigkeit⁸¹.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen enden alle Kollekten mit dem „siècles des siècles“, so daß die Gemeinde weiß, wann sie mit dem Amen einstimmen soll. Mitunter mündet das Amtsgebet in einen trinitarischen Lobpreis aus:

⁸⁰ Vgl. ähnliche Konstruktionen: 2. und 4. Adventssonntag; Weihnachten (Nacht); 2. Fastensonntag; 20. und 23. Sonntag im Jahreskreis.

⁸¹ Siehe auch den Weihetag der Lateranbasilika (9. November), Immaculata Conceptio (8. Dezember).

Geburt des Herrn (in der Nacht):

Ehre dir, Vater, durch deinen Knecht Jesus
und im Geiste der Heiligkeit
von Ewigkeit zu Ewigkeit⁸².

5. Fastensonntag:

Dir (gebührt) unser Lobpreis,
Vater der Barmherzigkeit,
durch den Sohn und im Geist
von Ewigkeit zu Ewigkeit⁸³.

Des öfteren steht die Doxologie im Verbund mit der Bitte, ein andermal ruht sie selbständig in sich; jedenfalls erhält die Oration durch den hymnenartigen Ausklang eine deutlichere lobpreisende Note, als dies bei der überlieferten Konklusion der Fall ist. Einige Beispiele werden uns dies bestätigen:

2. Sonntag:

...
Wandle unsere Traurigkeit in Freude,
den grauen Alltag zum Fest;
mögen unsere gewöhnlichen Worte,
vom Geiste durchglüht,
als Gesänge des Lobes aufsteigen,
und wir werden dich verherrlichen in Jesus Christus
von Ewigkeit zu Ewigkeit⁸⁴.

3. Sonntag:

...
Schließe auf unsere Ohren für deinen Ruf,
unsere Herzen für dein Wort,
das sie umzugestalten vermag.
Dann werden wir die Botschaft Jesu, deines Sohnes,
als frohe Kunde entgegennehmen.
Durch ihn lobpreisen wir dich
von Ewigkeit zu Ewigkeit⁸⁵.

⁸² Vgl. Fest der Heiligen Familie.

⁸³ Vgl. Dreifaltigkeitssonntag: „Gloire à toi, notre Père, gloire à ton Fils et à l'Esprit pour les siècles des siècles.“

⁸⁴ Joh 2,1–12: Die Hochzeit in Kana; die Kollekte hebt wie folgt an: „Gott der Zärtlichkeit und der Liebe, immer wieder erneuerst du deinen Bund mit uns . . .“

⁸⁵ Lk 4,14–21: Jesu Auftreten in der Synagoge in Nazaret. – Die Oration beginnt so: „Herr, unser Gott, sieh herab auf dein Volk, das sich versammelt hat, auf dein Volk, das sich anschickt, (auf dein Wort) zu hören . . .“

16. Sonntag:

...

Mache frei und weit das Herz deiner Kinder:
 daß sie ihre Sorgen und Freuden dir anheimstellen
 und mit Entschlossenheit auf dein Wort hören;
 in Jesus Christus ist es niedergestiegen zu uns,
 es führt uns zurück zu dir,
 dem Gott der Liebe von Ewigkeit zu Ewigkeit⁸⁶.

17. Sonntag:

...

Flöße uns den Mut ein,
 zu bitten, um zu empfangen,
 zu suchen, um zu finden,
 und gestalte all unsere Wünsche um
 in das eine Verlangen:
 Daß dein Reich komme
 jetzt und in Ewigkeit⁸⁷.

Zwar fehlt der traditionelle trinitarische Abschluß in den allermeisten französischen Orationen, doch wird dieser Ausfall durch die Nennung des Sohnes in jedem Formular und die häufige Bezugnahme auf die dritte göttliche Person – sei es in der Gebetseinladung⁸⁸, sei es im Verlauf des Formulars – reichlich wettgemacht, zumal über fünfzig Prozent der Texte selber den Heiligen Geist anführen. Wenn man bedenkt, daß die römische Messe im Wortgottesdienst eine Geistanrufung vermissen läßt, kommt der häufigen Erwähnung des Pneumas in den Oraisons nouvelles ein besonderes Gewicht zu⁸⁹. Zuweilen stoßen wir in ihnen auf eigentliche Epiklesen, die, an der Schwelle der Verkündigung angesiedelt, den Beistand dessen erflehen, der dem Wort in den Herzen der Hörer den Weg bahnen soll:

2. Fastensonntag:

...

Daß dein Geist uns den Sinn aller Dinge enthülle,

⁸⁶ Incipit der Oration: „Gütiger Gott, menschenfreundlicher Gott, du weißt um unsere Sorgen und Pflichten . . .“ Evangelium: Lk 10,38–42: Jesus bei Marta und Maria.

⁸⁷ Tagesevangelium Lk 11,1–13; der Ausklang der Oration erinnert an die Vaterunserbitte „Dein Reich komme“ (V. 2c).

⁸⁸ So weisen zum Beispiel alle Invitatorien der Ostersonntage auf den Geist hin: 2. Ostersonntag: „Accueillons l'Esprit du Ressuscité qui vient prier en nous“; 3. Ostersonntag: „Recueillons-nous pour que l'Esprit du Christ ressuscité nous prépare à la prière“ etc.

⁸⁹ Ph. Harnoncourt, Vom Beten im Heiligen Geist: J. G. Plöger (Hrsg.), Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet (Freiburg i. Br. 1980) 100–115; J. Baumgartner, Locus ubi Spiritus Sanctus floret. Eine Geist-Epiklese im Wortgottesdienst?: FZPhTh 23 (1976) 112–145.

und im Lichte des Glaubens werden wir uns aufmachen zu dir,
dem treuen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit⁹⁰.

6. Ostersonntag:

...

Sende uns deinen Heiligen Geist:
daß er in uns wohne
und uns unablässig an all das erinnere,
was Jesus uns gesagt hat,
er, der dein Wort ist von urher
und in alle Ewigkeit⁹¹.

b) Die Gabengebete

Auch die „Oratio super oblata“ faßt, wie die Eingangskollekte, eine Gebetsbewegung der Gemeinde zusammen, nämlich die gläubige Hinwendung des Volkes zu Gott während der Zubereitung des eucharistischen Tisches. Sie schaut rückwärts, und darin erfüllt sie die Funktion eines Gebetes, „mit dem die Darbringung und Niederlegung der materiellen Gabe ihren Abschluß und ihre Sinndeutung erhält, indem sie in die Sprache des Gebetes umgesetzt wird⁹²“. Aufgrund dieser Bestimmung kehrt in vielerlei Spielarten derselbe Gedanke wieder: Wir bringen Gott Gaben als Zeichen unserer Hin-Gabe dar, damit sie ins Opfer Christi übergehen; wie unsere Spende emporsteigt, so möge Gottes Segen auf uns herabsteigen. Die französischen Oraisons nouvelles weisen diesem Amtsgebet noch eine zweite Aufgabe zu: es soll zum eigentlichen eucharistischen Geschehen überleiten⁹³. Beidemale lauert eine Gefahr, der es zu entrinnen gilt: einerseits die Lobsprüche zur Niederlegung von Brot und Wein (die zwei Benedictus-Formeln) zu wiederholen, andererseits der eucharistischen Handlung vorzugreifen und proleptisch Momente des Kanons einzubringen.

Daraus erhellt, daß die Abfassung der Gabengebete ein heikles Unterfangen darstellt. Wohl aus diesem Grund enthält nicht jedes Sonntags- beziehungsweise Festtagsformular einen eigenen Text. Das eine der beiden Adventsgebete lautet:

Du hast uns für dich geschaffen,
Herr, unser Gott,
für dich, den Inbegriff allen Glücks;
unser Leben hat nur Sinn,
wenn es auf deinen Christus hingeordnet bleibt.
Nimm dieses Brot und diesen Wein entgegen
als Ausdruck unserer Dankbarkeit

⁹⁰ Evangelium Lk 9,28b–36: Verklärung Jesu.

⁹¹ Vgl. ferner Dreifaltigkeitssonntag; 5., 7., 8., 22. 27. Sonntag im Jahreskreise u. a.

⁹² J. A. Jungmann, MS II 117.

⁹³ ON S. 7.

und als Zeichen unserer Verfügbarkeit,
durch Jesus, deinen Sohn, unseren Herrn⁹⁴.

Wie das eben angeführte Gabengebet, so heben auch die Formeln für die österliche Bußzeit und die Ostersonntage eine für die liturgische Zeit charakteristische Haltung hervor:

Quadragesima:

Für diese Freudenzeit der Umkehr,
die uns deine Barmherzigkeit schenkt,
preisen wir dich, liebevoller Vater.
Jetzt, da wir dieses Brot und diesen Wein
vor dich bringen,
wollen wir dir unser eigenes Leben anbieten.
Deine Gnade komme über uns,
und wir werden dir heute Ehre erweisen,
ehe wir jubeln dürfen in österlicher Freude
von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Pentekoste:

Gott, unser Vater,
die Auferweckung deines Sohnes wirkt Großes
im Leben deiner Kinder.
Schau hernieder auf das Brot und den Wein,
die wir dankbaren Herzens bereitstellen.
Unsere Gaben mögen den Lobpreis,
den wir dir darbringen,
mit neuer Kraft beleben.
Durch Jesus Christus, unseren Herrn.

Für die allgemeine Kirchenjahrzeit bietet der Faszikel fünf Gebete zur Auswahl, die deutlich machen: Unsere ‚eucharistia‘ gelingt nur, wenn wir sie im Verein mit Christus vollziehen. Ein Muster mag dies zeigen:

Blicke, o Herr, auf jene,
die dieses Brot und diesen Wein
vor dein Angesicht bringen.
Du hast uns hier zusammengerufen,
um uns in deinem Sohn Jesus,
unserem Hohenpriester, zu vereinigen.
Wie du ihn geheiligt hast,
so heilige auch uns zum Lob deiner Herrlichkeit,
jetzt und von Ewigkeit zu Ewigkeit⁹⁵.

⁹⁴ ON S. 14. – Mit eigenen Gabengebeten versehen sind auch: Geburt des Herrn (Nacht), Fest der Heiligen Familie, Epiphanie, Palmsonntag, Ostersonntag, Ascensio, Pfingstfest, Dreifaltigkeitssonntag, Fronleichnam, Aufnahme Mariä in den Himmel, Allerheiligen.

⁹⁵ ON S. 81–82.

Mit Ausnahme der Feste, die eine eigene, auf die Tagesthematik abgestimmte Super-oblata aufweisen, sind die übrigen Stücke notgedrungen allgemein gehalten, wohingegen das letzte Amtsgebet wieder bewußt an das Tagesevangelium anknüpft.

c) Die Schlußgebete

Die Postcommunio gleicht in vielem den beiden bisher behandelten Ausprägungen der Präsidialgebetsgattung. Wie diese einen rituellen Vorgang (den Einzug samt Eröffnung und die Gabenbereitung) zu Ende führen, so beschließt auch die letzte der drei Orationen ein Handlungsgefüge: das Kommuniongeschehen mit seinem Kreis von stillen Gebeten⁹⁶. Demnach schaut die Postcommunio zunächst einmal zurück: auf die empfangenen Gaben, dann aber ebenfalls nach vorne: auf die Zeit nach der Feier. Es eignet ihr ein ähnlicher Aufbau wie den anderen Orationen. Die lateinischen Formeln gehen im allgemeinen rasch in die Bitte über, die Oraisons nouvelles jedoch verweilen etwas länger beim Bekenntnis und bei der Rühmung der Heilstaten Gottes. In Entsprechung zur Eingangskollekte nimmt das Schlußgebet des öfteren wieder Bezug auf das Tagesevangelium.

Führen wir uns an einigen Beispielen das von den Franzosen benützte Verfahren vor Augen.

4. Adventssonntag: Lk 1,39–47

Heiliger Gott,

du beglückst uns damit,

daß du uns in deinem Sohn besuchst,

den wir in dieser Eucharistie empfangen durften.

Erfülle uns mit Heiligem Geist,

damit wir zusammen mit der Jungfrau Maria und Elisabet

dir danksagen können

durch unsere Worte und Taten.

Du allein tust Wunder

jetzt und von Ewigkeit zu Ewigkeit⁹⁷.

Dieses Gebet – wir stellen es mühelos fest – läßt das in der Evangelienperikope geschilderte Ereignis nachklingen: den Besuch der Gottesmutter bei Elisabet. Vom verkündeten Wort spannt sich der Bogen zum dargereichten Sa-

⁹⁶ Siehe J. A. Jungmann, MS II 520–527. – Vgl. H. Rennings, Der Schlußteil der Meßfeier: Th. Maas-Ewerd/K. Richter, Gemeinde im Herrenmahl, 342–350. Der Autor spricht von einem Rückblick und einem Ausblick.

⁹⁷ Im Evangelium auf französisch sagt Elisabet: „Comment ai-je ce bonheur que la mère de mon Seigneur vienne jusqu'à moi?“ Die Oration knüpft zu Beginn daran an: „Dieu saint, tu nous fais ce bonheur de nous visiter en ton Fils . . .“ Elisabet wurde von heiligem Geist erfüllt; daraus leitet sich die Geistanrufung der Postcommunio ab. – So gibt es in den Oraisons nouvelles nicht bloß inhaltliche, sondern auch viele sprachliche Anklänge an die Evangelien.

krament⁹⁸. Was damals den beiden Frauen widerfuhr – die Einkehr des Gottessohnes –, widerfährt uns in der Stunde der Eucharistie: Christus weilt als Gast bei uns, und auch wir fühlen uns gedrängt, unserem Staunen Ausdruck zu geben, indem wir die Größe des Herrn preisen, sei es durch Gesang und Gebet, sei es im Denken und Handeln draußen in der Welt.

16. Sonntag im Jahreskreis C: Lk 10,38–42

Gott, unser Vater,

du schenkst uns das Wort des Lebens

und das Brot des Reiches:

wahrhaftig der beste Teil für uns.

Gib, daß wir ihn zu unseren Brüdern tragen

in Frieden und Dankbarkeit.

Laß uns nicht aufhören,

inmitten all unseres Betriebs

das eine Notwendige zu suchen,

Jesus Christus,

der mit dir und dem Heiligen Geist lebt

von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Wiederum springt der Zusammenhang zwischen dem Tagesevangelium (die Lehrerzählung von Marta und Maria) und der Oration in die Augen. Das Bessere, das eine Notwendige – Jesus, der sich ausliefert in der Gestalt des Wortes und in der Gestalt des Brotes –, fällt uns in der Feier der Eucharistie als unverdiente Gabe zu; doch erwächst daraus die Auf-Gabe, ihn in allen Dingen zu suchen und an die Menschen weiterzuvermitteln.

Nachdem wir uns mit dem retrospektiven Moment der Postcommunio befaßt haben, in dem allermeist eine sakramentale Relecture der verkündeten Botschaft erfolgt, wollen wir noch jene Aussagen betrachten, die über die gottesdienstliche Feier hinausweisen. „Dieses Nach-der-Liturgie schließt im allgemeinen zwei Dimensionen ein, die zwar unterscheidbar, aber nicht voneinander zu trennen sind: das Leben des Alltags und das Leben in der vollendeten Gottesherrschaft⁹⁹.“ Sowohl das Ultimatum, die letzte Erfüllung des Heilsplanes Gottes, als auch das Interim, das heißt die Geschichte als Ort des Wachstums der Basileia und ihres Empfangs durch den Menschen, sind Gegenstand der Bitten in den Schlußorationen; bald steht letzteres allein im Blick, bald fließen Gegenwart und (absolute) Zukunft in den Text ein. Eher selten tauchen Formulare auf, die nur die eschatologische Vollendung anzielen, wie etwa folgende Postcommunio:

⁹⁸ ON S. 7: „Souvent l'oraison après la communion fait allusion de façon explicite à l'évangile du jour, permettant ainsi de relier le temps de la Parole et celui du rite sacramentel.“

⁹⁹ D. Rimaud, a.a.O. 165.

32. Sonntag:

Gott der Lebenden,
 in diesem Mahl der Danksagung
 spendest du uns das Leben,
 denn durch Jesus wirkt schon die Auferstehung in uns.
 Gib, daß der Glaube und die Hoffnung deiner Kirche
 alle Menschen aufmerken lassen
 auf das ewige Leben,
 an dem du ihnen Anteil geben willst
 von Ewigkeit zu Ewigkeit¹⁰⁰.

Die Feier der Eucharistie, in der die Gläubigen das Brot des Wortes und das Brot des Herrenleibes empfangen, verhilft ihnen dazu, sich im Hier und Heute zu bewähren und Gott in unverbrüchlicher Treue anzuhängen. Etwa die Hälfte der Postcommunien erleben die Kraft zur christlichen Bewältigung der Zwischenzeit:

4. Ostersonntag:

Wir haben die Stimme deines Sohnes gehört,
 Gott, unser Vater,
 und wir begehren, ihm zu folgen.
 Gewähre, daß das Brot des Lebens,
 sein Leib, hingegeben für uns,
 über all unsere Todesnöte triumphiere,
 dann vermag uns niemand und nichts
 deiner Hand zu entreißen.
 Erhöre uns durch Jesus,
 unseren wahren Hirten,
 der mit dir und dem Heiligen Geiste lebt
 von Ewigkeit zu Ewigkeit¹⁰¹.

15. Sonntag im Jahreskreis:

Gott, du liebst alle Menschen,
 du kommst auf uns zu
 im Leib und Blut deines Sohnes.
 Mach uns zum Nächsten all jener,
 die uns auf dem Lebensweg begegnen,
 und hilf uns, sie zu lieben,
 wie du uns liebst.

¹⁰⁰ Lk. 20,27–38: Die Frage nach der Auferstehung der Toten. – Vgl. 22. Sonntag im Jahreskreis: „Herr, unser Gott, deine Überraschungen nehmen kein Ende: Am Tisch deines Reiches fallen die Ehrenplätze den Armen zu. Dank sei dir für die Zuneigung, die du uns in Jesus Christus entgegenbringst. Durch ihn dürfen wir hoffen, dein Freudenmahl zu verkosten von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ – Vgl. 34. Sonntag im Jkr.; Assumptio Mariae.

¹⁰¹ Tagesevangelium Joh 10,27–30: Die Offenbarung des Auferstandenen am See von Tiberias. Mit einzigartigem Geschick sind Schriftzitate in die Postcommunio hineinverwoben.

Wir sagen dir Dank
in der Freude des Heiligen Geistes
jetzt und von Ewigkeit zu Ewigkeit¹⁰².

Wenn uns die Liturgie, insbesondere die Feier der Eucharistie, zum praktischen Engagement antreibt, indem sie uns unablässig an die „drängende Liebe Christi“ erinnert, so wagt sie nicht minder, nach den „nova beneficia“ auszulangen; darin liegt Kühnheit¹⁰³. Von daher begreifen wir, daß zusammen mit den Wirkungen für das Interim auch die letzte Frucht des Sakraments erfleht sein will¹⁰⁴.

Erscheinung des Herrn:

Gott, unser Vater,
du vergißt deiner Kinder nicht,
wenn sie in der Nacht dahinschreiten;
du hast uns an den Tisch der Eucharistie geleitet,
an dem dein Sohn sich als Licht der Völker offenbart.

Erhelle den Weg, der vor uns liegt.

Führe uns durch deinen Geist
in das Reich deines Sohnes,
Jesu Christi, unseres Herrn¹⁰⁵.

24. Sonntag im Jahreskreis:

Dein Erbarmen, Gott, unser Vater,
kennt keine Grenzen:
Wie sollen wir dir dafür danken?

Gib, daß wir in dem Brot,
das für uns gebrochen,
und in dem Blut, das für uns vergossen ward,
die Quelle stets neuen Glücks finden
und einen Vorgeschmack jener Freude verspüren,
die du uns bereithältst in deinem Haus.

Gepriesen bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit¹⁰⁶.

Die Verfasser der Oraisons nouvelles verdienen den Vorwurf nicht, sie hätten vor lauter Faszination durch das Endgültige das Vorläufige mit all seinen konkreten Anforderungen übersprungen. Das Interim und das Ultimatum halten sich die Waage. Natürlich wird es immer wieder Leute geben, die für mehr Welthaftigkeit plädieren¹⁰⁷. Ganz abgesehen davon, daß ein Vorsteher nie auf

¹⁰² Lk 10,25–37: Der barmherzige Samariter.

¹⁰³ SC 10; Postcommunio in Missa pro gratiis Deo reddendis B.

¹⁰⁴ Für ungefähr die Hälfte der Schlußgebete trifft dies zu.

¹⁰⁵ In der Anamnese findet sich eine Anspielung auf Lk 2,32.

¹⁰⁶ Lk 15,1–32: Die Verlorenen finden heim.

¹⁰⁷ Siehe D. Mathieu, a.a.O. (Anm. 21).

alle Erwartungen und konkreten Situationen einer buntgewürfelten Schar von Gottesdienstteilnehmern eingehen kann und sich infolgedessen zu eher allgemeinen Aussagen gezwungen sieht, gilt es folgendes zu bedenken: Ein gutes liturgisches Gebet nötigt die Versammelten, ihre Trugbilder preiszugeben, um sich in die Wirklichkeit Gottes hineinzusetzen – selbst wenn man das gerne als Flucht vor der harten Alltagsrealität bezeichnet –, damit sie ihre Ansichten und Maßstäbe von dort her berichtigen. Gerade das Vaterunser, das Modell allen christlichen Betens, läßt uns erkennen, wie Letztes und Vorletztes einander durchdringen (dein Name, dein Reich, dein Wille, heute unser tägliches Brot), ohne jedoch selbst zu verdeutlichen, auf welche Weise das Reich, das wir herbeifließen, anbrechen soll – das ganze Evangelium berichtet ja davon¹⁰⁸.

d) Der rechte Gebrauch der neuen Orationen

Die *Oraisons nouvelles*, Neuschöpfungen, durch und durch vom Geist der französischen Sprache her empfunden und geprägt, gehören zur oralen Redegattung¹⁰⁹. Dies muß man sich stets vor Augen halten, sonst verfehlt man die Absicht der Verfasser. Das Wort ist zuerst gesprochenes Wort, in der mündlichen Ausdrucksweise entfaltet es alle ihm innewohnenden Möglichkeiten, während die schriftlich fixierte Sprache, eine sekundäre und abgeleitete Äußerung des Menschen, von dort her ihren Sinn erhält¹¹⁰. In einer Zivilisation des Buches und der Presse vergessen wir zuweilen diese Rangfolge. Hinzu kommt, daß das bis zum Konzil verwendete Latein eine Schriftsprache war, was manche Entartungen im Gottesdienst erklärt.

Die Liturgie ist indessen nicht ein literarisches Erzeugnis, sondern das lebendige Tun einer Gemeinschaft. Die Gebetsformulare – anders verhält es sich natürlich mit den Schriftworten – dienen im Verlauf des Gottesdienstes als Stütze und Werkzeug; weder sind sie Gegenstand der heiligen Handlung noch die Handlung selbst. Man liest und man spricht und man singt nicht Texte, vielmehr betet, verkündet, lobpreist und dankt die Gemeinde anhand von Texten. Sie allein genügen nicht, um einen Ritus zu vollziehen, es bedarf darüber hinaus eines mündlichen Gestus, damit durch das konkrete Tun eines Sprechers in einem gegebenen Kontext und im Hinblick auf bestimmte Empfänger das Wort echte, vollmenschliche Kommunikation schafft¹¹¹. Daß für die Zelebranten daraus bestimmte Pflichten erwachsen, leuchtet wohl jedermann ein, nur werden sie leider zu wenig wahrgenommen. Welche Vorsteher unterzie-

¹⁰⁸ D. Rimaud, a.a.O. 167.

¹⁰⁹ Bei unseren Übersetzungen der französischen Orationen kam es uns darauf an, den Inhalt einigermaßen getreu wiederzugeben. Auf die Eleganz des Deutschen mußte verzichtet werden – aber die *Oraisons nouvelles* sind ja gerade nicht da, um übersetzt zu werden . . .

¹¹⁰ G. Stefani, *La communication orale*: J. Gelineau u.a., *Dans vos assemblées I* (Paris 1971) 133–141.

¹¹¹ P. Born, *Sprache und Sprechen im Gottesdienst*: LJ 25 (1975) 28–46.

hen sich schon der Mühe, die Texte, mit deren Hilfe sie als Vorbeter walten, vorgängig anzuschauen oder gar zu meditieren und daraufhin zu prüfen, wie sie sich am besten in mündliche Rede umsetzen lassen – alles wesentliche Bedingungen, die erfüllt sein wollen, soll das Wort als liturgisches Symbol zum Träger des Mysteriums werden.

Zur Erleichterung des sinnvollen Vortrages sind die Oraisons nouvelles – wie das auch im deutschen Meßbuch der Fall ist – nach Sinnzeilen aufgegliedert¹¹². Die Herausgeber erinnern daran, daß Beten darin bestehe, „mit Gott zu sprechen und nicht die Versammlung der Christen zu schulmeistern“ oder vor ihr zu moralisieren¹¹³; andererseits betonen sie den objektiven Charakter der Formulare; diese vermeiden eine zu sehr an den Augenblick gebundene Sprache, sie schließen subjektivistische und partikuläre Momente aus, was natürlich nicht heißt, der Priester habe sich gleichsam hinter den Texten zu verschanzen, anstatt sich ganz in sie hineinzugeben. Damit jeder Gläubige das im Namen aller von einem einzelnen vorgetragene Amtsgebet nachvollziehen kann, muß der Zelebrant es sich zuvor zu eigen gemacht haben. „Beten besagt nicht, Formeln mechanisch herunterzuleiern; selbst wenn der Priester der Umstände halber die gleichen Texte mehrere Male wiederholen muß, ist er gehalten, jedesmal ganz bei der Sache zu sein“¹¹⁴. „Wie die Musik, so verlangt die Sprache nach einem Interpreten, der die Regeln der Kunst einigermaßen beherrscht. Auch ein Liturge braucht dieses Know-how, doch wichtiger als alle technischen Behelfe wäre für ihn, das zu leben, was er sagt, all seine Aufmerksamkeit, seine Leidenschaft, sein ganzes Herz auf den Text zu lenken – der ihn von der Sorge um Improvisation befreit –, damit er sich ihn einverleibe, damit die Rezitation der Formel ein Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe werde. Denn die Liturgie beansprucht die Gesamtpersönlichkeit des Vorstehers; über ihn und durch ihn will *das* Wort, dessen „Sakrament“ der Priester ist, in der Gemeinde ankommen“¹¹⁵. Großartig beschreibt die Übersetzer-Instruktion dieses gnadenhafte Geschehen: „Der liturgische Text als Grundlage der heiligen Handlung dient der personalen Begegnung durch das Mittel der Sprache. Er ist in erster Linie ein sinnenfälliges Mittel, durch das die betenden Menschen miteinander in Verbindung treten. Für die Gläubigen aber, die Liturgie feiern, ist das Wort gleichzeitig Mysterium: Durch das Medium der gesprochenen Worte redet Christus selbst zu seinem Volk, und das Volk antwortet seinem Herrn; die Kirche aber redet zu ihrem Herrn und läßt den Geist sprechen, von dem sie belebt ist“¹¹⁶.

¹¹² Die Anwendung der Kolometrie entspricht altem liturgischem Brauch; ihr Zweck: das sinnge-mäße Lesen der Heiligen Schriften im Gottesdienst.

¹¹³ ON S. 7.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Cl. Jean-Nesmy, a.a.O. 29–30.

¹¹⁶ A.a.O. (Anm. 8) S. 111, Nr. 5.

Nach jahrelangem Bemühen um volkssprachliche Amtsgebete wagt es die französische Arbeitsgruppe, die Ergebnisse ihres Schaffens zur Erprobung freizugeben, als ein Werk „pro studio“. Die C.I.F.T., der neben den frankophonen Liturgiesekretären auch Bischöfe angehören, tut dies in eigener Verantwortung¹¹⁷. Bedauerlich ist nur, daß der Faszikel – auf römisches Geheiß – dem Buchhandel entzogen bleibt. Einmal mehr bewahrheitet sich, daß es da und dort an Schneid gebricht, um frühere Einsichten und Beschlüsse in die Tat umzusetzen, in unserem Fall sich der Erkenntnis zu beugen: Übersetzungen reichen nicht aus, Neuschöpfungen drängen sich auf. Wenn der Gottesdienst wirklich eine Schule des Betens für die Gläubigen jeder Epoche sein soll, dann kommt man nicht darum herum, daraus die Konsequenzen zu ziehen. Die *Oraisons nouvelles* verfolgen das Ziel: *réapprendre à prier*, das Beten neu zu lehren von der Schrift her und im Kontext unserer Zeit¹¹⁸. Über den Impuls, den die Kirche Frankreichs in einer Phase liturgischer Verdrossenheit und Stagnation vermittelt, dürfen wir uns neidlos freuen.

¹¹⁷ ON S. 4.

¹¹⁸ Cl. Duchesneau, a.a.O. 57.

Zu Beginn und in der Einleitung des Gebetes soll man nach Kräften Lobpreisungen Gottes aussprechen durch Christus, der mitgepriesen wird, im Heiligen Geiste, der mitverherrlicht wird. Darauf soll jeder gemeinsame Danksagungen folgen lassen, indem er bei der Danksagung der so vielen Menschen erwiesenen Wohltaten gedenkt und das, was er persönlich von Gott empfangen hat, vorbringt. Nach der Danksagung soll man, wie mir scheint, ein strenger Ankläger der eigenen Sünden vor Gott werden und ihn zuerst um Heilung und Befreiung von dem Zustand erbitten, der das Sündigen herbeiführt, und zweitens um Vergebung der früher begangenen Sünden. Nach dem Sündenbekenntnis soll man die Bitte um die großen und himmlischen, teils persönlichen, teils allgemeinen Gaben, auch für die Angehörigen und Freunde anknüpfen. Und zu alledem muß man das Gebet in eine Lobpreisung Gottes durch Christus im Heiligen Geiste ausklingen lassen.

Origenes, Vom Gebet 33,1

14. BEZEICHNUNG UND SINN DER GABENBEREITUNG

Entsprechend dem seit der Reform üblich gewordenen Sprachgebrauch soll dem Ausdruck „Gabenbereitung“ der Vorzug gegeben sein, ohne damit die frühere Bezeichnung „Opferung“ als in sich unangemessen hinzustellen. Gewiß war sie insofern mißverständlich, als sie dazu führen konnte, in dem entsprechenden Abschnitt der Feier und nicht im dank-sagenden Hochgebet die eigentliche Opferhandlung zu erblicken. Und tatsächlich hat es damals das eine oder andere Beispiel einer „Meßandacht“ oder einer Reihe von Meßgebeten für die Gläubigen gegeben, die die Dinge mehr oder weniger so sahen, indem sie den Opfergedanken nur bei der „Opferung“ aussprachen, nach der Wandlung dagegen das Augenmerk einzig und allein auf die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi richteten und sich anbetend nur an ihn und nicht durch ihn an den Vater wandten.

An sich ist es durchaus möglich, eine derart schiefe Akzentsetzung zu vermeiden und dennoch den Ritus, der dem Hochgebet unmittelbar vorausgeht, mit einem Ausdruck aus der Opferterminologie zu benennen. Allerdings sind das Lateinische und die von ihm abgeleiteten Sprachen in der glücklichen Lage, über einen Ausdruck zu verfügen, der zwar den Gedanken des Opfers anklingen läßt, sich mit diesem Begriff jedoch nicht völlig deckt: das ins Deutsche nicht wörtlich übersetzbare „offertorium“ (= eine das Opfer in irgendeiner Weise betreffende Handlung; und nicht „oblatio“, d. h. Opferdarbringung). Gibt man „offertorium“ mit „Opferung“ wieder, muß man deutend hinzufügen, daß es sich um eine Opferhandlung eher im Sinn von Opfervorbereitung und nicht um die eigentliche Opferdarbringung handelt, da letztere sich erst später mittels des Hochgebetes vollzieht.

Allerdings: ebenso wie die byzantinische Liturgie beim „Großen Einzug“ mit den Gaben von Brot und Wein in gewisser Weise die Verehrung der wirklichen Gegenwart des Herrn unter diesen Gestalten vorwegnimmt, ebenso antizipiert die römische Liturgie bei der Bereitung der Gaben den Opfergedanken. Und dagegen ist nichts Grundsätzliches einzuwenden; denn angesichts des Reichtums des Hochgebetes kann es nicht wundernehmen, daß sich im Lauf der Zeit das Bedürfnis einstellte, Inhalte desselben bereits im voraus in Wort und Geste zu entfalten.

Dennoch ist es gut, daß die Liturgiereform eine solche Antizipation auf das ihr zukommende Maß reduziert und den eigentlichen Vollzug des Opfers im Hochgebet neu unterstrichen hat. Wenn wir aber „Gabenbereitung“ sagen, sollten wir deutend hinzufügen, daß es sich dabei um *Opfergaben* handelt und man darum den gemeinten Ritus sehr sinnvoll auch als *Opferbereitung* bezeichnen könnte. Dabei geht es um eine Bereitung auf

der Ebene der sichtbaren Elemente ebenso wie der der inneren Einstellung der Teilnehmer; Bereitung, bei der nach bester römischer Tradition die Anteilnahme der Gemeindeglieder an der Opferhandlung insbesondere durch das Herbeibringen der Gaben zum Ausdruck kommt. Von daher ergeben sich die beiden ersten und grundlegenden Regeln für den praktischen Vollzug.

15. DAS HERBEIBRINGEN DER GABEN

Das Wesentliche des hier gemeinten Vorgangs bestand beim Letzten Abendmahl darin, daß Jesus zu Beginn des Mahles das Brot und am Ende den Kelch mit Wein „nahm“. Zum eigentlichen „Offertorium“ war diese Handlung von jenem Augenblick an ausgestaltet, da Gemeindeglieder dem Vorsteher diese beiden Gaben (und zusätzlich dazu zeit- und gebietsweise noch andere Naturalien) an den Altartisch zu bringen begannen: ein Zustand, der bereits von Justin¹ bezeugt ist.

Seine höchste Entfaltung findet der gemeinte Vorgang dort, wo alle Teilnehmer (oder, wie im Altertum, alle *Vollteilnehmer*, d. h. jene, die die hl. Kommunion empfangen wollen und dürfen) ihre je eigenen Gaben zum Altar bringen. Dies wird bei besonderen Gelegenheiten dann wieder möglich und sinnvoll sein, wenn – wie zu erhoffen – die seit dem 9. Jh. für die lateinische Kirche geltende Vorschrift, bei der Messe ungesäuertes Brot zu verwenden, zurückgenommen wird und demnach alle Teilnehmer (oder auch etwa je ein Vertreter pro Familie) von zu Hause ein Brot, eine Brotschnitte oder ein Brötchen mitbringen und in das eucharistische Opfer hineingeben können.

Als nicht besonders sinnvoll kann es erscheinen, diesen Ritus künstlich wiederaufleben zu lassen, indem man alle, die kommunizieren wollen, einlädt, eine Hostie von einem Gefäß in ein anderes zu legen. Hostien, die sie erst an Ort und Stelle bekommen und nicht von zu Hause, aus ihrem eigenen Leben und aus ihrem Besitz heraus mitbringen, können nicht wirklich das Hineinlegen ihres Lebens in das Opfer Christi zum Ausdruck bringen. Aus einem praktischen Grund, nämlich zur Zählung der Kommunikanten kann das Einlegen von Hostien dagegen sehr wohl berechtigt sein.

Als Minimum der Gabenbereitung aber sollten in jedem Fall Meßdiener oder andere Gemeindeglieder Brot, Wein und Wasser zum Altar bringen. Der mancherorts sich einbürgernde Brauch, die genannten Gaben von vorneherein auf den Altar zu stellen, muß demgegenüber als eine erschrek-

¹ 1. Apologie, 65. 67.

kende Verarmung erscheinen, die den wesentlichen Anteil der Gemeinde am „Offertorium“ zunichte macht.

Bei feierlicheren Anlässen kann auch heute das Herbeibringen von Brot, Wein und Wasser durch das Hinzufügen anderer Gaben eine angemessene Entfaltung erfahren und das Eingehen der gesamten Schöpfung ebenso wie aller menschlichen Tätigkeiten in das Opfer Christi symbolisieren, wie es in geglückter Weise etwa die durch Eurovision übertragene Papstmesse von Mariä Himmelfahrt 1983 in Lourdes gezeigt hat. Dementsprechend sollte mehr als bisher die Nummer 101 der „Allgemeinen Einführung“ bedacht werden: „Es ist wünschenswert, daß die Teilnahme der Gläubigen dadurch sichtbar wird, daß sie Brot und Wein für die Eucharistiefeier oder andere Gaben bringen, die den Bedürfnissen der Kirche und der Armen dienen. Der Priester nimmt unter Mitwirkung der Altardiener die Gaben entgegen; Brot und Wein für die Eucharistiefeier werden zum Altar gebracht, die anderen Gaben an einem geeigneten Platz niedergelegt“²; wobei für gewöhnlich, wie im erwähnten Fall von Lourdes, unter „sie“ nur *einige Vertreter* der Gläubigen zu verstehen sind.

16. DIE KOLLEKTE

Die Rede von der Beteiligung der Gläubigen an der Gabenbereitung würde der gemeinten Wirklichkeit nur zur Hälfte gerecht, wenn sie nicht auch auf die Kollekte einginge. Denn diese ist ebenso wie das Herbeibringen von Brot und Wein aus der Gabenprozession des Altertums hervorgegangen, und nur beide Riten gemeinsam vermögen den Fortbestand des bleibenden Wertes jener Prozession in der heutigen Feier in etwa zu gewährleisten. Darum sollten sich Predigt und Katechese bemühen, die wahre Bedeutung der Kollekte und ihren inneren Zusammenhang mit der Eucharistiefeier zur Sprache zu bringen. Eine Gemeinde kann nicht Eucharistie feiern, ohne die dafür erforderlichen materiellen Gegebenheiten bereitzustellen: nicht nur Brot und Wein, sondern auch den entsprechenden Raum und seine Ausstattung; ohne jene Personen in gerechter und angemessener Weise zu entschädigen, deren berufliche Dienste sie beansprucht; und ohne für die Armen und Notleidenden im eigenen Umkreis ebenso wie in anderen Ländern und Kontinenten zu sorgen. Darum gehört eine Abgabe zu diesem dreifachen Zweck im großen sonntäglichen Gemeindegottesdienst wesentlich zum vorbereitenden Ritus der Opferhandlung. Durch einen ernsthaften Beitrag zur Kollekte bringen die Teilnehmer

² Vgl. auch Allgemeine Einführung, Nr. 49.

zum Ausdruck, daß sie die Frucht ihrer Arbeit und damit diese Arbeit selbst und ihr ganzes Leben in das Opfer Christi hineingeben möchten.

Was ihre praktische Durchführung betrifft, sollte die Kollekte als integrierender Bestandteil der Gabenbereitung erscheinen und sich zeitlich gesehen ganz innerhalb derselben abspielen; das Gabengebet wird seinem Sinn nach ebenso sehr über die eingesammelten Spenden wie über Brot und Wein gesprochen. Damit der Zelebrant deswegen nicht lange zu warten braucht, genügt es, die Zahl der Körbe zu vermehren, die rundgereicht werden – was keineswegs immer auch eine Vermehrung der Kollektanten notwendig macht, da einer von ihnen sehr wohl mehrere Körbe ausgeben und am Ende der entsprechenden Reihen wieder entgegennehmen kann.

Als Kollektanten sollten nach Möglichkeit Personen beiderlei Geschlechts fungieren, die von ihrem Alter her gesehen in der Gemeinde ernstgenommen werden können und die überdies fähig und geeignet sind, gegebenenfalls auch bei der Zählung der Kollekte mitzuwirken, die Gemeinde über ihre Durchschnittsergebnisse zu informieren und zu einer Reflexion über diese Ergebnisse beizutragen – im Vergleich etwa zu dem, was im Durchschnitt für Zigaretten, Alkohol, Süßigkeiten und Luxusartikel ausgegeben wird; Personen, die unter Umständen auch imstande sind, den Geistlichen, dem Pfarrgemeinderat und dem Kirchenvorstand gegenüber kritische Anfragen hinsichtlich der Verwendung der Kollekten und der diesbezüglichen Information der Gemeinde vorzubringen.

Damit das Gabengebet wirklich als auch über die Kollektengaben gesprochen erscheinen kann, sollten diese zwar nicht auf dem Altar³ wohl aber in seiner unmittelbaren Nähe abgestellt werden, in der Richtung, in der der Zelebrant beim Sprechen des genannten Gebetes gewendet ist.

17. EINZELHEITEN UM BROT UND WEIN

1. Auch wenn der oben geäußerte Wunsch, bei der Messe gesäuertes Brot verwenden zu dürfen, noch nicht so bald in Erfüllung geht, sollte nach Möglichkeit versucht werden, der eucharistischen Materie das *Aussehen echten Brotes* wiederzugeben. Mit der weitgehenden Einführung der „Brothostien“ ist ein entscheidender Schritt in diese Richtung getan. Die berechnete Befriedigung darüber sollte die Absonderlichkeit der genannten Bezeichnung allerdings nicht übersehen lassen. Müssen doch *alle* Hostien, wofern ihre Konsekration gültig sein soll, notwendigerweise *Brothostien* sein! Wenn man aber die neue Art eigens so bezeichnet, so wird damit unübersehbar deutlich, in welch geringem Maße die herkömmlichen

³ Vgl. ebd., Nr. 101.

Hostien, wenigstens dem Aussehen nach, ihrer Wesensbestimmung, nämlich Brot zu sein, gerecht werden. Und würde man sie chemisch analysieren, so könnte es sich zeigen, daß angesichts des Prozentsatzes an Stärke, verglichen mit dem des Brotteigs, die Gültigkeit der Handlung nur noch mit knapper Not gewährleistet ist.

Mehr als bisher sollte man zudem die Empfehlung des Meßbuchs beachten, bei der Eucharistiefeier ein größeres Brot zu verwenden, das „so beschaffen (ist), daß der Priester (es) bei einer Gemeindemesse . . . wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht“⁴. Darauf wird bei der Besprechung des Brotbrechungsritus vor der Kommunion zurückzukommen sein.

Demnach sollten, wenn ein oder einige Priester konzelebrieren, deswegen nicht zusätzliche große Hostien verwendet werden. Vielmehr sollten in einem solchen Fall mehrere Zelebranten Teile der einen großen Hostie empfangen; und falls es sich um eine wirklich „große“, d. h. eine sogenannte Konzelebrationshostie handelt, können in vielen Fällen sinnvollerweise eine Reihe Partikeln davon auch noch anderen Teilnehmern gereicht werden.

2. Der vom Meßordo geäußerte Wunsch, „daß für die Kommunion der Gläubigen die Hostien möglichst in jeder Messe konsekriert werden“⁵, wird inzwischen in erfreulichem Umfang erfüllt. Man sollte auf diesem Punkt allerdings nicht in übertriebener Weise herumreiten und die Reserve nicht derart reduzieren, daß es zur Knappheit im Fall eines Versehens oder einer unerwartet hohen Kommunikantenzahl kommen könnte.

3. Auf die herkömmlichen Ziborien in Kelchform sollte in Zukunft am besten verzichtet werden, weil Brotteller oder -gefäße im täglichen Leben so in keiner Weise aussehen. Nach Möglichkeit sollte darüber hinaus versucht werden, die *Einheit* sowohl der Brotschale als auch des Kelches während der Gabenbereitung und des Hochgebetes zu verwirklichen. Gewiß kann eine hohe Kommunikantenzahl die Vermehrung beider Gefäße erforderlich machen; aber es gibt keinerlei stichhaltigen Grund, etwa für die Hostie des oder der Zelebranten eine gesonderte Patene zu verwenden. Die für Priester und Gläubige gemeinsame Schale sollte so geartet sein, a) daß ihr Inhalt für eine sehr beträchtliche Kommunikantenzahl ausreicht; b) daß sie selbst auf dem Altar weithin sichtbar ist und c) daß angesichts ihrer Form niemand auf den Gedanken kommen kann, sie auf den Kelch zu stellen, wie es mit den Mini-Patenen bisher üblich war. Der deutlichen Sichtbarkeit beider Gefäße wegen sollte der Kelch auf dem Altar am besten nicht vor, sondern neben den Kelch gestellt werden; und zwar im Normal-

⁴ Ebd., Nr. 283.

⁵ Ebd., Nr. 56 h.

fall vom Zelebranten aus gesehen rechts von der Schale (weil man das Trinkgefäß mit der rechten Hand zu benutzen pflegt und weil infolgedessen auch der am Kelch amtierende Diakon rechts vom Zelebranten steht).

Selbst wenn die Kommunionausteilung eine Vermehrung der Schalen und gegebenenfalls der Kelche erforderlich macht, kann die Einheit beider Gefäßarten während des Hochgebetes gewahrt werden, falls man sich diese in sehr großer Ausführung besorgt und im Anschluß an den Brotbrechungsritus die Umverteilung auf eine Reihe kleinerer Schalen und Kelche durchführt. Daseinszweck des Agnus-Dei-Gesanges ist es in erster Linie, außer der Brechung des Brotes auch einen technischen Kommunionvorbereitungsritus dieser Art zu begleiten.

Auch dort, wo das Brot von vorneherein in mehreren Schalen und gegebenenfalls der Wein in mehreren Kelchen enthalten ist, sollte bei der Doxologie des Hochgebetes nicht mehr als *eine* Schale und *ein* Kelch emporgehoben werden. Sinn dieser hochbedeutsamen Geste ist es nicht, möglichst viele Konzelebranten zu „beschäftigen“, sondern die Darbringung des einen Opfers an den Vater zu symbolisieren und den unter dem Zeichen des „einen Brotes“ und des „einen Kelches“ real anwesenden Herrn anzubeten. Zusätzlich dazu soll im Mitvollzug der Erhebung durch den Diakon dessen besondere Beteiligung an der Darbringung des Opfers zum Ausdruck kommen; bei einem konzelebrierenden Priester ist dies dagegen weitaus weniger erforderlich, weil seine Beteiligung sich in viel höherer Weise durch den Mitvollzug der Handauflegung über die Gaben und das Mitsprechen der Zentralteile des Hochgebetes verwirklicht.

4. Es sollte nicht übersehen werden, daß der Meßordo einen deutlichen Unterschied macht zwischen Brot und Wein (samt dem wohl mitgemeinten Wasser) einerseits und dem leeren Kelch mit Korporale, Purifikatorium und gegebenenfalls Palla andererseits. Letztere werden zuerst, gleichzeitig mit dem Meßbuch, von Meßdienern an den Altar gebracht und (gegebenenfalls vom Diakon, ansonsten von den Meßdienern selbst) hingestellt, beziehungsweise zurechtgelegt. Danach werden Brot und Wein – empfehlenswerterweise durch andere Gemeindeglieder – herbeigebracht und vom Zelebranten, gegebenenfalls unter Mithilfe des Diakons oder der Meßdiener, entgegengenommen⁶. Demnach sollte die Brotschale dem Zelebranten immer in die Hand gereicht und nicht wie der leere Kelch einfach auf den Altar gestellt werden. Bei mangelnder Fähigkeit und Reife der Meßdiener (der auf die Dauer jedoch zielstrebig entgegengewirkt werden sollte) mag der weithin eingebürgerte Brauch, Korporale, Purifikatorium und Palla schon vor Beginn der Feier auf dem Altar zurechtzulegen, als vernünftig und angemessen erscheinen, da diese Gegenstände dort, im Ge-

⁶ Ebd., Nr. 100. 102. 133.

gensatz etwa zum Kelch, die Blicke der Teilnehmer in keiner Weise auf sich lenken. Aus praktischen Gründen kann es sich mitunter auch empfehlen, das Meßbuch sofort nach dem Tagesgebet an den Altar zu bringen.

5. Was bezüglich der Gestalt von Brotschale und Kelch gesagt wurde, gilt in analoger Weise auch für Wein- und Wasserkrüge sowie für Becken und Handtuch, die zur Händewaschung gebraucht werden. Sichtbarkeit und Ernsthaftigkeit der mittels ihrer zu vollziehenden Gesten erfordern eine Ausführung der genannten Gegenstände entsprechend den Dimensionen, die für vergleichbare Gegenstände im täglichen Leben üblich sind. Mini-„Kännchen“ und Mini-„Manuterge“ sollen endgültig ins Kuriositätenmuseum verbannt und die genannten Ausdrücke durch die vorher erwähnten, dem täglichen Sprachgebrauch entnommenen Bezeichnungen ersetzt werden. Die fraglichen Gefäße und Handtücher brauchen keineswegs der Sakralkunst als einem besonderen Herstellungs- und Gewerbezweig zu entstammen; vielmehr sollten dafür die geschmackvollsten Produkte ausgewählt werden, die auch sonst im Leben Verwendung finden. Auch dadurch sollte, ebenso wie durch das Herbeibringen von Brot und Wein, deutlich werden, daß unser tägliches Leben in das Opfer Christi eingeht.

6. Was die *Händewaschung* betrifft, bleibt weitgehend erst zur Kenntnis zu nehmen, daß die neue Meßordnung wirklich eine solche und nicht ein bloß angedeutetes Benetzen der Fingerspitzen vorsieht. Man sollte diesen Ritus entweder ernsthaft vollziehen oder ihn unterlassen. Letztere Lösung widerspricht der Anweisung des Ordo, muß jedoch immer dann als infolge der Umstände berechtigt erscheinen, wenn weder ein Meßdiener vorhanden ist noch ein anderes Gemeindeglied sinnvollerweise gebeten werden kann, den entsprechenden Dienst zu leisten; „Selbstbedienung“ zerstört in diesem Fall die Gestalt der Geste.

In allen anderen Fällen ist das Weglassen der Händewaschung nicht nur nicht erlaubt, sondern in sich auch unangebracht, weil es zur Verarmung der Meßliturgie beiträgt. Gewiß ist dieser Ritus nicht wesentlich und in einem gewissen Sinn nahezu „überflüssig“. Aber Liebesbezeugungen und Feiern haben es in sich, daß sie sich immer auch in „überflüssigen“ Gesten äußern. Sie auf ihr wesentliches Minimum reduzieren wollen heißt, sie ihrer eigentümlichen Dynamik berauben und sie der Gefahr der Verkümmern aussetzen. In konsequenter Fortführung dieser Tendenz haben eine Reihe von Mitbrüdern kurzerhand die Funktion der Meßdiener abgeschafft und sich dadurch nicht nur eines wichtigen Mittels der Jugendseelsorge begeben, sondern auch einen entscheidenden Schritt getan, die zeichenhafte Gestalt der Liturgie im Sinn einer kalten und kahlen Nüchternheit zu verfremden.

Daß der Händewaschung an dieser Stelle (im Gegensatz zum Ritus der Aschenbestreuung am Aschermittwoch) keine praktische Bedeutung mehr

zukommt, braucht uns weiter nicht zu stören; bleibt es doch fraglich, ob und in welchem Umfang sie eine solche jemals gehabt hat. Bereits Cyrill von Jerusalem erklärt sie auf jeden Fall ausschließlich symbolisch⁷, und zwar genau in dem Sinn, in dem auch der nach dem Meßordo vom Zelebranten dabei zu sprechende Psalmvers (Ps 51,4) sie deutet.

6. Keinerlei symbolische Bedeutung hat dagegen der Gebrauch der Palla, der nach dem neuen Ordo fakultativ ist⁸ und darum sehr wohl auf jene Orte und Jahreszeiten beschränkt werden kann, in denen mit Fliegen zu rechnen ist.

Unabhängig davon sieht der Ordo an der gleichen Stelle vor, daß der Kelch auf der Kredenz mit einem Tuch bedeckt wird, das nicht der liturgischen Tagesfarbe zu entsprechen braucht, sondern immer weiß sein kann; eine Praxis, der in unserer heutigen abendländischen Kultur kaum ein rechter Sinn entspricht, wohl aber möglicherweise in anderen Kulturen. Konnte ich es doch etwa in Burundi erleben, wie ich nichtsahnend Äußerungen des Entsetzens hervorrief, als ich Speisen und Getränke unbedeckt von einem Zimmer über den Gang in das andere brachte. Im Sinn eines solchen Empfindens wären allerdings noch eher Brotschale und Weinkrug als der leere Kelch zu bedecken.

Auf jeden Fall sieht der neue Ordo keinerlei „Aufbau“ auf dem Kelch mehr vor, weder der Patene – wie bereits hervorgehoben –, noch auch des Purifikatoriums und der Palla. Das hier zur Frage stehende Tuch würde dementsprechend unmittelbar über den Kelch gebreitet.

18. DIE TEXTE ZUR GABENBEREITUNG

Es gibt davon drei Arten: begleitender Gesang; Begleitgebete des Zelebranten; abschließendes Gebet über die Gaben. Von ihnen soll nacheinander die Rede sein.

1. Der Gesang zur Gabenbereitung ist dem Ordo entsprechend fakultativ⁹, empfiehlt sich aber an Sonn- und Feiertagen, besonders dann, wenn die Gabenbereitung durch eine Gabenprozession und/oder die Beweihräucherung der Gaben und des Altars ausgestaltet wird.

Was die Auswahl der dafür in Frage kommenden Stücke betrifft, sei darauf hingewiesen, daß es diesbezüglich eine doppelte Tradition gibt: die große und alte, im Römischen Graduale und im vorkonziliaren Meßbuch erhaltene, nach der diese Gesänge sich nur in den seltensten Fällen und

⁷ Mystagogische Katechesen, V, 2.

⁸ Allgemeine Einführung, Nr. 80 c.

⁹ Ebd., Nr. 50.

auch dann nur andeutungsweise auf die Gabendarbringung beziehen, im übrigen dagegen gegebenenfalls dem jeweiligen Fest oder der jeweiligen liturgischen Zeit entsprechen und außerhalb derartiger Gelegenheiten ganz allgemeingültigen Inhalts sind. Erst die neuzeitliche volkssprachliche Tradition der „Singmessen“ hat gemeint, an dieser Stelle regelmäßig den Opferungsgedanken zum Ausdruck bringen zu müssen. Was sie dabei an guten Texten und Melodien hervorgebracht hat, sollten wir bewahren und gebrauchen, uns aber keineswegs auf dieses Liedgut beschränken, sondern, angesichts der erstgenannten Tradition, auch ganz allgemein gehaltene Stücke, vor allem aber an Festen und in geprägten Zeiten Gesänge verwenden, die diesen Anlässen angepaßt sind.

An Werktagen empfiehlt es sich wohl meistens, die Gabenbereitung still zu vollziehen. Auch an gewöhnlichen Sonntagen mag dies ab und zu als angebracht erscheinen, wobei gegebenenfalls Orgelspiel an die Stelle des Gesanges treten kann; für die Sonntage der Fastenzeit gilt dasselbe, abgesehen vom Orgelspiel. Viele Teilnehmer vermissen seit der Liturgiereform die Stille im Gottesdienst; die Gabenbereitung ist ein Ort im Ablauf der Eucharistiefeier, an dem ihrem Wunsch auf sinnvolle Weise entsprochen werden kann.

2. Die Stille sollte dementsprechend auch *nicht regelmäßig* durch lautes Sprechen der Formeln zur Darbietung des Brotes und des Kelches unterbrochen werden. Daß der Zelebrant diese Texte laut sprechen und die Gemeinde sie mit einem Ruf beschließen *kann*¹⁰, sollte nicht als eine Aufforderung verstanden werden, es jedesmal so zu tun. Denn an sich handelt es sich hier um private Begleitgebete des Zelebranten und nicht um eigentliche Präsidialgebete, was sich insbesondere darin zeigt, daß den Teilnehmern vom Ordo nahegelegt wird, zu diesem Zeitpunkt zu sitzen, wohingegen zu Präsidialgebeten regelmäßig die stehende Haltung erwartet wird¹¹. Auf keinen Fall aber sollten *über die beiden genannten Texte hinaus* andere Privatgebete des Zelebranten, sei es zur Gabenbereitung, sei es zu einem anderen Abschnitt der Feier, laut vorgetragen werden. Vielmehr gilt es, an diesen Stellen die Teilnehmer nach Möglichkeit zum persönlichen stillen Beten in ähnlichem Sinn anzuleiten (was vielfach ohne viele Worte durch eine gepflegte Gesamtgestaltung und eine gesammelte Haltung des Zelebranten und der Meßdiener erreicht werden kann).

3. Die Gabenbereitung wird abgeschlossen mit einer Gebetseinladung und dem Gabengebet, welches ohne Zweifel den wichtigsten aller Texte der Gabenbereitung darstellt. Als Präsidialgebet verlangt es, daß die Teilnehmer dabei *stehen*¹²; die vielfach noch geübte Praxis, erst nach dem Ga-

¹⁰ Meßbuch I, 122; Meßbuch II, 344.

¹¹ Allgemeine Einführung, Nr. 21.

¹² Vgl. ebd.

bengebet aufzustehen, datiert aus der Zeit vor der Reform, als dieses noch „Sekret“ hieß und vom Zelebranten nach Art der Privatgebete leise gesprochen wurde. Demnach gilt nunmehr lückenlos die Regel, daß auf die Einladung zum Beten hin immer aufgestanden wird, sofern man nicht vorher ohnehin schon gestanden hat.

Statt der einfachen Wendung „Laßt uns beten“ stehen für diese Einladung an der hier zu erörternden Stelle noch zwei andere, etwas längere Formulierungen zur Verfügung: „Laßt uns beten zu Gott, dem allmächtigen Vater . . .“ und „Betet, Brüder und Schwestern . . .“, von denen letztere seitens der Gemeinde beantwortet werden soll („Der Herr nehme das Opfer an . . .“). Wie mir die Erfahrung in zwei verschiedenen Sprachgebieten beweist, ist es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß diese Antwort der Gemeinde vom Zelebrant nicht mehr, wie vor der Reform, mit Amen beschlossen wird; vielmehr spricht er sofort anschließend das Gabengebet. (wird fortgesetzt)

Willst du den Leib Christi verstehen, so höre den Apostel zu den Gläubigen sagen: „Ihr seid der Leib Christi und seine Glieder.“ (1 Kor 12,27). Wenn ihr also Christi Leib und seine Glieder seid, so ist euer Mysterium auf den Tisch des Herrn gelegt: ihr empfangt euer Mysterium. Zu dem, was ihr seid, antwortet ihr Amen, und antwortend unterschreibt ihr es. Du hörst ja: „Der Leib Christi“ und antwortest: „Amen“. Sei also (wirklich) Glied Christi, daß das „Amen“ wahr sei!

Warum also im Brot? Den Apostel selber wollen wir mehrfach hören: „*Ein* Brot, *ein* Leib seid ihr, die Vielen!“ (1 Kor 10, 17). Sehet es ein und freuet euch: Einheit, Wahrheit, Treue, Liebe. „*Ein* Brot“: wer ist dieses *eine* Brot? „*Ein* Leib die vielen.“ Bedenket: das Brot wird nicht aus *einem* Korn, sondern aus vielen. Als man über euch die (Tauf-)Beschwörungen sprach, wurdet ihr gleichsam gemahlen. Als ihr getauft wurdet, hat man euch gleichsam durchfeuchtet. Als ihr das Feuer des Heiligen Geistes empfanget, wurdet ihr gleichsam gekocht. Seid, was ihr seht, und umfanget, was ihr seid! Das sagte der Apostel vom Brot.

Auch was wir über den Kelch verstehen sollen, hat er zwar nicht ausgesprochen, aber uns genügend gewiesen. Wie er bezüglich der sichtbaren Gestalt des Brotes sagte, daß viele Körner zu einem Ganzen durchfeuchtet werden, wie als ob das geschehe, was von den Gläubigen in der Heiligen Schrift steht: „Es war ihnen *eine* Seele und *ein* Herz im Herrn“, so bedenket auch in bezug auf den Wein, Brüder, woher Wein wird. Viele Körner hängen in der Beere, aber der Saft der Körner wird zu einer Einheit zusammengegossen. So hat auch der Herr Christus uns bezeichnet, da er uns gehören wollte, und hat das Mysterium unseres Friedens und unserer Einheit auf seinem Tische konsekriert.

Augustinus, Predigt 272

1. *Die Situation*

Religionslehre ist Schulfach. Das bringt den Vorteil mit sich, daß ein großer Teil unserer jungen Getauften zu christlich-kirchlichem Glaubenswissen Zugang bekommen kann. Zu lernen, wie man seine Glaubensentscheidung vor der Vernunft verantworten kann, ist gut. Wenn es aber nur dabei bleibt, wird Religion zur Ideologie. Die kognitive muß von der emotionalen und psychomotorischen Dimension durchdrungen werden. Die gewußte muß zugleich eine gelebte und gefeierte Religion sein, wenn sie nicht geradezu kontraproduktiv werden soll. Unsere Schüler brauchen erfahrbare Bezüge zur Gemeinde, zur Gruppe, zur Liturgie. Wie stehen wir Religionslehrer ihnen bei, daß sie feiern lernen und sich ganzmenschlich miteinander freuen können? Wie bieten wir ihnen Möglichkeiten religiös-christlicher Erfahrung an? Daß sie sinnerschließende und glaubenstiftende Ereignisse wahrnehmen und sich aneignen? Solche erweckende, aufrichtende, helfende und heilende Situationen können sein:

Schweigepausen, kurze Gebete, Meditation, Rundgespräch, ganz besonders aber der Schülergottesdienst.

2. *Gottesdienst – was geschieht da?*

2.1 Gott, unser Meister und Herr, macht sich in Jesus zu unserem Diener (vgl. Jo 13). Er ist gekommen, nicht um sich von uns bedienen zu lassen, sondern um uns zu dienen als Lösepreis unserer Befreiung. Wir dienen Gott im Sinn des Liebesgebotes (Mt 25) in den Geringsten, die uns brauchen. In der Totalität unseres gläubigen Lebensvollzugs geschieht diese Umkehrung von oben/unten und läßt das Gottesbild Jesu durchscheinen.

2.2 Gottes Pro-Existenz für mich, seine Nähe, seinen Zuspruch, seinen Beistand entdecke ich, wenn ich leer und frei werde dafür. Sabbat-(Sonntags-)Feier ist seit jeher Sinnbild für den Freiraum, die Freizeit, die ich entgegennehmen darf, die uns aus Versklavung löst, den „pharaonischen Leistungsfluch“ bricht.

2.3 Das zweckfreie (nicht ziel- oder sinnlose) „Begehen“ einer Feier, eines Festes kann unsern Schülern die Vergewisserung bringen: Mensch bin ich nur als Mitmensch; wir alle haben eine gemeinsame Mitte, die uns anspricht und hält; zu dieser Mitte können wir DU sagen, ihr verdanken wir uns ganz, auf sie hin sind wir unterwegs.

2.4 Unser Alltag ist nichts Ganzes. Das Vielerlei zerstreut uns, Anforderungen entfremden uns, Begierden und Ängste spalten uns. Wenn wir Ihn feiern, dann dient uns Gott, indem er uns zusammenholt und ganz macht;

indem er Wunden heilt, Durst löscht, Krämpfe löst, Erstarrtes auftaut, Dunkles hell macht.

An uns liegt es, jene Bedingungen mitzugestalten, innerhalb derer Schülersgottesdienste zu „Räumen und Zeiten des Heiles“ werden können.

2.5 Zur Gottesdienstfeier gehört „Seinen Namen anrufen“.

Unsere Schüler lernen, sich zu erinnern: „Es ging gut aus!“

Sie bedenken, wie „Er sich bemerkbar machte und uns führte“.

Sie bekennen Ihn miteinander: „Unser Gott bist Du!“

„Wir danken Dir, weil Du unser Helfer bist! Wir loben Dich, weil Du der Gute und Getreue bist! Wir bitten Dich, sei Du unser Retter!“

Wir schauen aus nach dem Neuen, das von Dir kommt!“

3. *Schüler entdecken das Modell einer christlichen Gottesdienstfeier*

In 1 Kor 14,1–40 finden die Schüler ein „Drehbuch“ für das, was sie miteinander zu feiern sich vornehmen:

Gottes Nähe soll überzeugend erfahrbar werden (24–25)

Gemeinschaft im Glauben soll aufgebaut werden (4 und 12)

Jeder Teilnehmer soll Begeisterung für und Einsicht in Gottes Wirklichkeit empfangen (13 ff.)

Träger (Subjekt = „Zebrant“) des Gottesdienstes ist die ganze feiernde Gemeinde (23)

Jeder soll bejahen (ratifizieren) können, was geschieht und gebetet wird (16)

Schweigen und Zuhören sind unerlässlich, wenn Gottes Wort und Wirken Wurzel fassen sollen (34 ff.)

Jeder soll einen Beitrag leisten durch Botschaft, Auslegung, Gebet, Anrufung, Musik, Tischdienst u. ä. (26).

4. *Die Elemente und Strukturen der Schülersgottesdienste*

sind der jüdisch-christlich-kirchlichen Tradition verpflichtet! Sie sollen mit den Grundmodellen des Gemeindegottesdienstes übereinstimmen, zu dem sie auch hinführen. Sie bestehen aus der Trias:

4.1 Lesung von „Glaubensgeschichten“ als Paradigmen, um die eigene Lebensgeschichte gläubig entziffern zu können: Gesetz und Propheten, Apostel und Evangelium. Nichtbiblische Texte eignen sich eher zur Besinnung am Beginn der Feier.

4.2 Lied als Meditationshilfe zur Verinnerlichung des Gehörten, als Antwort des Glaubens, als Ausdruck der Freude. Die biblischen Psal-

men – responsorial oder antiphonarisch gesungen, oder auch Psalmlieder – sind die am meisten authentische Liedform; freilich haben auch die strophischen Lieder aus dem Gotteslob und moderne rhythmische Gesänge ihr Recht im Schulgottesdienst.

4.3 Gebet ist ins Wort gebrachtes Glauben des einzelnen in der Gemeinde. Diese vollzieht es in litaneiartigen Fürbitten, in längeren Texten (Vaterunser, Symbolum, Confiteor u. ä.). Der Vorsteher (die Vorsteherin) faßt zusammen und beschließt dies alles und hört die Zustimmung der Gemeinde im Amen. Dabei hält er (sie) sich an die bewährte Ordnung christlichen Betens: Im Geist – durch Christus – an den Vater.

5. *Rollenträger des Schüलगottesdienstes*

ist vor allem die versammelte Gemeinde selbst als konkrete Vergegenwärtigung des Volkes Gottes, der königlichen Priesterschaft. Um ihre tätige Teilnahme zu vertiefen, wird sie unterstützt von einer Schola (Sängergruppe, Chor), dem Kantor (Vorsänger), den Lektoren (Vorlesern), dem Kommentator (Ritenerklärer), den Tischdienern (Ministranten). Der (die) Vorsteher(in) – Moderator, Versammlungsleiter, Vorbeter(in) – agiert dabei sowohl als Glied und Bevollmächtigter der Gemeinde als auch „in persona Christi“ gegenüber der Gemeinde. Im Erlebnis der Mitfeier erfahren so die Schüler etwas von „heiliger Ordnung“ (= Hierarchia) im eigentlichen Sinn.

6. *Sinnenhafte, nonverbale, aktive Vollzüge*

haben große Bedeutung für die geistlich fruchtbare Mitfeier der Schüler. Dazu gehören die Körperhaltungen des Stehens, Sitzens, Kniens; der Prozeß einer Versammlung und Aussendung, das Schreiten in Prozession; das Kreuzschlagen und An-die-Brust-Schlagen, das Entzünden und Weiterreichen von Licht (Kerzen, Fackeln), der Duft des Weihrauchs. Die Bedeutung von Gebärden geht auf: den Tisch und die Gaben bereiten, einander die Hände reichen, sich umarmen, Hände falten oder aufheben, Arme ausbreiten; Ausdruckstanz, das Brot brechen, den Becher teilen, das Auflegen der Hand spüren, eine Salbung empfangen, im Wasser untertauchen.

7. *Die Vorbereitung von Schüलगottesdiensten*

- beginnt schon mit gelegentlichen Kurzfeiern von 5–10 Minuten im Klassenzimmer
- fängt an mit Ideensammlung (Brainstorming) von Lehrern und Schülern
- läßt ein Team mit einem stabilen Kern entstehen, das für neue Leute und Ideen offen bleibt

- braucht eine Anlaufzeit von 4–5 Wochen (Texte, Medien, Räume, Instrumente, Orgel, Heizung, Funktionäre, Gruppen)
- sorgt für Werbung zur Teilnahme an der Feier unter Schülern und Lehrern (Mundpropaganda, Handzettel, Plakate, Durchsage)
- profitiert von vorhandenen Gebets- und Jugendgruppen, Meßdienern, Organisationstalenten bei Schulfesten und Parties
- vergißt nicht die Abklärung der Zeit und der Umstände mit der Schulleitung
- behandelt vorher im Religionsunterricht die beim Gottesdienst verwendeten Texte.

8. *Leiter (Vorsteher) von Schülergottesdiensten*

- ist der ordinierte Priester im Fall einer Eucharistiefeier. Im Idealfall ist er Religionslehrer und „Schulpfarrer“ und daher den meisten Schülern bekannt. Wird im Notfall ein völlig fremder Priester „eingeflogen“, dann ist es unerlässlich, daß er vor dem Beginn der Feier mit der Schülergemeinde menschliche Kontakte aufnimmt und sich mit dem Vorbereitungsteam und den anderen „Rollenträgern“ detailliert abspricht.
- ist bei (konfessionell katholischen oder ökumenischen) Wortgottesdiensten auch jede(r) Religionslehrer(in) kraft Glaube und Taufe, seinem (ihrem) christlichen Lebenszeugnis und der erhaltenen „Missio catechetica“ von seiten des Bischofs; in diesem Fall ist auch die Predigtvollmacht mitinbegriffen.
- sind bei ökumenischen Wortgottesdiensten gleichberechtigt die Pfarrer der betreffenden christlichen Kirchen, bzw. die Laienreligionslehrer.
- wird bei nichteucharistischen Gottesdiensten in steigendem Maß der (die) Religionslehrer(in) sein. Immer weniger Priester stehen für den Religionsunterricht an den AHS zur Verfügung; immer weniger Ortspfarrrer haben Zeit und Möglichkeit, solche Gottesdienste zu leiten.

9. *Typen von Schülergottesdiensten an AHS*

9.1 nach Schulstufe und Alter der Schüler:

Unter-, Mittel-, Oberstufe; Klasse, Kleingruppe

9.2 nach Situationen und Gelegenheiten:

Schuljahrsbeginn, vorweihnachtliche, vorösterliche, vorpfingstliche Feier, Schuljahrsende, Taufe (oder Aufnahme in die Kirche) eines Schülers, Firmkandidaten, Bußfeier, Schulschikurs, Einkehrtag oder

-Wochenende, Klassenausflug oder -Wallfahrt, Totengottesdienst für einen Mitschüler (oder dessen nächste Angehörige)

9.3 nach der liturgischen Struktur:

Wortgottesdienst,

Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung

Eucharistiefeier

Wortgottesdienst mit nichteucharistischem „Seder-Mahl“ oder Agape.

Stundengebet (morgens vor Unterrichtsbeginn bzw. mittags nach Unterrichtsschluß bzw. abends vor einem Schulfest)

Andacht (z. B. Kreuzweg, aus dem Gotteslob Nr. 771–791).

10. Einige praktische Hinweise

10.1 Schülergottesdienste sollen (normalerweise) nicht viel länger als ca. 45 Minuten dauern; mit der Konzentrationsschwäche der Jugendlichen ist zu rechnen. Vor allem sollen sie nicht zu wortreich sein (zu viele und lange Texte und disparate Elemente, zu lange Predigten und Erklärungen). Zerstreuend wirken auch im Übermaß verwendete Medien (Dias, Schallplatten, Tonbänder). Wir dürfen uns durch den „horror vacui“ nicht vom schweigenden Verharren in der Stille abhalten lassen. Gottesdienst ist kein Happening, sondern „Freiraum-Freizeit“ für Entdeckung, Anbetung, Erfahrung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

10.2 Um dies in etwa möglich zu machen, soll die Schülerzahl beim Gottesdienst nicht zu groß und die Altersstufen nicht zu weitgespannt sein. Die „Gottesdienststhemen“ dürfen nicht zu kompliziert oder durch „Aktualitätszwänge“ verzweckt sein. Es soll keine Zersteuerung durch vielerlei, sondern eine Sammlung und Vertiefung durch Beschränkung geschehen. Meist sind die Schüler nicht fähig, mit dem „Gotteslob“ zurechtzukommen; Textblätter sind eher praktikabel.

10.3 Gottesdienste mit Kommunionempfang passen eher in einen kleineren Rahmen. Es ist angezeigt, die Schüler auf ihre ureigene Verantwortung hinzuweisen, ob sie zum Tisch des Herrn hinzutreten wollen (nicht um sie abzuschrecken, sondern um ihre Selbstbeurteilung zu wecken). Mit dem Priester ist abzusprechen, wo im Ablauf des Gottesdienstes Möglichkeiten zur Intervention der Schüler (Fürbitten, Intentionen u. ä.) bestehen; Priester seien auf die approbierten, aber nicht im Meßbuch enthaltenen Eucharistiegebete hingewiesen: Volk Gottes (Schweizer Synode), Versöhnung u. Friede (Hl. Jahr 1975), drei Canones für Kindermessen. In einem weiteren Beitrag werden einige Gottesdienstmodelle vorgelegt.

Bis zu den Untersuchungen von M. Jugie¹ war die Meinung verbreitet, daß das Fest der Entschlafung (Koimesis) bzw. Himmelfahrt Mariens am 15. August der älteste unter den zahlreichen Mariengedenktagen sei. Diese Meinung vertritt noch H. Kellner in seiner Heortologie, und zwar mit dem Hinweis, daß die Kirche von Anfang an darauf bedacht war, den jeweiligen Todestag (Natale) der Märtyrer, später auch anderer Heiliger zu bewahren und liturgisch zu feiern². Nun wissen wir aber den Todestag Mariens aller Wahrscheinlichkeit nach nicht, wie auch der Ort ihres Hinscheidens (Jerusalem oder Ephesus) letztlich unbekannt ist.

Das älteste Marienfest, von dem wir wissen, steht deutlich in Beziehung zu Weihnachten, wo die Kirche die Geburt des Herrn aus der Jungfrau feiert; es wurde am Sonntag davor begangen und war vor allem dem Gedächtnis der Verkündigung durch den Engel Gabriel geweiht. Diese Feier ist, wie Jugie gezeigt hat³, in der Ostkirche im 5. Jh. durch Hesychius († nach 451), Chrysippus († 479) und Antipater von Bosra († 458) bezeugt.

Im Westen kannte die spanische Kirche bis zum Konzil von Toledo 656 nur dieses Marienfest⁴. Im alten römischen Ritus wurde der Verkündigung des Engels in der „Missa aurea“ des Quatembermittwochs vor Weihnachten gedacht, während in Ravenna nach dem Zeugnis von Petrus Chrysologus († gegen 450) dieses Ereignis am Vortag vom Weihnachten (und im nächtlichen Vigiltottesdienst) festlich begangen wurde⁵.

Wie A. Baumstark gezeigt hat, läßt sich für den kleinasiatisch-syrischen Raum daneben, und zwar schon vor dem Konzil von Ephesus (431), auf dem die Gottesmutterchaft Mariens feierlich zum Dogma erklärt wurde, ein weiteres Fest zu ihrem Gedächtnis nachweisen⁶. Von dieser „Festivitas sanctae Mariae“, die am 15. Januar begangen wurde, spricht auch F. G. Holweck in seinen „Fasti Mariani“⁷, wobei er darauf hinweist, daß sich

¹ M. Jugie, *La première fête mariale. L'advent primitif* (Paris 1923); Zusammenfassung von J. Brinktrine, *Das älteste Marienfest*, in: *Theologie und Glaube* 16 (1924) 384–386.

² H. Kellner, *Heortologie* (Freiburg 1911) 177–181.

³ Jugie a.a.O.; ders., *Homilies mariales byzantines*, in: *Echo d'Orient* 26 (1923) 129–152.

⁴ Vgl. Mansi, *Concil. XI* 33 f.; nach Ausweis der alten kampanischen Evangelienliste wurde auch in Kampanien an der „Dominica III de adventum“ das Evangelium Lk 1,26 ff. gelesen; vgl. K. Gamber, *Die kampanische Lektionsordnung*, in: *Sacris erudiri* XIII (1962) 326–352, hier 338.

⁵ Vgl. W. Croce, *Die Adventsliturgie im Licht ihrer geschichtlichen Entwicklung*, in: *Zeitschrift für kathol. Theol.* 76 (1954) 257–296; 440–472; dazu K. Gamber, *Die Orationen des Rotulus von Ravenna*, in: *ALW V* (1958) 354–361.

⁶ A. Baumstark, in: *Römische Quartalschrift* 1891, 55–56.

⁷ F. G. Holweck, *Fasti Mariani* (Freiburg 1892) 8 f.

dieses Fest am gleichen Tag auch in gallikanischen Liturgiebüchern nachweisen läßt⁸.

Es trägt hier den Titel „In festivitate sanctae Mariae“, wobei in einigen Fällen, so im Missale Gothicum und im Bobbio-Missale⁹, ein Formular für die „Adsumptio sanctae Mariae“ angefügt erscheint. Im Martyrologium Florentini Lucensis begegnet uns die Bezeichnung „Depositio sanctae et gloriosae Mariae“¹⁰. Dieses Fest wurde bei den Kopten am 16. Januar (= 21. des Monats Tobi) begangen, wobei dieser Tag ebenfalls als der Todestag der Gottesmutter angesehen wurde¹¹.

Nach Gallien ist dieses orientalisch Marienfest vermutlich durch Hilarius von Poitiers († 376) gekommen, der mehrere Jahre in Kleinasien in der Verbannung gelebt und auch sonst liturgische Gewohnheiten und Texte, wie das Gloria, von dort in sein Heimatland Gallien mitgebracht hat¹².

An diesem Fest hielt, wie O. Menzinger zu zeigen versucht hat¹³, Bischof Proklos, der spätere Patriarch von Konstantinopel, im Jahre 429 eine Predigt „De laudibus sanctae Mariae“, die mit den Worten beginnt: „Ein Jungfrauenfest ruft heute, Brüder, unsere Zunge zu andächtiger Rede auf . . . Dieses Fest hat zum Gegenstand die Keuschheit, den Preis der Frauenwelt, den Ruhm des ganzen weiblichen Geschlechtes, und zwar ihrer wegen, die zugleich Mutter und Jungfrau ist . . . Es juble die Natur, es jauchze das Menschengeschlecht, daß (in Maria) auch die Frauen geehrt werden; es frohlocke die Menschheit, daß (in ihr) auch die Frauen verherrlicht werden“¹⁴.

Eine Notiz bei Gregor von Tours († 594) in seiner Schrift „De gloria

⁸ Vgl. P. Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil* (= *Collectanea Biblica Latina* 7, Roma 1944), Übersicht auf S. CVI f.; K. Gamber, *Reste einer gallikanischen Epistelliste*, in: *Rev. bénéd.* 88 (1978) 111–122, hier 115.

⁹ Vgl. *Missale Gothicum* (ed. Mohlberg Nr. 94–105), *Bobbio-Missale* (ed. Lowe Nr. 129 bis 133).

¹⁰ Vgl. Holweck (Anm. 7) 9.

¹¹ Vgl. Kellner (Anm. 2) 180.

¹² Vgl. K. Gamber, *Sakramentarstudien* (= *Studia patristica et liturgica* 7, Regensburg 1978) 10–19. So begegnet uns die typisch kleinasiatische Bezeichnung „Immolatio missae“ für das Eucharistiegebet, wie sie in gallikanischen Sakramentaren vorkommt, auch bei Theodor von Mopsuestia (vgl. a.a.O. 18). Hinsichtlich des Gloria vgl. K. Gamber, *Die Textgestalt des Gloria*, in: H. Becker–R. Kaczynski, *Liturgie und Dichtung I* (St. Ottilien 1983) 227–256, hier 238–241.

¹³ O. Menzinger, *Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie* (Regensburg 1932) 61 bis 68.

¹⁴ Proklos, *Oratio I* (PG 65,679–692); Fr. X. Bauer, *Proklos von Konstantinopel* (München 1919) 25 f., möchte darin eine Lobrede auf das Fest der Verkündigung sehen, das es jedoch damals noch gar nicht gab. Ähnliche Gedanken wie hier begegnen uns in der Präfation des Assumptio-Festes in den *Sacramentaria Gelasiana Mixta*: „Nos te in tuis sacratissimis virginibus . . .“ (*Corpus Christianorum* CLIX Nr. 1350). Bezeichnend ist auch die Lesung 1 Kor 7,25–40 in verschiedenen gallikanischen Zeugnissen, die mit den Worten beginnt: „De virginibus praeceptum non habeo“; vgl. Gamber, *Reste* (Anm. 8) 115.

martyrum“ läßt, zusammen mit einem Vermerk im Martyrologium Antisidoriense (10. Jh.) am 18. Januar: „Dedicatio gloriosae virginis Mariae“¹⁵, den Schluß zu, daß dieses Fest ursprünglich der Gedenktag an die Weihe einer von Kaiser Konstantin erbauten Marienkirche war. Es heißt hier:

„Maria aber, die glorreiche Gebärerin Christi, . . . ist unter dem Gesang der Engelchöre in das Paradies versetzt worden, wobei ihr der Herr voranging. Eine (ihr geweihte) Kirche wurde von Kaiser Konstantin als ein bewundernswertes Gebäude errichtet und steht (noch heute) glänzend da“¹⁶.

In einem vorausgehenden Kapitel (c.4) erwähnt Gregor im Zusammenhang mit dem Heimgang Mariens keine bestimmte Stadt, sodaß es also offen bleibt, ob er Ephesus oder Jerusalem meint, da bekanntlich beide Städte als Sterbeorte der Gottesmutter gelten.

Bei der von Gregor von Tours erwähnten Marienkirche handelt es sich allem Anschein nach um die noch vor 350 im alten Museion von Ephesus errichtete Basilika, die wegen ihrer ungewöhnlichen Ausmaße „die große Kirche“ genannt wurde¹⁷ und damals eine Rivalin zum Tempel der „Großen Artemis“ in der gleichen Stadt darstellte. In dieser Basilika tagte 431 das 3. ökumenische Konzil, auf dem Maria der Titel „Theotokos“ (Gottesgebärerin) feierlich zugesprochen wurde¹⁸. In den Konzilsakten wird Ephesus als der Ort genannt, „wo Johannes der Theologe und die Theotokos-Jungfrau, die heilige Maria“ (ein Verbum fehlt; zu ergänzen ist „sind“, wohl im Sinn von: ihre Gedächtnisstätte haben)¹⁹.

Nicht nur hier in Ephesus, auch anderswo steht das früheste Mariengedächtnis stets in Beziehung zur Weihe einer Marienkirche; man wußte ja, wie gesagt, den Tag des Heimgangs der Gottesmutter nicht. So findet sich in der alten kampanischen Evangelienliste, die aus dem 4./5. Jh. stammt, aber nur in späteren angelsächsischen Evangelien-Handschriften als Randnotizen überliefert ist, bei der Stelle Joh 2,12 der Vermerk „In dedicatione sanctae Mariae“, leider ohne Datumsangabe²⁰. So wissen wir nicht, ob hier die Weihe der Kirche von Ephesus oder einer solchen in Kampanien (Capua oder Neapel) gemeint ist. Auf die Weihe eines Marienheiligtums dürfte

¹⁵ Vgl. PL 138, 1212 B.

¹⁶ Gregor T., De gloria martyrum c.9 (PL 71,713). Nur wenig später als die Marienkirche Konstantins hat Papst Liberius 360 in Rom das Heiligtum „ad praesepe“ errichtet, die spätere Basilika S. Maria Maggiore. Aus d. J. 390 stammt das „Heiligtum der heiligen Maria“ in einem Dorf östlich von Homs (Syrien); vgl. J. Nasrallah, Marie dans l'épigraphie, les monuments et l'art du Patriarchat d'Antioche du IIIe au VIIe siècle (Beirut 1972) 55.

¹⁷ Vgl. E. Reisch, Die Marienkirche in Ephesos (=Forschungen in Ephesos 4,1, 1932) 8–11, 51–54.

¹⁸ Vgl. F. Fasolo, La basilica de concilio di Efeso, in: Palladio 6 (1956) 1–30. Hinsichtlich des Gebrauchs des Theotokos-Titels vor dem Konzil von Ephesus vgl. P. Imhof, Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien (= Koinonia 2, München 1981) 22–24.

¹⁹ Vgl. Labbé, Concil. III 573.

²⁰ Vgl. Gamber, Die kampanische Lektionsordnung (Anm. 4) S. 340 Nr. 126.

sich auch die nach dem 5. Februar in einer oberitalienischen Epistelliste eingetragene Feier „In (dedicatione?) sanctae Mariae“ beziehen²¹.

Die in der kampanischen Evangelienliste zugrundeliegende Perikope (vermutlich Joh 2,12–22), die sich sonst zu diesem Tag nicht nachweisen läßt, spricht vorerst vom Wohnen Jesu mit seiner Mutter in Kapharnaum, dann von der Tempelreinigung, womit durch den hier geschilderten Eifer des Herrn für sein Heiligtum liturgisch zugleich die Verbindung zur Kirchweihe hergestellt ist.

Auch das Fest der Entschlafung der Gottesmutter am 15. August steht nachweisbar in Zusammenhang mit einer Kirche, nämlich dem Marienheiligtum, das Kaiser Maurikios (588–602) in Gethsemane, wo sich nach der Legende das Grab Mariens befand, anstelle einer älteren Kirche, die u. a. im Itinerarium des Antonius von Piacenza aus dem Jahr 570 als Grabeskirche bezeugt ist²², errichtet hat. Im Großen Lektionar der Kirche von Jerusalem, wie es uns die georgische Kirche in einer Redaktion des 8. Jh. überliefert, heißt es nämlich am 15. August: „Im Gebäude des Königs Maurikios in Gethsemane das Gedächtnis der heiligen Gottesgebärerin“²³.

Als Epistel ist hier Gal 3,24–4,7 („Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn . . .“) und als Evangelium Lk 1,39–56 (Maria geht über das Gebirge) angegeben, wohl wegen des letzten Satzes: „ . . . und sie kehrte heim in ihr Haus“. Es ist dies eine Perikope, die auch das gallikanische Lektionar für das Fest am 18. Januar vermerkt²⁴. Bezüglich der Meßgesänge wird auf das Offizium von Mariä Verkündigung am 25. März verwiesen.

Im (georgischen) Lektionar von Jerusalem steht demnach die Feier am 15. August in enger Verbindung mit der von Kaiser Maurikios errichteten Kirche in Gethsemane, wo anscheinend damals das Fest der Entschlafung Mariens mit besonderem Glanz gefeiert wurde. An den Wänden des Heiligtums waren, wie Andreas von Kreta berichtet²⁵, die Festgeheimnisse dargestellt.

Das gleiche Lektionar verzeichnet für den 11. August das Gedächtnis an die Weihe einer Marienkirche in „Spudaeon“ oberhalb der Anastasis in Jerusalem, sowie am 13. August die Weihe einer weiteren Kirche, die im Ort

²¹ Vgl. A. Dold, Die im Cod. Vat. Reg. lat. 9 vorgeheftete Liste paulinischer Lesungen (= TuA 35, Beuron 1944) Nr. 15 S. 9.

²² Itinerarium Antonii: „In qua (valle Gethsemane) est basilica sanctae Mariae, in qua monstratur sepulchrum, de quo dicunt sanctam Mariam ad caelos fuisse sublatum“; vgl. Tobler, Itinera et descriptiones Terrae sanctae I, 100; DACL I,2 2996. Als Sterbehaus gilt nach der Legende die Wohnung Mariens auf dem Sion.

²³ Herausgegeben von M. Tarschnischvili, Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem II (= CSCO 205, Scriptorum Hibernici 14, Louvain 1960) 27f.

²⁴ Vgl. Salmon, Le lectionnaire (Anm. 8) 65.

²⁵ Andreas Cret., In dormitionem S. Mariae II (PG 1064 C – 1065 A).

Bethebre (am 3. Meilenstein) auf dem Weg nach Bethlehem lag und die „beim Kathisma“ d. i. beim Rastplatz, hieß²⁶.

Dieses Heiligtum war Mitte des 5. Jh. von Hikelia errichtet worden und stellt nach C. Capelle den älteren Ort des Gedenkens an den Heimgang der Gottesmutter dar²⁷. Wie die Koimesis-Legende des Ps.-Johannes berichtet, hat sich Maria in den Tagen vor ihrem Heimgang auf den Weg nach Bethlehem gemacht und an dieser Stelle einige Zeit verweilt, um zu beten (c.4)²⁸.

Was die Liturgie der Stadt Rom betrifft, ist festzustellen, daß die Feier der Entschlafung Mariens am 15. August sowohl in den ältesten Leselisten als auch im Urexemplar des Sakramentars (Meßbuch) Gregors d. Gr. (590 bis 604) vom Jahr 592 noch gefehlt hat²⁹. Es findet sich darin nur eine Art Mariengedächtnis am Oktavtag von Weihnachten, ähnlich wie bei den Byzantinern am 26. Dezember der „Theotokos“ gedacht wird³⁰. Die Oration am 1. Januar lautet:

„(Deus qui salutis aeternae) O Gott, du hast durch die fruchtbare Jungfrauenschaft Mariens dem Menschengeschlecht die Güter des ewigen Heiles geschenkt: gewähre, wir bitten dich, daß wir die Fürsprache jener erfahren, durch die wir den Urheber des Lebens zu empfangen verdient haben, unsern Herrn Jesus Christus, deinen Sohn³¹.“

Papst Gregor hat zur gleichen Zeit wie Kaiser Maurikios gelebt. Auf letzteren geht, wie Nikephoros Kallistos († 1335) in seiner Kirchengeschichte berichtet³², die allgemeine Feier der „Koimesis“ Mariens am 15. August zurück³³. Maurikios hatte das Fest für das ganze Reich verbindlich eingeführt, wobei zu beachten ist, daß damals zum byzantinischen Reich immer noch Teile Italiens mit den Städten Rom und Ravenna

²⁶ Vgl. Tarschnischvili (Anm. 23) 26.

²⁷ B. Capelle, La fête de la Vierge à Jérusalem au VI^e siècle, in: Le Muséon 1943, 1–33.

²⁸ Vgl. A. de Santos, Los evangelios apócrifos (= Biblioteca de Autores cristianos 148, Madrid 1963) 584. Interessant ist, daß Maria hier nach den Ps.-Johannes-Akten zum Beten ein Weihrauchfaß verlangt (so auch an den übrigen Stellen, wo sie betet). Dieser Brauch könnte auf den Zeitpunkt und den Ort der Entstehung der Legende hinweisen.

²⁹ Vgl. die Angabe im fränkischen Anhang zum Gregorianum bei H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum (= LQF 3, Münster 1921) S. XIX.

³⁰ Vgl. B. Botte, La première fête mariale de la liturgie romaine, in: Ephem. lit. 47 (1933) 425–430. Voll ausgebildet ist der 1. Januar als „Natale sanctae Mariae“ in den Antiphonarien von Mont Blandin und Compiègne (ed. Hesbert 22 f.); vgl. J. Pascher, Das liturgische Jahr (München 1963) 611.

³¹ Vgl. K. Gamber, Sacramentarium Gregorianum I (= Textus patristici et liturgici 4, Regensburg 1966) Formel 49 S. 30.

³² Vgl. Nicephorus, H. E. XVII 28 (PG 147,292).

³³ Zur Geschichte des Festes vgl. F. Cabrol, in: DACL I,2 (1924) 2983–3001 (mit der älteren Literatur); P. Radó, Enchiridion Liturgicum II (Roma 1966) 1343–1349 (mit neuerer Literatur S. 1362 f.); Artikel Koimesis, in: Reallexikon zur byzantinischen Kunst IV, 136 ff.; de Santos (Anm. 28) 574–579 (weitere Angaben).

gehört haben. Dennoch ist das neue Fest unter Gregor in Rom nicht mehr übernommen worden. In Thessalonike hat es Erzbischof Johannes auch erst um 620 eingeführt und zu diesem Zweck den bekannten Pastoralbrief über die Entschlafung der Gottesmutter verfaßt³⁴.

Nach den Untersuchungen von B. Capelle stellt der 15. August nicht, wie man vermuten könnte, den Weihetag der von Maurikios errichteten Kirche dar; dies ist vielmehr der 2. oder 3. Dezember³⁵. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Kaiser bei der terminlichen Festlegung des neuen Feiertags einfach ein lokales Marien-Gedächtnis am 15. August übernommen. Am gleichen Tag erscheint ein solches jedenfalls im (armenisch überlieferten) ältesten Lektionar der Kirche von Jerusalem³⁶, dessen Redaktion bald nach der Mitte des 5. Jh. anzusetzen ist³⁷, als „Tag der Gottesgebärerin Maria“.

Als Ort der Feier wird darin aber nicht die Gethsemane-Kirche, sondern die „am 3. Meilenstein nach Bethlehem“ genannt, also die oben erwähnte Kirche „zum Kathisma“ mit dem 13. August als Weihetag. Daß man in der gleichen Kirche zusätzlich den 15. August festlich beging, könnte damit zusammenhängen, daß am Weihetag später zugleich der Tod und am 3. Tag danach, also am 15. August, die Assumptio der Gottesmutter gefeiert wurde.

Als alttestamentliche Lesung ist im genannten Lektionar für die Messe dieses Tages die Perikope Is 7,10–15 (Jungfrauengeburt) angegeben, als Graduale Ps 131,8: „Erhebe dich, Herr, in deine Ruhe, du und die Arche deiner Heiligung“ (gemeint ist Maria), mit Anspielung an die „Pausatio“, das Hinscheiden, eigentlich Ausruhen der Gottesmutter.

Ob ein Zusammenhang besteht zum erwähnten „Ausruhen“ Mariens auf dem Weg nach Bethlehem, wovon die Legende berichtet? Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß es sich dabei um die ältere Bezeichnung für den Gedenktag am 15. August in der Kirche „beim Kathisma“ handelt und daß sowohl die Ortsbezeichnung als auch die Festbezeichnung die Legende bei Ps.-Johannes von einem Ausruhen Mariens auf dem Weg nach Bethlehem kurz vor ihrem Hinscheiden erst hervorgerufen hat.

Mit dem neuen Fest verlor das ältere (kleinasiatisch-syrische) am 18. Januar rasch an Bedeutung; nur im Abendland wurde es vielerorts bis ins 8. Jh. gefeiert. Die Armenier, die seit dem 6., endgültig seit dem 7. Jh. von

³⁴ Neu herausgegeben von P. M. Jugie, in: *Patrologia orientalis* XIX, 344–438; vgl. B. Capelle, in: *Analecta Bolland.* 67 (1949) 21.

³⁵ Vgl. Capelle, *La fête* (Anm. 27); Radó, *Enchiridion* (Anm. 33) 1343.

³⁶ Herausgegeben von F. C. Conybeare, *The old armenian lectionary*, in: *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 516–627.

³⁷ Vgl. B. Botte, *Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotokos à Jérusalem au Ve siècle*, in: *Sacris erudiri* II (1949) 111–122; dazu O. Heimig, in: *ALW* III,2 (1954) 409–411.

der Reichskirche getrennt sind, halten sich nicht an das von Maurikios angeordnete Datum; sie feiern die Dormitio jeweils an einem Sonntag³⁸, der zwischen dem 12. und 18. August liegt, vielleicht weil Maria nach der Legende an einem Sonntag gestorben ist³⁹.

Bald nach Maurikios entstanden überall im Reich Koimesis-Kirchen. Die älteste, von der wir Nachricht haben, ist die von Nikaia, die bald nach der Einführung des neuen Marienfestes erbaut und mit Malereien (ähnlich denen im Maurikios-Heiligtum?) ausgestattet wurde⁴⁰.

Im Abendland scheint das neue Marienfest in Rom und Ravenna schon bald nach Gregor d. Gr. Eingang gefunden zu haben, so auch in das von Gregor redigierte Sakramentar. Nach der Vermutung von A. Baumstark geschah dies unter Papst Theodor I (642–649), der aus dem Klerus von Jerusalem stammte⁴¹. Der Redaktor des Sakramentarium Gelasianum mixtum, der bald nach Gregor dessen Sakramentar bei seiner Neuschöpfung benützt hat⁴², fand es jedenfalls darin noch nicht vor, sonst hätte er nämlich, ähnlich wie der Redaktor des Missale Beneventanum⁴³, nicht ein vollständig neues Formular zusammengestellt, sondern zum mindesten, wie auch sonst, die erste Oration übernommen.

Sowohl im Gregorianum als auch in den Gelasiana mixta (Junggelasiana) trägt das Fest die Bezeichnung „In adsumptione sanctae Mariae“⁴⁴, wobei „adsumptio“ (Aufnahme) primär nur die Aufnahme der Seele Mariens durch die Engel bei ihrem Hinscheiden und nicht die leibliche Aufnahme meint⁴⁵.

Das Fest fehlt noch in den ältesten Zeugnissen (8./9. Jh.) des römischen „Capitulare Evangeliorum“, einer Liste der Evangelien-Perikopen des Jahres⁴⁶. Diese müssen demnach auf einer Vorlage beruhen, die noch vor bzw. in der Zeit Gregors d. Gr. ausgebildet wurde. In den jüngeren Handschriften begegnet uns das Fest am 15. August unter der Bezeichnung „Pausatio sanctae Mariae“ (Hinscheiden der heiligen Maria)⁴⁷, während es

³⁸ Vgl. N. Nilles, *Kalendarium Manuale I* (Innsbruck 1896) 250; II (Innsbruck 1897) 563.

³⁹ Vgl. de Santos (Anm. 28) 599.

⁴⁰ Vgl. O. Wulff, Die Koimesiskirche in Nicaea, in: *Zur Kunstgeschichte des Auslandes* 13 (1903) 158–161.

⁴¹ A. Baumstark, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1953) 210.

⁴² Vgl. K. Gamber, Die ältesten Meßformulare für Mariä Verkündigung, in: *Sacramentorum* (= *Studia patristica et liturgica* 13, Regensburg 1984) 68 ff.

⁴³ Herausgegeben von S. Rehle, *Missale Beneventanum von Canosa* (= *Textus patristici et liturgici* 9, Regensburg 1972) 144–146.

⁴⁴ Vgl. u. a. das *Sacramentarium Sangallense* (ed. Mohlberg p. 258).

⁴⁵ Was schon A. J. Binterim, *Denkwürdigkeiten V*, 1 (Mainz 1829) 429 klar erkannt und aufgezeigt hat.

⁴⁶ Vgl. Th. Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum I* (= LQF 28, Münster 1935) 184.

⁴⁷ Genauer: „Sollemnia de pausatione sanctae Mariae“ (ed. Klauser 81 und 121).

im Liber Pontificalis der römischen Päpste, wie bei den Griechen, „Dormitio“ (= Koimesis) genannt wird⁴⁸.

In der gegen 700 abgeschriebenen, wohl aus der Mitte des 7. Jh. stammenden Würzburger Epistelliste trägt das Fest den Titel „Natale sanctae Mariae“⁴⁹; dagegen ist es in den oberitalienischen Lectionaria plenaria, ähnlich wie im Bobbio-Missale⁵⁰, „Sollemnitatis sanctae Mariae“ überschrieben⁵¹.

Papst Sergius I (687–701), ein Syrer, zeichnete den 15. August, wie auch die drei weiteren Marien-Gedächtnisse (2. Febr., 15. März, 8. Sept.) mit einer feierlichen Prozession (Letania) aus, die in der Collecta-Kirche S. Hadrian auf dem Forum Romanum ihren Anfang nahm⁵². Sergius hat nicht, wie verschiedentlich zu lesen ist, das Fest erst ins gregorianische Sakramentar eingefügt.

Im 10. Jh. wurde die von Papst Sergius für den Festtag am 15. August in Rom eingeführte Prozession reicher ausgestaltet. Der Zug nahm seinen Anfang nun nicht mehr am Forum, sondern ging von der päpstlichen Residenz im Lateran aus. Auch führte man jetzt die berühmte Ikone des Erlösers aus der Kapelle Sancta Sanctorum sowie ein Bild der Gottesmutter mit⁵³.

Wie Ildefons Schuster berichtet, wurde später auch außerhalb Roms diese Prozession nachgeahmt. So zogen bis in die Gegenwart am Vorabend des Festes in einigen Dörfern Latiums zwei Prozessionen einander entgegen, die eine mit dem Bild des Erlösers, die andere mit dem Bild der Gottesmutter⁵⁴. Dieser Brauch sollte symbolisch das Entgegengehen Jesu und die Vereinigung Mariens mit ihrem göttlichen Sohn bei ihrem Heimgang darstellen. Es liegt zugleich etwas von der Brautmystik des Hohen Liedes darin, die auch die Gesänge des alten Festoffiziums durchzieht und die in der Magnificat-Antiphon wie folgt zum Ausdruck kommt:

„(Virgo prudentissima) O du überaus kluge Jungfrau, wo gehst du hin, schimmernd im Glanz der Morgenröte? O Tochter von Sion, ganz wohlgestaltet und liebevoll bist du: schön wie der Mond, herrlich wie die Sonne.“

Vielleicht war es ebenfalls Papst Sergius, der als „Antiphona in evangelio“ ins römische Antiphonar eine Stelle aus der Marienpredigt des oben erwähnten Johannes von Thessaloniki eingefügt hat, der selbst wieder, wie

⁴⁸ Liber pontificalis (ed. Duchesne) I 376.

⁴⁹ Vgl. G. Morin, in: Rev. bénéd. 27 (1910) 41–74.

⁵⁰ Hier jedoch nicht als Fest des 15. August, sondern nach „Cathedra sancti Petri“ im Februar (oder März); vgl. Gamber (Anm. 42) 76–82.

⁵¹ Vgl. R. Amiet, Un „Comes“ carolingien, in: Ephém. lit. 73 (1959) 356.

⁵² Vgl. Liber pontificalis (Anm. 48).

⁵³ Vgl. I. Schuster, Liber Sacramentorum VIII (Regensburg 1931) 36–43, hier 37.

⁵⁴ Vgl. Schuster a.a.O. 163.

L. Brou darlegte, dabei einen alten Transitus-Bericht erweitert⁵⁵. Die Antiphon lautet:

„(Maria exultavit) Maria jubelte im Geist und sprach: Ich preise dich, der du über allem Lobpreis stehst. Ich preise die Wohnstätte deiner Herrlichkeit. Ich preise dich, für den in meinem Leib eine Wohnstätte bereitet war. Und ich preise alle Werke, die dir in aller Unterwürfigkeit gehorchen. Ich preise deine Liebe, mit der du uns geliebt hast. Ich preise alle Worte, die aus deinem Mund hervorgingen und die uns geschenkt wurden. In Wahrheit glaube ich nämlich, daß alles, was du gesagt hast, an mir in Erfüllung gehen wird. Alleluja.“

Außerhalb Italiens wurde das Fest am 15. August im Abendland nicht überall sofort übernommen, vor allem nicht in Gebieten, in denen bis zur Mitte des 8. Jh. der gallikanische Ritus vorherrschend war, wozu außer Gallien Teile Oberitaliens und Bayern gehörten. Hier hat man am 18. Januar weiterhin die „Sollemnitas (bzw. Festivitas) sanctae Mariae“ und später dann am gleichen Tag, wie u. a. das Missale Gothicum zeigt, die „Assumptio“ der Gottesmutter begangen. Die älteste Nachricht darüber findet sich gegen 630 in den Kanones des Bischofs Somatius von Reims, wobei hier unter „assumptio“ nicht das Fest am 15. August, sondern das alte gallische am 18. Januar gemeint ist⁵⁶.

In Bayern mußte noch auf der Synode von Reisbach 798 auf eine Übernahme der vier Marienfeste gedrängt werden⁵⁷. Doch begegnen uns diese vollzählig bereits im (gelasianischen) Tassilo-Sakramentar aus Regensburg⁵⁸ und, mit Formularen aus dem Gregorianum, in einem anderen bayerischen Meßbuch aus der Zeit um 800⁵⁹.

Interesse verdient in diesem Zusammenhang eine Predigt zum Tag der „Assumptio sanctae Mariae“, wie sie uns in einem unter Bischof Ambricho (864–891) in Regensburg geschriebenen Homiliar begegnet⁶⁰. Als Verfasser wird ein gewisser Leo genannt. Papst Leo d. Gr. kann damit nicht gemeint sein; es handelt sich vielmehr allem Anschein nach um den Regens-

⁵⁵ L. Brou, Restes de l'homélie sur la dormition de l'archevêque Jean de Thessalonique dans le plus ancien antiphonaire connu et le dernier Magnificat de la Vierge, in: ALW II (1952) 84–93.

⁵⁶ Vgl. Kellner (Anm. 2) 179 mit Bezug auf PL 80,446.

⁵⁷ Vgl. F. Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg I (Regensburg 1883) 142.

⁵⁸ Herausgegeben von A. Dold – L. Eizenhöfer, Das Prager Sakramentar II (= TuA 38–42, Beuron 1949) Nr. 174.

⁵⁹ Herausgegeben von A. Dold, Palimpsest-Studien II (= TuA 48, Beuron 1957) 33*f.

⁶⁰ Herausgegeben von A. Ripberger, Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX „Cogitis me“ (= Spicilegium Friburgense 9, Freiburg/Schweiz 1962) 114 f.

burger Priester Lio, der als „missus“ (Beauftragter) des Bischofs Ambricho in einer Regensburger Urkunde erscheint⁶¹.

Die sonst nicht bekannte Homilie zeigt deutlich die Vorstellungen in damaliger Zeit hinsichtlich des Heimgangs Mariens: die Seele der Gottesmutter wird, wie auf den frühen abendländischen Darstellungen zu sehen ist, von den Engeln in den Himmel getragen, während ihr Leib bis zur Wiederkunft des Herrn unversehrt bleibt. Hier nun einige Sätze aus dieser frühen abendländischen Marienpredigt:

„Die Festfeier, vielliebe Brüder, die wir heute begehen, ist der Tag der verehrungswürdigen Aufnahme der allerseligsten Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau Maria. Nach einem glückseligen Lebenswandel und unversehrter Jungfräulichkeit wurde heute bei ihrem freudigen Heimgang ihre Seele von den Engeln in den Himmel emporgetragen. Es ist nicht schwer zu glauben, daß die Allheilige, die hier (auf Erden) wegen ihrer Reinheit den Herrn und Schöpfer der Welt in ihrem jungfräulichen Schoß zu tragen verdient hat, mit unversehrtem Leib verbleibt bis zur zweiten Ankunft des Herrn zum Gericht, um dann, wenn die allgemeine Auferstehung erfolgt, für immer im königlichen Brautgemach weilend, in größerer Glorie als die übrigen Menschen sich ihrer Unversehrtheit zu erfreuen.“

Die Homilie schließt mit einem alten Mariengebet, das im Breviarium Romanum im Commune der Marienfeste als Magnificat-Antiphon verwendet wurde:

„(Sancta Maria) Heilige Maria, komm zu Hilfe den Elenden, komm zu Hilfe den Gefallenen, stütze die Kleinmütigen, erquickte die Wankenden, bitte für das Volk, hilf dem Klerus, trete ein für das fromme Geschlecht der Frauen. Alle mögen deine Hilfe erfahren, die deine Aufnahme feiern. Sei eine ständige Fürsprecherin für das Volk Gottes, du Gebenedeite, die du würdig warst, aus deinem Leib den Heiland der Welt hervorzubringen, der mit dem Vater und dem Heiligen Geist als der eine und wahre Gott lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Amen⁶².“

⁶¹ Vgl. J. Widemann, *Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters S. Emmeram I* (München 1943) Nr. 120, S. 101. Sein Mitbruder Sandrat, der ebenfalls in Regensburger Urkunden erwähnt wird (a.a.O. Nr. 78, 89, 147) und zur gleichen Zeit wie Lio Priester an der Kathedrale war, hat übrigens lt. Eintrag auf fol. 2 unser Homiliar (Clm 14418) später dem Kloster St. Emmeram geschenkt.

⁶² Vgl. K. Gamber, in: *Regensburger Bistumsblatt* Nr. 32/33 (1983).

Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester

Zu den Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz

Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ

93

Sonntagsfeier

Seit den Anfängen der Kirche ist es eine feste Regel, daß die Christengemeinden am Sonntag, dem „Tag des Herrn“, zum Gottesdienst zusammenkommen, um das Kerngeheimnis ihres Glaubens zu feiern: den Erlösertod und die Auferstehung des Herrn. Das geschah und geschieht besonders in der Meßfeier, darüber hinaus aber auch im Stundengebet der Kirche, in Andachten und Wortgottesdiensten.

Gemeinden ohne Priester

Schon immer war und ist es bis heute in Missionsländern mit wenigen Priestern oder in der Diaspora häufig so, daß die Christengemeinden nicht jeden Sonn- und Festtag eine Meßfeier halten können. Sie kommen aber trotzdem zum Gottesdienst zusammen, um das Wort Gottes zu hören und ihren Glauben in Gebet und Gesang zu bekennen. Denn die Gemeinde lebt von der Verkündigung und vom Gebet und sie zerfällt, wenn sie nicht regelmäßig zusammenkommt.

Bischöfliche Richtlinien

Weil auch bei uns die Zahl der Priester kleiner geworden ist und in den kommenden Jahren noch weiter abnehmen wird, haben die Bischöfe Österreichs aus Sorge um die Gemeinden, die keinen Priester mehr haben (werden), „Richtlinien zur Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester“ erlassen, die seit Ostern 1984 gelten. Denn es darf nicht dem Zufall überlassen bleiben, was in solchen Gemeinden geschieht.

Recht auf Meßfeier

Die Zahl der Eucharistiefeiern wird in Zukunft wegen der geringeren Zahl der Priester, aber auch deshalb kleiner werden, weil nach kirchlichem Recht ein Priester in der Regel höchstens dreimal (einschließlich der Vorabendmesse) zelebrieren darf. Jede Gemeinde hat aber ein Recht auf die regelmäßige Feier der hl. Messe. Um dieses Recht zu sichern, müssen in den Dekanaten Absprachen über die Zahl und den Zeitansatz der Meßfeiern in den einzelnen Kirchen und Pfarren getroffen werden. Denn mehrere Meßfeiern mit vielleicht nur wenigen Teilnehmern in der einen Gemeinde sind nicht tragbar, wenn in einer anderen keine Messe gefeiert werden kann. Die Richtlinien appellieren deshalb an die Solidarität zwischen den Gemeinden und erinnern an die alte kirchliche Praxis, an Sonn- und Festtagen *einen* Hauptgottesdienst zu halten, an dem möglichst alle Gemeindemitglieder teilnehmen.

Im Notfall Gottesdienst ohne Priester

Wenn trotzdem vorübergehend (Erkrankung, Urlaub) oder auf längere Zeit eine Notsituation entsteht und eine Gemeinde am Sonn- oder Festtag ohne Priester ist, soll sie trotzdem Gottesdienst feiern. Durch die Teilnahme erfüllen die Gläubigen ihre Sonntagspflicht. Der Leiter kann ein Diakon oder ein vom Bischof beauftragter Laie sein. Jede Pfarre muß rechtzeitig dafür sorgen, daß es Männer oder Frauen gibt, die solche Gottesdienste leiten und vom Bischof dafür beauftragt werden können. Es ist aber dafür zu sorgen, daß auch Gemeinden ohne Priester regelmäßig (wenigstens zweimal im Monat) eine Meßfeier haben.

Gottesdienstformen und Modelle

Gemeindegottesdienste ohne Priester können in der Form des kirchlichen Stundengebetes (Laudes, Vesper, Vigilfeier), als Wortgottesdienste, aber auch in der Form einer (eucharistischen) Andacht gehalten werden. Den bischöflichen Richtlinien sind entsprechende Modelle beigegeben. Als sonn- oder festtägliche Feier sollen sie dem Charakter des Tages entsprechend festlich gestaltet sein. Denn auch in solchen Feiern ist der Herr mitten unter denen, die sich in seinem Namen versammeln. Er ist gegenwärtig in seinem Wort, das verkündet wird; und in der Gemeinde, die betet und singt.

Kommunionspendung

Die Kommunion ist wesentlicher Teil der Meßfeier. Außerhalb der Messe wird sie nur an Kranke und Sterbende sowie in besonderen Ausnahmefällen gespendet. In der langen Geschichte der Kirche sind nirgends sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Priester bezeugt, bei denen die Kommunion gespendet wurde. Erst in jüngster Zeit hat sich in manchen Gegenden eine gegenteilige Praxis entwickelt, welche den inneren Zusammenhang von Eucharistiefeier und Kommunionempfang zu verdunkeln droht. In Wahrheit ist aber die Kommunion kein eigenständiges Sakrament, sondern gehört – außer in Ausnahmefällen – in die Feier der Messe und ist deren Frucht.

Nur in Ausnahmefällen

In Treue gegenüber dem Sinn der Meßfeier und gegenüber der Tradition der Kirche seit ihren Anfängen bestimmen daher die Richtlinien, daß die Kommunion bei sonntäglichen Gemeindegottesdiensten ohne Priester nicht ausgeteilt wird. Eine Ausnahme von dieser Regel kann an hohen Festen oder besonderen Kommuniontagen gemacht werden wie z. B. an

Ostern, Weihnachten oder Allerheiligen. Damit jedoch klar bleibt, daß die Kommunion zur Meßfeier gehört, soll sie aus der vorausgehenden Messe derselben oder aus der Meßfeier einer Nachbargemeinde stammen, und soll darauf auch ausdrücklich hingewiesen werden.

Eine Notordnung

Die in den bischöflichen Richtlinien enthaltenen Regelungen stellen eine Notordnung dar. Sie macht deutlich, daß es ein Notstand ist, wenn eine Gemeinde keinen Priester hat und weist darauf hin, daß die Gemeinden selbst mitsorgen müssen dafür, daß in ihrer Mitte Priesterberufe heranwachsen.

Buchbesprechungen

Jo Hermans: MEIN VOLK, WAS TAT ICH DIR? Texte und Vorschläge zur Gestaltung von Passionsandachten. Reihe: Konkrete Liturgie. 94 Seiten, kart. DM 12,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1984 (4518).

Zum festen Bestandteil der Liturgie in der österlichen Bußzeit gehört für die katholische Kirche die Betrachtung der Passion. Daraus entstand die Kreuzwegandacht. In diesem Buch sind die einzelnen Kreuzwegstationen durch 3 thematisch verschiedene Besinnungen meditativ erschlossen. Dabei sind die Elemente der klassischen Andacht gut hervorgehoben: Gebet, Schriftlesung, Fürbitte, Lied. Die Betrachtungen sind sehr lebensnah und wollen dem Christen helfen, aus der Kraft des Kreuzes Christi zu leben. Darum lassen sich diese Andachten nicht nur für Pfarrgemeinden verwenden, sondern besonders für Menschen, die mit dem Leid dieser Welt und der Menschen mittel- oder unmittelbar konfrontiert sind (z. B. Krankenschwestern, klösterliche Gemeinschaften u.a.). Die Texte haben schon Praxis durchlebt.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Hans Rotter: DIE BERUFUNG. Grundelemente christlicher Spiritualität, 128 Seiten, broschürt, öS 148,-, DM 21,-. Herold Verlag, Wien-München 1983 (4510).

Wir haben heute große Sorgen, daß der Mensch seine Berufung verfehlt. Die Freiheit ist so groß geschrieben, daß er mit sich nicht so leicht in die Tiefe geht. Genau da setzt der Autor an: Erst mittels einer Grunddimension geistlichen Lebens findet der Christ seinen Weg. Denn die Jüngerschaft Jesu hat gewisse Kriterien, die nicht so sehr in einer Nachahmung Jesu, sondern vielmehr in der konkreten Nachfolge Jesu heute besteht. Dabei sind die Motivationen für ein Leben in der Gemeinschaft, in der Ehe oder als Zölibatärer (sei es freiwillig gewählt, sei es „erwählt“) entscheidend geworden. Die alles umklammernde Kraft geistlichen Lebens ist allerdings das Gebet. Selbst darüber gibt es heute sehr divergierende Anschauungen, wie sie der Verfasser in Kürze darlegt. Der letzte Teil des Buches behandelt Leitgedanken der Spiritualität als Wissenschaft, wobei es schwierig ist, welchem Fach die spirituelle Theologie zuzuordnen ist. Wer für sein Leben erkennen möchte, welcher Berufung er gewachsen ist, findet in diesem Buch eine Grundlegung, die aus persönlichem Glaubensvollzug entstanden ist. Das hilft mehr als viel Wissenschaft.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Josef Seuffert, LEBENDIGE ZEICHEN. Kleine Fibel christlicher Symbole. 96 Seiten, Pap. DM 9,80. Verlag Herder Freiburg 1983 (4488).

Wir können nicht ohne Zeichen leben. Sie haben für unser Leben eine tiefe Bedeutung und einen religiösen Sinn, um den viele vielleicht nicht mehr wissen, z. B.: die Pfeife bei den Indianern. Die 180 Stichwörter dieses Buches, dazu die vielen kleinen Zeichnungen überraschen den Leser. Denn auf diesen Seiten steht eine Fülle von prägnanten Erklärungen und weiteren Hinweisen auf Schriftstellen oder Lieder. Ganz besonders wertvoll ist in diesem Buch das Inhaltsverzeichnis. Lehrern, Katecheten, Jugendleitern und allen, die in der liturgischen Bildung arbeiten, möchte ich dieses Buch empfehlen.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Büchereingänge

Hansjörg auf der Maur: FEIERN IM RHYTHMUS DER ZEIT I. Herrenfeste in Woche und Jahr. (Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft, 5,1 [Hrsg. v. Hans Bernhard Meyer u. a.]. 230 Seiten und vorläufiges Abkürzungsverzeichnis, kart. DM 24,80, bei Abnahme des ganzen Werkes DM 19,80) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4513).

Wolfgang Schwartz: UNSER GOTTESDIENST SOLL FRÖHLICH SEIN. Feiern mit Vorschulkindern. 80 Seiten, kart. DM 9,80. Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien (4517).

Jo Hermans: MEIN VOLK, WAS TAT ICH DIR? Texte und Vorschläge zur Gestaltung von Passionsandachten. Reihe: Konkrete Liturgie. 94 Seiten, kart. DM 12,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4518).

David Watson / Simon Jenkins. Hrsg. von *Günther Biemer*: JESUS 2000. Was von der Botschaft bleibt. 189 Seiten, kart. DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg (4519).

Elias Zoghby/ DEN ZERRISSENEN ROCK FLICKEN . . . Wie lang wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? 184 Seiten, kart. DM 14,80. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4520).

Maria Riebl: ALTE GEBETE NEU ERFAHREN. 64 Seiten, Snolin. S 78,-, DM 11,80. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck (4521).

„MARIA MAIENKÖNIGIN“, die schönsten alten Marienlieder. LP DM 22,-, MC DM 22,-. Wünschelburger Edition, Anröchte. Auslieferung Österr.: Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (4522).

Dieter Emeis: VOM WORT ZUM ZEICHEN. Wege zur Eucharistie in den Zeiten des Jahres und des Lebens. 110 Seiten, kart. DM 12,80. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4523).

Klaus Gamber: SACRAMENTORUM. Weitere Studien zur Geschichte des Meßbuches und der frühen Liturgie. 202 Seiten, Leinen DM 36,-. Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg (4524).



Aus der Produktion des ERICH WEWEL VERLAGES

Konrad Baumgartner /
Hubert Brosseder
(Herausgeber)

Kasualpredigten 1

Sonderheft der Zeitschrift
DER PREDIGER UND KATECHET.
Enthält über 80 Predigten.
207 Seiten, DM 12,80
Bestell-Nr. 57

Konrad Baumgartner /
Hubert Brosseder
(Herausgeber)

Kasualpredigten 2

Behandelt in Fortsetzung des ersten
Kasualheftes folgende Themen:
Kirchliche Feste, Kirchliche Berufe,
Ökumene, Fasching/Karneval, Sport-
fest, Tierschutztag und vieles
andere mehr.
219 Seiten, DM 14,80
Bestell-Nr. 72

Konrad Baumgartner

Kasualpredigten 3

Im vorliegenden Heft wird der drin-
gende Wunsch vieler Prediger und
Seelsorger erfüllt:
Predigten zu besonderen An-
lässen in der Gemeinde
(Taufe, Trauung, Beerdigung,
Erstkommunion, Priesterweihe
u. ä.), aber auch zu weltlichen
Predigtanlässen (Schützen-
fest, Feuerwehr, Jubiläen u. a.).
272 Seiten, DM 15,80
Bestell-Nr. 73

Joseph Kardinal Ratzinger

Dogma und Verkündigung

458 Seiten, DM 22,-
Der Autor schuf eine klar konzipierte
Synthese aus der modernen Welt des
Christen von heute und der Kirche als
Ort der Verkündigung.
Bestell-Nr. 50

Erich Garhammer

Liturgisches ABC

Texte zum Gottesdienst für
alle Sonn- und Feiertage der drei
Lesejahre
288 Seiten, DM 28,-
Das Buch bietet für alle Sonn- und
Feiertage der drei Lesejahre eine
fertige Statio, Fürbitten und
Meditationstexte. Eine wertvolle
Hilfe für eine lebendige und
abwechslungsreiche Gestaltung der
Liturgie. Dieses Buch ist eine
Weiterführung der bewährten Litu-
rgischen Texte zum Gottesdienst
des PREDIGER UND KATECHET.
Bestell-Nr. 92

Willibald Kammermeier

Wort des lebendigen Gottes

Gedanken zu den Sonntags- und
Festtagslesungen des Kirchenjahres.
256 Seiten DM 15,80
Bestell-Nr. 82

NEU

NEU



Jetzt zum einmaligen Jubiläumspreis – bereits ab 55,– DM pro Band

Der neue Wochentags-SCHOTT ist übersichtlich, handlich, praktisch und durch eine neue Gliederung der Meßtexte noch leichter lesbar.

Er enthält u. a. alle Lesungen mit den neuen Texten der Einheitsübersetzung und ist entsprechend den neuen Meßlektionaren in Sprechzeilen gegliedert; Tagesgebete zur Auswahl an allen Wochentagen, aktuelle und biblische Fürbitten für jeden Tag; Einführungen in alle Lesungen und Meditationstexte.

Band 1 und 2 je etwa 2200 Seiten, zweifarbig auf Dünndruckpapier mit vier Zeichenbändern. In zwei Einbandausführungen erhältlich: Kunstleder braun/Naturschnitt je Band im Jubiläumsjahr 55,– DM, später 65,– DM; Leder schwarz/Goldschnitt je Band im Jubiläumsjahr 70,– DM, später 80,– DM.

In jeder guten Buchhandlung erhältlich!

VERLAG HERDER

HEILIGER DIENST

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

23. Jahrgang
3
1984

38. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg
Der Vollzug des Hochgebietes – eine unbewältigte Aufgabe
(1. Teil) 97

Univ.-Prof. P. Dr. Lothar Lies SJ, Innsbruck
Eine ökumenische Präfation zur Heiligenverehrung.
Zum Thema Liturgie und Ökumene 114

Dr. Sr. Oda Hagemeyer OSB, Herstelle
HALLELU-JAH! Preist IHN! Laßt IHN aufleuchten! 123

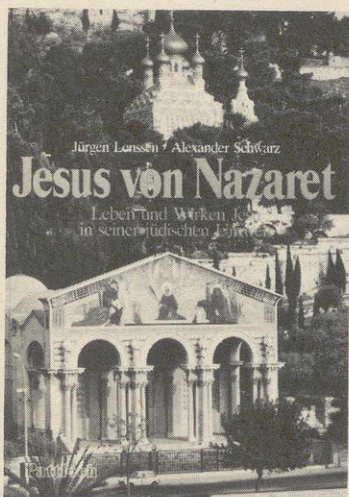
Dr. Josef Rafael Kleiner, München
Modelle für die Schüलगottesdienste der AHS
(Realschulen, bzw. Unter- und Mittelstufe der Gymnasien)
(2. Teil) 126

Prof. Dr. François Reckinger, Bujumbura
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XXII)
„Wenn mitten in der Nacht die Posaune Gottes erschallt“
Der 32. Sonntag im Jahr A 132

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck
Zum Gedenktag „Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz“ 140

Buchbesprechung 143

Bildbände bei Pattloch



128 Seiten, durchgehend
farbig, 21 × 29 cm
gebunden: DM 25,–



128 Seiten, durchgehend
farbig, 21 × 29 cm
gebunden: DM 28,–

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG

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.

Wer kennt nicht die Klage mancher Meßbesucher: Das Abstehen beziehungsweise das Durchknien des Hochgebetes verleide ihnen die Freude am sonntäglichen Gottesdienst. Gerade im Herzen des eucharistischen Geschehens sähen sie sich am stärksten in die Rolle von Zuhörern und Zuschauern gedrängt, denen es verwehrt bleibe, durch aktives Mitwirken die heilige Handlung nachzuvollziehen¹. In der Tat breitet sich vielerorts Unruhe im Kirchenschiff aus, während der Priester versucht, schlecht und recht das lange Gebetsstück hinter sich zu bringen – ein untrügliches Zeichen dafür, daß die Aufmerksamkeit der Anwesenden nachgelassen hat. Der erste Teil, der Wortgottesdienst, mit seinen wechselnden Elementen und den vermehrten Möglichkeiten des Mitmachens nimmt die Gemeinde offensichtlich bedeutend mehr in Beschlag als der ausgedehnte Vortrag eines feststehenden Textes durch den Vorsteher.

Das Mißbehagen bezüglich des Hochgebetes

In der Bewältigung des Kanons liegt unbestreitbar ein Problem, das bis heute zu wenig Beachtung gefunden hat. Schon die Künstler, die 1965 im französischen Dominikanerkloster von L'Arbresle eine Eucharistiefeyer neuen Stils zu schaffen gewagt hatten, gelangten zur nüchternen Feststellung: „Der schwächste Punkt war zweifelsohne der Kanon. Dieses zu lange Rezitativ, bei dem die Konzelebranten einander ablösen, durchzieht die Messe wie das anhaltende Gedröhne eines Zuges ...“ Nicht bloß drückten die Beteiligten damals den Wunsch aus, der Vorsteher sollte die Vielfalt der literarischen Gattungen innerhalb des Hochgebetes beachten und dementsprechend die einzelnen Elemente ins Wort heben, sondern sie gelangten auch zur Einsicht, das versammelte Volk müßte beim großen Gebetsvorgang in geeigneter Weise berücksichtigt werden. Es gehe darum, „dem lebendigen Wort des Menschen Gestalt zu verleihen“².

Inzwischen ist im Gefolge des Zweiten Vatikanums die Gottesdienstreform verwirklicht worden, neue Hochgebete sind der römischen Liturgie zugewachsen. Es gibt eine ansehnliche Literatur, die sich mit der Struktur, den Komponenten und dem Gehalt der drei im Jahre 1968 veröffentlichten Formulare befaßt; an Hilfen fehlt es also nicht, um den Gläubigen die

¹ Eine typische Reaktion hält G. Duffrer (Gd Nr.15/16, 1983, S. 115: Landläufiges Mißverständnis) fest. Anlässlich eines priesterlosen Gottesdienstes stellte ein Lehrer der Gemeindeferentin die Frage: „Feiern wir wieder eine Messe ohne Wandlung?“ Kommentar eines Jugendlichen: „Den langweiligen Teil (gemeint ist das Hochgebet) können wir öfter weglassen.“

² A. Laurentin, *La messe de l'Arbresle: Centre de recherches du Sacré, La communication par le geste. Actes des sessions organisées par le Centre de recherches du Sacré, à l'Arbresle 1965–1968* (Paris 1970) 19–37 (zit. 36). – Das Ereignis der Messe von l'Arbresle zeichnete sich dadurch aus, „daß seit Jahrhunderten zum erstenmal der Versuch unternommen wurde, eine wirklich zeitgemäße Musik in das liturgische Geschehen zu integrieren“ (19).

Reichtümer dieser ehrwürdigen Texte zu erschließen³. Doch was die konkrete Durchführung, den schöpferischen Umgang mit einer vorgegebenen Gebets-„Partitur“, insbesondere den Einbezug der Gestik betrifft, schweigen sich die Liturgiker aus, dies wohl in der Annahme, jeder Zelebrant werde die einem Kanon angepaßten Ausdrucksweisen von selber finden. Wie die Gemeinde, so habe auch der Priester sich einfach an die Weisungen des Meßbuches zu halten; damit sei das Problem erledigt.

Daß dem nicht so ist, zeigt die bisherige Erfahrung: Anstatt den zentralen Teil der Messe am intensivsten zu erleben, empfinden ihn die Gottesdienstteilnehmer als die langweiligste Phase, als eine Art Durststrecke, die man mit Unlust über sich ergehen läßt. Die Kommunikation zwischen Vorsteher und Gemeinde spielt in den meisten Fällen schlecht; die Handlung entbehrt des dialogischen Charakters, sie verläuft schleppend und erweckt das Gefühl der Monotonie, eines matten und glanzlosen Geschehens, welches die Anwesenden kaum zu berühren scheint. Die hieratisch-zeitlose Note des Vorgangs verwischt das Ereignishafte des eucharistischen Tuns⁴.

Vielleicht mag diese Schilderung als übertrieben wirken; es nützt aber wenig, ein tatsächlich vorhandenes Mißbehagen einfach in den Wind zu schlagen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die vatikanische Reform nicht bloß eine Änderung der Sprache – vom Lateinischen zum Deutschen – mit sich brachte, sondern ein Feiermodell, das jahrhundertlang funktionierte, außer Kraft gesetzt hat. Früher bedurfte der Priester, der dem Volk den Rücken zukehrte und allein als Vollbringer des Opfers waltete, weder besonderer oratorischer Fähigkeiten noch einer sorgsam gepflegten Gebärdensprache; der kultische Akt funktionierte trotzdem, weil der Gesang (Sanctus, Benedictus, Sakramentslieder) die eucharistische Handlung beinahe überdeckte. Heute hingegen, nachdem sich die Beziehung zwischen

³ Zum Beispiel B. Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebetes (Regensburg 1968); Th. Schnitzler, Die drei neuen Hochgebete und die neuen Präfationen (Freiburg i. Br. 1968); O. Nussbaum (Hrsg.), Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theologischer Kommentar (Münster 1971); M. Probst, Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte: Th. Maas-Ewerd – K. Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier (Freiburg i. Br. 1976) 283–296. – Vgl. auch die ganze Nummer 94 (1968) von LMD.

⁴ Cf. Célébrer, Notes de pastorale liturgique Nr. 164 (C.N.P.L., Paris 1983) 5: „La Prière eucharistique, qui est pourtant le sommet de la messe, apparaît comme un monologue du prêtre un peu fastidieux.“ Vgl. ebd. 44: Trotz der Vermehrung der Hochgebete bestehe weiterhin eine Malaise. Ein Jugendlicher erklärt: „Nachdem das Sanctus gesungen worden ist, schaltet man bis zur Kommunion ab.“ Ein anderer: „Was mich an der Messe interessiert, sind die Lesungen, die Predigt und die Kommunion.“ Erwachsene reagieren etwa so: „Hier verrichtet der Priester sein Gebet, wir unsererseits können für unsere Anliegen beten. Natürlich gibt es die Wandlung, bei der ich anbete, aber dann fahre ich mit meinem Gebet fort . . .“ – Vgl. J. Gelineau, Le chant dans le repas du Seigneur: Eglise qui chante (Eqch) Nr. 135–136 (1974) 12–28 (spez. 12).

Ritus und Gemeinde grundlegend gewandelt hat, kommt dem Vorsteher eine entscheidende Rolle zu. Gelingt es ihm, durch sein ganzheitliches Verhalten die Kommunikation zwischen Altar und Kirchenvolk herzustellen, besteht die Chance, daß die Gemeinde sich wirklich betroffen und einbezogen fühlt, andernfalls gewinnt sie den Eindruck, es handle sich um eine Abfolge von nicht enden wollenden Gebetsstücken – es kommt nicht zum Fest⁵. Angesichts dessen, was hier auf dem Spiel steht, drängt sich eine Besinnung auf die ganzheitliche Gestaltung jenes liturgischen Tuns, das die Überlieferung als das Gebet schlechthin, die *prex*, versteht, gebieterisch auf.

Der Anteil der Gemeinde am Hochgebet

Im Hochgebet, so erklärt die Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch, erreicht die Eucharistiefeier „ihre Mitte und ihren Höhepunkt“. Es ist das „Gebet der Danksagung und Heiligung“, das daraufhin abzielt, die ganze Gemeinde „im Lobpreis der Machterweise Gottes und in der Darbringung des Opfers mit Christus zu vereinen“⁶. Die Versammelten bringen Christus „nicht nur durch die Hand des Priesters, sondern auch zusammen mit ihm dar“ und lernen dadurch, sich selber darzubringen⁷. Diese priesterliche Aufgabe vermag das christliche Volk beim Herrenmahl dann am besten zu erfüllen, wenn die Messe so gestaltet wird, „daß sie zur bewußten, tätigen und vollen Teilnahme der Gläubigen führt, einer Teilnahme, die Leib und Seele umfaßt“⁸.

Welche Weisungen enthält nun die Meßordnung im einzelnen, um das eben beschriebene Ideal der „tätigen und vollen“ Partizipation zu erreichen, so daß die Anwesenden als die wirklichen Träger einer gemeinsamen Handlung in Erscheinung treten? Hinsichtlich der Gesten und der Körperhaltung der Gläubigen besteht eine einzige Vorschrift: Während des Hochgebetes stehen die versammelten Christen; „wenn die Platzverhältnisse oder eine große Teilnehmerzahl oder andere vernünftige Gründe nicht daran hindern, soll man zum Einsetzungsbericht knien“⁹. Die zum Gottesdienst vereinte Gemeinde „wahrt ehrfürchtig Schweigen“, da der

⁵ Siehe D. Rimaud, *Faire eucharistie par la musique et le chant*: Eqch Nr. 182–183 (1980) 1–7 (spez. 1–2): Der lange Monolog des Vorstehers begünstige die Teilnahme der Gemeinde am Lobpreis keineswegs; die am meisten geäußerten kritischen Bemerkungen lauten: „pesanteur, monotonie, lourdeur, ennui, manque de vie, absence de dialogue et de communication, caractère hiératique et intemporel“.

⁶ AEM 54.

⁷ AEM 62.

⁸ AEM 3.

⁹ AEM 21; die Rubriken zum Kanon lassen über die Haltung des Volkes nichts verlauten.

Vortrag des Kanons allein dem Amtspriester zufällt, „dem Sprecher für die an das Volk gerichtete Stimme Gottes und für die sich zu Gott erhebende Stimme des Volkes“¹⁰. Damit hat es in Sachen körperlich-gestuetter Betätigung sein Bewenden. In der Praxis sieht es freilich vielerorts so aus, daß die Gläubigen gleich nach dem Sanctus niederknien und bis zum Vaterunser in dieser Haltung verharren.

Wie sehr es jedoch die Gläubigen gerade beim Zeigen der eucharistischen Gestalten vom Altar aus danach verlangt, leibhaftig zu reagieren, beweist die Tatsache, daß sich seit dem Mittelalter an dieser Stelle eine Fülle von leibhaften Gebärden angesiedelt hat: das Niederknien oder das Sichniederwerfen, das Ausbreiten der Hände, das An-die-Brust-Klopfen, das Kreuzzeichen. Letzteren Gestus kann man noch bei manchen älteren Kirchgängern beobachten. Sie spüren unwillkürlich: Der stumme Aufblick zu den geheiligten Gaben genügt nicht, er ruft nach einer entsprechenden Gebärde. Zu Recht verteidigt B. Fischer diesen Brauch, den er als ein „Kreuzzeichen der Aneignung“ deutet. Nicht nur die Kinder, sondern ebenso die Erwachsenen bräuchten solche Markierungen, „wenn ihnen nicht auf die Dauer alles verschwimmen soll“¹¹. Um dem Bedürfnis nach vermehrter Teilnahme entgegenzukommen, begann man da und dort, das Hochgebet oder wenigstens einzelne seiner Teile durch die Versammlung mitsprechen zu lassen. Eine derartige, scheinbar einfache Lösung verdient keineswegs Belobigung oder gar Förderung, denn sie widerspricht theologisch-liturgischen Grundsätzen, wonach der Vorsteher aufgrund seines besonderen Dienstes, bei dem er Christus repräsentiert und im Namen der Gemeinde handelt¹², die einem Einzelsprecher zubeschriebene Proklamation der Großtaten Gottes ausführt¹³. Zum anderen sieht das Ergebnis einer gemeinsamen Rezitation eher kläglich aus: ein Wortbrei, der das ästhetische Empfinden verletzt. Überdies stellt sich die Frage, welche Abschnitte des Amtsgebetes man dem Volk zuweisen soll; ohne Eigenmächtigkeit läßt

¹⁰ Kongregation für den Gottesdienst, Rundschreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über die eucharistischen Hochgebete (*Eucharistiae participationem* vom 27. 4. 1973) Nr. 8: Nachkonziliare Dokumentation Bd. 46, Dokumente zur Liturgieform (Trier 1976) 82–85.

¹¹ B. Fischer, Das Kreuzzeichen – aufzubegebender oder beizubehaltender katholischer Brauch?; J. Baumgartner (Hrsg.), Wiederentdeckung der Volksreligiosität (Regensburg 1979) 251–261 (zit. 255). Der Gläubige drücke damit aus: „Ich gehöre zu Christus; deshalb muß und will ich mich mit Leib und Seele hineinziehen lassen in das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung.“ – Auch das Schellen mit der Glocke ist durchaus nicht so sinnlos, wie etwa behauptet wird.

¹² Zum hierarchisch gegliederten Volk Gottes: AEM 1; SC 28; zur Vorsteherschaft: AEM 10; 60.

¹³ Das Genus der Präsidialgebete drängt nach diesem Vollzug. Der gesunde Menschenverstand rät ja auch davon ab, daß die ganze Gemeinde das Evangelium verliest – unter dem Vorwand einer stärkeren Beteiligung aller Anwesenden.

sich eine Zerstückelung kaum bewerkstelligen¹⁴. Der Ausweg entpuppt sich also als ein Irrweg, dessen offizielle Ablehnung man nur begrüßen kann¹⁵.

Anschließend an die Mißbilligung einer Aufteilung des Kanons zwischen Vorsteher und Volk erklärt „Inaestimabile Donum“ jedoch, die Gemeinde bleibe deswegen nicht passiv und untätig; sie folge still und in gläubiger Haltung dem Priester, sie bringe ihre Zustimmung durch verschiedene Handlungen zum Ausdruck, die im Verlauf des eucharistischen Hochgebetes vorgesehen sind¹⁶. Darunter versteht das Dokument jene Gelegenheiten, bei denen die Anwesenden sich direkt in die *actio eucharistica* einschalten: den Dialog zur Präfation, der in einem dreifachen Hin und Her den Auftakt zum zentralen Geschehen bildet; das *Sanctus*, in welchem sich „die gesamte Gemeinde mit den himmlischen Mächten vereint“¹⁷; die Wandlungsakklamation, die den Übergang vom Einsetzungsbericht zur Anamnese bewerkstelligt, und das Amen nach der Doxologie, das die preisende Verherrlichung Gottes bekräftigt und abschließt¹⁸. Die Bedeutung des eucharistischen Hochgebetes fordere, „daß alle es in ehrfürchtigem Schweigen anhören und durch die vorgesehenen Akklamationen mitvollziehen“¹⁹. Den Schwerpunkt der tätigen Teilnahme beim Kanon verlegt die neue Ordnung demnach auf die besinnliche Stille und die vier Interventionen des Volkes. Damit kommen zwar zwei wichtige Elemente ins Spiel, die in kluger Weise eingesetzt sein wollen; doch ist es offensichtlich, daß dieses Minimum an Ausdrucksmöglichkeiten die Erwartungen vieler enttäuscht, zumal die Akklamationen, wie es häufig geschieht, nur gesprochen werden. Das Bewußtsein, ein gemeinsames Werk von höchster Tragweite zu erfüllen, verflüchtigt sich, und der Gemeinde droht die Gefahr, sich in individualistischen Andachtsübungen zu verlieren.

¹⁴ Ob die Einschaltung von Sprechern für die Memento der Lebenden und Verstorbenen (Diakon, ein Kleriker oder Laie) in Entsprechung zur einstigen Namensnennung in den Diptychen die Teilnahme aller wirklich fördert, bleibe dahingestellt. Cf. J. A. Jungmann, MS II, 199–206.

¹⁵ Vgl. Anm. 10. – Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, Instruktion „Inaestimabile Donum“ über einige Normen zur Feier und Verehrung des Geheimnisses der heiligsten Eucharistie (3. 4. 1980), Nr. 4: „Der Vortrag des eucharistischen Hochgebetes . . . ist dem Priester vorbehalten, und zwar kraft seiner Weihe. Es stellt daher einen Mißbrauch dar, einige Teile des eucharistischen Hochgebetes vom Diakon, einem untergeordneten Altardienster oder von den Gläubigen sprechen zu lassen“ (SKZ 148, 1980, 395–398).

¹⁶ Ebd. 396.

¹⁷ AEM 54b.

¹⁸ AEM 55h; vgl. J. Gelineau, *Les interventions de l'assemblée dans le canon de la messe*: LMD (1966) 141–149.

¹⁹ AEM 55h.

Daß die wache Beteiligung der Gläubigen am eucharistischen Geschehen ein (beachtliches) Stückweit von der Einstellung, vom Auftreten und Benehmen des Zelebranten abhängt, wer wollte das bestreiten! Nicht alle Vorsteher scheinen sich über ihre Rolle als Anführer des Gebetes in der Versammlung genügend Rechenschaft abzulegen. Worin besteht genauere hin der liturgische Dienst, den die Kirche dem Ordinierten beim Vollzug der eucharistischen Handlung anvertraut²⁰? Was von der ganzen Feier gilt, das gilt im besonderen Maße für den Vollzug des Kanons. „Der Priester, der das Opfer in der Gemeinschaft der Gläubigen kraft seines Amtes in der Person Christi darbringt, steht der versammelten Gemeinde vor, leitet ihr Gebet, verkündet ihr die Botschaft des Heils, vereint die Gläubigen mit sich, wenn er dem Vater durch Christus im Heiligen Geist das Opfer darbringt“²¹. Indem er „in der Person Christi“ handelt, ruft er den Gottesdienstteilnehmern die lebendige Gegenwart des Herrn in Erinnerung, führt den Vorsitz und zieht die Anwesenden mit sich hinein in den großen Lobpreis²². Wie wir daraus ersehen, hat seine Funktion eine mystische und eine operative Seite. Was letztere betrifft, obliegt es ihm, die Worte, die er als Vorsteher spricht, speziell beim eucharistischen Hochgebet, „deutlich und vernehmlich“ vorzutragen, damit die Gläubigen aufmerksam zuhören²³. Dabei ist er gehalten, die jeweiligen Texte entsprechend ihrer Eigenart zu gestalten, was soviel heißt, wie sich einer angemessenen Sprechkultur zu befleißigen²⁴.

Eine leidige Angelegenheit ist nach wie vor die Meßfeier in Konzelebration, weil mit vielen Unzulänglichkeiten behaftet. In der Form, wie sie heute praktiziert wird, mag sie auf die Frömmigkeit der Priester zugeschnitten sein, sie erregt aber – und dies gerade im Herzen der Feier – bei jenen Gläubigen Anstoß, die noch ein wenig Sinn für Schönheit und Würde bewahrt haben²⁵. Da wäre zunächst das gemeinsame Rezitieren

²⁰ Dazu P. Nordhues, *Der liturgische Dienst des Priesters*: A. Kuhne (Hrsg.), *Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes* (Paderborn 1982) 30–46.

²¹ AEM 60.

²² AEM 7; 10; 54.

²³ AEM 12; 10.

²⁴ Vgl. *Eucharistiae participationem* (Anm. 10) Nr. 17 (S. 95): „Beim Vortrag der Amtsgebete, besonders des Hochgebetes, vermeide der Priester einerseits eine unpersönliche und monotone Sprechweise und andererseits eine stark subjektive und pathetische Art zu sprechen und zu handeln. Als Leiter des Gottesdienstes trage er durch seine Art des Lesens, Singens und Tuns mit dazu bei, daß die Teilnehmer zu einer wirklichen Gemeinschaft werden, die das Gedächtnis des Herrn feiert und im Leben verwirklicht.“

²⁵ Einen lesenswerten Beitrag zur Theologie der Schönheit im Kult leistet P. Miquel, *La liturgie une oeuvre d'art. L'Oeuvre de Dieu célébrée par son Peuple* (Abbaye de Bellefontaine, Béguilles-en-Mauges 1981).

einzelner Elemente des Hochgebets zu erwähnen²⁶. Obwohl es in der Allgemeinen Einführung ins Meßbuch heißt: „Jene Teile, die von allen Konzelebranten gemeinsam vorzutragen sind, sollen von den Konzelebranten mit leiser Stimme gesprochen werden, damit die Stimme des Hauptzelebranten deutlich und vernehmbar ist“²⁷, ertönt meistens ein Sprechchor, der, gelinde gesagt, den Ohren nicht schmeichelt und es verunmöglicht, daß die Gemeinde den Wortlaut mühelos erfäßt. Besonders wenn sich das gemeinsame laute Beten von der Wandlungs- bis zur Kommunionepiklese erstreckt, lastet dies auf der Zuhörerschaft; das Gewicht der Geistlichen bringt die Gemeinde gleichsam zum Verschwinden. Macht man als Hauptzelebrant die Mitzelebrierenden vor der Messe auf das „*submissa voce*“ aufmerksam, beharren sie darauf, wenigstens die Worte des Herrn vernehmbar mitzusprechen. Hier wirken fast unausrottbare Mißverständnisse bezüglich des kollegialen Handelns nach: Worte und noch einmal Worte überfluten die Gemeinde, während andere Äußerungen kollegialen Tuns – auf der Ebene des Zeichenhaften – keine Beachtung finden²⁸.

Damit wären wir bei den Gesten angelangt, die den Konzelebranten im Hochgebet zufallen. Gemäß der Meßordnung „strecken sie (während der Wandlungsepiklese) die Hände zu den Gaben hin aus“, zu den Worten des Herrn hingegen „*können* sie, wenn es angebracht scheint, die rechte Hand zum Brot und zum Kelch hin ausstrecken“²⁹. Leider entstehen an beiden Stellen öfters Pannen; die stilvolle, übereinstimmende Durchführung des Gestus, der doch Zeichen der Gemeinschaft und Einheit sein will³⁰, läßt zu wünschen übrig. Einzelne Konzelebranten schauen zunächst verdutzt herum und scheinen zu überlegen, was wohl das Beste wäre, bis sie sich verschämt zu einer Gebärde entschließen. Nicht selten hindert das Herumhantieren mit einem Textbüchlein daran – man fühlt sich ja verpflichtet, die Gebete ablesend mitzubeten! –, daß die den Altar Umstehenden bei der Herabrufung des Geistes beide Hände ausbreiten können. Nicht minder Verwirrung herrscht beim Gestus zu den Deuteworten. Er ist zwar fakultativ, doch erfolgt er regelmäßig, allerdings in der Form einer Hinweisgebärde, eher selten als epikletisches Zeichen. Wenn, wie E. J. Lengeling auf-

²⁶ Das Meßbuch erlaubt das Singen einzelner Teile der Anaphore, nicht bloß des Einsetzungsberichtes, eine Möglichkeit, von der viel zu wenig Gebrauch gemacht wird. Freilich müßte es „*una voce*“ geschehen und gepflegt sein.

²⁷ AEM 170; dem leisen Sprechen liegt die Absicht zugrunde: „Die Gemeinde kann so den Text besser verstehen.“

²⁸ Siehe dazu E. J. Lengeling, Mißverständnisse in der Konzelebrationspraxis: Gd 9 (1975) 33–35.

²⁹ AEM 174a.c; 180a.c; 184a.c; 188a.c.

³⁰ AEM 20.

zeigt³¹, die Fachleute, von denen der Ritus ausgearbeitet worden ist, dem Gestus klar eine epikletisch-konsekuratorische Funktion zuerkannt haben, so sollte man sich, um der Einheitlichkeit willen, allmählich zu dieser Lösung bequemen.

Ein weiterer Schönheitsfehler, der der Konzelebration anhaftet, besteht in der abweichenden Verehrung der geweihten Gaben. Der Hauptzelebrant macht bei der Wandlung zweimal die Kniebeuge, die Konzelebranten hingegen verneigen sich jedesmal tief³². Uneinsichtig bleibt, warum der Leiter der Feier sich beim Zeichnen der Anbetung von seinen Amtskollegen abheben soll; die *Genuflexio*, an dieser Stelle relativ spät aufgekommen³³, sieht unästhetisch aus: der Hauptzelebrant versinkt hinter dem Altar. Um der Einheit willen empfiehlt sich auch für ihn eine *profunda inclinatio*. Zwecks Zurückdämmung der „gesprochenen Konzelebration“³⁴ wäre überdies zu erwägen, ob die Konzelebranten über die von den Rubriken vorgesehenen Gesten hinaus nicht noch andere leibhaftige Vollzüge einbringen könnten. Zum Beispiel steht nichts im Wege, daß sie bei der Präfation und der Anamnese wie der Hauptzelebrant die Hände ausbreiten: alles Momente, die das Hochgebet wirklich in eine „*prière gesticulée*“, ein ganzheitliches Tun umzuwandeln vermögen³⁵. In Parallele zur Wandlungsepiklese kann die Bedeutung der Kommunionepiklese durch eine körperliche Bewegung unterstrichen werden. Im ersten (altrömischen) Kanon verrichtet der Priester das „*Supplices*“ in der Haltung des Sichverbeugens (*inclinatus*); die Konzelebranten tun es ihm gleich³⁶. Ohne Schwierigkeiten läßt sich diese Gebärde auf die anderen Hochgebete übertragen: bei der Kommunionepiklese verneigt sich also das ganze Presbyterkollegium. Wo dem Spiel der Gebärden die nötige Aufmerksamkeit geschenkt wird, erübrigt

³¹ E. J. Lengeling, Demonstrativ oder epikletisch?: Gd 9 (1975) 44–45. – Vgl. A. G. Martimort, *Le geste des concélébrants, lors des paroles de la consécration: indicatif ou épicletic?*: Notitiae 193/194 (1982) 408–412; C. Vagaggini, Ancora sulla estensione della mano dei concélébranti al momento della consacrazione: gesto indicativo o epicletico?: ELit 97 (1983) 224–240.

³² AEM 174c; 180c; 184c; 188c; *profunde se inclinant*es.

³³ J. A. Jungmann, MS II, 265: erst das Missale Pius' V. schreibt die Kniebeuge endgültig vor. Außerhalb des Hochgebetes sind eucharistische Kniebeugen seit dem 12. Jh. festzustellen, doch wurde vielerorts noch bis zum 17. Jh. die ältere Kultgeste der Inklination beibehalten. Cf. K. Hallinger, Kultgebärde und Eucharistie: ALW 19 (1978) 29–41.

³⁴ Zu stiller und gesprochener Konzelebration und deren theologische Hintergründe siehe H. Manders, Die Konzelebration: Concilium 1 (1965) 136–144.

³⁵ Siehe H. Lubienska de Lenval, *L'éducation du sens liturgique* (Paris 1952) 32–36; vgl. dies., *Pédagogie sacrée* (Paris 1966). – Im Zeichen der Aufwertung des Sinnhaften in der Liturgie müßte man sich erneut mit dieser französischen, fast vergessenen Liturgiepädagogin befassen, auch wenn sie mit der vorkonziliären Liturgie großgeworden ist.

³⁶ AEM 174e: „Zum Gebet ‚Wir bitten dich‘ halten die Konzelebranten die Hände gefaltet und bleiben verneigt bis zu den Worten ‚durch unsere Teilnahme am Altar‘, dann richten sie sich auf und machen zu den Worten ‚erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels‘ das Kreuzzeichen.“

sich eine lange Begründung, weshalb der „schweigenden Konzelebration“, alter Überlieferung gemäß, der Vorrang gebührt.

Ein letztes Unbehagen stellt sich ein bei der Verrichtung der Interzessionen für die Lebenden und die Toten durch die Konzelebranten. Zwar heißt es nur, die Konzelebranten *können* diesen Part anstelle des Erstagierenden übernehmen, doch ist dies in der Praxis die Regel. Besonders im dritten, aber auch im vierten Hochgebet, ganz zu schweigen vom ersten, wird der Vorsteher gleichsam auf ein Nebengeleise gedrängt, was speziell in die Augen springt, wenn er seinen Platz (wegen des Mikrophons) einem Nebenzelebranten abtreten muß. Würde man sich von der Aufteilung der Interzessionen auf mehrere Priester lossagen und auf das laute Mitsprechen einzelner Kanonabschnitte verzichten, kämen die Konzelebranten ohne Texthilfen aus; anstatt mitlesend würden sie zuhörend beten, ihre Hände wären für die Gebärden frei und der Altar nicht übersät mit Büchlein oder Blättern. Als Ergebnis möchten wir festhalten: Dem Hauptzelebranten ist seine einzigartige Stellung als Anführer der heiligen Handlung und als Vorbeter zu belassen; die Mitwirkung der Konzelebranten soll sich nicht im Reden, sondern auf der Ebene des Zeichenhaften (das Stehen im Kreis des Presbyterkollegiums, das Tragen liturgischer Gewänder und den Vollzug geeigneter Gesten) Ausdruck verschaffen³⁷.

Die Akklamationen im Hochgebet

Nachdem wir die Weisungen in den Blick genommen haben, die nach der neuen Meßordnung beim Vollzug des Hochgebetes durch die Versammlung und den Vorsteher zu befolgen sind, fragen wir uns, welche Möglichkeiten noch brachliegen, um die Gläubigen vermehrt in das eucharistische Geschehen einzubeziehen. Hier kommen vor allem die Volksakklamationen in Betracht, denn ihrer Natur nach „bewirken und vertiefen sie die Verbindung zwischen Priester und Gemeinde“³⁸; sie gehören zusammen mit den Wechselreden zu jenem „Mindestmaß an tätiger Teilnahme“, das in jeder Form der Meßfeier von den Anwesenden zu leisten ist³⁹. Ihrer Eigenart entsprechend sollten sämtliche Akklamationen wenn irgendwie möglich gesungen werden⁴⁰. Nach dem Einleitungsdialog zur

³⁷ Siehe A. Häußling, Die Konzelebration. Ein Modellfall der Liturgiereform: StdZ 179 (1967) 334–343, in welcher der Verfasser den Kompromißcharakter des Konzelebrationsritus samt den theologie-geschichtlichen Hintergründen gut aufzeigt; kritische Bemerkungen zur heutigen Konzelebrationsweise bringt auch Th. Maas-Ewerd, Meßfeier mit mehreren Priestern. Zur Praxis der Konzelebration: Th. Maas-Ewerd – K. Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl 126–135.

³⁸ AEM 14. Den Wechselrufen und Akklamationen wohne eine große einigende Kraft inne.

³⁹ AEM 15.

⁴⁰ AEM 18; 19.

Präfation, der zum danksagenden Lobpreis einlädt, tritt die Gemeinde beim Sanctus-Ruf zum zweitenmal in Aktion⁴¹. Damit deutlich wird, daß das hymnische Element des Dreimalheilig den krönenden Abschluß der Präfation bildet, sind zwei Regeln zu beachten. Zunächst ist verlangt, daß die Proklamation der Präfation, falls sie nicht gesungen wird, den Ton einer feierlichen Ansage annimmt: ausdrucksstark und lyrisch geprägt. Das Sanctus muß mit dem Ausklang der Präfation, der Überleitungsformel, in organischer Verbindung stehen. Allzuoft noch geschieht es leider so: Der Vorsteher fordert die Versammelten auf, „wie aus einem Munde“ das Lob der Herrlichkeit Gottes zu singen; darauf entsteht auf der Empore Bewegung, Stille breitet sich aus, die Orgel läßt einige Töne verlauten, und schließlich, nach dem peinlichen Warten, beginnt das Sanctus, das der Chor allein bewältigt . . .⁴² Im allgemeinen ist das Sanctus musikalisch als eine kraftvolle Akklamation konzipiert; irgendwelche Loblieder passen an dieser Stelle nicht. Eine andere Funktion, die im französischen Sprachraum dann und wann zum Zuge kommt, wäre dies: Das Dreimalheilig sucht einem Präfationstext, in dem das Klima des Staunens, der Verinnerlichung und ehrfürchtiger Scheu vorherrscht – denken wir etwa an die einzigartige Präfation des vierten Hochgebetes –, zu entsprechen. Hier nimmt das Sanctus dann die Gestalt eines Gesanges an, in dem die Gemeinde die Anbetung vor dem Allheiligen zum Ausdruck bringt⁴³. Der Verstärkung des dialogischen Vorganges würde es dienlich sein, wenn innerhalb der Gemeinde zwei Pole einander gegenüberstünden: der Chor oder ein paar Sänger und der Rest der Versammlung, welch beide Gruppen je ihren Part übernehmen⁴⁴.

Eine pastoral glückliche Neuerung gelang der Liturgiereform mit der Einführung der Anamnese-Akklamation in die Hochgebete, die sich in der Frankophonie (im Unterschied zu den deutschen Sprachgebieten) in der gesungenen Form rasch und mühelos eingebürgert hat⁴⁵. Das französische Missale versah die drei in der römischen Vorlage vorhandenen Texte mit

⁴¹ AEM 55b: „Die gesamte Gemeinde vereint sich mit den himmlischen Mächten und singt oder spricht das Sanctus. Dieser Ruf ist Teil des eucharistischen Hochgebetes und wird von allen gemeinsam mit dem Priester vorgetragen.“

⁴² Mehr als einmal konnte ich erleben, daß auf die priesterliche Einladung zum Sanctus die Liednummer angesagt wurde: die Leute blätterten eifrig im Buch, nach einiger Zeit setzte die Orgel ein, und schließlich konnte der Gesang anheben . . .

⁴³ Cf. M. Veuthey, *Assemblées qui chantent. Guide de l'animateur* (Paris 1978) 33. – Z. B. Fiche C 139, Text und Musik von J. Gelineau: Dieu saint, Dieu saint, Dieu très saint! Ciel et terre nous révèlent ta présence. Hosanna dans les univers! Béni soit l'envoyé du Seigneur: Hosanna dans les univers!

⁴⁴ A. Behague u.a., Dossier: participer à la prière eucharistique: Célébrer, Notes de pastorale liturgique Nr. 164 (1983) 20.

⁴⁵ J. Gelineau, *L'acclamation d'anamnèse: Assemblées du Seigneur*, 2e série Nr. 2, Anaphores nouvelles (Paris 1968) 17–19.

Melodien; eine je andere Einladungsformel bringt die Antwort des Volkes in Gang⁴⁶. Das Westschweizer Gesangbuch bietet darüber hinaus noch drei weitere Möglichkeiten⁴⁷, daneben zirkulieren zahlreiche andere, leicht eingängige Wandlungsakklationen. Die eine Formel (P.: Geheimnis des Glaubens. A.: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.), für die im Deutschen vier Singweisen zur Verfügung stehen⁴⁸, stößt in unserem Sprachraum eher auf Zurückhaltung – ob es wohl an den Melodien liegt? Die polyphone Ausführung des Gemeinderufes empfiehlt sich nur – das gilt übrigens auch für das Sanctus –, wenn sie die Gläubigen nicht zum Schweigen verurteilt. Ist die Volksbeteiligung gewährleistet, kann eine solche Gestaltung die Festlichkeit (bei bestimmten Gelegenheiten) erhöhen.

In den Hochgebeten für Kinder findet die Akklamation der Versammelten nach der Anamnese (und nicht nach Abschluß des Einsetzungsberichtes) statt⁴⁹. Da diese Reihenfolge einiges für sich hat – anstatt daß der Zuruf der Gemeinde das Gedächtnisgebet antizipiert, stellt er ein Echo auf sie dar –, wäre es des Überlegens wert, ob man nicht gelegentlich eine Umstellung wagen sollte. Wie andere Volksakklationen (zum Beispiel das Kyrie eleison, das Agnus Dei) richtet sich auch diejenige nach der Konsekration an Christus. Die Veränderung der Gebetsrichtung, die Koexistenz von „ad Christum“ und „per Christum“, wohl von den wenigsten Gläubigen bewußt vollzogen, verleiht jedoch dem Kanon wohltuenden Wechsel und ein gewisses Relief, besonders dann, wenn das Volk dieses Moment gebührend schätzt und demgemäß ausführt. „Der für das eucharistische Geheimnis und die eucharistische Frömmigkeit . . . entscheidende Mittlergedanke . . . setzt immer neue Kontaktnahme der Gemeinde mit der Person

⁴⁶ Formel 1: P. Il est grand, le mystère de la foi. A. Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire. Formel 2: P. Quand nous mangeons ce pain et buvons à cette coupe, nous célébrons le mystère de la foi. A. Nous rappelons ta mort, Seigneur ressuscité, et nous attendons que tu viennes. Formel 3: P. Proclamons le mystère de la foi. A. Gloire à toi qui étais mort, gloire à toi qui es vivant, notre Sauveur et notre Dieu: Viens, Seigneur Jésus!

⁴⁷ D'Une même voix. Recueil de chants liturgiques pour les diocèses de Suisse romande (Fribourg 1977) Nr. 334–336.

⁴⁸ Cf. Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes II, Anhang V, 1188–1189. S. 1189 findet sich auch der deutsche Text der beiden anderen Akklamationen. Die Formel „Mortem tuam“ folgt einem breiten östlichen Traditionsstrom; „Quotiescumque manducamus“, neueren Datums, stützt sich auf 1 Kor 11,26; die Formel 3 „Salvator mundi“ weist eher devotionellen Charakter auf und fügt sich weniger gut in eine Anaphore ein; sie erwähnt die Wiederkunft Christi nicht. Vgl. E. J. Lengeling, Von der Erwartung des Kommenden: J. G. Plöger, a. a. O. (Anm. 50) 193–238.

⁴⁹ Fünf Hochgebete. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich (Freiburg i. Br. 1980) 31–32; 47.

dieses Mittlers voraus⁵⁰. Wie beim Benedictus so wenden sich die Beter hier an den, „der da kommt im Namen des Herrn“ und der der Feier vorsteht, um ihm für sein Heilswerk zu huldigen. Dem Priester steht es an, der Akklamation schweigend zuzuhören, denn in diesem Augenblick liegt es der Versammlung, die eucharistische Handlung voranzutreiben.

Bei der letzten der vier Akklamationen im Hochgebet, dem Schlußamen, hat sich mancherorts der Brauch durchgesetzt, daß das Volk auch in die Doxologie einstimmt, eine Ausweitung, die zum Teil vom Mitsingen der Konzelebranten herrühren mag. Zwar fällt ihm dieser Lobpreis von Rechts wegen nicht zu, doch scheint ihm das zweisilbige Wörtchen gerade hier zuwenig Raum für das besiegelnde Bekenntnis zu gewähren, weshalb es eben vorgreift. Soll der wichtigste Bestätigungsvorgang wirklich zum Tragen kommen, bedarf das Amen einer festlicheren Gestaltung oder einer Wiederholung, eventuell verbunden mit Halleluja-Rufen⁵¹.

Nachdem die Anamnese-Akklamation, wenigstens in der Frankophonie, eine so begeisterte Aufnahme gefunden hat – sie erfüllte offensichtlich ein echtes Bedürfnis –, drängt sich die Frage auf, ob es nicht angezeigt wäre, dem Volk im Verlauf der eucharistischen Handlung noch weitere Gelegenheiten zur Reaktion zu geben, wie das die Hochgebete für Kinder vorsehen. Der Schreibende weiß aus eigener Erfahrung, daß sich ein solches Vorhaben ohne große Schwierigkeiten realisieren läßt, etwa durch die Wiederholung eines passenden Refrains, durch ein Amen beziehungsweise Halleluja-Amen nach dem Brot- und Kelchwort, durch einen Kehrsvers nach den verschiedenen Interzessionen⁵². Diese Lösung bietet die Chance, selbst größere Versammlungen zu aktivieren und sie zum ausdrücklichen Lob, zur Anbetung und zu innigerem Flehen zu bewegen. Freilich darf man die Gefahren dieser Methode nicht übersehen: daß die Akklamationen den Eindruck von Einschiebseln erwecken, daß sie den Fluß des Gebetes beeinträchtigen, daß sie die Einheit des Kanons sprengen⁵³. Nicht ganz leicht zu bewältigen ist auch der ständige Wechsel vom Vortrag des Einzelsprechers zum Gemeindegesang. Jedenfalls empfiehlt es sich, höchstens zwei verschiedene Kehrverse in *einem* Hochgebet zu verwenden und diese in begrenzter Zahl zu wiederholen; inhaltlich und musikalisch müssen sie

⁵⁰ B. Fischer, Vom Beten zu Christus: J. G. Plöger (Hrsg.), Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet (Freiburg i. Br. 1980) 94–99 (zit. 95–96).

⁵¹ Diese Praxis kennen die Franzosen seit langem; cf. die Beispiele von J. Gelineau: Eqch Nr. 135–136 (1974) 25.

⁵² Cf. ebd. 24: ein doppeltes, sehr weich und meditativ gesungenes Amen; ebd. 25 für die Interzessionen: „Fais-nous vivre de ton amour!“ – Das Postsanctus im 4. Hochgebet, ein Abriß der ganzen Heilsgeschichte, ruft geradezu nach einer zu wiederholenden Akklamation.

⁵³ J. Gelineau, La prière eucharistique: Eqch Nr. 135–136 (1974) 20.

sich selbstverständlich für den Zweck eignen⁵⁴. Die Franzosen haben ferner die Methode erprobt, einzelne Aussagen des Vorstehers durch knappe Rufe zu „verstärken“; ein Solist formuliert nach einer Hochgebetsstrophe einen kurzen Satz, den zunächst die Dienstuenden im Chor, dann alle Gläubigen nachsprechen⁵⁵. Bei beiden Versuchen hängt der Erfolg wohl von der gründlichen Vorbereitung wie auch vom maßvollen Gebrauch des Verfahrens ab; neigt man zu Übertreibungen, wird eine Gemeinde des Experimentierens bald einmal überdrüssig werden⁵⁶.

Die Vereinheitlichung des eucharistischen Tuns

Um die Einheit der eucharistischen Handlung zu unterstreichen, greifen die Verantwortlichen da und dort zu den Strophen eines Liedes, die sie auf das Hochgebet (und unter Umständen auch auf andere Feierrmomente) verteilen⁵⁷. Illustrieren wir das an einem Beispiel aus der französischen Praxis, am Lied „La nuit qu’il fut livré“.

Bei der Gabenbereitung: 1. Strophe:

La nuit qu’il fut livré, le Seigneur prit du pain;

En signe de sa mort, le rompit de sa main.

„Ma vie, nul ne la prend, c’est moi qui la donne;

Afin de racheter tous mes frères humains“⁵⁸.

Zwischen den beiden Konsekrationen: 2. Strophe:

Après qu’il eut soupé pour la dernière fois,

S’offrit comme victime au pressoir de la Croix:

„Mon sang, versé pour vous, est le sang de l’Alliance;

Amis, faites ainsi en mémoire de moi“⁵⁹.

⁵⁴ Ehe man diesen Weg beschreitet, bedarf es natürlich der Sensibilisierung der Gemeinde.

⁵⁵ Dossier „Célébrer“ (Anm. 44) 24. Z. B. nach den Interzessionen für die Kirche: Gedenke, Herr, deiner Kirche! Nach der Kommunionepiklese im 4. Hochgebet: Mach aus uns eine lebendige Opfergabe zum Lob deiner Herrlichkeit!

⁵⁶ Diese Methode empfiehlt sich wohl eher für Gruppen- und Kindermessen. Cf. *Célébrer la messe avec les enfants. Notes pastorales, suggestions pratiques* (Lyon 1974) 72.

⁵⁷ Eqch Nr. 135–136 (1974) 20–21: Articulation avec les strophes d’une hymne; Eqch Nr. 182–183 (1980) 4.

⁵⁸ In der Nacht, da er ausgeliefert wurde, nahm der Herr Brot; zum Zeichen seines Todes brach er es mit seiner Hand. „Mein Leben nimmt mir niemand, ich gebe es selbst dahin, um alle meine Menschenbrüder zu erlösen.“

⁵⁹ Nachdem er zum letzten Mal zu Abend gegessen, brachte er sich in der Kelter des Kreuzes als Opfer dar. „Mein Blut, vergossen für euch, ist das Blut des Bundes. Freunde, tut dies zu meinem Gedächtnis!“

Anstelle der Anamnese-Akklamation oder nach der Anamnese: 3. Strophe:

Et nous, peuple de Dieu, nous en sommes témoins:

Ta mort, nous l'annonçons par ce pain et ce vin.

Jésus ressuscité, ton Eglise t'acclame,

Vainqueur, passé du monde à la gloire sans fin!⁶⁰

Nach der Kommunion-Epiklese: 4. Strophe:

Tu viens revivre en nous ton mystère pascal:

Eteins en notre chair le foyer de tout mal.

Nous sommes tes sarments, sainte Vigne du Père:

Fais-nous porter du fruit pour le Jour triomphal⁶¹.

Als Abschlußlobpreis des Hochgebetes: 5. Strophe:

Seigneur, *nous attendons ton retour* glorieux:

Un jour, tu nous prendras avec toi dans les cieux.

Ton corps est la semence de vie éternelle:

Un jour, tu nous prendras à la Table de Dieu⁶².

Der Wert einer derartigen Gestaltungsweise liegt auf der Hand: Das eucharistische Tun gelangt zu einer Geschlossenheit, die sonst nicht leicht zu erreichen ist, zumal auch die Zurüstung der Gaben Berücksichtigung findet. Hinzu kommt, daß die Gemeinde als Trägerin des Geschehens deutlicher hervortritt. Allerdings eignen sich nur wenige Lieder für dieses Vorgehen, sind die Strophen zu lang, überdecken sie den Hochgebetstext, anstatt als Kontrapunkte zu wirken. Außerdem bleibt das Problem der Aneinanderreihung von gesprochenem Wort und Gesang.

Eine andere Möglichkeit, das Hochgebet zu beleben und besonders die große Danksagung in Schwung zu bringen, damit von Anfang an eine Festatmosphäre aufkommt, besteht im Ausbau des Eröffnungsdialogs⁶³. Es handelt sich um ein entwickeltes Invitatorium, an dem die Gemeinde sich

⁶⁰ Und wir, Gottes Volk, sind dessen Zeugen: Wir verkünden deinen Tod durch dieses Brot und diesen Wein. Jesus, Auferstandener, deine Kirche jubelt dir zu, du Sieger, hinübergegangen von der Welt zur Herrlichkeit ohne Ende.

⁶¹ Dein österliches Geheimnis: in uns soll es weiterwirken. Tilge aus in uns jede Wurzel des Bösen! Wir sind deine Zweige, heiliger Weinstock des Vaters. Laß uns Frucht bringen für den Tag des Triumphes!

⁶² Wir erwarten, Herr, deine Wiederkehr in Herrlichkeit; einst wirst du uns heimholen in den Himmel. Dein Leib ist der Same ewigen Lebens; einst wirst du uns hinführen zum Mahle mit Gott. – Vgl. Eqch Nr. 182–183 (1980) 4; Eqch Nr. 135–136 (1974) 27: das Lied „Quand vint le jour d'étendre les bras“, Fiche D 128–5.

⁶³ Eqch Nr. 135–136 (1974) 21: amplification de l'ouverture de la Prière eucharistique; Eqch Nr. 182–183 (1980) 4.

einsingen kann, worauf der Priester die Präfation proklamiert. J. Gelineau hat, angeregt durch Hymnen des Psalters, eine solche Gebetseinladung verfaßt und vertont, die, kunstvoll gefügt, sich wie eine mächtige Akklamation aller Versammelten anhört:⁶⁴

- Alle: Preist die grenzenlose Herrlichkeit seines Namens!
- Chor (Männer und Frauen): Singet dem Herrn, alle Lande!
- Chor (Frauen): Verkündet sein Heil von Tag zu Tag!
- Alle: Erzählt bei allen Völkern von seiner Herrlichkeit!
- Chor (Männer): Kommt vor sein Antlitz mit Jubel!
- Alle: Dankt ihm, preist seinen Namen!
- Chor (Männer und Frauen): Erkennt: der Herr ist unser Gott!
- Alle: Er hat uns geschaffen, wir sind sein Eigentum.
- Orgel-Interludium
- Vorsteher: Danket dem Herrn, unserm Gott!
- Alle: Es ist schön, seinen Lobpreis zu singen!
- Vorsteher: Laßt uns den Geist und das Herz ihm erheben!
- Alle: Er, unsere Hoffnung, unsere Liebe, unsere Freude!
- Alle: Ja, ewig währt seine Huld!
- Chor (Männer und Frauen): Ja, gütig ist der Herr.

Es folgt die Präfation.

In einem doppelten Aufschwung rüstet sich die Gemeinde hier auf das Hochgebet zu: Im Auftakt – man beachte die Imperative! – fordert sie sich selbst zur Eucharistie auf. Die erste Bewegung mündet ein in die fundamentale Gewißheit des christlichen Beters: „Er hat uns geschaffen, wir sind sein Eigentum.“ Der zweite Anlauf, in den sich der Zelebrant einschaltet, gipfelt im höchsten Ausdruck christlicher Danksagung: Der Herr ist gut, in Ewigkeit währt sein Erbarmen. Durch ein solches „Vorspiel“, für das erst spärliche Beispiele vorliegen, dürfte eine Versammlung hinlänglich für die *gratiarum actio* motiviert werden.

Die Eucharistiefeier gliedert sich in drei Phasen: Bereitung von Brot und Wein, Hochgebet, Brechung und Austeilung der geweihten Gaben⁶⁶. Auch wenn wir den früheren Zustand nicht mehr herbeiwünschen, in dem das Offertorium reichlich befrachtet war, so müssen wir doch zugestehen, daß der erste Akt der Liturgia eucharistica, bei dem man die Elemente her-

⁶⁴ Ebd. Nr. 182–183 (1980) 12–14: Beschreibung durch J.-Cl. Menoud.

⁶⁵ Die Ps 95 (96), 1–3 und Ps 99 (100), 2–5 wurden hier geschickt verarbeitet; auch andere Psalmen sind dazu brauchbar, z. B. Ps 32 (33).

⁶⁶ AEM 48.

beischafft, „die Leib und Blut Christi werden“⁶⁷, durch die hastige Erledigung zuweilen in Gefahr gerät, einiges von seiner „spirituellen Aussagekraft und Bedeutung“ einzubüßen⁶⁸. Was in der gegenwärtigen Praxis auffällt, ist die Tatsache, daß diese erste „Sequenz“ der eucharistischen Handlung mit der zweiten, dem Hochgebet, in allzu loser Verbindung steht. Um diesem Mangel wenigstens dann und wann abzuhelpen, haben die Franzosen in Anlehnung an den „Großen Einzug“ der byzantinischen Liturgie eine Art „Mysterien-Prozession“ ersonnen, wodurch die Zurüstung, um einiges aufgewertet, näher an das Gebet der Danksagung und Heiligung heranrückt und die Gemeinde sich in das eucharistische Lob einübt⁶⁹. Daraus erhellt, daß das Herrenmahl in dem Moment beginnt, da die Gaben zum Altar getragen werden. Dabei laufen Gesang und Gesten parallel; einer jeden der vier Strophen des Liedes wird eine symbolische Handlung zugeordnet:

Solo

Liebe Brüder, in der Wahrheit des Glaubens
erfahren wir heute das österliche Geheimnis.

Laßt uns mit den Engeln dem König der Welt das Geleit geben
und wie sie seinen Einzug in die Herrlichkeit feiern.

Kehrvers

Du allein bist heilig, du allein der Herr, Jesus Christus, zur Ehre des
Vaters.

Alle erheben sich zu diesem Kehrvers, um Christus, den Verherrlichten, festlich zu begrüßen und sich ihm bei seinem Durchgang durch die Welt, dem Pascha, beizugesellen.

1. Strophe

Angelangt mit ihm an der Schwelle des Lichtes,
laßt uns den Lobpreis singen und Gott danken
durch den, der uns in seinem Blut erlöst,
durch den, der uns zu Erben seines Reiches macht.

Kehrvers

2. Strophe

Er zieht voran, gefolgt von seinem ganzen Volk.
Er kommt, laßt uns aufwachen, erheben wir unsere Augen zu ihm!
Ziehen wir an die Kraft des Geistes
und vereinen wir uns frohen Herzens mit der Schar der Heiligen!

⁶⁷ AEM 49.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Eqch Nr. 135–136 (1974) 26; Text und Melodie: Fiche C 54bis; Eqch Nr. 182–183 (1980) 4: un grand processionnal des mystères.

Kehrvers

Während dieser Strophe bewegt sich die Gabenprozession durch die Kirche; am Altar angekommen, überreichen die Diener dem Priester das Brot und den Wein.

3. Strophe

Er erfüllt die Armut unserer Spenden;
er liefert sich unseren Händen aus, um unsere Opfergabe zu werden,
und in der Eucharistie der Kirche
bringt er uns mit sich dem allmächtigen Vater dar.

Kehrvers

Der Vorsteher nimmt hier die Gaben entgegen, begibt sich hinter den Altar und legt sie darauf nieder.

4. Strophe

Angelangt mit ihm an der Schwelle des Lichtes,
laßt uns den Lobpreis singen und Gott danken
durch den, der uns in seinem Blut erlöst,
durch den, der uns zu Erben seines Reiches macht.

Kehrvers

Nochmals ergeht somit an die Versammlung der Aufruf, im Hochgebet den Vater durch Christus, den Heiland, zu verherrlichen. Darauf folgt die Präfation.

Für denselben Zweck, die Vereinheitlichung des Meßgeschehens, können auch musikalische Elemente beigezogen werden, die in der gleichen Liturgie bereits verwendet worden sind. So läßt sich ein Lied denken, dessen erste Strophe am Ende der Wortliturgie erklingt, die zweite bei der Gabenbereitung und die dritte nach der Kommunion. Der Melodie vom Refrain dieses Liedes begegnet man dann wieder in drei Akklamationen des Hochgebetes (Sanctus, Anamnese, Doxologie)⁷⁰.

(2. Teil folgt)

⁷⁰ D. Rimaud (Eqch Nr. 182–183, pp. 4–6) spricht von einer „certaine unification de l'acte musical“. Ebd. drei Beispiele.

Das lutherisch-reformatorische Verständnis der Heiligenverehrung stimmte in seinen Anfängen noch weit mit dem katholischen überein. Die Reformatoren wollten zunächst nur die Auswüchse der katholischen Frömmigkeit korrigieren. Im Laufe der Zeit wurde diese Korrektur jedoch zur gänzlichen Ablehnung der Muttergottesfrömmigkeit und der Heiligenverehrung. Heute beginnt sich die evangelische Kirche wieder auf Luther zu besinnen und entdeckt, daß eine Heiligenverehrung durchaus zum Reichtum einer strengen Gottesverehrung gehört. Evangelische Theologen erkennen, daß diese rechte Heiligenverehrung nicht gegen die reformatorischen Prinzipien des „solus Deus“ = Gott allein, des „solus Christus“ = Christus allein, des „sola Scriptura“ = Schrift allein und des „sola Gratia“ = Gottes Gnade allein spricht, sondern vielmehr dessen Entfaltung darstellt. Luther hat dies noch gewußt.

Auf diesem Hintergrund faßt die „Präfation von den Heiligen I“ (Meßbuch II, 430f.) die wesentlichen Elemente der katholischen Heiligenverehrung zusammen: „Die Schar der Heiligen verkündet deine Größe, denn in der Krönung ihrer Verdienste krönst du das Werk deiner Gnade. Du schenkst uns in ihrem Leben ein Vorbild, auf ihre Fürsprache gewährst du uns Hilfe und gibst uns in ihrer Gemeinschaft das verheißene Erbe. Ihr Zeugnis verleiht uns die Kraft, im Kampf gegen das Böse zu siegen und mit ihnen die Krone der Herrlichkeit zu empfangen durch unseren Herrn Jesus Christus.“

1. *Sola gratia* – Durch Gnade allein

Wählen wir nun einige Luthertexte, um die Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung zu erweisen. Etwa zur Muttergottesfrömmigkeit, deren Übertreibungen Luther geißelt, deren tieferen Sinn er aber betont, sei zitiert:

„Darum, wer sie [Maria] recht ehren will, muß nicht allein sie vor sich hinstellen, sondern sie vor Gott und weit unter Gott stellen und sie allda bloß (von allem Ruhm) machen und ihre Nichtigkeit, wie sie sagt, ansehen, darnach sich wundern der überschwenglichen Gnade Gottes, der ein solch geringes, nichtiges Mensch(enkind) so reichlich, gnädiglich ansiehet, umfängt und benedeiet, daß also aus dem Anblick du bewegt werdest, Gott zu lieben und zu loben in solchen Gnaden, und dadurch gereizt werdest, dich alles Guten zu versehen zu solchem Gott, der geringe, verachtete, nichtige Menschen so gnädiglich ansiehet und nicht verschmähet, daß also dein Herz gegen Gott im Glauben, Liebe und Hoffnung gestärkt werde.“ (Luther im Jahre 1521. In: WA 7, 568–570.) Luther will in der Marienverehrung die Gnade Gottes gepriesen wissen.

Genauso die katholische Präfation: „Die Schar der Heiligen verkündet deine Größe, denn in der Krönung ihrer Verdienste krönst du das Werk deiner Gnade.“ Dieser Satz der Präfation zum Hochgebet der Messe richtet sich lobend, preisend und dankend an den himmlischen Vater, der in der Schar der Heiligen seine Größe verkünden läßt. Dieser Bekenntnissatz nennt die Grundaussage aller katholischen Heiligenverehrung: Heiligenverehrung ist Gotteslob. Heiligenverehrung will vor allem in den Heiligen das Wirken Gottes und seiner Gnade preisen. Die katholische Heiligenverehrung stellt also die Heiligen nicht zwischen Gott und uns Menschen, um Gott in die Ferne zu rücken, ihn gleichsam durch die Heiligen zu verdrängen. Die katholische Heiligenverehrung sieht darin, daß es Heilige gibt, die zur Gemeinschaft der Menschen gehören, das nahe Wirken Gottes im und am Menschen. Dies aber zeigt zugleich, daß Gott ein Gott der Menschen ist. Er läßt uns Menschen mit seiner Gnade mitwirken und läßt uns verdienstlich handeln, immer aber aus dem Bewußtsein: Gott selbst wirkt und ist das Verdienst unseres Mühens. Ein Heiliger ist Werk und Erfolg Gottes unter den Menschen. Es tröstet die Gläubigen zu wissen: Gott hat unter uns Menschen Erfolge! Es macht uns Mut: auch mit mir wird Gott Erfolg haben!

2. *Solus Deus – Gott allein*

Die Präfation der katholischen Messe fährt mit dem Gott lobpreisenden Bekenntnis fort: „Du schenkst uns in ihrem Leben ein Vorbild.“ Und wiederum Luther, der an oben zitierter Stelle hinzufügt: „Was meinst du, daß ihr [Mutter Gottes] lieber begegnen mag, als wenn du durch sie also zu Gott kommest, und an ihr lernst, auf Gott (zu) trauen und (zu) hoffen, wenn du auch verachtet und vernichtet wirst, worin das geschehe, im Leben oder Sterben, sie will nicht, daß du zu ihr kommest [und stehen bleibst], sondern durch sie zu Gott.“ (ebd.)

Das Vorbild der Heiligen besteht nach katholischer Lehre besonders darin, zu lernen, auf Gottes Gnade einzugehen. Und nochmals Luther zum Vorbild Mariens für uns an gleicher Stelle: „Wiederum, daß du lernst dich fürchten vor allem hohen Wesen, danach die Menschen trachten, wenn du siehst, daß Gott auch in seiner Mutter kein hohes Ansehen fand noch haben wollte. Aber [hier folgt eine Kritik an den damaligen Mariendarstellungen] die Meister, die uns die selige Jungfrau also abmalen und vorbilden, daß nicht Verachtetes, sondern eitel Größe, hohe Dinge in ihr zu sehen sind, was tun sie anders, als daß sie uns gegen die Mutter Gottes stellen und nicht sie gegen Gott, womit sie uns schwach und verzagt machen und das tröstliche Gnadenbild verhüllen, wie man mit den (Altar)tafeln tut in der Fastenzeit. Denn es bleibt kein Exempel da, sondern sie wird hinausgehoben über alle Exempel, so sie doch sollte und gerne wollte das

allervornehmste Exempel der Gnaden Gottes sein, alle Welt zu reizen zur Zuversicht in der göttlichen Gnaden, zu Lieb' und Lob, daß alle Herzen von ihr eine solche Vorstellung von Gott gewannen, die da könnte mit aller Zuversicht sprechen: Ei du selige Jungfrau und Mutter Gottes, wie hat uns Gott in dir erzeugt, so einen großen Trost, dieweil er deine Unwürdigkeit und Nichtigkeit hat gnädiglich angesehen, dadurch wir ermahnet sind hinfort, er werde uns arme, nichtige Menschen, deinem Exempel nach, auch nicht verachten, sondern gnädiglich ansehen.“ (ebd.)

Das Vorbild der Heiligen besteht darin, Beispiel gnadenhaften Wirkens Gottes am Menschen zu sein. Das ist auch katholische Lehre. Sagt doch die Präfation der Messe: „Du schenkst uns in ihrem Leben ein Vorbild.“ Man muß gut verstehen, was diese Aussage meint. Gott schenkt uns in den Heiligen nicht in dem Sinne ein Vorbild, als ob er uns auf bestimmte „Modelle“ festlegt, die wir einfach genau nachzuahmen hätten. Gott schenkt uns in den Heiligen Vorbilder, die uns zeigen können, wie Menschen mit seiner Gnade umgegangen sind. Er zeigt uns die Vielfalt seiner Wege, die nie am Menschen vorbeigehen, sondern immer auch Wege des Menschen sind und bleiben. Wenn Gott ein Vorbild schenkt, dann ist dieses Vorbild authentisch und echt. Solch ein Vorbild zeigt einen sicheren Weg zu ihm, weil Gott ihn mit dem Heiligen gegangen ist. Heilige sind also auch Ausdruck der Heilssorge Gottes um uns. Am Leben der Heiligen können wir ablesen, wie Gott sich um den Menschen bemüht hat. Wir können unser Auge schärfen, um herauszufinden, wo und wie sich Gott auch um uns kümmert. Wenn wir die Heiligen als unsere Vorbilder verehren, dann bringen wir damit auch unsere Absicht zum Ausdruck, mit Hellhörigkeit und Phantasie auf Gottes Gnade einzugehen, mit ihr mitzuwirken und uns ganz von Gott ergreifen zu lassen, so daß er wirklich zur Krönung unserer Verdienste wird.

Zu diesem Vorbildcharakter der Heiligen gehört auch das Zeugnis: „Ihr Zeugnis verleiht uns die Kraft, im Kampf gegen das Böse zu siegen und mit ihnen die Krone der Herrlichkeit zu empfangen durch unseren Herrn Jesus Christus.“ Auch hier müssen wir gut hinhören, was wir mit diesem Ausdruck des Lobes Gottes in Wahrheit sagen. Wenn vom Zeugnis der Heiligen gesprochen wird, das uns die Kraft verleiht, im Kampf gegen das Böse zu siegen, dann hören wir dabei heraus: Die Heiligen bezeugen eine „Technik“, wie man das Böse besiegt. Das ist sicher auch gemeint, aber ein solch „technisches“ Verständnis von Zeugnis ist erst dann ganz verstanden, wenn wir es von den voranstehenden Sätzen her deuten, etwa von der Preisung her: „Die Schar der Heiligen kündet deine Größe.“ Im Kampf der Heiligen zeigt sich die Stärke Gottes. Ihr Zeugnis ist Zeugnis des den Menschen zum Sieg rüstenden Beistandes Gottes. Dies Zeugnis der Heiligen verleiht uns deshalb die Kraft, im Kampf gegen das Böse zu siegen,

weil es den Beistand Gottes für alle Menschen bezeugt, auch für uns, dem Bösen entgegenzutreten zu können. Dieses Können liegt allein in Gottes Nähe, wie sie uns Christus bringt. Wiederum ist es der Sieg Gottes, den die Heiligen im Kampf gegen das Böse verkünden. Der Sieg Gottes wird gekrönt, wenn die Heiligen – und wir mit ihnen – die Krone der Herrlichkeit empfangen. Mit diesen Überlegungen erschließt sich uns auch, was damit gemeint ist, wenn die Präfation uns die Krone der Herrlichkeit verheißt. „Krone der Herrlichkeit“ will nicht primär in dem Sinn verstanden werden, wie wir den Siegespreis bei einer Olympiade verstehen. Krone der Herrlichkeit darf nicht mit einer Goldmedaille verwechselt werden. Krone der Herrlichkeit ist ein Bildwort biblischen Ursprungs und meint Gott selbst als die Krönung des Menschen. Krone der Herrlichkeit sagt, daß Gott der Inhalt, die Erfüllung aller menschlichen Anstrengungen ist. Die Herrlichkeit Gottes, Gott selbst wird uns in sich aufnehmen und unser Lohn sein. Somit beinhaltet die Preisung Gottes den Glauben des Menschen, daß ihm Gott alles in allem ist. Und dies durch Christus unseren Herrn.

Die Präfation holt also das „solus Deus“ ebenso ein wie das „sola gratia“ und trifft eminent ökumenische Wirklichkeit.

3. Solo Spiritu – durch den Geist allein

Luther kennt die Gemeinschaft der Heiligen, die Kirche als den Ort, an dem Gott seine Gnade, den Heiligen Geist gibt:

„Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten: gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten, einigen Glauben; in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt und am Jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christus ein ewiges Leben geben wird. Das ist gewisslich wahr.“ (Zit. bei H. Kunst, Martin Luther. Ein Hausbuch. Stuttgart 1982, 101 f.)

Katholisch ausgedrückt lautet dieses Bekenntnis:

„In der Gemeinschaft der Heiligen gibst du uns das verheißene Erbe.“ Dieses Bekenntnis sagt nicht nur, daß uns Gott die Gemeinschaft der Heiligen schenkt. Dieser Satz sagt im Blick auf die vorher genannten Preisungen der Präfation vor allem: Gott ist der Grund der Gemeinschaft der Heiligen, und zwar, wie es gleich anschließend heißt: „durch Christus, unseren Herrn“. Es ist Christus, der durch sein Opfer nicht nur Gott mit den Menschen versöhnt hat, sondern auch die Menschen untereinander ausge-

söhnt und vereint hat im Heiligen Geist. Christus wird also in diesem Bekenntnis von der Gemeinschaft der Heiligen als der Grund heiliger Gemeinschaft von Menschen mit Gott und untereinander gepriesen. Hier leuchtet der Glaubenssatz auf: „Ich glaube an die heilige Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen.“ Diese Gemeinschaft der Heiligen verwirklicht sich in der noch auf Erden befindlichen Kirche, vergeht aber nicht im Jenseits. Weil dem Herrn niemand verlorengeht, erstreckt sich die Kirche vom Diesseits ins Jenseits und die Gemeinschaft der Heiligen vom Jenseits ins Diesseits. Es ist die eine Kirche, die wir als die Gemeinschaft der Heiligen bekennen, deren Fundament und Haupt Christus ist. Das Erbe des Himmels wird uns also nicht an Christus vorbei geschenkt, sondern durch ihn, mit ihm und in ihm. Dieses Bekenntnis sagt also, daß es eine schon jetzt wirksame Gemeinschaft gibt, die Himmel und Erde verbindet und die in Christus grundgelegt ist.

4. Solus Christus – Christus allein – Die Anrufung

Die katholische Lehre bekennt von Gott und den Heiligen: „Durch ihre Fürsprache gewährst du uns Hilfe.“ Auch Luther kennt die Anrufung der Heiligen. Wiederum sagt der Reformator zunächst von Gott und dann von Maria: „Er ist mächtig zu tun, mehr als wir bitten (Eph. 3,20), das ist: Er tut allzeit mehr, als wir bitten; das ist seine Art, so tut seine Macht: Drum hab’ ich gesagt, Maria, die will nicht ein Abgott sein. Sie tut nichts, Gott tut alle Dinge. Anrufen sollte man sie, daß Gott durch ihren Willen gebe und tue, was wir bitten, also auch alle anderen Heiligen anzurufen sind, (nämlich so,) daß das Werk ganz allein Gott bleibe!“ (WA 7, 574, 32 bis 575, 3.)

An anderer Stelle kommt Luther auf die aller Heiligenverehrung zugrunde liegende Christusfrömmigkeit zu sprechen. Er tadelt jene Frömmigkeit, die Christus als den grausamen Tyrannen sieht, der die Menschen nicht erlöst hat, sondern sie bestraft, so daß sie gegen Christus bei den Heiligen Schutz suchen müssen. Dann fügt er an: „Aber nun wissen wir’s, . . . daß Jesus Christus unser Mittler und Gnadenstuhl ist und unser Bischof im Himmel vor Gott, der uns täglich vertritt und versöhnt, alle die an ihn glauben und ihn anrufen.“ (20. Mai 1531. WA. BR VI. Nr. 1820, 105, 68–75.) Um nun dieses „Solus Christus“, unser katholisches „durch Christus, mit ihm und in ihm“ zu betonen, lehnt Luther jede Fürbitte der Heiligen ab, die die Heiligen an Gott mit Hinweis auf ihre eigenen Verdienste tun könnten. Dies war nie katholische Lehre, wenn auch in der Frömmigkeit weit verbreitet. Die katholische Lehre lautet: „In der Krönung ihrer Verdienste krönst du das Werk deiner Gnade.“ Wenn der Heilige sich auf seine Verdienste beruft, beruft er sich auf das Werk des göttlichen Erbarmens, das ihm in, durch und mit Christus zuteil geworden ist.

Niemals, wie Luther es noch – vielleicht zu Recht – aus Übertreibungen damals heraushörte, darf und kann Fürsprache der Heiligen als ihr Selbstruhm vor Gott verstanden werden.

Trotz all dieser Gemeinsamkeiten können wir doch ein trennendes Element nicht verschweigen, das genauere Verständnis der Preisung der Präfation: „Auf die Fürsprache der Heiligen gewährest du uns Hilfe.“

Was trennt nun Katholiken und Protestanten, wenn beide Konfessionen überzeugt sind, daß es Fürsprache gibt, die nicht Selbstruhm der Heiligen, sondern Lobpreis der Gnade ist?

II. Die große Differenz

1. Eine sachliche Klärung

Luther befürchtet, wenn wir es einmal so sagen dürfen, daß die katholische Kirche das Bekenntnis „Auf die Fürsprache der Heiligen gewährest du uns Hilfe“ in dem Sinne versteht, als ob die Heiligen uns das Heil schenken könnten; als ob die Heiligen uns jene Heiligkeit gewährten, die der Kirche von Christus her zukommt. Dazu Luther: „Die christliche Kirche ist heilig durch den Heiligen Geist, und sonst durch nichts. Gott aber will mich nicht selig machen durch Maria oder Anrufung der Heiligen. Aber das sollen wir tun, wir sollen sie ehren als die Mutter Gottes; aber ihr Verdienst kann mir nicht helfen, sondern allein ‚verbum caro factum est‘ (‚das Wort ward Fleisch‘) hilft und errettet mich.“ (6. Jänner 1539. WA 47, 644, 28–32.) Die Frage, die im Dialog mit den Protestanten zu behandeln ist, schließt mehrere Aspekte ein:

a) Heilssorge der Heiligen

Luther bekennt in Übereinstimmung mit dem Glauben der römisch-katholischen Kirche, daß die Heiligkeit der Kirche Wirken und Wirksamkeit des Heiligen Geistes ist. Er bekennt und betont, daß diese Wirksamkeit des Heiligen Geistes nur durch, mit und in Christus geschieht. Er befürchtet, die Bitte der Gläubigen an die Heiligen um unsere Heiligkeit und um unser Heil verdunkelt den Glauben, daß Gott allein durch Christus allein im Heiligen Geist allein den Menschen ewiges Heil schenkt. Die Frage, die sich katholische Heiligenverehrung stellen muß, lautet: Wie wirken die Heiligen an der Sorge um das Heil der Menschen so mit, daß ihre Sorge das auch katholischerseits geglaubte „durch Christus, mit Christus, in Christus im Heiligen Geist“ nicht verdunkelt? Dazu eine ganz einfache Überlegung. Wenn wir Menschen nicht nur eine Sorgepflicht aneinander um unser tägliches Auskommen haben, sondern auch eine Heilssorge umeinander, so wissen wir doch, daß allein Gott das Heil schenkt. Dennoch will

Gott gerade unser Bittgebet um das Heil unseres Nebenmenschen, weil er ein Gott ist, der Gemeinschaft stiftet. Gott ist ein Gott, der sich ein Volk erwählt. Das glaubt auch jeder Protestant. Wir wissen aber auch, daß es allein Gottes Werk ist, wenn unser Gebet erhört wird. Nicht wir schenken den anderen Menschen das Heil, sondern Gott allein auf unsere Fürbitte. Wenn auch Gott weiß, daß er allein das Heil schenkt, so will er doch, daß wir uns seinetwegen um das Heil unserer Mitmenschen sorgen. Da die Gemeinschaft der Menschen mit dem Tode nicht aufhört, hört auch die Heilssorge der Heiligen nicht auf: 1. Gott ist das Leben, das in Christus Lebende und Verstorbene zusammenfügt. 2. Die Heilssorge der Heiligen um uns besteht gerade um Gottes willen fort: Die Heilsbitte der Heiligen heißt ja, niemand solle Gott verlorengehen. Daher ist die Bitte der Heiligen um unser Heil stets auch Solidarität mit dem Heilswillen Gottes und eine Vermehrung seines Lobes. Und dies wiederum in einem doppelten Sinn: Einmal verehren die Heiligen in ihrer Fürbitte Gott als den allein Seligmachenden. Zum anderen bemühen sie sich darum, daß Gottes Gnade auch in uns gepriesen wird. Man könnte geradezu das Bittgebet der Heiligen um unser Heil als ihre missionarische Sendung an uns betrachten. Kurzum, die Fürbitte der Heiligen um unser Heil schwächt nicht Gottes Heilstun oder stellt es in den Schatten, sondern kehrt es hervor, lobt es und dankt dafür.

b) Unsere Heilsbitte an die Heiligen

Daß sich Protestanten wehren, etwa den hl. Josef um eine gute Sterbestunde anzurufen oder die Mutter vom guten Rat anzuflehen, unser Leben hier als Leben des Heils leben zu können, hat nicht nur seine Gründe in der Furcht, Gottes alleiniges Heilwirken in Christus zu schmälern. Wenn evangelische Christen vielleicht auch einsehen können, daß die Heiligen gerade der Verherrlichung Gottes wegen eine Heilssorge um uns haben, so bleibt doch ihre Skepsis gegen unsere Begründung bestehen. Wir haben das Fürbittgebet der Heiligen mit der auch im Himmel weiterbestehenden Heilssorge der Heiligen um uns begründet. Denn wir haben gesagt, daß die Gemeinschaft gegenseitiger Sorge bestehen bleibt, weil die Gemeinschaft selbst bestehen bleibt und Christus ihr bleibender Grund ist. Wenn man dies aber sagt, folgt auch unsererseits eine Heilssorge für die, die den Tod schon durchschritten haben. Nun, für die Heiligen brauchen wir uns nicht mehr zu sorgen, wenn man nicht diese Sorge als Lobpreis der in den Heiligen wirksamen Gnade Gottes verstehen will. Aber es bleibt eine Sorge für die, die im Prozeß der Läuterung sind (Fegfeuer). Und hier lehnt die evangelische Theologie strikt den Läuterungsprozeß (Fegfeuer) und vor allem die Messe für die Verstorbenen ab. Evangelische Theologie leugnet die Heilssorge der jetzt Lebenden für die Verstorbenen. Hier liegen größere Differenzen als die in der Heiligenverehrung. Was wir damit sagen

wollen ist dies: Eine volle Übereinstimmung in der Heiligenverehrung wird es dann geben, wenn evangelische Theologie die wechselseitige Sorge um das Heil anerkennt, besonders unsere Sorge gegenüber denen, die nicht mehr in der Gestalt dieser sichtbaren Erde leben und sich im Läuterungsprozeß befinden. Letztlich mündet die Frage ein in die andere, wie die sichtbare Kirche hier und die unsichtbare Kirche dort zusammengehören.

2. Die Aufgabe

Im beiderseitigen Ringen um die Heiligenverehrung gehen wir dann einen Schritt aufeinander zu, wenn wir Katholiken die katholische Glaubensüberzeugung tief erfassen, die Protestanten sich wieder an Luther orientieren und beide Konfessionen darüber sprechen, was Kirche, d. h. Gemeinschaft der Heiligen und Heilssorge umeinander, ist und wie katholischerseits mit Blick auf die evangelische Überzeugung verstanden wird: „Auf ihre Fürsprache gewährst du uns Hilfe.“ Mehrere Elemente unseres katholischen Glaubens sind in dem Bekenntnis eingeschlossen.

a) Gott gewährt die Hilfe

Es gab im Volk manche Fehlformen der Heiligenverehrung. Die eine war die unbedachte Überzeugung, die Heiligen und besonders die Mutter Gottes könnten ohne Gott, an Gott und Christus vorbei uns helfen. Der Bekenntnissatz „auf die Fürsprache der Heiligen gewährst du uns Hilfe“ sagt ganz deutlich, daß stets Gott es ist, der die Hilfe gibt. Die Heiligen bilden keine Konkurrenz zu Gottes gnadenhaftem Handeln am Menschen.

b) Gott gewährt die *Hilfe*

Man kann in diesem Bekenntnis auch die Hilfe betonen, von der gesagt wird, daß Gott sie gibt. Die Fürsprache der Heiligen erwirkt uns göttliche Hilfe. Das heißt nun aber auch, daß Gott uns nicht immer und alles das gewährt, um was wir die Heiligen anrufen. Vielmehr läßt Gott sich in seiner Hilfsbereitschaft von seinem Wissen leiten, was uns hier und jetzt und auf die Dauer guttut. Wenn also auf die Anrufung eines Heiligen hin Gott unsere konkrete Bitte nicht erhört, heißt das weder, daß der Heilige nicht für uns eingetreten ist, noch bedeutet dies, daß uns Gott überhaupt nicht erhört hat. Selbst in unseren (oft selbstsüchtigen) Gebeten zu den Heiligen erzieht uns Gott, alles, auch die Erhörung ihm anheimzustellen. Es ist göttliche, von Gottes Wissen und Vorsehung geläuterte Hilfe, die uns auf die Fürsprache der Heiligen trifft.

c) Auf die *Fürsprache* der Heiligen

Das protestantische Bedenken gegen dieses Bekenntnis fürchtet, die Heiligen werden damit zum Mittler zwischen Mensch und Gott und Gott und

Mensch gemacht, wo es doch nur *einen* Mittler zwischen Gott und uns gibt: Jesus Christus. Unsere Frage – noch ganz von der reformatorischen Überzeugung absehend – lautet: Machen Anrufung der Heiligen und deren Fürbittgebet bei Gott die Heiligen zu gleichen Mittlern wie Christus und werden sie so zu einem Christusersatz? Daß dies nach katholischem Glauben keinesfalls sein kann, daß nach der Lehre der Kirche die Heiligen niemals die ausschließliche Mittlerschaft Christi ersetzen, bekennt unsere Präfation ganz deutlich: Alle Wirksamkeiten der Heiligen geschehen durch Christus, unseren Herrn. Selbst unsere Anrufung der Heiligen ist durch Christus erst ermöglicht.

d) Anrufung und Fürbitte der Heiligen

Schon oben haben wir angedeutet, daß die Heiligen, obwohl bei Gott, unserer Gemeinschaft nicht entrissen sind, weil der Liebe Gottes, wie sie in Kreuz und Auferstehung Christi wirksam war und noch heute ist, niemand verlorengelassen. Die Heiligen gehören zur Kirche, wie wir zu ihr gehören. Wir Menschen haben eine Sorge um leibliches und geistiges Wohl für unsere Mitmenschen wahrzunehmen. Dies ist ein Dienst an den Brüdern. Umgekehrt dürfen wir auch die Sorge unserer Mitmenschen in Anspruch nehmen. Und wie oft müssen wir sie um etwas bitten. Die Liebe, zu der jeder Christ verpflichtet ist, macht uns Mut, zu helfen oder andere um Hilfe zu bitten. Beides ist gleichermaßen großmütig. Die Sorge um die Brüder, weil aus der Liebe, hört niemals auf; sie bleibt für uns bestehen, auch wenn wir bei Gott sind. Sie bleibt uns Pflicht für die, die uns im Tod vorausgegangen sind. Dieser Sorge um Leib und Leben aller Menschen sind auch die Heiligen nicht enthoben. Hört doch die Liebe niemals auf. Aber die Heiligen scheiden auch nicht aus dem Bereich der Menschen aus, die wir – wie Nachbarn und Freunde – um Hilfe bitten können. Denn die Gemeinschaft, die Christus unter uns Menschen gestiftet hat, hört niemals auf, weil Christus kein Ende hat. So kann man auch umgekehrt sagen: Wer die Anrufung der Heiligen leugnet, der leugnet, ob er es will oder nicht, die Kirche als einzige Gemeinschaft von Menschen, und zwar eine Gemeinschaft derer, die im Himmel sind, zusammen mit den Menschen, die noch auf Erden sind. Das Fürbittgebet der Heiligen und ihre Anrufung durch uns geschieht durch, in und mit Christus, dem wahren Mittler, und vollzieht lebendig den Glauben an die eine, heilige Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die auch uns umgreift.

Wir sind gewohnt, in den Psalmen den Lobpreis Gottes zu verkünden. Unermüdlich sagen wir mit dem Psalmisten:

„Inmitten der Gemeinde will ich dich preisen“ (Ps 22,27);

„Lobt, ihr Knechte des Herrn, lobt den Namen des Herrn!“ (Ps 113,1)

„Den Herrn sollen preisen, die ihn suchen“ (Ps 22,27);

„Ich preise Gottes Wort“ (Ps 56,5);

„Preise den Herrn, meine Seele! Hallelujah!“ (Ps 104,35)

„Lobt den Herrn, denn der Herr ist gütig!“ (Ps 135,3)

„Lobt den Herrn!“ (Ps 106,1; 111,1)

Das ganze Psalmenbuch ist erfüllt von solchen Ausrufen.

Der Ausspruch „Lobt den Herrn!“ ist die Übersetzung des hebräischen Halleluja. Das Halleluja wird in der Regel so wiedergegeben.

Doch läßt sich sein Verständnis vertiefen, wie es Alfons Deissler in seiner Einleitung zum Buch der Psalmen angedeutet hat. Das „Hallelujah!“, „Preist Jahwe!“, kommt (ebenso wie die Bezeichnung der Psalmen als „Preisungen“ (tehillim) „vom Verbum hallel . . .“, das der Hebräer mit seinem Wort für ‚leuchten‘ (halal) zusammenbringt. Er weiß damit, daß der Lobpreis Jahwe ‚aufglänzen‘ und ‚leuchten‘ läßt¹. Diese Feststellung braucht uns nicht zu verwundern. Denn im Deutschen können wir ein ähnliches sprachliches Phänomen beobachten. Unsere Dichter und Sänger sprechen, wenn sie Gottes Herrlichkeit und Glorie bereden, gern von seinem „Preise“ und meinen damit eben diese Herrlichkeit. „Voll ist von deinen preisen der Himmel“, sagt Klopstock in seinem Messias (11,638). Mit Gellert (dem Dichter des Lieds) und Beethoven singen wir: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre . . ., ihn rühmt der Erdkreis, ihn preisen die Meere“ – und meinen damit, daß die ganze Schöpfung durch ihr Da-sein Gottes Schöpferherrlichkeit sichtbar, erlebbar und greifbar macht. Der Mensch aber ist nach Gellert der „ruhm und preis“ eben dieser Schöpfung. Auch die bekannte Psalmstelle, die von der „Herrlichkeit“ des Menschen als Haupt und Krone der Schöpfung spricht, hat man entsprechend formuliert: „mit Preis und Ehren hast du ihn gekrönt“ (Ps 8,6). Ebenso werden im profanen Bereich Herrlichkeit und Preis einander gleichgesetzt. „Da faszt er seine harfe, sie aller harfen preis“, singt Uhland in „Des Sängers Fluch“. Und für den Dichter Fleming sind „die frommen tugenden des Helden preis und zier“².

¹ Vgl. Alfons Deissler, Die Psalmen (1964) S. 19. Wörtlich: Das Wort tehillim, Preisungen, „kommt vom Verbum hallel – in unserem Halleluja! = preiset Jahwe! noch erhalten! –, das der Hebräer mit seinem Wort für ‚leuchten‘ (halal) zusammenbringt. Er weiß damit, daß der Lobpreis Jahwe aufglänzen und aufleuchten läßt.“

² Vgl. J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch VII (1889) Sp. 2086ff. Dort auch weitere Beispiele.

Ähnlich, aber zugleich tiefer schürfend, versteht der Hebräer das Wort hallel, „preisen“, doppelsinnig und hintergründig; es bedeutet für ihn: den Glanz und die Herrlichkeit des Gepriesenen ganz konkret und wirkmächtig aufstrahlen lassen. Das auserwählte Volk wußte sich nicht nur dazu berufen, die Großtaten seines Bundesgottes in immer neuer Danksagung zu preisen; es war sich auch bewußt, daß in eben diesen Lobpreisungen die heilbringende Gegenwart Jahwes sich spürbar und erfahrbar manifestierte. „Du Heiliger, thronend auf Israels Preisungen“, ruft der Beter von Psalm 22 (Vers 4) und bezeugt damit Gottes segensreiche Anwesenheit *im* Loblied Israels. Die Lobgesänge des Gottesvolkes sind gleichsam der Thron, von dem aus Gott herrscherlich waltet und den Weltenlauf lenkt und leitet. In engster Partnerschaft mit seinem Bundesvolk strahlt er im Glanz seiner Machttaten auf, sobald diese rühmend aufgezählt und aufgerufen werden.

Dementsprechend bedeutet der Zuruf „Hallelu-Jah!“, „Laßt Jahwe aufleuchten!“, nicht nur die Aufforderung, den inmitten seines Volkes gegenwärtigen Bundesgott durch den Lobpreis seines Schaffens und seiner Großtaten so wirklich und deutlich erlebbar zu machen, daß seine Huld und Güte bis in die Herzen der Hörer hinein aufleuchten und spürbar werden. Mehr noch als dies: Gott will auf solche Weise sein Heilsschaffen tatsächlich unter Mitwirkung der Menschen fortsetzen. Er legt das Weltenschicksal den Seinen in den Mund, er macht den gesegneten Fortgang der Welt- und Menschheitsgeschichte abhängig von den Lobpreisungen seiner Verehrer – nicht, weil er darauf angewiesen wäre, sondern weil er es aus Menschenfreundlichkeit so will. Allerdings muß sich ein solches Wirksamwerden menschlicher Lobpreisung an erster Stelle darin erweisen, daß eben jene Menschen, die unter Halleluja-Rufen Gottes Tun verkünden, diesen in ihrer Mitte gegenwärtigen Gott auch nach Kräften durch ihr ganz persönliches Verhalten, durch ihren Lebenswandel merklich „aufleuchten“ lassen.

Es ist bezeichnend, daß man jenen festlichen Aufruf, Jahwe zu preisen und dadurch in seiner göttlichen Herrlichkeit erstrahlen zu lassen, vornehmlich in der Passahnacht sang zum Gedächtnis der Herausführung des Gottesvolkes aus Nacht und Finsternis ägyptischer Sklaverei in den hellen Tag endlich erlangten freien Selbstandes. Immer wenn das Hallelu-Jah von neuem im Kreis der feiernden Familie oder im Tempel erklang, dann schwang wohl der Gedanke an diese einzigartige Heilstat Gottes mit, die für alle Zeiten als die verbindliche Norm und als das Charakteristikum des gesamten göttlichen Heilswirkens gilt. Die Worte vom Exodus, vom Auszug aus dem Dunkel des Untergangs und des Todes in ein neues, besseres Leben, begreifen schlechthin das gesamte göttliche Heilswirken in sich. Dieser Auszug geschieht in der Hut und unter dem Geleit eines Gottes, der „den Redlichen im Finstern *als Licht aufstrahlt* – gnädig, barmherzig

und gerecht“. So sang man im nächtlichen Hallel (Ps 112,4). Und: „Nicht die Toten lobpreisen den Herrn . . ., sondern wir preisen ihn von nun an und ewig: Halleluja!“ (Ps 115,17f.). Der tiefste Grund zum unablässigen Lob Gottes ist immer wieder dies: Gott ist der Retter aus jeglicher Not, er führt hinaus in Freiheit, Licht und Leben.

Die fromme Gemeinde brachte im stets neu gesungenen Halleluia das unverbrüchliche Wissen um die Heilsnähe ihres Bundesgottes, um seine immer von neuem heilschaffende Gegenwart zum Ausdruck. Der Gesang des Halleluia fand seine Rechtfertigung und Berechtigung in jenem Bund mit einem Gott, der sich im Wort geoffenbart hat und offenbart und der die Ant-Wort der mit seinem Wort Beschenkten anhört und durch die Tat bestätigt. „Furchtbarer der Preisungen“ nennt die Gemeinde mit Recht einen solchen Gott im Festgesang des „Meerlieds“ (Ex 15,11), der die Herausführung Israels aus den Fluten des Meeres vergegenwärtigt. Im lobpreisenden Wort schenkt der Jahweverehrer sein persönlichstes gottgeschenktes Wesensgut hin und wird so zu einer lebendigen „Preisung“, wie Jahwe es bestätigt durch den Propheten Jeremias: „Ich habe sie“ (die Gemeinde Israels) „mir angeheftet, daß sie mir zur Preisung werden“ (Jer 13,11); Jerusalem „wird mir zur Preisung und zum Ruhm bei allen Stämmen der Erde“ (Jer 33,9).

Was im Alten Bund mit solcher Gewißheit und Zuversicht geglaubt und erwartet wurde, das fand im Neuen Bund seine letzte Erfüllung. Gott ist uns nunmehr leibhaftig aufgeleuchtet in seiner Menschwerdung und in seinen Heilstaten als „Menschensohn“, in der Hingabe seiner selbst am Kreuz um unseres Heiles willen und in seiner Auferstehung, die uns von seinen Jüngern glaubwürdig bezeugt ist als Unterpand seiner Wiederkunft und unserer eigenen Auferstehung. Bei der kultischen Vergegenwärtigung dieser Heilsereignisse nehmen wir die Freuden der Endzeit voraus, wenn wir etwa die Worte des heiligen Petrus wiederholen: „Er hat euch aus der Finsternis hervorgerufen in sein wunderbares Licht!“ und mit einem Halleluia schließen (Kommuniongesang am Donnerstag der Osterwoche; 1 Petr 2,9). Gott ist uns aufgeleuchtet, und er wird uns wiederum aufleuchten; wir aber sollen ihn in uns selber aufstrahlen lassen, ihm Raum geben in unserer Mitte, in unserem Miteinander und Füreinander. Das meint der Apostel, wenn er den Ephesern schreibt: „Ihr wart zuvor Finsternis, nun aber seid ihr Licht im Herrn; wandelt als Kinder des Lichtes! . . . Alles, was sich erleuchten läßt, ist Licht. Deshalb heißt es“ (in einem Tauflied der Urkirche): „Wach auf, du Schläfer! Steh auf von den Toten! Christus wird dir als Licht aufstrahlen“ (Eph 5,8.14).

Dr. Josef Rafael Kleiner

Abkürzungen: NSB	=	Neue Schulbibel (Lizenzausgabe der Schweizer Schulbibel) Benziger/Zürich-Köln (etc) 1973 (Seiten- zahlen)
SchB	=	Schulbibel für 10–14jährige. München 1979 (Nummern der Abschnitte)
GL	=	Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Diözesanausgabe. Pfeiffer München 1975
KV	=	Kehrvers
EL	=	Eingangslied
Zw. Ges.	=	Zwischengesang
Evgl.	=	Evangelium

GD-Modell

- a) EL 257, 1 Großer Gott Schulanfang-
Eucharistiefeier
Begrüßung
Kyrie 433
Gloria 257,5
Lesung NSB 72 (Samuel salbt David) SchB 72
Zw. Ges. KV 718 mit Psalm 23
Evgl. NSB 194/195 (Jesus predigt in Nazareth) SchB 353
Glaubensbekenntnis in der Form der Osternacht
Fürbitten: „Jesus, höre uns!“
Sanctus 257,2
Agnus Dei 435
Mahlhied 257,8–9
Schlußlied 257,11
- b) Bis einschließlich Fürbitten wie oben, Schulanfang-
Wortgottesdienst
dann Vaterunser und Friedensbitte,
Segenswunsch und Schlußlied 257,9–11
- c) Alternative Themen:
- 1 *Freundschaft:*
Lesung NSB 78+83 (Freundschaft Davids mit Jonathan) SchB 220
Evgl. NSB 196 (Die ersten Anhänger Jesu) SchB 385

2 *Wagnis des neuen Anfangs:*
 Lesung NSB 35–37 (Kundschafter) SchB 57
 Evgl. NSB 198 (Zachäus) SchB 252

3 *Geschenk des Heiligen Geistes:*
 Lesung NSB 60 (Gott ruft Samuel) oder 256 (Apg Pfingsten)
 SchB 68 oder 421
 Evgl. NSB 193 (Jesus läßt sich taufen) oder 235/236 (Bitte um den
 Hl. Geist) SchB 237 oder 400

4 *Verantwortung übernehmen*
 Lesung NSB 102 (Salomo wird König) SchB 84
 Evgl. NSB 220 (guter M. aus Samaria) SchB 362

GD-Modell

a) EL 115 Vorweihnachtliche
 Begrüßung Eucharistiefeier
 Kyrie 433
Lesung NSB 56–57 (Samuels Geburt) SchB 67
Zw. Ges. KV 123 mit Psalm 85
Evgl. NSB 183 (Engel kommt zu Maria) SchB 346
 Fürbitten
 Sanctus 257,3
 Agnus Dei 435
 Mahllied 114,1–4
 Schlußlied 114,5–7

b) Bis einschließlich Fürbitten wie oben, Vorweihnachtlicher
 dann Vaterunser und Friedensbitte, Wortgottesdienst
 Segenswunsch und Schlußlied 114,1–7

c) Alternative Themen:

1) *Gott erfüllt, was er verspricht*
Lesung NSB 95/96 (Davids Plan, Nathans Wort) SchB 78
Evgl. NSB 184 (Marias Loblied) SchB 347

2) *Dem Herrn den Weg bereiten*
Lesung NSB 137 (Jesajas Messiasbild) SchB 124
Evgl. NSB 191 (Johannes der Täufer) SchB 236

- 3) *Wachsam für Gottes Anruf bereit*
 Lesung NSB 83 (David am Hof Sauls) SchB 73
 Evgl. NSB 185/186 (12jähr. Jesus im Tempel) SchB 351
- 4) *Gottes Führung von Kindheit an*
 Lesung NSB 19/21 (Geburt, Rettung, Flucht des Mose) SchB 33/34
 Evgl. NSB 187/188 (Flucht nach Ägypten und Rückkehr nach Nazaret) SchB 235

GD-Modell

- a) EL 179,1 und 4 Vorösterliche
 Begrüßung Eucharistiefeier
 Gebet
Lesung NSB Passion 245–247 Mitte SchB 315–321
Zw. Gesang KV 190 mit Psalm 51
Evgl. NSB
 Passion 247 Mitte – 248 unten, SchB 322–328, Überleitung, Gewissens-
 erforschung
Bußgebet:
 353,4 Schuldbekenntnis, Vergebungsbitte
 Sanctus 257,3
 Agnus Dei 179,5
 Mahllied 616,1–3
 Schlußlied 616,4–5
- b) Bis einschließlich Vergebungsbitte wie oben, Vorösterlicher
 dann Vaterunser, Friedensbitte, Wortgottesdienst
 Segenswunsch und Schlußlied 616,1–5
- c) Alternative Themen:
 - 1) *Heimkehren zu Gott – sich versöhnen mit anderen*
 Lesung NSB 163/164 (Deuterojesaja: Heimkehr) SchB 130
 Evgl. NSB 222/223 (Verlorener Sohn) SchB 367
 - 2) *Sich von Christus retten lassen*
 Lesung NSB 265/267 (Paulus wird ein Christ) SchB 430
 Evgl. NSB 216 (Jesus spricht die Frau frei) SchB 366
 - 3) *Vergeben, damit mir vergeben wird*
 Lesung NSB 256 unten – 257 (Petrus predigt an Pfingsten) SchB 422
 Evgl. NSB 228/229 (Der König und sein Beamter) SchB 291

- 4) *Wiedergutmachen – sich ändern*
 Lesung NSB 118/119 (Nabots Weinberg) SchB 97
 Evgl. NSB 214/215 (Rein und Unrein) SchB 279

GD-Modell

- a) EL 258,1 Lobe den Herren Schulschluß-
Eucharistiefeier
 Begrüßung
 Kyrie 433
 Gloria 258,2
 Lesung NSB 45 (Israels Glaubensbekenntnis) SchB 190
 Zw. Gesang KV 685 mit Psalm 111
 Evgl. NSB 208 (Heilung der 10 Aussätzigen) SchB 337
 Fürbitten
 Sanctus 258,4
 Agnus Dei 435
 Mahllied 267,1–4
 Schlußlied 258,3
- b) Bis einschließlich Fürbitten wie oben, Schulschluß-
Wortgottesdienst
 dann Vaterunser und Friedensbitte,
 Segenswunsch und Schlußlied 267,1–4
- c) Alternative Themen:
- 1) *Wir sind Treuhänder der Schöpfung*
 Lesung NSB 180 ff (Werk der 7 Tage) SchB 1
 Evgl. NSB 206 (Speisung der 5000) SchB 277
 - 2) *Gott befreit vom Unheil*
 Lesung NSB 10/11 (Abraham soll Isaak opfern) SchB 18
 Evgl. NSB 207 (epileptischer Junge) SchB 287
 - 3) *Frieden stiften und festhalten*
 Lesung NSB 8/9 (Abraham und Lot) SchB 12
 Evgl. NSB 237 (Urteil, N-Liebe) SchB 290
 - 4) *Gott hat sich mit uns verbündet*
 Lesung NSB 32 (Dekalog) SchB 41
 Evgl. NSB 229/230 (Bild vom Gericht) SchB 314

1 Quellen

- 1 *Die Bibel* Einheitsübersetzung der Hl. Schrift. Gesamtausgabe, Kath. Bibelanstalt Stuttgart 1980
- 2 *Neue Schulbibel* (Lizenzausgabe d. Schweizer Schulbibel) = (NSB), Benziger Zürich/Köln (etc.) 1973 und ff.
- 3 *Schulbibel* Hrsg. v. d. dt. Bischofskonferenz (ab 5. SchSt), = (SchB) Kösel, München 1979
- 4 *Fünf Hochgebete* (Meßfeier mit Kindern etc.). Herder, Freiburg 1980
- 5 *Schott-Meßbuch* (Tagesgebete). Herder, Freiburg 1984²
- 6 *Huub Oosterhuis*, Nahe ist dein Wort (Gebete). Herder, Wien 1976⁸
- 7 *Paul Ringseisen*, Ruf und Anruf, Neue Litaneien. Don Bosco 1982
- 8 *Paul Nordhues*, Kl. Fürbittenbuch, Bonifatius V., Paderborn 1982
- 9 *Miteinander vor Gott*. Gottesdienst in ökumenischer Gemeinschaft, Bachern V., Köln 1981

2 Lieder

- 1 *Gotteslob*: Kath. Gebet und Gesangbuch, Diözesanausgabe, Pfeiffer, München 1975
- 2 *M. Behnke, M. Ziegler*, Wir singen Gottes Lob. Butzon & Bercker, Kevelaer 1978
- 3 *Gib mir ein Lied*, Morus, Berlin 1981
- 4 *Kumbaya*, Ökum. Jugendgesangsbuch, Kaiser München 1980
- 5 *G. Ott*, Geistliche Volkslieder aus Altbayern zur Feier der hl. Messe (Weihnachtsfestkreis). Kath. Schulref. II, München 1983
- 6 *Herr, geh mit uns*. Lieder der Frohbotschaft. Kloster 8096 Gars am Inn

3 Literaturbeihelfe

- 1 *Martin Abler*, Gottesdienst erleben – leben aus dem Gottesdienst, F. Pustet, Regensburg 1983
- 2 *P. Bockholt*, Kinder- und Jugendgottesdienste, F. Pustet, Regensburg
- 3 *H. W. Ehler*, Gemeinschaft erleben – Gem. leben. Gottesdienste mit jungen Christen, RBA Stuttgart 1983
- 4 *Fr. Kett*, Kinder erleben Gottesdienst, Don Bosco, München 1980³
- 5 *K. M. Leicht*, Gottes Wort ins Spiel bringen. Gottesdienste von Jugendlichen für Jugendliche, RBA Stuttgart 1983
- 6 *Kl. Meyer zu Uptrup*, Zeit mit Gott, Steinkopf V., Stuttgart 1982
- 7 *Karl Schlemmer*, Gottesdiensthelfer. Rolle-Aufgabe-Anforderung, Echter Würzburg 1979
- 8 *M. Schnegg*, Lichtblicke (Texte für Jugendgottesdienste) Herder Freiburg 1982
- 9 *E. Groß*, Akzente moderner Jugendpastoral. Schülergottesdienste S. 65–356, Butzon & Bercker Kevelaer 1976

- 10 *Josef Schütt*, Schülergottesdienste, in: rhs Nr. 5/79, S. 257–263
Patmos Verlag, Düsseldorf 1979
- 11 *H. Janssen*, Schüler- und Jugendgottesdienste im Kirchenjahr
Hrsg. Bisch. Generalvikariat Münster und DKV
Preysingstr. 83c, 8000 München 80. August 1980.
- 12 *H. Janssen*, Mitfeiern. Einführung in Gehalt und Gestalt der
Eucharistiefeier. Butzon & Bercker, Kevelaer 1979
- 13 *N. Seegenschmiedt* (Hrsg.), Schulgottesdienst Heft I (1975) Nr. 20;
Heft II (1981) Nr. 52; Heft III (1983) Nr. 61. Arbeitshilfe f. d.
evangel. RU an Gymnasien in Bayern.
Gymn.-päd. Materialstelle d. Ev.-luth. Kirche i. B.
Marquardsenstr. 2/8520 Erlangen.
- 14 *R. Ilgner*, Evangelisation in der Schule – Christlich leben in einer
säkularisierten Welt. S. 66–70: Schülergottesdienste. In: Referate der
LFB-Tagung des A.K. kath. Schulen i. fr. T. Nov. 1982 Vierzehn-
heiligen 1980
- 15 *M. Pinzl*, Werkmappe Jugendgottesdienst. Elemente und Modelle
für Gottesdienste. (Hrsg.) B. Jugendseelsorgeamt 8390 Passau,
Innbrückgasse 9.
- 16 *N. Weidinger*, Der Schülergottesdienst, Informationen II/83
S. 22–27. Bistum Osnabrück (Ordinariat) 1983.
- 17 *N. u. G. Weidinger, L. Haerst*, Gemeinsam das Leben feiern,
Butzon & Bercker, Kevelaer 1980.
- 18 *N. u. G. Weidinger*, Neue Formen der Jugendliturgie, M. Grüne-
wald, Mainz 1982.
- 19 *N. Weidinger*, Materialbrief. Gebet und Gottesdienst mit jungen
Menschen, DKV München 1983.
- 20 *F. Kohlschein*, Wortgottesdienst mit Schülergruppen,
Kat. Bl. 5/1984, S. 392f.
- 21 *N. Copray*, Neue Formen der Jugendliturgie, M. Grünewald, Mainz
1982.

4 Medien

1 Video-M:

- 1 Liturgie-Impulse (Fr. Fischer) Impuls Studio M 1982f.
- 2 Dia Meditation (Fritz Fischer) Impuls Studio Mü 1975 ff.
- 3 Habdank, Holzschnitte zur Bibel, Kösel Mü 1981
- 4 Dias zur NSB, Herder Fr. 1975

2 Audio-M:

- 1 Die Bibel im Hörspiel. Calig Mü 1978 ff.
- 2 Jesus-Phonothek. Christophorus-V., Frbg. 1983
- 3 Tonbilder. Calig-V., Mü 1973 ff.

Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XXII)
 „Wenn mitten in der Nacht die Posaune Gottes erschallt“
 Der 32. Sonntag im Jahr A
 Prof. Dr. François Reckinger

Als Folge davon, daß der Advent ursprünglich gebietsweise (wie bis heute in der mailändischen Liturgie) sechs, später hier und dort vorübergehend fünf Sonntage zählte¹, ist dem letzten Sonntag der Reihe nach Pfingsten in der herkömmlichen Leseordnung das Evangelium vom Kommen des Herrn zum Gericht am Ende der Zeit (Mt 24,15–35) verblieben, und auch sonst konnte man in den letzten Formularen dieser Reihe mit etwas gutem Willen einige Andeutungen einer besonderen Ausrichtung auf die Parusie erblicken. Liturgische Kommentare hoben diese Ausrichtung, auch in Verbindung mit dem Christkönigsfest und Feiern des Sanctorale, wie Mariä Himmelfahrt, St. Michael, Allerheiligen und Allerseelen, als Charakteristik des „kirchlichen Herbstes“ nachdrücklich hervor². Aber möglicherweise haben sie dies eher in die Texte der Liturgie hinein- als aus ihnen herausgelesen, und vielleicht hat erst die Liturgiereform erstmals das verwirklicht, was sie als Zielvorstellung entworfen hatten. Denn nunmehr sind der 32. und der 33. Sonntag im Jahreskreis in allen drei Lesejahren, was die Lesungstexte betrifft, eindeutig auf das Kommen des Herrn und unsere Auferstehung am Ende der Zeit hin thematisiert, und von daher erhält dann auch der nachfolgende Christkönigssonntag, dessen eigene Texte ohnehin zu einem beachtlichen Teil in die gleiche Richtung weisen, seine eindeutige Bestimmung als Erwartung der endgültigen Apotheose im Reich des Vaters. Das Allerheiligenfest aber steht am Anfang des in dieser Weise geprägten Zeitabschnittes.

Im Unterschied zu den übrigen Sonntagen im Jahreskreis ist an den beiden genannten die neutestamentliche Lesung sehr wohl in die thematische Ausrichtung der alttestamentlichen Perikope und des Evangeliums miteinbezogen.

Am ersten der beiden im Lesejahr A gibt sie (mit 1 Thess 4,3–18) den machtvollen Auftakt zu den drei Wochen gesteigerter Parusieerwartung: „Der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt“ (16). Gegen diesen Abschnitt als einen der Grundtexte für die Messen für Verstorbene werden häufig entschiedene Einwände geäußert: Wer kann dergleichen heute noch verstehen? Und wie kann man Menschen unserer Zeit sagen, sie sollten „einander mit diesen Worten trösten“ (18)?

Unter der Voraussetzung einer angemessenen Hinführung und Deutung eignet sich ein derartiger Text dazu sehr wohl. Daß es sich bei der „Posaune Gottes“ um ein Bildwort handelt und daß zu jenem letzten „Appell“ nicht mit einem materiellen Instrument geblasen wird, wird jeder

¹ Vgl. F. Reckinger, Da bin ich mitten unter euch. Gelebtes Kirchenjahr, Freiburg 1981, 172f.

² Vgl. etwa P. Parsch, Das Jahr des Heiles III, Klosterneuburg bei Wien, ¹⁴1953, 204–291 passim, bes. 204–207; 210–214; 501, 587.

vernünftig Denkende leicht einsehen; zugleich aber wird er die Aussageabsicht des Textes dahingehend verstehen, daß an jenem Tage der Begriff des „Appells“ sich mit einer viel radikaleren Unausweichlichkeit verwirklichen wird, als es in diesem Leben selbst innerhalb der diszipliniertesten Armee der Fall sein kann.

Ein Zweites gilt es als bildhafte Vorstellung zu erkennen: daß Gott besonders „oben“ ist, daß Christus darum „vom Himmel herab“ kommen wird und wir ihm entgegengehen, indem wir „in die Luft entrückt“ werden, und zwar „auf Wolken“ – um das Ganze noch plastischer und anschaulicher zumachen. Über die Bedeutung der Vorstellung vom Wohnsitz der Gottheit „in der Höhe“ („oben“, „im Himmel“) wurde im Zusammenhang mit dem Fest Christi Himmelfahrt alles Entscheidende gesagt³, sodaß hier nicht mehr darauf eingegangen zu werden braucht.

Ein letzter Punkt bedarf eines erklärenden Hinweises. Hier handelt es sich nicht mehr um ein Bild, sondern um ein „Versehen“ der ersten christlichen Generation. Einschließlich des hl. Paulus zum fraglichen Zeitpunkt (kurz nach 50), sahen es die damaligen Christen als selbstverständlich an, daß der Herr „bald“ im Sinn einiger weniger Monate oder Jahre zum Gericht kommen würde und zu diesem Zeitpunkt mithin die meisten von ihnen noch am Leben wären.

Man kann gar nicht eigentlich sagen, daß die ersten Christen sich damit „geirrt“ hätten. Denn gerade auf diese Weise war es ihnen möglich, die Wirklichkeit der Welt richtig zu sehen und zu verstehen: als in jedem Augenblick dem Gericht Gottes ausgesetzt. Wissen wir doch aufgrund der späteren Entwicklung der Lehre – die ihrerseits auf gleich noch zu erwähnenden Paulusstellen gründet –, daß der Mensch beim letzten Gericht genau so dastehen wird, wie ihn der Tod angetroffen hat, und daß somit im Tode der „Letzte Tag“ in unsere jetzige Welt hereinbricht. In diesem von Gott intendierten Sinn ist es selbstverständlich unumstößliche Glaubenslehre, daß das Kommen des Herrn „bald“ sein wird. Wenn Gott das „Versehen“ der ersten Christen zuließ, wonach diese das „bald“ der Wiederkunft Jesu in Monaten oder Jahren meinten fassen zu können, dann deshalb, weil er wollte, daß sie ganz entschieden auf jenes Ereignis als auf das eigentliche Ziel allen Daseins hin leben und uns das Beispiel eines solchen Lebens als für jede christliche Generation verbindlich hinterlassen sollten. Reifes Christsein bedarf nicht der Meinung, daß das „bald“ als morgen oder übermorgen zu verstehen sei, um ständig auf das Kommen des Herrn zu warten und es als den Schlüssel für den Sinn allen Denkens und Handelns zu betrachten.

³ Vgl. Heiliger Dienst 33 (1979) 1f.

Zu dieser Reife ist Paulus für seine Person offensichtlich sehr bald nach der Abfassung des uns hier beschäftigenden Schreibens vorgestoßen. Rechnet er im 1. Korintherbrief, genau wie hier, noch keineswegs damit, daß er selbst vor dem Letzten Tag sterben werde (15,51f: „... Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden – plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall. Die Posaune wird erschallen, die *Toten* werden zur Unvergänglichkeit *aufgeweckt*, *wir* aber werden *verwandelt* werden“), so ist das im 2. Korintherbrief und im Philipperbrief – und somit, sofern die von den Fachleuten vorgelegte Datierung stimmt⁴, innerhalb einer überraschend kurzen Zeit – anders geworden.

Im 2. Korintherbrief, 5,1–10, heißt es: „Wenn unser irdisches Zelt abgebrochen wird (= wenn wir sterben), dann haben wir (d. h. unsere Seelen) eine Wohnung von Gott, ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel. Im gegenwärtigen Zustand seufzen wir und sehnen uns danach, mit dem himmlischen Haus (= mit der liebenden Gegenwart Gottes und der Gemeinschaft mit ihm) überkleidet zu werden. So bekleidet, werden wir nicht nackt erscheinen.“ (Als vom Leib getrennte Seelen *wären* wir „nackt“, d. h. armselig und hilflos, wenn Gott uns seine Gegenwart nicht schenken würde.) „Solange wir nämlich in diesem Zelt (= im Leibe) leben, seufzen wir (angesichts des uns bevorstehenden Todes) unter schwerem Druck, weil wir nicht (im Tod) *entkleidet*, sondern (bei der Parusie, ohne vorherigen Tod) *überkleidet* werden möchten, damit so das Sterbliche (= Leib und Seele in ihrer Einheit) vom Leben verschlungen (und damit unsterblich) werde... Wir sind... immer zuversichtlich, auch wenn wir wissen, daß wir fern vom Herrn in der Fremde leben, solange wir in diesem Leib zu Hause sind; denn als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende. Weil wir aber zuversichtlich sind, ziehen wir es vor (sofern die Parusie nach Gottes Willen noch auf sich warten läßt), aus dem Leib auszuwandern und (der Seele nach bereits) daheim beim Herrn zu sein. Deshalb suchen wir unsere Ehre darin, ihm zu gefallen... Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat.“

Und im Philipperbrief, 1,20–24: „Darauf warte und hoffe ich, daß... Christus in aller Öffentlichkeit... durch meinen Leib verherrlicht wird, ob ich lebe oder sterbe. Denn für mich ist Christus das Leben, und Sterben Gewinn. Wenn ich aber weiterleben soll, bedeutet das für mich fruchtbare

⁴ Die Herausgeber der „Einheitsübersetzung des Neuen Testaments“ setzen den Philipperbrief um gut ein halbes Jahrzehnt früher als die herkömmliche Datierung, nämlich auf etwa 55 an (451), den ersten Korintherbrief dagegen „zwischen 53 und 55“ (375); dann aber bleibt für die fragliche Entwicklung ein erstaunlich geringer Zeitraum!

Arbeit. Was soll ich wählen? Ich weiß es nicht. Es zieht mich nach allen Seiten: Ich sehne mich danach, aufzubrechen und *bei Christus zu sein* – und wieviel besser wäre das! Aber eurentwegen ist es notwendiger, daß ich am Leben bleibe.“

Es kann kein Zweifel bestehen: an diesen beiden Stellen richtet Paulus sein Augenmerk nachdrücklich auf den Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung. Mehrere andere Stellen des Neuen Testaments weisen in dieselbe Richtung, vor allem: Lk 23,43: „... *heute noch* wirst du mit mir im Paradies sein“; Apg 7,59: „... (Stephanus) betete und rief: Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“; Hebr 12,22–24: „Ihr seid ... zum Berg Zion hingetreten ... , dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln ... , zu Gott, dem Richter aller, *zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten*, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus ... “; Offb 7,1–17: *Bevor* die Engel die Erlaubnis erhalten, durch Schädigung von Land, Meer und Bäumen das Endgericht einzuleiten, erscheinen die Heiligen, die aus der großen Bedrängnis kommen, im Zustand der unverlierbaren Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott; Offb 14,13: „Selig die Toten, die im Herrn sterben, von jetzt (und nicht erst von der Parusie) an; ja, spricht der Geist, sie sollen ausruhen von ihren Mühen; denn ihre Werke (die sie in ihrem irdischen Leben getan haben) begleiten sie.“

Nachdem der Gehalt dieser Stellen der Kirche im Verlauf eines längeren Entwicklungsprozesses bewußt geworden war, kam sie zur klaren Erkenntnis, daß mit dem Tode eines Menschen die Entscheidung darüber gefallen ist, auf welcher Seite er beim Endgericht stehen wird, ja, daß für die Seele dann sofort der Zustand entweder der Verdammnis oder, nach Vollendung einer gegebenenfalls notwendigen Läuterung (Fegefeuer), der Zustand der Gemeinschaft mit Christus („daheim beim Herrn zu sein“) beginnt; da Christus aber eines Wesens mit dem Vater ist, bedeutet dies zugleich tiefste Gemeinschaft mit dem Vater, Schau seines Wesens und seiner Herrlichkeit, wodurch – wie Paulus es deutlich zu verstehen gibt⁵ – der Zustand des Glaubens aufhört. Ihren klarsten und verbindlichsten Ausdruck hat diese Wahrheit in der Lehrentscheidung Benedikts XII. von 1336 gefunden⁶, die vom Konzil von Florenz (1439) übernommen wurde⁷.

Bei aller Zustimmung zu dieser Lehre, die, wie gezeigt, aufgrund der Schrift und des Dogmas von Nizäa (Wesensgleichheit Christi mit dem Vater) gefordert ist, sollten wir dennoch die Ausrichtung auf Parusie und Auferstehung als auf das eigentliche Endziel der Welt und unseres eigenen Lebens niemals aus dem Auge verlieren. Denn nach Paulus ist ja das

⁵ 2 Kor 5,7; vgl. oben.

⁶ DS 1000f.

⁷ DS 1305.

„Überkleidet werden“ mit Herrlichkeit ohne vorherige „Entkleidung“ durch den Tod das eigentlich Wünschenswerte; und die Seele ohne Leib wäre, würde Gott ihr nicht „ein Haus bauen“, armselig und „nackt“. Das gleiche sagt die „Offenbarung“ in einem eindrucksvollen Bild: „... Ich sah unter dem (himmlischen) Altar die Seelen aller, die hingeschlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten. Sie riefen mit lauter Stimme: Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen? Da wurde jedem von ihnen ein weißes Gewand gegeben; und ihnen wurde gesagt, sie sollten noch kurze Zeit warten, bis die volle Zahl erreicht sei durch den Tod ihrer Mitknechte und Brüder, die noch sterben mußten wie sie“ (6,9–11).

Wenn an dieser Stelle ausdrücklich nur von den Märtyrern die Rede ist, so zeigen die vorher zitierten Texte, daß das hier über die jenseitige Situation der Geretteten zwischen Tod und Auferstehung Gesagte nicht ausschließlich, sondern nur in hervorragender Weise von den um des Wortes Gottes willen Getöteten gilt. Ihre Seelen sind „unter dem Altar“, d. h. wohl: im Schutz Jesu Christi und in Gemeinschaft mit ihm; sie sind sich aber bewußt, daß noch nicht alles erreicht ist, und sie rufen nach dem Tag des gerechten Gerichtes; sie sind nicht „nackt“, weil Gott sich ihrer annimmt und ihnen schon jetzt das „weiße Gewand“ des endgültigen Sieges überreichen läßt. Aber auch von seiner Sicht aus ist dies noch nicht das Endziel, dem die Heilsgeschichte zustrebt. Vielmehr wird letzteres erst dann erreicht sein, wenn das „*Sterbliche vom Leben verschlungen wird*“, wie Paulus sagt, d. h. wenn in der Auferstehung der ganze Mensch in die Herrlichkeit Gottes eingeht und wenn gleichzeitig, wie das Wort Gottes an die geretteten Seelen in Offb 6,11 es als Ziel unserer Erwartung hinstellt, „*die volle Zahl*“ der zu Rettenden erreicht ist: Endpunkt der Erwartung ist darum immer das Heil des ganzen Menschen und das gemeinsame Heil aller, die gerettet werden.

Daß die Auferstehung am Ende der Zeit von den der Seele nach bereits in die volle Gemeinschaft mit Gott Eingegangenen *erwartet* wird und für sie einen *Fortschritt* bedeuten wird, geht mit letzter Deutlichkeit aus dem Dogma von der sofort nach Beendigung ihres irdischen Lebens erfolgten *leiblichen Aufnahme Marias* hervor. Wieso könnte dieser Vorgang aufgrund ihrer Würde als Gottesmutter ebenso wie von ihrer Rolle als neue Eva und als die biblische Frau an der Seite ihres Sohnes im Kampf gegen den Teufel so sehr gefordert sein, daß die Kirche das Faktum aus diesem Gefordertsein erschließen konnte⁸ – wenn praktisch schon alles Erstre-

⁸ Vgl. F. Reckinger, „Ein großes Zeichen am Himmel“. Um das Fest der Aufnahme Marias (II. III), in: Heiliger Dienst 35 (1981) 27–34; 49–60.

benswerte erreicht wäre, sobald jemand der Seele nach in die Gottesschau eingegangen ist?

Von daher erscheint es verständlich und angebracht, daß die *meisten* Stellen der Hl. Schrift, die vom Endziel des Menschen handeln, um Auferstehung und Endgericht kreisen. Vielfach ist es dabei aber so, daß das Kommen des Herrn im Tod und jenes am Ende der Zeit nicht so säuberlich unterschieden werden, wie es in den bisher zitierten Texten der Fall ist, sondern perspektivisch *in eins gesehen* werden. Und dies ist berechtigt, weil, wie gezeigt, der Tod den Menschen für das Endgericht festlegt.

Perspektivisches Ineinssehen von Tod und Endgericht ist unter anderem auch im Evangelium des heutigen Sonntags, dem Gleichnis von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen gegeben.

Bedeutsam ist in diesem Gleichnis zunächst, daß das Reich Gottes in seiner endgültigen Form mit einer *Hochzeitsfeier* verglichen wird – für die die liturgische Feier jeweils Vorzeichen und anfanghafte Verwirklichung ist.

Die Verdammnis wird, diesmal ohne ein ihr eigenes Bild, als *Ausschluß* vom ewigen Fest mit Christus geschildert.

Wir haben es in diesem Gleichnis mit einer jener zahlreichen Stellen des Neuen Testaments zu tun, die ganz eindeutig im Endeffekt auf die *Scheidung in zwei Gruppen* hinauslaufen: die Geretteten und die Verdammten. Es war ein Fehler früherer Verkündigung, daß sie einseitig die Drohung mit der Verdammnis in den Vordergrund stellte, mehr vom „Ausschluß vom Fest“ als vom Fest selbst sprach und die Liebe zu Gott ebenso wie die Freude über Gott als Motiv christlichen Handelns nicht genügend zur Sprache brachte. Aber es wäre Selbstbetrug und Sünde wider den in der Schrift redenden Heiligen Geist, wenn man nunmehr den furchtbaren Ernst der Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten in Abrede stellen, minimisieren oder durch Totschweigen unterschlagen wollte.

Wir können uns fragen, *was das Öl wohl bedeutet*, dessen Besitz oder Nichtbesitz beim Kommen des Bräutigams über das endgültige Schicksal eines Menschen entscheidet. In der Katechese, die ich in meiner Jugendzeit erhielt, wurde uns gesagt, damit sei die „heiligmachende Gnade“ gemeint. Nach längerem und eingehendem Überlegen meine ich dem heute durchaus zustimmen zu müssen; unter der Voraussetzung allerdings, daß wir uns hüten, diese Gnade *dinglich* als eine Art himmlischer „Flüssigkeit“ zu verstehen, die der Seele „eingegegossen“ würde. Sie bedeutet grundlegend nichts anderes als die Beziehung der Liebe zu Gott, vorausgesetzt, daß man diese nicht als rein „äußere“, lediglich im gedanklich-psychologischen Bereich existierende Wirklichkeit betrachtet. Aber das wäre bereits auf rein menschlicher Ebene eine verkehrte Annahme. Auch die Beziehung der Freundschaft zwischen zwei Menschen bleibt beiden nicht „äußerlich“,

sondern verändert, prägt, qualifiziert jeden von ihnen innerlich, wird in ihnen zur „Qualität“. Um wieviel mehr, so können wir von vorneherein annehmen, muß das für den Menschen der Fall sein, wenn er von Gott in die Beziehung der Freundschaft mit ihm selbst hineingenommen wird. Und tatsächlich lehrt die Hl. Schrift, daß wir durch die Beziehung der Liebe Gottes zu uns und unserer Liebe zu ihm innerlich umgewandelt, neugeboren (Joh 1,12 f; 3,3–8) und „der göttlichen Natur teilhaftig“ werden (2 Petr 1,4).

In der Überlieferung wird diese innere Umwandlung mit dem verglichen was am Eisen geschieht, wenn es ins Feuer hineingehalten wird: es nimmt die Qualitäten des Feuers an⁹. Ebenso werden die Menschen, die mit Gott in der Beziehung der Gnade leben, gottförmig. Gleichzeitig lehrt die Überlieferung, daß diese seinshafte Umwandlung bei mündigen Menschen zwar aufgrund ihres eigenen Glaubens und ihrer Liebe vor sich geht, bei Unmündigen dagegen ohne ihr Zutun durch die Taufe aufgrund des Glaubens und der Liebe der Kirche geschehen kann¹⁰. Wer diese „neue Wirklichkeit“¹¹ in sich trägt, der hat das Öl, das bei der ewigen Hochzeitsfeier leuchten soll, ebenso wie das Gewand, das für den Eintritt in den Festsaal erforderlich ist¹².

Gelegentlich wird weitergefragt, ob die fünf klugen Jungfrauen sich nicht als *egoistisch* erweisen, indem sie sich weigern, den törichten von ihrem eigenem Öl abzugeben. Aber das trifft schon auf der *Ebene des Bildes* nicht zu. Denn es ist anzunehmen, daß ihr Hinweis, es würde für beide Gruppen nicht ausreichen, tatsächlich zutrifft, und jeder muß einsehen, daß es keinen Sinn hat, eine Wohltat zu erweisen, aufgrund derer sowohl die Schenkenden als auch die Beschenkten im Endeffekt hereinfallen.

Als Wirklichkeit auf der *Ebene des Gemeinten* entspricht dem, daß nach dem Kommen des Bräutigams keine Möglichkeit mehr besteht, das Leben Gottes von den Menschen her zu übernehmen, die davon erfüllt sind. Vorher, im gegenwärtigen Dasein, ist diese Möglichkeit in hohem Maße gegeben. Die in der Gnade Gottes Lebenden teilen durchweg gern davon mit und werden selbst dadurch nicht ärmer, sondern reicher. Nach dem großen Erwachen im Jenseits aber, wenn alle notwendigerweise einsehen, wieviel es geschlagen hat und was der eigentliche Sinn der irdischen Existenz gewesen ist, ist es dafür zu spät; dann hilft es niemandem mehr, daß sein Nachbar ein guter Christ oder seine Tante im Kloster gewesen ist – ein Umstand, auf den abständige Kirchenglieder mitunter gerne verweisen. In

⁹ So etwa bei Cyrill von Jerusalem, 17. Katechese, 14.

¹⁰ Vgl. F. Reckinger, Kinder taufen – mit Bedacht, Kall 1979, bes. 25–50; 72 f; 227 f.

¹¹ Vgl. Röm 6,4; 8. Lesung der Osternacht.

¹² Vgl. Mt 22,1–14; Evangelium vom 28. Sonntag im Jahr A.

diesem Leben können derartige Mitmenschen durch Gebet, Beispiel und Wort jemandem helfen, zu Buße und Bekehrung zu finden; nach dem Tod muß jeder eine ganze Ewigkeit lang für sich selbst geradestehen.

Vergessen wir angesichts dieser ernsten Perspektive nicht, daß den Schmerz des Ausschlusses vom Fest nur verspüren wird, wer sich selbst freiwillig ausgeschlossen hat; und daß das Gleichnis für jene, die sich ernsthaft um das Leben mit Gott bemühen, eine Botschaft der Freude bringen will: Die Sache mit Gott ist ein *bräutliches Geheimnis*; wir sind zu einer ewigen Hochzeitsfeier berufen, und die Eucharistie, die wir feiern, nimmt dieses ewige Fest zeichenhaft-wirklich vorweg.

Die *alttestamentliche Lesung* des heutigen Tages greift die Thematik „klug-töricht“ auf und spricht von der Weisheit und dem Verlangen nach ihr. Der Evangelist Johannes hat sich bei der Deutung des Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Vater von der Personifizierung der Weisheit im Alten Testament leiten lassen. Wie letztere als vor aller Schöpfung bei Gott existierend gesehen wurde, so sagt er, daß das „Wort“ im Anfang bei Gott war (1,1f), bevor es im Menschen Jesus „Fleisch wurde“ (ebd. 14). Nach der personhaften Weisheit verlangen heißt darum für uns, uns nach Jesus und seinem Kommen ausstrecken.

Wir tun es heute insbesondere mit *Psalm 63 als Antwortpsalm*. Es ist spirituell sehr ergiebig, ihn in diesem Kontext als einen Sehnsuchtsruf nach der Parusie durchzubeten. „Ich denke an dich auf nächtlichem Lager“ paßt sehr gut zum Evangelium vom Kommen des Bräutigams gegen Mitternacht – eine Gelegenheit allerdings, uns zu fragen, ob wir Gott so sehr im Herzen tragen, daß wir uns mit einiger Wahrhaftigkeit die Worte jenes alttestamentlichen Beters zu eigen machen können, der soviel weniger als wir vom innersten Geheimnis Gottes und von seinem Kommen wußte und dennoch aus der Fülle seines Erlebens mit ihm geschrieben hat: „Ich denke an dich auf nächtlichem Lager, sinne über dich nach, wenn ich wache.“

Eine persönliche Erinnerung mag diese Betrachtung beschließen. Der 32. Sonntag im Jahr A wurde für mich zum erstenmal bleibende geistliche Wirklichkeit, als ich 1972 zu diesem Datum in Köln-Zollstock die hl. Messe feierte und der Organist zur Gabenbereitung, als Echo auf das Evangelium und Homilie, das Lied „Wachet auf“ intonierte: „... Mitternacht heißt diese Stunde; sie rufen uns mit hellem Munde: Wo seid ihr klugen Jungfrauen? Wohlauf, der Bräutigam kommt; steht auf, die Lampen nehmt. Halleluja. Macht euch bereit zu der Hochzeit, ihr müsset ihm entgegengehn“ (GL, 110).

Der 7. Oktober, der Gedenktag „Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz“ – und in manchen Gegenden auch der nachfolgende Sonntag als „Rosenkranzsonntag“ – ist zunächst ein stilles Gedenken an Maria, die im Monat Oktober in und mit dem Rosenkranzgebet besonders verehrt wird. Es ist dieser Tag aber ebenso ein Gedenktag, der sich in verehrender Weise einem Gebet zuwendet, eben dem Rosenkranzgebet. Dies aber ist etwas ganz Besonderes, ja Außergewöhnliches. Ein Gebet, das selbst zum „Gegenstand“ ehrfürchtig-liebender Verehrung geworden ist – und jedes Jahr von Neuem wird – so etwas gibt es sonst nicht in der Feier der Liturgie. Verehren kann der gläubige Christ doch nur Personen! Ein Gebet – und wäre es selbst das Rosenkranzgebet – kann man doch nicht verehren! Wirklich nicht? Oder wann nicht – und wann ja?

Das Rosenkranzgebet kann nicht als Gebet „für sich“ verehrt werden. Das stimmt. Aber, wir verehren ja an diesem Tag dieses Gebet nicht „für sich“, sondern als ein Zeichen, als einen Weg auf Christus, auf die Geheimnisse seines irdischen und himmlischen Lebens hin. Wenn dies aber so ist, daß mit Hilfe des Rosenkranzes, den wir daher auch den „heiligen Rosenkranz“ nennen dürfen, unsere lebendige Verbindung mit Christus geweckt, gefördert, erhalten wird, dann ist es in der Tat sehr richtig, zumindest einmal im Jahr diesen „Weg“ und diese „Hilfe“ aus ganzem Herzen zu verehren. Wir verehren so nämlich im Rosenkranzgebet Christus selbst, seinen Erlösungsweg, sein Leben, Leiden, Sterben – seine Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung.

Natürlich gibt es auch andere Wege, sich auf Christus und seine Nachfolge zu besinnen. Menschen, die glauben, vermögen Jesus Christus auch auf andere Art und Weise zu verehren und sich mit ihm zu verbinden. Aber – und dies scheint mir sehr wesentlich für die Bedeutung gerade des Rosenkranzgebetes zu sein: Keiner dieser anderen Wege ist so „einfach“, so „unkompliziert“, so „direkt“, so „für alle da“, „für alle möglich“, „an jedem Orte zu beschreiten“ – nicht nur in der Kirche. Das heißt deutlicher: Weil es das Rosenkranzgebet „gibt“, ist es eigentlich allen glaubenden Menschen möglich, sich gedanklich-existentiell mit dem Herrn zu verbinden, mit ihm zu leben, mit ihm Gemeinschaft zu „hegen und zu pflegen“ – auch die „Ärmsten“ unter uns können so ständig „bei Jesus“ sein, niemand ist aus seiner unsichtbaren Nähe „verbannt“, jeder vermag bei ihm einzutreten. Das Rosenkranzgebet ist daher das große allgemeine Gebet. Es bewirkt, daß möglichst alle Glaubenden täglich, ja stündlich eine umfassende Gebetsgemeinschaft bilden, es macht das Wunder wahr, daß immerwährende Christusnachfolge sich ereignet.

Diese Form der Christusnachfolge kann Maria nicht übersehen oder gar ausschließen. Maria war und ist ja der Mensch, der als Mutter des Gottessohnes und Erlösers, zuinnerst mit diesem ihrem Sohn verbunden war und

verbunden bleibt. Sie ist überall anwesend, wo glaubende Menschen sich um diese Verbundenheit mit ihrem Sohne bemühen, diese Verbundenheit sogar in einem eigenen Gedenktag feiern. *Wenn wir daher am 7. Oktober oder am Sonntag darauf den Rosenkranz feiern im Hinblick auf Jesus Christus, dann verehren und feiern wir die Gottesmutter Maria mit, verkörpert sich doch in ihr die intensivste Art der Teilnahme an Jesus und seinem Heilswerk.* – Hier nun stellt sich unter anderem sofort die Frage: Bedeutete die Anteilnahme Mariens an Jesu Leben auch das vollste Verständnis für dieses Leben ihres Sohnes? Dies ist nicht anzunehmen, ja es ist sogar unmöglich, denn: Jesus war nicht nur Mensch, er war und ist auch Gott. Wenn aber Gott, in Menschennatur, zu den Menschen kommt, dann sind seine Gedanken und Taten immer auch himmelweit über allem menschlichen Fassungsvermögen erhaben, wie der Himmel über der Erde erhaben ist. Dies gilt auch für Maria. Mariens Teilnahme an Jesu Denken, Worten, Taten war weithin eine Anteilnahme der glaubenden Gemeinschaft, der treuen Verbundenheit, des absoluten Vertrauens – nicht des Verstehens, des erlebten „Beweises“, der „glasklaren“ Sicherheit. Im Rosenkranzgebet tritt der Mensch in die Gemeinschaft mit der anteilnehmenden Gottesmutter. In dieser Gemeinschaft während des Rosenkranzgebetes verlangt er nicht von Jesus die Aufklärung aller Geheimnisse. Vielmehr ist er, wie Maria, von Dank erfüllt, daß er in diesem Gebet sich mit Jesus Christus vereinigen kann – ganz gleich, ob er diesen Jesus Christus immer versteht oder nicht. Der Glaubende will nicht an erster Stelle Verständnis und Erklärung, er möchte Anteilnahme an der Person des Erlösers. Er wünscht, an Jesu Leben immer wieder erinnert zu werden. Er sehnt sich danach, die Hoffnung nicht zu verlieren, auch einst mit Jesus verherrlicht zu werden, wie er das im Rosenkranzgebet bereits für Maria betend bekennt.

Aus der immerwährenden, umfassenden, einfachen Art des Rosenkranzgebetes wie aus seinem Verzicht auf alles „Wissen“ und „Erklären“ ergibt sich eine andere, große Bedeutung dieses Gebetes, seine Kraft, im Hinblick auf Jesus und in Gemeinschaft mit Maria das Böse in seinen vielfältigen Formen zu überwinden. Dies will bedeuten: Weil „das Böse“ allgegenwärtig und ständig da ist, erscheint das Rosenkranzgebet, das ebenso allgegenwärtig und ständig da ist bzw. da zu sein vermag, als eine wirkmächtige Abwehr gegen „den Bösen“ und seine Wirkungen, „das Böse“. – Weiter ist festzuhalten: Da der Glaubende im Rosenkranzgebet nicht „Wissen“, sondern „teilnehmen“ möchte, ist dieses Gebet ein eindeutiges „Nein“ gegen allen Hochmut und Wissensdünkel auch im Bereich des Glaubens. Wo aber ein Gebet wie das Rosenkranzgebet so gegen Hochmut und Stolz lebt, da flüchten alle Formen „des Bösen“, wo Menschen in und mit diesem Gebet leben. Das Rosenkranzgebet ist alles eher als ein „stolzes“ Gebet. Es ist alles eher als ein Meisterwerk menschlicher „Gebetskunst“. Es steht nicht

im Lichtglanz irdischer Ausdrucksweise – auch über den Glauben. Es nimmt selbst teil an der Einfachheit und Armut des Lebens Jesu – und die Herrlichkeit, die in ihm zu guter Letzt von Jesus und Maria ausgesagt wird, es ist die geheimnisvolle, jetzt noch nicht zu verstehende Herrlichkeit – die nur dem Glaubenden in seiner Glaubenshingabe „aufleuchtet“. Also: Das immerwährende, schlichte Gebet des Rosenkranzes vermag die offenen und verdeckten Formen alles Gott und den Menschen Feindlichen auf die Dauer doch zu überwinden – zumindest aber ohne eigentlichen Schaden zu ertragen. Es kommt daher nicht von ungefähr, daß Päpste diesem Gebet die größte Bedeutung zugemessen haben – bis hin zu Leo XIII., der im ganzen 13 Rundschreiben zum Rosenkranzgebet verfaßt hat. Es ist schließlich ebenso zu errahnen, warum gerade der Sieg über die Türken bei Lepanto am 7. Oktober 1571 der Macht des Rosenkranzgebetes zugeschrieben worden ist, so daß Papst Gregor XIII. dieses Fest für alle Kirchen einführen ließ, in denen ein Rosenkranzaltar steht. Und wiederum: Als 1716 bei Peterwardein durch Prinz Eugen ein glänzender Sieg über die Türken errungen wurde, hat man dies auf das Rosenkranzgebet zurückgeführt, so daß Papst Klemens XI. das Fest dann auf die ganze Kirche ausdehnte. – Es fehlt aber auch nicht an Stimmen, die aus innerster Überzeugung glauben, daß der Abzug der Russen aus Österreich im Jahre 1955 der Kraft dieses Gebetes verdankt werden kann. – Jedenfalls: Die Kraft, die aus der betenden Verbindung mit Christus kommt, ist in Wahrheit die Kraft aller Kräfte – gegen das Böse und für das Gute in der Welt.

Ein wertvoller Begleiter durch das ganze Jahr:

PAULUSKALENDER 1985

Buchform Fr. 9.90

Abreißblock allein Fr. 10.90

Wandkalender Fr. 11.90

„Von den Kalendern ist von den Texten her der Pauluskalender der wertvollste.“
Christ in der Gegenwart

Auslieferung für Österreich: Buchhandlung W. Ennsthaler, 4400 Steyr.

PAULUSVERLAG FREIBURG/SCHWEIZ

Anton Bruckner, Gesamtausgabe Band 21: KLEINE KIRCHENMUSIKWERKE 1835–1892, herausgegeben von Hans Bauernfeind/Leopold Nowak, Musikverlag Doblinger, Wien 1984. – Einzelausgaben und Sonderdrucke aus Band 21 (4539).

Nach 18 Jahren Vorbereitungszeit erschien im Jahre 1984 im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe der Werke Anton Bruckners (1824–1896) der lang erwartete, aber durch unglückliche Umstände lange am Erscheinen gehinderte 21. Band: „Kleine Kirchenmusikwerke“.

Er enthält alle kleineren Werke, die Bruckner für Liturgie oder geistliche Hausmusik komponiert hat; von den ersten Versuchen 1835/36 (ein Pange lingua C-Dur) bis zum innerlichen „Vexilla regis“ 1892. Danach hat Bruckner keine geistliche Musik mehr komponiert. Der Band enthält nicht nur die bekannten Motetten: „Inveni David“, „Locus iste“, „Os justi“; „Christus factus est“, „Salvum fac“, „Ecce sacerdos magnus“, „Virga Jesse“ und schließlich „Vexilla regis“ sowie die auch für bescheidenere Chöre zugängliche Gebrauchsliteratur: die beliebten „Tantum ergo“, „Ave Maria“ und „Pange lingua“, sondern auch Stücke für Solostimmen, so etwa die „Windhaager Messe“ in C-Dur für Alt, 2 Hörner und Orgel und ein Ave Maria für Alt und Orgel sowie mehrere Gesänge für Singstimme und Orgel. Unbekannte Chorwerke mit oder ohne Orchester, einfache Liedsätze, Studien im Stil des Cäcilianismus, Begleitsätze für den Gregorianischen Choral, sowie zwei einfache dreistimmige Sätze für Posaunen machen diesen Band zu einer Fundgrube für jeden Kirchenmusiker. Im Anhang des Bandes sind Fragmente und Skizzen zusammengestellt – darunter ist eine vierstimmige Messe ohne Gloria und Credo für Chor a cappella besonders erwähnenswert.

Obwohl es sich um eine kritische Ausgabe handelt, sind die Stücke doch vom Herausgeber für den liturgischen Gebrauch adaptiert worden, ohne jedoch gegen die Editionspraxis der modernen Musikwissenschaft zu verstoßen. Über die gründliche Arbeit der Herausgeber braucht man kein Wort verlieren – der Notentext ist zuverlässig und von den Verunstaltungen einzelner Stilpuristen des vorigen Jahrhunderts befreit. Die Herausgeber haben dem Notentext auch ein Vorwort vorangestellt und einen Anhang mit Bemerkungen zu den einzelnen Stücken angefügt. Denen, die es genau wissen wollen, sei der separat erscheinende kritische Bericht empfohlen.

Als Aufführungsmaterial für die kirchenmusikalische Praxis hat der Verlag Doblinger Sonderdrucke zur vorliegenden Partitur herausgegeben:

für gemischten Chor a cappella: „Motetten“, „Eucharistische Gesänge“, „Messe für den Gründonnerstag“, „Messe ohne Gloria und Credo“ und „Zwei Totenlieder, O ihr, die ihr heut“;

für gemischten Chor und Orgel: „Geistliche Werke“ in zwei Heften;

für gemischten Chor mit Instrumenten: „Christus factus est“, „Ecce Sacerdos magnus“, „Liberate me, f-Moll“;

für Männerchor a cappella: „Iam lucis orto sidere“;

für Alt-Solo und Orgel (Klavier, Harmonium): „Ave Maria“;

für Alt-Solo, 2 Hörner und Orgel: „Messe in C, Windhaager Messe“.

Die großen kirchenmusikalischen Werke Bruckners, das „Te Deum“, die Messen, das „Requiem“ und „Psalm 150“ sind bereits erschienen und können auf üblichem Weg bezogen werden.

Werner Radspieler

PILGERWEGE LOURDES

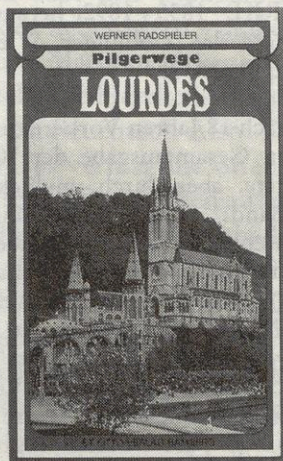
180 Seiten mit über 35 überwiegend mehrfarbigen Abbildungen, kart.

Best.-Nr. 413025

Preis: DM 10,-

Dieser gedruckte Pilgerbegleiter ist als Gebet- und Erinnerungsbüchlein für die Pilger zur Gnadenstätte der Gottesmutter von Lourdes konzipiert. Im ersten Teil wird die Geschichte der Wallfahrt anhand der Lebensgeschichte der heiligen Bernadette Soubirous dargestellt, ferner der heilige Bezirk mit der Erscheinungsgrotte von Massabielle, den Kirchen, Krankenhäusern und Badehallen und schließlich die Sehenswürdigkeiten der Stadt, die von einer mittelalterlichen Burg überragt wird. Der zweite Teil enthält eine reiche Auswahl an Gebeten und Liedern der Pilger.

Das Büchlein hat insbesondere auch die Absicht, den tieferen Sinn des Wallfahrtsortes Lourdes zu erschließen: Lourdes ist Symbol und Zeichen für den beschwerlichen Lebensweg aller Menschen, die unter Mühen und Opfern versuchen, Gott näher zu kommen, und nach ihrem irdischen Dasein zum Ziel in Gottes Ewigkeit gelangen wollen.



Ernst Schmitt

PILGERWEGE ROM

96 Seiten, 49 teils farbige Abbildungen, kart.

Best.-Nr. 413024

Preis DM 8,80

Dieses Buch, das die wichtigsten Pilgerwege durch Rom beschreibt, möchte eine mehrfache Hilfe bieten: für die Zeit vor der Reise, um sich einzustimmen, für die Zeit auf der Reise, um sich führen zu lassen, für nachher, um die wichtigsten Stationen in der Erinnerung noch einmal nachzugehen.

Die beschriebenen Pilgerwege ordnen das Wichtigste in eine sinnvolle Reihenfolge, von der Hauptstadt des Römerreiches bis zum Zentrum der Christenheit. Ausschnitte aus dem Stadtplan mit markierten Routen nehmen den Rom-Pilger symbolisch bei der Hand und geleiten ihn zu den bedeutendsten Sehenswürdigkeiten und Heiligtümern.



Pater Eugen Wetzol OFM

PILGERWEGE ASSISI

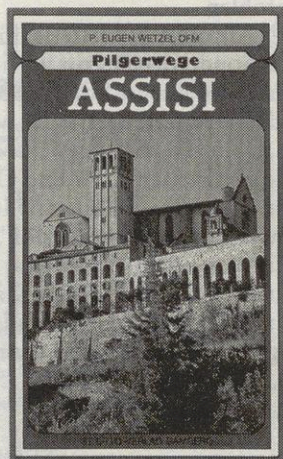
zahlreiche Farb- und Schwarzweiß-Abbildungen, kart.

Best.-Nr. 413023

Preis: DM 8,80

„Die Stadt meiner Träume heißt Assisi, die Stadt am Berge unter dem Himmel Italiens. Hier wird alles auf den Kopf gestellt: Armut wird zum Reichtum, Krieg zum Frieden, Verbitterung zum Frohsinn . . .“ Diesen Ausspruch eines unbekannten Verfassers zitiert der Autor am Beginn dieses Pilgerführers durch Assisi. Es sind hier die wichtigsten franziskanischen Orte zusammengestellt, aber auch der Ort selber, die Landschaft Umbriens und natürlich der Lebensweg und das Lebenswerk des bedeutendsten Sohnes Assisis, des heiligen Franz, werden dem Leser nahegebracht. Gebete des hl. Franziskus, wie der Sonnengesang, der Gruß an die Gottesmutter und der Lobpreis Gottes sowie eine tabellarische Übersicht über die Lebensdaten des heiligen Franziskus und der heiligen Klara und ein Stadtplan vervollständigen den Inhalt dieses wertvollen Begleiters zu einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte der Christenheit.

St. Otto-Verlag GmbH Bamberg



PROF. DR. WALTER HOERES

Der Aufstand gegen die Ewigkeit

Kirche zwischen Tradition und Selbstzerstörung

Format 11×18 cm, 97 Seiten, DM 8,80, Fr. 7,80, S 67,-

Seit vielen Jahren muß sich die Kirche gegen eine schleichende Unterwanderung wehren, die sie «bis an den Rand der Selbstzerstörung» (Papst Paul VI.) gebracht hat und alles in den Schatten stellt, was die Geschichte an vergleichbaren Vorgängen zu bieten hat! Die Folgen dieser Unterwanderung durch den Progressismus sind bekannt: Theologen, die alles in Frage stellen, weltweiter Mißbrauch des Evangeliums als «sozialrevolutionäre Botschaft», Religionsunterricht ohne Religion, Schwund der geistlichen Berufe, Willkür und Ehrfurchtslosigkeit in der Liturgie, ersatzloser Wegfall zahlreicher, altbewährter Formen der Frömmigkeit usw. Walter Hoeres, Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Freiburg im Breisgau, bleibt nicht bei den Symptomen stehen, sondern stellt die Frage nach den letzten Gründen und Motiven, die den Aufstand der Progressisten gegen Lehramt und Tradition inspirieren. Es ist die Frage, was sie an der lebendigen Tradition der Kirche so sehr stört und unfähig macht, die Mahnung des II. Vatikanums zu befolgen, „Schrift und Tradition mit gleicher Kindesgesinnung anzunehmen und zu verehren.“ Das Ergebnis ist alarmierend und aufrüttelnd zugleich. Der Progressismus ist kein System bestimmter Irrlehren, die sich als solche dingfest machen und bekämpfen ließen, sondern eine ganz neue Einstellung zum Sinn des Daseins und eine neue Art, die Wirklichkeit zu sehen, ein tief in der Moderne verankertes Welt- und Lebensgefühl und somit in der Tat eine umfassende Weltanschauung, die der katholischen so radikal entgegengesetzt ist wie Feuer und Wasser.

P. EUGEN MEDERLET OFM

Die Hochzeit des Lammes

Franziskus und die bräutliche Kirche

188 Seiten, Paperback, farbiger Umschlag, DM 17,-, Fr. 15,-, S 130,-

In diesem Buch dringen wir im Hören auf den heiligen Franziskus noch tiefer in den inwendigen Sinn der Geschichte ein. Sie enthält ein bräutliches Geheimnis, das aus dem geöffneten Herzen Christi hervorgeht. Hier, im Kreuz, ist der innerste Quell der Geschichtsdynamik. Diese bereitet die in Sünde und Not verwundete Schöpfung durch alle Entwicklungen und Scheidungen hindurch zur himmlischen Hochzeit. Den ganzen Kosmos in diese Vermählung einzubeziehen, ist der Sinn der Erdgeschichte. Im Geheimnis von San Damiano und Portiunkula erscheint Franziskus als der von Christus erwählte Brautführer. Ein unerhört tiefes und kühnes Buch, «das einem oft wie inspiriert vorkommt», geschrieben von einem Meister franziskanischer Spiritualität. Ida Friederike Görres schrieb: «Ihr Buch begeistert mich und erst recht Ihre franziskanische Kosmologie. Ich möchte Ihnen sagen, wie sehr mich ihr wirklich franziskanisches Denken, Ihre franziskanische Theologie freut.»

CHRISTIANA-VERLAG

D-77 Singen, Postfach 110, Telefon 0041 54/41 41 31
CH-8260 Stein am Rhein, Telefon 054/41 41 31



Neuerscheinungen '84

Joseph Kentenich
Vollkommene Lebensfreude
Priesterexerzitien
Bearbeitet von
Dr. Michael J. Marmann
und Georg M. Ritter
ca. 480 Seiten, kt., ca. 32,- DM
ISBN 3-87620-096-2

Johannes M. Blank
Wolfgang Nerlich
Tagebuchblätter eines Postlehrlings
125 Seiten, kt., 9,80 DM
(Reihe Lebensbilder)
ISBN 3-87620-095-4

Engelbert Monnerjahn
Mit Maria erlöster leben
70 Seiten, kt., 7,- DM
(Kleine Schönstatt-Reihe)
ISBN 3-87620-094-6

Joachim Schmiedl
Ein Gang durch Dachau
Mit P. Kentenich
im Konzentrationslager
68 Seiten, kt., 7,- DM
(Kleine Schönstatt-Reihe)
ISBN 3-87620-100-4

Aus Liebe zur Kirche
Beiträge zur Spiritualität der
Schönstattfamilie
hrsg. von Rudolf Linge
ca. 160 Seiten, kt., ca. 16,80 DM
(Koproduktion mit dem
St. Benno-Verlag, Leipzig)
ISBN 3-87620-097-0

Karl-Heinz Mengedot
Erste Begegnung mit
Pater Joseph Kentenich
ca. 48 Seiten, kt., ca. 4,80 DM
ISBN 3-87620-103-9

Mit Händen zu greifen
Texte zu einem Glasfenster
von Peter Valentin Feuerstein
ca. 64 Seiten mit 15 mehrfarb. Abb.
ca. 12,80 DM
ISBN 3-87620-102-0

Theresia Zehnder
Füllt die Krüge
Bildmeditationen
ca. 64 Seiten, kt., ca. 16,80 DM
ISBN 3-87620-101-2

Ernst Wenisch (Hrsg.)
Elternschaft und Menschenwürde
Zur Problematik der Empfängnis-
regelung mit einem Geleitwort von
Kardinal Macharski
ca. 388 Seiten, kt., 30,- DM
ISBN 3-87620-098-9

Theo G. Belmans
Der objektive Sinn menschlichen
Handelns
Die authentische Ehemoral des
hl. Thomas
ca. 500 Seiten, kt., ca. 30,- DM
ISBN 3-87620-099-7

Zu allen Titeln senden wir Ihnen
gerne ausführliche Informationen.
Bitte bei Bedarf anfordern!

38C 1989), 1-4

4.2.85/2r

62
T
Bücherei

HEILIGER DIENST

4
1984

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

38. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

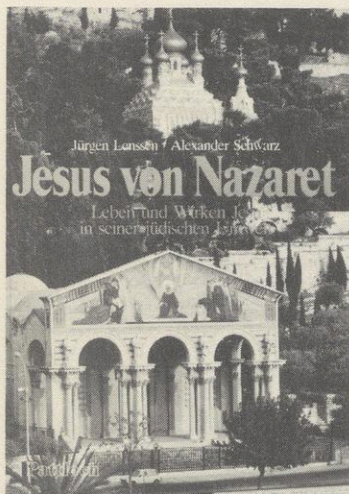
Dr. P. Emmanuel von Severus OSB, Maria Laach Liturgie, Geistesleben und Volksfrömmigkeit	145
Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Der Vollzug des Hochgebetes – eine unbewältigte Aufgabe (2. Teil)	151
Prof. Dr. François Reckinger, Bujumbura Eucharistie feiern nach der Liturgiereform (4. Teil)	160
Univ.-Assistent Hans Würdinger, Würzburg Die Bedeutung der Predigt und der Predigtgottesdienste für das religiöse Leben des Volkes im Spätmittelalter	173
Dr. Sr. Oda Hagemeyer OSB, Herstelle Die Kirche, der „Leib Christi“	183
Buchbesprechungen	188
Büchereingänge	194
Inhaltsverzeichnis des 38. Jahrganges 1984	197

R
X

UZ Tübingen

04. FEB. 1985

Bildbände bei Pattloch



128 Seiten, durchgehend
farbig, 21 × 29 cm
gebunden: DM 25,—



128 Seiten, durchgehend
farbig, 21 × 29 cm
gebunden: DM 28,—

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG

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.

H. B. Meyer SJ zum 60. Geburtstag, 23. 12. 1984

Dr. P. Emmanuel v. Severus OSB

Das Thema unseres Beitrags ist von großem Gewicht und Umfang. Es fordert uns in einer Zeit heraus, deren Schwierigkeiten wir uns nicht verhehlen dürfen. Unsere Gegenwart ist nach K. Rahner (†) dadurch gekennzeichnet, daß sie alle Anzeichen des Übergangs von der Volkskirche zur Entscheidungskirche aufweist. Diese Entwicklung wirkt sich in den Formen unseres Gottesdienstes besonders aus, da wir mit Menschen als gläubige Christen zusammenleben, die den alten, vorkonziliaren Liturgieformen nachtrauern, welche die Generation der heute Zwanzigjährigen überhaupt nicht mehr kennt und mit denen sie nicht mehr vertraut ist. Diese Gegenwart ist schließlich eine Zeit, die weithin säkulare Liturgien entwickelt hat – solche des Jugendprotestes, der Befreiungsbewegungen der Dritten Welt und des Nationalismus, aber auch der modernen Freizeitgesellschaft mit ihrem säkularen Liturgieersatz in Gestalt von Festspielen und ähnlichen Veranstaltungen.

Diese Entwicklung in ihrem geschichtlichen Ablauf darzustellen, erfordert eine Vorlesungsreihe. Trotzdem möchte ich einige Stichworte nennen, die zum Nachdenken und eigenem Nachlesen anregen sollen. Ich hoffe, damit eine Orientierungshilfe zu bieten in einer Zeit, die eine einzigartige Chance bietet, die Situation der Ungleichzeitigkeit zu überwinden, wie Ernst Bloch einmal die Bereiche des geistigen Lebens heute gekennzeichnet hat, die peinliche und oft schmerzliche Diastase, die J. A. Jungmann aus den Beziehungen zwischen Liturgie, Geistesleben und Volksfrömmigkeit in der Gegenwart ablas – die Kluft, die dazu führte, daß der Christ im 19. und 20. Jahrhundert sich der Kirche und ihrem Leben entfremdete, weil er sich und sein Leben, seine Nöte und Anliegen in ihrem Gottesdienst und ihrer Spiritualität nicht wiederfand.

Solche Stichworte sagen zwar nicht alles, aber sie setzen Akzente auf jene Vorgänge, mit deren Erforschung die Liturgiewissenschaft auf die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen historischen Disziplinen aufmerksam gemacht hat. Auch wenn wir manche Denkkategorien und Wertmaßstäbe außer Kraft gesetzt sehen, so haben sie uns doch die verfeinerten Methoden geliefert, mit deren Hilfe uns die geschichtlichen Prozesse deutlicher erkennbar sind: so die Bedeutung der liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom 8. – 11. Jahrhundert, die Entdeckung gewisser Gesetzmäßigkeiten, wie der von der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit oder die Fruchtbarkeit des karolingischen Nachahmungsgedankens in der Entwicklung neuer liturgischer und künstlerischer Formen. Ihm verdanken wir Bauwerke wie das herrliche Aachener Münster. In der karolingischen Zeit entwickelte sich das normative Denken, in dem die gottesdienstlichen Feiern und die monastischen Lebensformen jene Gestalt erhielten, die bis

in unsere Gegenwart als klassisch empfunden werden. Wir sind heute sehr vorsichtig geworden mit den Formeln vom germanischen Subjektivismus und gotischen Individualismus, wir hüten uns vor der Verherrlichung des romanischen und gotischen Stils als einzigen, die dem liturgischen Leben entsprächen. Wir sprechen lieber von den kleinen Räumen der Ortskirchen und dem Partikularismus der Stämme, aber darüber hinaus dürfen wir nicht vergessen, daß die Zeit vom Tode Karls d. Gr. bis zum Herbst des Mittelalters von einem Reichtum neuer liturgischer Dichtung und Musik gekennzeichnet war, der eine Einheit und Harmonie zwischen jenen Bereichen darstellt, die in unserem Thema genannt sind: Liturgie, Geistesleben und Frömmigkeit. Wenn zwischen der Antike und Karl d. Gr. die Auffüllung des Vorgegebenen mit einem neuen Geist sich in einer grandiosen Schöpfung von Hymnen, Sequenzen, Tropen und Prosen auswirkt, so ist dies keineswegs ein Vorgang, der sich in elitären Gruppen abspielt. Wir können ihn vielmehr in neuen lateinischen Formen ablesen, die sich aus dem gregorianischen Choral entwickeln und die den Mutterboden für die ältesten deutschen Kirchenlieder abgeben. Heldenlieder erhalten die gleichen Schlußformeln wie Lesungen von Heiligenleben im Stundengebet und Mönchsrefektorium, das Volk setzt Verkündigungsinhalte in Gesten und Gesänge um. Die Weihnachtsbotschaft wird im Kindelwiegen nachvollzogen, die Osterfreude im *Risus paschalis*, der Inhalt des Evangeliums im Mysterienspiel. Die liturgischen Texte und Gebärden erhalten dabei oft eine geradezu seismographische Funktion, die uns Nachfahren kaum mehr verständlich ist: Wandlungen im Lebensgefühl und in der Kunst kündigen sich schon Jahrzehnte vorher in der gottesdienstlichen Sprache an. Schon bevor die gotische Kunst ihre an Zierstück und Schnörkeln überreiche Formenwelt entwickelt, verlieren die Orationen des Meßbuchs ihre klassische Dichte, werden durch rhetorische Zusätze schwülstig und verlieren ihre gedankliche Transparenz. Ihre Einzahl genügt nicht mehr, sondern steigert sich durch die Vielzahl von Kommemorationen und Anliegen oft weit über die zehn hinaus. Noch bevor der Aufbau der Gesellschaft und der Gemeinden in eine Vielzahl von Gruppen in Zünften, Vereinen und Nachbarschaften, in Bruderschaften sich gliedert, werden auch die Heiligen in Gruppen und Gemeinschaften verehrt, wenn immer auch nur das Vorkommen von Zahlen in der Bibel dazu Anlaß bietet. An diesen Erscheinungen erkennen wir, daß es so etwas wie einen inneren Kräfteausgleich, einen inneren Haushalt von Liturgie, Geistesleben und Volksfrömmigkeit gibt. Seine Lebensvorgänge sind für die Nachfahren zwar interessante Forschungs- und Studiengebiete, aber sie haben die Kirche und nicht zuletzt uns selbst in den vergangenen Jahren vor die Frage gestellt, aus welchen Quellen sich unsere Frömmigkeit nährt und wo unsere Religiosität ihr Leben bekundet und äußert, ob wir schließlich in einer Welt leben, die

sich von Christus und seiner Kirche entfernt, oder ob wir es sind, die es unterlassen haben, die freigesetzten Kräfte des naturwissenschaftlichen und technischen Zeitalters mit dem Geiste und Leben Christi zu erfüllen. Das führt in den Erwägungen über Liturgie, Geistesleben und Volksfrömmigkeit in jene Tiefenschicht eines Wandels, der heute vielfach als Ursache aller Krisenerscheinungen angesehen wird, einer kopernikanischen Wende, deren Signal etwa Goethe in seinem Faustwort kennzeichnet, daß am Anfang nicht das Wort, sondern die Tat gewesen sei. Aber ist es nicht so, daß wir dem Worte gegenüber taub und stumpf geworden sind, Gott verlieren und deshalb nicht mehr auf ihn hören und unser Auge und Herz nicht mehr erkennen kann, wie Gott unser Leben entwirft, wie Gott inmitten seines Volkes leben will und lebt? Daß wir nicht mehr wissen, daß es ein Geschenk Gottes ist, ihn hören zu dürfen, eine Gnade, ihn anreden zu können und ihm zu antworten „mein Herr und mein Gott“? Hier scheint mir die tiefste Ursache dafür zu liegen, daß Liturgie und Volksfrömmigkeit in jenen Zustand der Entfremdung geraten sind, den wir heute überall feststellen können!

Nach dem Zweiten Weltkrieg haben ernsthafte Forscher von der Mitte des 19. Jahrhunderts an nicht nur vom „Verlust der Mitte“ in unserem gesamten Geistesleben gesprochen, vom Jahrhundert ohne Gnade und vom Zeitalter des Atheismus, das um 1850 begonnen habe. Aber ich glaube, wir müssen uns vor zwei Möglichkeiten besonders hüten: Buchtitel, die einen differenzierten und weit ausgebreiteten Inhalt prägnant und nicht ohne Werbeeffect zusammenfassen, sind nicht ohne weiteres auch als Kriterium für die Beurteilung komplizierter geistiger Vorgänge geeignet. Andererseits zeigt uns die Gegenwart deutlicher noch als in der Zeit seit dem Jahrhundertbeginn, daß sowohl der *Renouveau catholique* in Frankreich, die mythischen und symbolischen Dichtungen in Deutschland, die Wiederbegegnung von Kirche und Kultur, wie K. Muth es nach dem Ersten Weltkrieg formulierte, und das Wiedererwachen der Kirche in den Seelen, um das berühmte Wort R. Guardinis aus dem Jahre 1926 zu zitieren, noch nicht die Einheit von Liturgie und Geistesleben bedeuten. Noch weniger berechtigt uns der Wandel des Kirchenbildes zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanum heute zur Hoffnung, wir ständen kurz vor einer Wiederherstellung einer Volkskirche. Die statistischen Zahlen für die siebziger Jahre kündigen das Gegenteil an. In einer Welt, in der die Theologie das Bild einer Mondlandschaft bietet, ist dies kaum zu erwarten. Auch der Acker der Volksfrömmigkeit ist heute nicht mehr so fruchtbarer Humusboden, daß ein reiches Brauchtum darauf wachsen könnte, wie im Wallfahrts- und Prozessionswesen, das für die Periode der nachtridentinischen Verengung und Verhärtung des liturgischen Lebens, der Einengung von der Volksauf die Klerusliturgie charakteristisch ist.

Und doch sollten wir das Zeichen der Hoffnung nicht übersehen, das uns darin gegeben ist, daß die Erneuerung der gottesdienstlichen Formen in unserer Zeit in gleicher Weise ein Ergebnis der biblischen und liturgischen Erneuerung ist. Hinzu kommt, daß die biblische Erneuerung sich in einer Periode abendländischen Denkens vollzog, in der das Wesen des Wortes und der Sprache in den philosophischen Gedankengängen eines F. Ebner, L. Wittgenstein und M. Buber sich dem Geist des Menschen neu enthüllte. Den Menschen als dialogische Existenz zu begreifen ist für uns eine große Hilfe gewesen, Akte und Ausübung wieder als allgemeinschliche Grundbefindlichkeit zu erkennen und damit auch als geschöpflichen Grundakt. Die für die deutsche Religionswissenschaft der letzten hundert Jahre so charakteristische Parallelenfreudigkeit konnte deshalb von der Oberfläche zur Tiefe vorstoßen im Begreifen des unterscheidend Christlichen und damit auch zu jener Entscheidung, die K. Rahner meint, wenn er unsere Kirche als Entscheidungskirche sieht. Dabei erkennen wir, daß es sich bei der erneuerten Liturgie nicht nur um Archaismus handelt, daß die vermehrte Schriftlesung, die vermehrten Präfationen und Hochgebete nicht Ergebnisse eines vermehrten und aus der Geschichte angereicherten Wissens sind, sondern eine Erfahrung der Kraft und des Lebens des Gotteswortes. In diesem Streben nach Aktualisierung alter Werte in der Liturgie, in der modernen Bibelwissenschaft und in der Frömmigkeit der Christen scheint sich ein geschichtstheologisches Gesetz zu bestätigen: Die Zukunft wird nur bewältigt, wenn die Vergangenheit in die Gegenwart eintritt. Es ist darum nicht Biblizismus vom grünen Tisch her, wenn die Lesung der Schrift in allen nach dem Zweiten Vatikanum erneuerten sakramentalen Riten eine entscheidende Rolle spielt. In dieser Tendenz schafft sich eine Erfahrung Raum, in der sich die Krise des planenden, alle technischen Fragen lösenden und manipulierenden Menschen ebenso ankündigt, wie die des verplanten Menschen, der nur noch Teilchen eines ferngesteuerten Funktionsablaufes ist. Der Mensch scheint vom Worte Gottes betroffen, hellhörig dafür geworden zu sein, daß er vor allem Wirken und Handeln seinerseits die Bereitschaft aufbringen muß, Gott an sich handeln zu lassen, und daß der Suche nach Sinn nur dann Erfüllung beschieden sein wird, wenn sie Suche nach Gott ist. Die Betroffenheit von Gottes Wort und die aus ihr erwachsende Liebe zum Worte Gottes zeigt uns schließlich auch, daß das vom heiligen Papst Pius X. zu Anfang des Jahrhunderts in das Gespräch von der Eneuerung der Liturgie geworfene Schlüsselwort von der *actuosa participatio* keineswegs für die Meßfeier allein gilt, sondern auf ein Leben des Christen, das sein Menschenleben zu einem Gottesdienst und einem Gotteszeugnis macht. So müssen wir wohl die Stichwörter *λειτουργία* und *μαρτυρία*, die von katholischer und evangelischer Seite so oft gebraucht werden, übersetzen. Skeptiker und Pessi-

misten unserer Zeit haben von der Liturgie, dem Geistesleben und der Volksfrömmigkeit unserer Tage gesagt: der Pluralismus unserer Epoche biete überall das gleiche Bild – in der elektronischen Musik ebenso wie in der Silbenmontage moderner Dichtung, in der formengeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Methode der Exegese wie in einer sich dem Anspruch der Welt entziehenden falschen Innerlichkeit und einer sich von Fall zu Fall vortastenden Situationsethik. Ich glaube aber, daß in der Ekklesiologie unserer Tage, im Zusammenfließen der biblischen und liturgischen Erneuerung sich Vorgänge eines Integrationsprozesses abzeichnen, der sich besonders in der Christologie zeigt. Alles, was in der Liturgie seit dem Zweiten Vatikanum erneuert wurde – sei es im liturgischen Jahr, sei es in der Eucharistiefeier, im Stundengebet und in Einzelriten –, ist nicht nur von der neuen Liebe zum Wort geprägt, sondern vom österlichen Heilswerk des Herrn. Paschale mysterium ist ein Schlüsselwort der Konzilsdokumente, und die Gestalt Jesu wird, wenn überhaupt vom historischen Jesus von Nazaret die Rede ist, wie z. B. von Edward Schillebeeckxs, als der Lebende gekennzeichnet. Das aber ist Jesus der Christus, Jesus der Herr, Jesus der Auferstandene, über den die Jünger sich freuten, als sie ihn sahen. Es ist Jesus, der in seiner Kirche lebt und handelt, der Jesus, der die Getauften zu einer Gemeinde von Brüdern und Schwestern zusammenschließt und in ihrer Mitte lebt. Von solchen Ansatzpunkten her, die durch die Namen E. Schillebeeckxs und W. Kasper gekennzeichnet werden kann, scheint mir eine Volksfrömmigkeit möglich, die im Osterereignis ihre Mitte hat und von ihr her geprägt ist – tiefer vorstoßend, als es die Apostel der liturgischen Erneuerung I. Herwegen, A. Hammenstede und P. Parsch von ihrer Betonung des Taufbewußtseins her versuchten, tiefer auch als R. Guardini in seinem großen Werk „Der Herr“, in dem psychologische und pädagogische Elemente oft das Ereignis der Auferstehung verdunkeln und die Forderung an uns, daß die Wahrheit der Auferstehung auch von uns vollzogen werden muß, um als solche voll in Erscheinung zu treten. Darum werden wir ihrer im Maß unseres Zutuns gewiß, wie E. Biser es formuliert hat. Im Auferstandenen erkennen wir, daß der Helfer und die Hilfe eins sind. Von hier aus dürfen wir hoffen, daß Gott uns eine Volksfrömmigkeit schenkt, die auf dem Fundament eines geistlichen Lebens ruht, das sich als Leben mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn versteht. Ein geistliches Leben, das aus der lebendigen Beziehung zu Christus dem Auferstandenen stark genug ist, die verhängnisvollen Polarisierungen in unserem Leben und in unserer Frömmigkeit in dem Sinne zu überwinden, daß Gottes- und Nächstenliebe aus der Gegenwart Christi in seiner Gemeinde zur Einheit finden.

Das neue Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ bietet hier wertvolle Ansätze. Weil es erste Ansätze sind, erwecken sie an manchen Stellen noch

den Eindruck des Gekünstelten, auch des nicht zu Ende Gedachten und Komponierten, und doch sind hier die mutigen Schritte gewagt worden, dem Tag und die Woche des Christen vom österlichen Heilswerk des Herrn Sinn, Richtung und Kraft zu geben, das Leben der Gemeinde und des einzelnen von ihm zu prägen und ihm österliche Gestalt zu geben. Alte Formen können von daher neu belebt werden – die Andacht der Gemeinde vom Stundengebet her reicheren Inhalt gewinnen, die Wallfahrt nicht nur wegen des Heiligen und seiner Gnadenorte gepflegt werden, sondern vom österlichen Rhythmus alles christlichen Lebens erfaßt werden, das Begegnung mit der leuchtenden Freude der Verklärung und Auferstehung sein soll.

Lassen Sie mich versuchen, dies weniger mit literarischen Hinweisen und der Namensnennung bedeutender Theologen unserer Zeit zu sagen, vielmehr mit alter jüdischer Spruchweisheit: „Wie kann man“, so heißt es da, „wie kann man den Tag von der Nacht unterscheiden?“ – „Wenn du das Angesicht deines Bruders erkennen kannst.“ Das aber ging in Erfüllung, als die Jünger den auferstandenen Herrn sahen. Sie sahen ihn am Ufer stehen, als einen Menschenbruder, der für sie gesorgt und Speise bereitet hatte. Aber sie erkannten in ihm den Auferstandenen und sprachen zueinander: „Es ist der Herr!“ So dürfen und sollen auch wir sprechen, aber freilich das andere nicht vergessen: Überall, wo wir dem auferstandenen Herrn begegnen, in seinen sakramentalen Zeichen, Handlungen und in seinem Worte, dürfen wir sagen: „Er ist unser Bruder.“ Das ist die Unterscheidung des Tages, den der Herr gemacht hat, von der Nacht, aus der er uns befreit hat. Eine Unterscheidung, die oft trennen wird, weil Gottes Wort ein durchdringendes Schwert ist, eine Unterscheidung aber auch, die uns aus der Ungleichzeitigkeit zur Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus führt, weil wir ihn erkennen: Dieser Menschenbruder ist der Herr; und: Der Herr ist unser Bruder.

Die Frage der jüdischen Spruchweisheit: „Wie kann man den Tag von der Nacht unterscheiden?“ zielt nicht auf die Zeiteinheit, die wir Tag nennen, aber auf die Fülle des Christusmysteriums: Gott ist Mensch geworden und als Mensch unser Bruder. Das aber ist der tragende Glaubensgrund und die Kraft der Hoffnung, die unseren Gottesdienst erfüllen soll, die die Volksfrömmigkeit belebt, unserem Geistesleben Dynamik und Ziel schenkt: Von diesem Menschen Jesus von Nazaret uns österlich zusprechen zu können: „Es ist der Herr!“

* Dieser Beitrag wurde als sogenannte „Konferenzpredigt“ in der St.-Lambertus-Kirche in Düsseldorf gehalten, die dort jeweils im Advent vorgesehen sind. Der Charakter des mündlichen Vortrags wurde beibehalten und auf jeden Anmerkungsapparat mit Belegstellen verzichtet.

Die aktive Teilnahme der Gemeinde am eucharistischen Geschehen, so haben wir eben dargelegt, kann sich durch Wort und Gesang, in Akklamation und anderen Interventionen bekunden, sie kann sich indessen auch in gesammeltem Schweigen äußern. Doch treffen diese Formen des Partizipierens nur einzelne Bereiche der Ausdrucksmöglichkeiten, die uns mit der leib-seelischen Verfaßtheit gegeben sind⁷¹. Die geistlichen Wirklichkeiten werden uns nicht anders denn über den Leib vermittelt, den Leib, der erleidet und erlebt, der ausgreift und erobert, der liebt und – auch betet. „Der vollkommene Mensch“, schreibt Irenäus, „ist Mischung und Einigung der Seele mit dem von ihr aufgenommenen Geist des Vaters und die Mischung beider mit jenem Fleische, welches gemäß dem Bilde Gottes geformt wurde“⁷². Sollen die Christen dem „Geheimnis des Glaubens“ nicht bloß „wie Außenstehende und stumme Zuschauer“ beiwohnen, sondern durch den Vollzug der „Riten und Gebete“ in das Mysterium eindringen und sich selbst und die ganze Welt durch Christus zusammen mit dem Priester dem Vater darbringen, dann ergeben sich daraus weitreichende Folgerungen⁷³. Der vermeintlich reinen Innerlichkeit wird eine Absage erteilt. Besonders im zentralen Akt der Eucharistie sind die Versammelten aufgerufen, ganzmenschlich sich zu engagieren, das heißt, das „fromme, bewußte und tätige Mitfeiern“ umfaßt dann neben dem Hören und Schauen, neben dem Sprechen und Singen alle anderen Weisen leibhaften Handelns. Das Mysterium lernen die Anwesenden gerade auch im gestuell-körperlichen Einsatz verstehen⁷⁴; dank zeichenhafter, symbolischer Vorgänge gelangen sie vom Sinnenfälligen zum Erfassen dessen, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat“ (vgl. 1 Kor 2,9).

Verhält es sich nun aber nicht so, daß wir in unseren Gottesdiensten einer Vorstellung von Partizipation huldigen, die viel zu stark auf dem Modell rein oraler Kommunikation aufruht, anstatt daß wir ebensosehr das breite Spektrum nichtbegrifflicher Mitteilungsformen pflegen würden⁷⁵? Das Hochgebetsgeschehen ist doch, seiner Stiftung gemäß, vorab ein Tun (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,19) und nicht hauptsächlich oder gar ausschließlich Diskurs. Ehe man sich darauf besinnt, was die Anaphore als Text bedeutet, wäre zu erörtern, was in der *actio eucharistica* in ihrer Ganzheit

⁷¹ Siehe J. Baumgartner, *Liturgie und Leiblichkeit*: HD 31 (1977) 143–164.

⁷² Irenäus, *Adv. haer.* V,6,1, zitiert in: Irenäus, *Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*, ausgewählt und übertragen von H. U. von Balthasar (Einsiedeln 1981) 109.

⁷³ SC 48.

⁷⁴ Ebd.: *per ritus et preces id (sc. mysterium) bene intellegentes*.

⁷⁵ F. Furger, *Verkündigung in nicht-begrifflicher Kommunikation*: J. Pfammatter – F. Furger (Hrsg.), *Theologische Berichte VI, Liturgie als Verkündigung* (Zürich u.a. 1977) 13–28; A. Müller, *Die Eigenbedeutung des Kultischen in der Liturgie*: ebd. 201–213 (bes. 206–209).

vor sich geht, was darin dargestellt, ausgedrückt, „erdichtet“ (poiein), in die Erfahrbarkeit der Zeichen gehoben wird. Es handelt sich nicht allein um gesprochenes beziehungsweise gesungenes Wort, um eine Rede über etwas, sondern um einen totalen Gestus, eine Aktion, die auf den Menschen mit Leib und Seele abzielt und sich seiner zu bemächtigen sucht.

Bedauerlicherweise läßt einen das neue Meßbuch dort im Stich, wo man eine Hilfe erhofft, um die Gemeinde konkret anzuleiten, wie sie bei der eucharistischen Liturgie auch den Leib ins Spiel bringen könnte. Mit den wenigen dürftigen Anweisungen – wir haben sie oben bereits angeführt –, fühlt sich ein Liturgiepädagoge bald einmal am Ende seines Lateins⁷⁶. Es braucht zusätzliche Anregungen, will man die Gläubigen zu einer intensiveren Beteiligung hinführen⁷⁷. Die Vorbedingung dafür bildet die Verdeutlichung der wesentlichen Strukturelemente, die dem Hochgebetsgeschehen innewohnen; von jenen Schwerpunkten her legen sich dann, den Umständen entsprechend, die passenden Ausdrucksformen nahe. Im Kanon geht es darum:

- in aller Öffentlichkeit dem Vater zu danken und ihn zu preisen durch seinen Sohn, in dem er seine Wundertaten an uns vollbracht hat und noch vollbringt;
- den Heiligen Geist herabzurufen, damit er die Gaben heilige und sie zu Leib und Blut Christi verwandle;
- das Gedächtnis des Herrn zu begehen, der für uns gestorben und auferstanden ist;
- seine Wiederkunft in Herrlichkeit zu erwarten und herbeizusehnen;
- als eine lebendige Opfergabe sich in Christus dem Vater darzubieten;
- mit den Mitchristen ein Leib zu werden im Heiligen Geist;
- für die Kirche, für die Lebenden und die Toten fürbittend einzutreten;
- in einem letzten Aufschwung sich in die Verherrlichung Gottes durch Christus im Geist einzuschwingen.

Die Versammelten feiern die Messe, um selbst Eucharistie, Lobpreis, Danksagung, geistiges Opfer, Hinübergang zum Vater zu werden. Obwohl in ihrer Mitte ein besonders Beauftragter seinen ihm eigenen Dienst leistet, so ist es letztlich die Gemeinde, die den Gedächtnisauftrag Jesu erfüllt, die Heilstaten Gottes verkündet, sich und die Welt darbringt, die agiert und betet, singt und am Mahl des Herrn teilnimmt.

Hier wäre es nun an der Zeit, den Körper als Instrument des Vorgotthintretens aufzuwerten, seine Ausdrucksmacht, die durch vielerlei Hemmun-

⁷⁶ A. Kuhne, Zeichen und Symbole in Gottesdienst und Leben (Paderborn 1981) 39–40, erwähnt nur das Knien und Anschauen der eucharistischen Gestalten durch die Gläubigen während des Hochgebets.

⁷⁷ H. Lubienska de Lenval, L'éducation du sens liturgique 30: „faire prier son corps par les gestes“.

gen niedergehalten wird, zu entbinden⁷⁸. Manche Jugendliche wenden sich enttäuscht von unseren erstarrten Liturgien ab. Wir reden und erklären im Übermaß, „beglücken“ die Gottesdienstbesucher mit einem Schwall von Worten, vergessen aber dabei, daß unser Glaube und unser Gebet durch den Einbezug des Leibes nur gewinnen würden. An Orten wie Taizé, in charismatischen Versammlungen, in Gruppenzusammenkünften entdecken Christen oft zum erstenmal die befreiende Wirkung ganzmenschlichen Ausdrucks; sie erfahren, was es heißt, echt und wahr vor Gott zu stehen und zu einem Gebet hinzufinden, das leibhafte Gestalt annimmt. Unsere Erziehung brachte uns soweit, „daß wir – mehr oder weniger bewußt – die Sprache und das Wort als die bevorzugte Ausdrucksweise ansehen. Alles, was nicht verbalisiert wird, scheint nur am Rand auf, anekdotisch, oder es scheint zumindest von zweitrangiger Bedeutung zu sein . . . Wie aber, wenn die nicht-verbale Ausdrucksform selbst eine fundamentale ‚Sprache‘ darstellt, die das auszudrücken ermöglicht, was man mit Worten noch nicht sagen kann, ja vielleicht niemals wird sagen können, weil es Gefühle und Empfindungen gibt, die sich nicht in Worte und Formeln fassen lassen“⁷⁹?

Gewiß sind die zwei von der Neuordnung empfohlenen Körperhaltungen während des Kanons, das Stehen und Knien, sinnvolle Weisen des Dabeiseins, doch liegt zu wenig Dynamik in ihnen. Warum soll das Volk nicht zusammen mit dem Priester, wenigstens gelegentlich, mit ausgebreiteten Armen beten: bei der Präfation, bei der Anamnese (wie auch beim Vater-unser)⁸⁰? Warum nicht die Hände erheben – schön und groß sei die Sprache der Hand, sagt R. Guardini⁸¹ – als Geste der Darbringung zum Beispiel im Moment der Schlußdoxologie? Beim Zeigen der heiligen Gaben (Konsekration) könnten alle eine tiefe Verbeugung machen, wie das übrigens einzelne Gläubige spontan schon tun, wohl angeregt durch die Konzelebranten⁸². Um das Element der Bewegung einzubringen, begeben sich einige Gläubige bei der Gabenprozession in den Chorraum, sie richten den Altar

⁷⁸ L. Boisset, *Quand la prière prend corps*: Centre théologique de Meylan, *Le corps dans l'expérience spirituelle* (Paris 1983) 49–75: ein ausgezeichnete Beitrag, der dartut, wie in den ignatianischen Exerzitien das leibhafte Element zum Tragen kommt.

⁷⁹ R. Sauer (Hrsg.), *Mit Kindern Eucharistie feiern. Pastoralliturgische Anregungen* (München 1976) 174. Das Zitat entstammt der Übersetzung des hervorragenden Werkes: *Célébrer la messe avec les enfants* (Anm. 56), dessen veränderte Neuauflage erschienen ist: *Nouvelle édition, refondue et augmentée*, Paris 1983. Die französischen Weisungen bieten zahlreiche bedenkenswerte Anregungen zu den Zeichen, Symbolen und der Gestik.

⁸⁰ Im Goms/Oberwallis erlebte ich unlängst, daß die Gläubigen zur Andacht von den Fünf Wunden (bei einer Beerdigung) die Hände ausgebreitet hielten.

⁸¹ R. Guardini, *Von heiligen Zeichen* (Mainz o. J.) 13.

⁸² Uralt wäre die Verbeugung beim Sanctus; nach alter römischer Tradition verblieb die Assistenz in der verbeugten Haltung bis zum Schluß des Kanons. Siehe J. A. Jungmann, *MS II*, 172–173.

her und überreichen dem Vorsteher das Brot und den Wein. Wenn sie sich im Kreis um den Priester aufstellen und während der eucharistischen Handlung dort verbleiben, bilden sie einen lebendigen „Chor“, ein Gegenüber zur Gemeinde, ohne deswegen aus ihr herauszufallen; der Zelebrant stünde dann nicht mehr vereinsamt in einiger Entfernung vom Volk⁸³.

Soll das Hochgebet wirklich als „Mitte und Höhepunkt“ der Eucharistiefeier herausragen, läßt sich nur schwer denken, daß die Gläubigen dies wirklich so erleben und erfahren, wenn sie nicht mit ihrer ganzen Person, mit Leib, Geist und Herz mitbeteiligt sind. Sie haben ein Recht darauf, sich auch und gerade in der Feier der heiligen Mysterien wohl zu fühlen in ihrer Haut. An den Verantwortlichen liegt es, in Klugheit und Geduld die Erziehung zum ganzheitlichen Beten zu fördern, damit die Klagen über die mangelnde Durchgestaltung der eucharistischen Aktion verstummen⁸⁴.

Der Priester als Protagonist im Hochgebet

Wir haben bereits kurz dargelegt, wie die postvatikanischen Bestimmungen die Rolle des Vorstehers im Vollzug des zentralen Aktes der Eucharistie umschreiben: als Repräsentant Jesu Christi und als Vor-Beter der Gemeinde versteht er einen doppelten Dienst. Von der Art und Weise, wie er sich seiner Aufgabe entledigt, hängt es weitgehend ab, ob die Gläubigen zur Partizipation angespornt werden oder in dumpfer Teilnahmslosigkeit verharren. Deshalb scheint es nicht überflüssig, daß wir seine Verantwortung als Animator des heiligen Geschehens noch etwas näher betrachten⁸⁵.

Hören wir ein Zeugnis, das uns einzelne Schwierigkeiten aufdeckt, die ein Priester spüren mag, wenn er heute einer Messe vorsteht – damit wir ihm gegenüber Barmherzigkeit walten lassen, falls nicht alles die letzte Perfektion erreicht. „Von uns Zelebranten“, bekennt ein französischer Geistlicher⁸⁶, „verlangt das Hochgebet, wie übrigens alle sogenannten Präsidialgebete, viel aufmerksame Sorge. Auf unser Amt als Leiter einer gottesdienstlichen Versammlung und Anführer des Gebetes wurden wir wenig vorbereitet. So oft verhalten wir uns noch wie früher, gefangen in unseren alten Gewohnheiten: Wir plazieren das Meßbuch wie zur Zeit, da wir mit dem Rücken gegen das Volk zelebrierten; wir verrichten hastige Gesten, und nur mit Mühe finden wir uns im Raum, in dem wir feiern, zurecht, so

⁸³ A. Behague, a.a.O. 23.

⁸⁴ Zu einer Pastoral leibhaften Betens im Gottesdienst cf. J. B. Molin, *Attitudes et gestes dans l'assemblée en prière*: J. Gelineau u.a., *Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique I* (Paris 1971) 229–242.

⁸⁵ Vgl. J. Baumgartner, *De arte celebrandi*. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration: HD 36 (1982) 1–11.

⁸⁶ In: *Célébrer. Notes de pastorale liturgique* Nr. 164 (1983) 44–45.

daß der Altartisch sich zuweilen wie ein Hindernis zwischen Vorsteher und Volk aufrichtet – und dies trotz der Anstrengungen, den Altar und die Versammlung einander näher zu bringen. Man muß sich darum bemühen, alle Barrieren abzubauen, um die Gläubigen in das Gebet einzubeziehen.

Es gibt da zunächst die rein materiellen Schranken, etwa Kerzenständer und Blumenstöcke, die bisweilen den Altar belagern: das wuchtige Missale, das Mikrophon, bei Konzelebrationen Kelche und Ziborien in Vielzahl. Es gibt weiter das Hemmnis unseres Blicks, wenn wir aus Verlegenheit nicht wissen, wohin wir ihn richten sollen; bald lenken wir ihn auf den Altar, bald zum Gewölbe hinauf, bald starren wir wie gebannt schräg auf die Seiten des Meßbuches. Das Verhalten eines entspannten Vorstehers, der das Gebet vorträgt, als sähe er das Unsichtbare, sein beseeltes Antlitz, das sich gelassen der Gemeinde zuwendet, wenn sie besonders erwähnt wird, fürwahr, all das gereicht den Anwesenden zur Hilfe. Von Ausnahmen abgesehen, kennen wir heute die wichtigsten Hochgebete genügend, so daß es ausreichen dürfte, nur noch dann und wann auf den Text zu schauen, um uns irgendwie zu vergewissern. Besser, ein Wort entgleite uns – wir ersetzen es dann durch ein anderes, das uns spontan auf die Lippen kommt –, als daß der herrliche Lobpreis zu einer langweiligen Lesung entartet.

Es gibt aber auch Schwierigkeiten mit der Gestik. Die Arme sind uns geschenkt, damit wir miteinander in Verbindung treten, einander begegnen oder uns einen Wink geben. Mickrige, zaghafte Gebärden oder theatralische Bewegungen dienen der Sache nicht; sie verfälschen das Geschehen nur. Entströmen sie jedoch dem Herzen, ernst und bedächtig, zuchtvoll und locker in einem, vertiefen sie die gegenseitige Verbindung und verbreiten etwas vom Glanz leibgewordener Sprache. Die Liturgiereform, vielleicht ein bißchen schreibetischhaft ausgefallen, hat manche Zeichen beseitigt; und dennoch betet man auch mit seinem Leib. Jeder muß danach streben, jene Formen zu finden, die seinem Gebet Ausdruck verleihen und das Mitgehen der Gemeinde fördern.

Hinzu kommen weiter die Behinderungen durch die Stimme. Man mag beteuern: ‚Ich kann sie ja nicht ändern!‘ Zum Teil stimmt das, aber es dürfte nie schaden, seine eigene Rede aufs Band aufzunehmen, um sich dann selber zu hören und allenfalls die Diktion, den Sprechrhythmus, den Tonfall zu verbessern. Beim Vortrag des Hochgebetes, das wesentlich aus Lobpreisung besteht, sind wir gehalten, die Eigenart des Textes zu berücksichtigen. Was mich betrifft, versuche ich, mich dabei froh und gelöst zu geben, das Gebet mit einigem Schwung zu vollziehen, was sich freilich nicht künstlich erzeugen läßt. Wie soll man denn lyrisch bewegt sein, wenn unserem Leben die Freude abgeht, wenn es die Danksagung nicht kennt, wenn das Feiern wie eine Last auf uns drückt, anstatt uns das beglückende

Gefühl zu verschaffen, an der Begegnung des christlichen Volkes mit dem auferstandenen Herrn inmitten seiner Kirche teilhaben zu dürfen!

Ich feiere drei Messen am Sonntagvormittag. Wie viele spüre ich die Ermüdung und Anspannung, mit denen man fertigzuwerden hat, um bis zum Schluß dabei zu sein. Wer sich aber nach einer Feier nicht ermattet fühlt, der hat wohl sein Metier als Vorsteher einer Versammlung nicht ernst genommen; dem fehlte es am Willen, die Aufmerksamkeit aller wachzuhalten und ihr Gebet zu beleben. Ich bin mir im übrigen wohl bewußt, daß sich infolge ständiger Wiederkehr derselben Texte die Gefahr der Verdrossenheit und Routine einschleichen kann, weiß hingegen auch um den Wert des Wiederholens, welches einem ermöglicht, in das Geheimnis des Wortes einzudringen. Wir sind noch weit davon entfernt, die Tiefen der Hochgebete ausgelotet zu haben⁸⁷.

Dieser Selbstbericht eines Priesters zeigt uns einige der Klippen auf, die es beim Vollzug eines Hochgebetes zu meistern gilt. Wer sich mit Unlust, Ängstlichkeit oder Unbekümmertheit an die Aufgabe heranmacht, bringt nicht die günstigsten Voraussetzungen zum Gelingen des Werkes mit. Falsche Bescheidenheit oder Scheu sind hier nicht angebracht, denn der Vorsteher hat kraft seines Auftrages den Herrn zu vertreten, was ihm das nötige Selbstvertrauen, zugleich aber auch Bescheidenheit und Demut einflößen soll. Nur in dem Maße, als er von der Bedeutung seines Leitungsamtes überzeugt ist, vermag er seinen Dienst sachgemäß zu erfüllen. So lautet denn die erste Forderung an ihn: in die Gesinnung eines echten Vorstehers mehr und mehr hineinzuwachsen⁸⁸.

Jeder pflichtbewußte Geistliche bereitet sich ernsthaft auf seine Predigt vor – tut er dasselbe auch in bezug auf den zentralen Teil der Eucharistie, bei dem er ebenso den Vorsitz führt? Das mindeste, das man von ihm erwarten darf, ist, daß er die betreffenden Stellen im Meßbuch markiert, damit er die Geduld der Gläubigen nicht durch mühsames Suchen und Blättern auf die Probe stellt. Ideal wäre es, wenn er sich die Gebetsvorlage so zu eigen gemacht hätte, daß er das Missale – das nicht seitlich, sondern vor ihm liegt – nur noch im „Notfall“ braucht, gleichsam als letzte Stütze. Auf diese Weise würde der Eindruck vermieden, als ob er zum Buch anstatt zu Gott hin spreche. Die Vertrautheit mit dem Text erlaubt es ihm dann auch, ganz dazusein. Zunächst als voller Mensch, der sich in seiner Rolle nicht entfremdet fühlt. Dann dazusein für Gott; es gibt eine Weise des Betens, die auf die Mitfeiernden übergreift. Dann die Präsenz für die Gemeinde, um deren fruchtbringende Teilnahme er ohne Unterlaß besorgt sein soll.

⁸⁷ Cf. auch R. Gantoy, *Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie* (Paris 1970).

⁸⁸ R. Llewellyn, *Pour que l'assemblée participe à la prière présidentielle: Assemblées du Seigneur*, 2e série Nr. 1, *La Prière eucharistique* (Paris 1968) 9–17; der Autor drückt sich (S. 12) so aus: „se faire une mentalité, une âme de président“.

Und schließlich die Präsenz für jene, die ferngeblieben sind; die Öffnung auf die gesamte Menschheit – *pro multis!* – muß ihm ein Herzensanliegen bedeuten⁸⁹.

Was die Diktion anbelangt, bedarf es geradeso wie bei der Homilie einer Sprechkultur, damit das Wort ankommt, einer Technik, die Inneres im Außen aufklingen läßt – eine Kunst, die gelernt sein will⁹⁰. Dasselbe trifft auf die Gesten zu: nicht Mache, nicht gekünsteltes Gehabe, nicht verklemmtes Benehmen, sondern ein Zum-Ausdruck-Bringen dessen, wovon man zutiefst betroffen und ergriffen ist⁹¹. Das Erheben und Ausbreiten der Hände, deren Gefaltetsein – warum so viele Priester letztere Gebärden verschmähen, bleibt ein Rätsel –, das Erheben der Augen zum Himmel (eine Geste Jesu: Mt 14,19), das Zeigen und Darbringen der geweihten Gaben⁹², die freundliche Gebärde des Grußes, all das sind zeichenhafte Vorgänge, die, würdig verrichtet, Auge und Herz erquickern. Die Art, wie der Vorsteher die Gläubigen zu den Akklamationen einlädt (durch Blick, Geste, Ausdruck der Stimme), kann angenehm – oder abschreckend wirken. Beim Einsetzungsbericht bemächtigt sich einzelner Zelebranten ein fast krampfhaftes Bemühen um Korrektheit; das Wandlungsgeschehen fügt sich organisch in den Kontext des Hochgebetes ein, so daß sich kein exzessiv ritualisiertes Verhalten aufdrängt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Übergänge, etwa der vom Gabengebet zur Präfation oder von der Schlußdoxologie zum Vaterunser. Oft schickt sich der Vorsteher schon zur folgenden Handlung an, ehe das Amen der Gemeinde verklungen ist. Gewisse Pausen oder verlangsamtes Tun gehören zum wechselnden Rhythmus des Hochgebetes. Warum nicht ein klein wenig zuwarten vor und nach der Konsekration oder an der Schwelle zu und nach den einzelnen Interzessionen? Es handelt sich um alles andere als verlorene Zeit⁹³.

Nach der Preisgabe des Lateins in der Liturgie und in der darauf folgenden Periode der Wiederentdeckung der Besonderheiten mündlicher Kommunikation im Gottesdienst ward man sich erneut des Modellcharakters der Präsidialgebete bewußt. Auch das Hochgebet ist ein „Modell“, ein Gebetsmuster (pattern), das geradezu nach einem gewissen Maß an Freiheit

⁸⁹ R. Sauer (Hrsg.), a.a.O. 136–143.

⁹⁰ Zu den verschiedenen Funktionen liturgischen Sprechens cf. G. Stefani: J. Gelineau u.a., *Dans vos assemblées I* (Paris 1971) 133–141.

⁹¹ Siehe *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. Conférences Saint-Serge, XXIVe Semaine d'Etudes liturgiques, Paris 1977 (Rom 1978).

⁹² Zu den Darbringungsgesten im Hochgebet siehe B. Kleinheyer, *Heil erfahren in Zeichen*. Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst (München 1980) 129–134.

⁹³ Wenn der Kanon berechtigterweise etwas länger dauert, kann man ja die (überladenen) Eingangsriten und den Wortgottesdienst etwas straffen, falls unbedingt ein bestimmtes Zeitmaß einzuhalten ist.

bei der Anwendung ruft⁹⁴. Eine der Möglichkeiten schöpferischen Gebrauchs des Modells besteht in der „Interpolation“, die einzelne Priester übrigens geschickt zu handhaben verstehen⁹⁵. Dabei geht es darum, da und dort in das festgeprägte Formular eine Wendung, einige Worte, einen passenden Zusatz einzufügen, ein Verfahren, das aufhören läßt, den Inhalt aktualisiert oder einen Gedanken der im Gottesdienst verkündeten Lesungen oder der Homilie verdeutlicht. Dadurch scheint der Zusammenhang mit der *liturgia verbi* deutlicher auf; die Beziehung zwischen Wort und Eucharistie tritt klarer hervor⁹⁶. Allerdings verlangt die Methode, daß der Zelebrant über das ausgewählte Hochgebet im Lichte der vorgesehenen Verkündigung meditiert hat. Sofern sie klug und überlegt gehandhabt wird, so daß der Fluß und der Stil der feierlichen Rede nicht darunter leiden, verhilft sie der eucharistischen Liturgie zu einer größeren Einheit und Kohärenz.

Schließlich wäre über die rhythmische Durchgestaltung eines Hochgebetes einiges anzumerken; doch haben wir dies schon früher getan⁹⁷. Hier sei nur daran erinnert, daß der eucharistischen Aktion eine Dynamik innewohnt, die im Vollzug offenkundig werden müßte. Sie verläuft nicht geradlinig, sondern eher in einer Wellenbewegung; sie kennt verschiedene Phasen, intensive und weniger intensive, ruhige und dann wieder sich steigernde Momente, nach Atempausen strebt sie neuen Höhepunkten zu⁹⁸. Die innere Logik einer Anaphore erklären zu wollen nimmt sich wie ein hoffnungsloses Unterfangen aus, ist sie doch zunächst und vor allem das lebendige Handeln einer gläubigen Gemeinde, die sich vom Lobpreis der Herrlichkeit Gottes hinreißen läßt. Erst wenn wir das erfahren, verkostet haben, steht es uns an, von Strukturen, Formulierungen, Inhalten und Rhythmen zu reden . . . Wer aber die Erstverantwortung für den möglichst gelungenen Ablauf der Eucharistie trägt, sollte sich trotzdem von Zeit zu Zeit darüber vergewissern, wie er mit seinem ganzen Verhalten im

⁹⁴ Siehe etwa den Kanon von Hippolyt, der vom Autor als Modell hingestellt wird; B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte* (Münster 1963) S. 29. Vgl. die Ausführungen über die Vereinbarkeit von Spontanität und Tradition im jüdischen Beten: J. J. Petuchowski, *Beten im Judentum* (Stuttgart 1976) 11–28.

⁹⁵ J. Gelineau, *Une technique à retrouver: le bon usage d'un modèle dans les prières liturgiques*: LMD 114 (1973) 85–96.

⁹⁶ J. Baumgartner, *Das Wort, das in der Liturgiefeier zum Sakrament wird*: J. Schreiner (Hrsg.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie* (Stuttgart 1983) 155–173. – Eine gewisse Zuordnung von Wortliturgie und eucharistischer Liturgie kann auch geschehen durch die Wahl der Präfation, des Hochgebetes, durch eine zu Beginn der Präfation erteilte *Monitio* (AEM 11).

⁹⁷ J. Baumgartner, *Meßreform in die Tiefe*: HD 31 (1977) 41–55 (spez. 54f.).

⁹⁸ J. Gelineau, *Le mouvement interne de la prière eucharistique*: LMD 94 (1968) 114–124; H. Denis, *Le sens de l'Eucharistie à partir de la structure de la messe* (Lyon o. J.): er behandelt verschiedentlich Fragen der rhythmischen Gestaltung.

Gottesdienst auf das Kirchenvolk wirkt – man spricht ja heute so gerne vom Feedback. Liturgieausschüsse existieren in Fülle, die einem Zelebranten nützliche Winke für eine bessere Ausübung der eucharistischen Vorsteherschaft geben können. Das wäre nur heilsam für ihn, geradeso wie eine sanfte Zurechtweisung durch geistliche Mitbrüder oder durch Mitarbeiter in der Seelsorge.

Das Hochgebet – eine unbewältigte Aufgabe. Wie könnte es anders sein, da es uns nie gelingen wird, den unergründlichen Reichtum des eucharistischen Geschehens auszuschöpfen und ihm, weder rituell noch existentiell, gebührend zu entsprechen. Wir bleiben stets hinter seinem Anspruch zurück, weit zurück. Dessen ungeachtet sind wir zu stets neuem Eifer herausgefordert, damit wir zu einer „vertieften Teilhabe am Heilsmysterium“ gelangen⁹⁹. Der Ausblick auf andere eucharistische Liturgien, auf deren Feiergestalt, auf ihre Formen der aktiven Partizipation vermittelt uns manche Anregung zu lebendigeren und froheren Gottesdiensten, ohne daß wir sie nun sklavisch nachzuahmen versuchten. Unlängst war mir beschieden, in der freiburgischen Kartause der Valsainte an einer Eucharistiefeier teilzunehmen. Besonders beeindruckten die Momente schweigender Anbetung, begleitet von Prostrationen, und die Gebetshaltung des Zelebranten „in forma crucifixi“ während einzelner Teile des Hochgebetes. Nicht minder nachhaltig wirkt eine Messe nach zairischem Ritus, in der das Volk mit großer Natürlichkeit die ihm angemessenen Weisen leibhaften Betens findet¹⁰⁰. Alle unsere Anstrengungen dienen letztlich dem einen Ziel, „ut, accessum ad Deum Patrem habentes, per Filium Verbum incarnatum, passum et glorificatum, in effusione Sancti Spiritus, communionem cum Sanctissima Trinitate consequamur“¹⁰¹.

⁹⁹ Eucharistiae participationem (Anm. 10) Nr. 19, S. 95.

¹⁰⁰ Commission épiscopale de l'évangélisation, Vers une Messe africaine (Kinshasa-Gombe 1974).

¹⁰¹ Statuts rénovés de l'Ordre cartusien (approuvés par le Chapitre général de 1975) S. 1, Nr. 1.

Allen Lesern und Mitarbeitern wünschen wir ein
gnadenreiches Weihnachtsfest und Gottes Segen
für das neue Jahr 1985!

Die Schriftleitung

19. DAS HOCHGEBET: EINHEIT UND GRUNDSTRUKTUR

Hinsichtlich dieses zentralen Teiles der Eucharistiefeier darf man mit großer Befriedigung den erheblichen Fortschritt verzeichnen, den die Reform im Vergleich zu dem früher leise gesprochenen Kanon mit sich gebracht hat und der eindeutig gegenüber den im folgenden kritisch zu vermerkenden Einzelheiten überwiegt.

Das Bewußtsein von der Einheit des Hochgebetes, vom Präfationsdialog angefangen bis zur Doxologie und dem „Amen“ der Gemeinde, hat sich noch nicht überall durchgesetzt. Es könnte sich sinnvoll etwa darin äußern, daß man immer dann, wenn man den Anfangsteil, nämlich Dialog, Präfation und Sanctus singt, dies ebenso hinsichtlich der Schlußdoxologie hält. Erklärungen des Hochgebetes in Verkündigung und Katechese sollten selbstverständlich beim Präfationsdialog und nicht erst nach dem Sanctus beginnen.

Herauszustellen wäre bei der Erklärung dieses Gebetes vor allem dessen Grundstruktur:

- *Einleitungsdialog*;
- *Danksagung und Lobpreis für Schöpfung und Heilsgeschichte*;
- *Vereinigung mit der Liturgie der Engel im Vollzug des Sanctus*;
- *Wandlungsepiklese*;
- *Einsetzungsbericht*;
- *Akklamation der Gemeinde*;
- *Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn*;
- *Opferdarbringung*;
- *Kommunionbitte*;
- *Schlußdoxologie*, als Wiederaufgreifen des Danksagungs- und Lobpreismotives;
- „Amen“ der Gemeinde.

Das *Gedächtnis der Heiligen* und die *Bitten für Lebende und Verstorbene* reihen sich als zuletzt hinzugekommene Elemente den verschiedenen Formularen entsprechend an verschiedenen Stellen dieser Grundstruktur ein. Damit erscheint deutlich ihr sekundärer Charakter, dem man bei der Erklärung der einzelnen Elemente Rechnung tragen sollte. „Sekundär“ bedeutet jedoch nicht unwichtig oder gar „überflüssig“ und „ins Belieben des Zelebranten gestellt“. Denn gerade in diesen Gedächtnistexten wird die weltweite Dimension der eucharistiefeiernden Gemeinde greifbar.

20. GEMEINDEELEMENTE IM HOCHGEBET

Nicht ohne Grund wünschten manche eine Vermehrung jener Elemente, durch die die Gemeinde sich am Hochgebet beteiligen kann, wie es etwa in den approbierten Formularen für Meßfeiern mit Kindern bereits

versucht wird. Dennoch muß das Hochgebet im wesentlichen immer ein Gebet des im Namen Jesu handelnden Vorstehers bleiben. Um so mehr gilt es, die vorhandenen Elemente der Gemeindebeteiligung zu pflegen, hervorzuheben und aufzuwerten: Einleitungsdialog, Sanctus, Akklamation nach der Wandlung, Amen.

Das Sanctus wird seinerseits seit der Liturgiereform weniger als eigentlicher Gesang denn ebenfalls als Akklamation verstanden¹, woraus sich ergibt, daß seine Vertonungen kurz und leicht sanglich sein sollten. Hatte die Musik-Instruktion von 1967 (Art. 34) bestimmt, daß dieses Element „in der Regel“ von der ganzen Versammlung zusammen mit dem Zelebrant zu singen sei, so verlangt die „Allgemeine Einführung“ von 1969, daß dies schlechthin so geschehe², und sie betont dabei, daß das Sanctus Teil des Hochgebetes ist. Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß sich daraus nicht nur zwingende Folgerungen für neue Vertonungen ergeben, „sondern auch Exklusiven für die meisten späten gregorianischen und für alle polyphonen Vertonungen, da sie das Volk vom Gesang ausschließen und den Rufcharakter nicht beachten“³. Allein so eindeutig und einsichtig das auch ist, der Widerstand seitens einflußreicher Kreise im Bereich des Kirchengesanges in unserem Sprachraum war offensichtlich derart entschieden und wirksam, daß das Zugeständnis von 1967 wieder in die deutsche Ausgabe des Meßbuches aufgenommen wurde: „Das Sanctus soll *in der Regel* von Priester und Gemeinde gemeinsam gesungen oder gesprochen werden“⁴. Dies mag um des Friedens willen vorläufig unumgänglich gewesen sein, als endgültige Lösung wird man es wohl kaum bejahen können. Bringt es doch in sehr vielen Pfarreien regelmäßig gerade bei festlichen Gelegenheiten Zelebrant und Gemeinde um ein Recht, das ihnen die Ordnung der Liturgie bewußt und mit guten Gründen hat zuerkennen wollen. Man wird vorab diesbezüglich wohl nur in geduldiger Kleinarbeit versuchen können, immer mehr Seelsorger, Gemeindemitglieder, Musiker und Chorsänger von der Richtigkeit der Position der „Allgemeinen Einführung“ zu überzeugen. Dies würde sicher dann leichter fallen, wenn wir mehr neue Vertonungen zur Hand hätten, die eine mehrstimmige Ausführung unter Einbeziehung der Gesamtgemeinde ermöglichen würden – wie es etwa in meinem derzeitigen Gastland Burundi hinsichtlich der Vertonungen der landessprachlichen Ordinariumstexte gang und gäbe ist.

An derselben Stelle konzidiert das deutsche Meßbuch zusätzlich dazu noch, das Sanctus durch ein Lied zu ersetzen, allerdings mit einer – im Vergleich zu der parallelen Bestimmung hinsichtlich Gloria, Credo und Agnus

¹ Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 55b.

² Ebd. und Nr. 108.

³ E. J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, Münster ²1971, 234.

⁴ I, 127; Hervorhebung von mir.

Dei erheblichen – Einschränkung: Es darf nur ein Lied sein, „das mit dem dreimaligen Heilig-Ruf beginnt und dem Inhalt des Sanctus entspricht“. Daß letztere Bedingung erfüllt ist, das anzunehmen werden jene Zelebranten, Chorleiter und Organisten keine Bedenken tragen, denen bisher irgendwelche Loblieder oder gar Festlieder an der betreffenden Stelle recht waren! Ein Grund mehr, sich darum zu bemühen, daß mit der Zeit *regelmäßig der echte Text* gesungen wird. Angesichts der Formulierung der Konzession im Meßbuch wird man sich auch fragen müssen, wieso das „Gotteslob“ die Nr. 469 als Sanctuslied anbieten kann, mit einem Text, der erst von 1965 datiert und sich demnach nicht, wie das eine oder andere Stück in diözesanen Eigenteilen (z. B. Nr. 802,5 in Österreich), auf eine mehr als hundertjährige Tradition berufen kann.

Hinsichtlich der *Akklation* nach der Wandlung sollte man sich nicht freier denken, andere Texte anstelle des vorgesehenen zu wählen, als hinsichtlich der übrigen Elemente des Hochgebetes. Es wäre direkt katastrophal, wenn hier etwa Strophen von Zeitliedern oder Sakramentsliedern Einzug hielten – eine Entwicklung, die hier und dort, vorwiegend allerdings außerhalb unseres Sprachbereiches, bereits eingesetzt hat. Zu wünschen bleibt allerdings noch die Erstellung einiger weiterer sanglicher und mitreißender Melodien für den gegebenen Text, etwa auch rhythmischer Art, und solcher, die mehrstimmig vom Chor unter bewußter Einbeziehung der Gemeinde ausgeführt werden könnten.

Derselbe Wunsch wäre hinsichtlich des *abschließenden „Amen“* zu äußern. Hier könnten feierlichere Sangweisen auch eine mehrfache Wiederholung des Wortes vorsehen. Auf diese Weise könnte der bedauerlichen Tatsache entgegengewirkt werden, daß gerade dieses wichtigste aller „Amen“ in vielen Gemeinden unter allen Antworten am schwächsten klingt, weil die Teilnehmer während des längeren Zelebrantenvortrages hinsichtlich ihrer eigenen äußeren Beteiligung „abgeschaltet“ haben und sich erst zu Beginn des „Vater unser“ bewußt werden, daß sie jetzt wieder an der Reihe sind.

21. ZUM VOLLZUG DES HOCHGEBETSTEXTES SEITENS DES ZELEBRANTEN

Es würde den Rahmen des vorliegenden Beitrages überschreiten, die nicht leicht zu beantwortende Frage zu untersuchen, ob man die Einführung weiterer Hochgebetsformulare wünschen und gegebenenfalls beantragen sollte. Vorerst gilt es auf jeden Fall, den vorhandenen Reichtum und die gegebenen Variationsmöglichkeiten zu nützen. Darum dürfte die Quasimonopolstellung, die sich das zweite Formular dank seiner Kürze von Anfang an gesichert hat, keineswegs unbestritten bleiben. Gewiß wird man sich, angesichts der gegebenen Erwartungshaltung der meisten Teil-

nehmer hinsichtlich der Gottesdienstdauer, an Sonn- und Feiertagen kaum häufig für das erste oder das vierte Hochgebet entscheiden können. Dafür sollte aber das zweite regelmäßig mit dem dritten alternieren und an Werktagen häufig dem ersten und vierten der Vorzug gegeben werden.

Die *Einschubtexte* für den Sonntag, die wichtigsten Festtage, die beiden Oktaven, sowie Messen mit Taufspendung, Trauungsmessen und Messen für Verstorbene stellen eine bedeutsame Bereicherung dar und sollten zu den entsprechenden Gelegenheiten im Normalfall auch wirklich gebraucht werden.

Daß der Vortrag eines längeren und weitgehend letzten Endes doch gleichbleibenden Textes wie des Hochgebetes durch eine einzige Person Probleme für das Zuhören und den inneren Mitvollzug aufwirft, steht außer Frage; aber wir müssen versuchen, mit diesen Problemen zu leben und sie sowohl durch eine gute Gesamtgestaltung der Liturgie als auch durch die deutende Verkündigung und Katechese einer Lösung zumindest näherzubringen. Unangebracht wäre es dagegen, sie dadurch aus der Welt schaffen zu wollen, daß wir einzelne Teile des Hochgebetes, nach Wahl des Zelebranten, wieder leise sprechen würden, wie es hier oder dort einige Jahre nach der Reform versucht wurde; denn dies widerspricht sowohl der bereits hervorgehobenen Einheit des Hochgebetes als auch einem der Grundprinzipien der Liturgiereform, welches verlangt, daß der Zelebrant alle Texte, die er in seiner Eigenschaft als Vorsteher der Gemeinde spricht, laut und verständlich vorträgt⁵, so daß alle Teilnehmer sie in voller Kenntnis dessen, was gesagt wurde, mit ihrem Amen bekräftigen können. In sehr wohlthuender Weise kann jedoch das Einerlei des Sprechvortrags bei feierlicheren Gelegenheiten durch das Singen des Zentralteiles des Hochgebetes aufgelockert werden, sofern solches irgendwie im Bereich der gesanglichen Fähigkeiten des Zelebranten liegt. Auch diesbezüglich bietet das Bereitstellen neuer Melodien der musikalischen Komposition noch ein dankbares Aufgabenfeld.

Bei Meßfeiern für *bestimmte Verstorbene* können diese in jedem der drei ersten Hochgebete namentlich erwähnt werden; im ersten ist darüber hinaus die besondere Erwähnung mehrerer Lebender und mehrerer Verstorbener in jedem Fall vorgesehen. Dazu ist zweierlei zu bemerken. Es handelt sich nicht um eine bloße Wiederholung dessen, was bei den Fürbitten geschieht. Gewiß sollte etwa bei Begräbnismessen der Verstorbene, um den es sich handelt, zunächst an dieser Stelle erwähnt werden. Geschieht dies nun im Hochgebet noch einmal, so wird damit die Eucharistiegemeinschaft zum Ausdruck gebracht, in der der Betreffende gestorben ist; oder auch, bei der Erwähnung von Lebenden, die Eucharistiegemeinschaft, in der sie mit uns und wir mit ihnen stehen. Daraus ergibt sich, daß während

⁵ Allgemeine Einführung, Nr. 12.

in den Fürbitten namentlich selbst für Nichtkatholiken und Nichtchristen gebetet werden kann (die Aufforderung von 1 Tim 2,1 f. zur „Fürbitte . . . für die Herrscher“ betraf ja zunächst ausschließlich Nichtchristen und unter ihnen bald eine ganze Reihe von Christenverfolgern), so dürfen nach ständiger und einmütiger Überlieferung im Hochgebet nur solche Lebende erwähnt werden, die mit uns in der katholischen Eucharistiegemeinschaft verbunden sind, oder Verstorbene, die in dieser Gemeinschaft aus dem Leben geschieden sind. Dies hat die Glaubenskongregation unlängst ausdrücklich in Erinnerung gerufen: Für verstorbene nicht katholische Christen darf nicht nur privat, sondern unter bestimmten Bedingungen ausnahmsweise auch öffentlich die Eucharistie gefeiert werden, jedoch ohne Nennung ihres Namens im Hochgebet, da eine solche die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche voraussetzt⁶. Dies ist einerseits sehr sinnvoll und einsichtig, und es läßt die *ekklesiale Bedeutsamkeit* der Eucharistiefeier klar in Erscheinung treten. Gleichzeitig steigert es jedoch bis zur Unerträglichkeit das Unbehagen, das man verspüren, und den Gewissenseinspruch, den man vernehmen muß, wenn man als Seelsorger nach der geltenden Praxis kirchliche Beerdigung und Meßfeier leichthin auch für jene nominellen Katholiken zugestehen soll, deren Verhalten bis zu ihrem Tode die Geringschätzung oder Verweigerung jeglicher Eucharistiegemeinschaft zum Ausdruck gebracht hat.

Die zweite Überlegung ist von einfacherer und praktischerer Art und betrifft ausschließlich das *erste* Hochgebet. Hier ist es wichtig, ja unumgänglich, bei der Fürbitte für die Lebenden entweder wirklich Namen zu nennen (aber das ist nur dann angebracht, wenn es einen für alle Teilnehmer einsichtigen Grund gibt, diese und nur diese bestimmten Personen zu erwähnen, wie es etwa aufgrund einer öffentlich angekündigten Meßbestellung der Fall sein kann) oder aber die allgemeinere Formulierung zu gebrauchen, die die deutsche Übersetzung dem Originaltext in begrüßenswerter Weise hinzugefügt hat: „Gedenke deiner Diener und Dienerinnen, für die wir heute besonders beten.“ Denn ohne eine Spezifizierung dieser Art hat der Satz „Gedenke deiner Diener und Dienerinnen und aller, die hier versammelt sind“ schlechthin keinen Sinn, da nicht ersichtlich wird, wer die gemeinten Diener und Dienerinnen sind und inwiefern sie sich von denen, „die hier versammelt sind“, unterscheiden.

Dasselbe wäre nun aber mit nahezu ebenso gutem Grund hinsichtlich der Bitte für die *Verstorbenen* zu sagen, und darum sollte auch dort, sofern keine Namen genannt werden, dieselbe oder eine ähnliche Formulierung eingefügt werden. Denn wenn es heißt: „deine Diener und Dienerinnen, die uns vorausgegangen sind mit dem Siegel des Glaubens“, so versteht man dies spontan von allen überall auf Erden im Zustand des Glaubens

⁶ Erklärung vom 11. 6. 1976; AAS 68 (1976) 621 f.

Verstorbenen; und dann ist es wiederum nicht sehr sinnvoll, ihnen im folgenden Satz „alle, die in Christus entschlafen sind“ hinzuzuaddieren.

22. RITUELLE ELEMENTE IM HOCHGEBET

Der „Allgemeinen Einführung“ (Nr. 21) entsprechend sollten die Teilnehmer zum Hochgebet stehen und lediglich zur Wandlung niederknien, und auch dies nur, sofern weder die Raumverhältnisse noch andere Gründe dagegen sprechen. Eine solche Regelung steht durchaus im Einklang mit der Haltung des Zelebranten, für den das Stehen bei diesem Teil der Feier immer als selbstverständlich galt; und da die Teilnehmer im Hochgebet grundsätzlich dieselbe Handlung vollziehen wie er, nämlich die Opferdarbringung, ist es sehr sinnvoll, daß sie auch dieselbe grundlegende Körperhaltung einnehmen wie er. Zudem entspricht dies der vom Ursprung her überlieferten Konzeption der Liturgie, die uns gleich in zwei der vier üblichen Hochgebete bezeugt ist: im ältesten (dem zweiten), das im wesentlichen von Hippolyt von Rom (gegen 220) stammt: „... vor dir zu stehen und dir zu dienen“, und in dem etwas jüngeren römischen Kanon, dem heutigen ersten Hochgebet, in dessen Originaltext die Teilnehmer der Feier bekanntlich als „circumstantes“, d. h. als um den Altar herum Stehende bezeichnet werden.

Andererseits ist, späterer germanischer Gepflogenheit entsprechend, in unserem Sprachbereich das Empfinden tief verwurzelt, daß nach der Wandlung bis zum Ende des Hochgebetes gekniet werden sollte. Für diese Lösung spricht auch ein praktischer Grund, nämlich daß für ältere Teilnehmer längeres Stehen mühevoller ist als das Alternieren zwischen Stehen und Knien; und die zitierte Nummer der „Allgemeinen Einführung“ räumt ausdrücklich das Recht auf besondere örtliche oder territoriale Regelung der gemeinsamen Körperhaltungen ein. Diesen verschiedenen Aspekten Rechnung tragend würde ich für Gemeinden, die das Stehen während des ganzen Hochgebetes mit Ausnahme der Wandlung bisher noch nicht eingeführt haben, wenigstens für zunächst folgende mittlere Lösung empfehlen: Man kniet sich nicht sofort nach dem Sanctus hin, sondern erst dann, wenn der Zelebrant die Hände über die Gaben ausbreitet; an den Meßdienern ist es, die Bewegung einzuleiten. Wenn der Zelebrant nach der Erhebung des Kelches die Kniebeuge gemacht hat und sich wieder erhebt, stehen die Meßdiener und die Chorassistenten, sofern es eine solche gibt, gleichzeitig mit auf, während die übrigen Teilnehmer dieser Bewegung erst zur Doxologie folgen. Auf diese Weise kann sich dank des vom Altarraum ausgestrahlten Bildes das Bewußtsein von der Konvenienz des Stehens zum gesamten Hochgebet nach und nach einbürgern. Daß Meßdiener und Chorassistenten in höherem Maße als die übrigen Teilnehmer die Haltung des Zelebranten mit einnehmen, kann deswegen als begründet er-

scheinen, weil sie ihm als seine Begleiter in besonderer Weise verbunden sind.

Sollen außer den am Priestersitz und am Altar amtierenden Meßdienern bei feierlicheren Gelegenheiten noch *Ceroferare* eingesetzt werden, erfordert die bereits erwähnte Einheit des Hochgebetes, daß sie ihren Dienst während der gesamten Dauer dieses Gebetes ausüben. Und da das Vater-unser als Gebet des Herrn an Würde dem Hochgebet gleichkommt, sollten sie auch nicht abziehen, während dieses gesungen oder gesprochen wird. Ebenso sollte während eines Vorstehergebetes, wie es der Embolismus ist, keinerlei Bewegung im Altarraum vor sich gehen. Von daher ergibt sich als Zeitpunkt für den Einzug der Ceroferare mit den brennenden Kerzen das Ende der Gabenbereitung, vor dem Gabengebet, und für ihren Auszug der Agnus Dei-Gesang. Aufstellen sollten sie sich, wo die Messe zum Volk hin gefeiert wird, nicht zwischen Altar und Hauptschiff mit dem Rücken zur Gemeinde, sondern einander zugewandt in je einer Reihe auf beiden Seiten des Altars oder in einem Halbkreis hinter dem Altar, jedoch in einer solchen Entfernung, daß der Unterschied zwischen ihnen und etwaigen Konzelebranten auch von der Stellung her unmittelbar deutlich wird.

Das *Glockenzeichen* der Meßdiener zur Wandlung wird in Nr. 109 der „Allgemeinen Einführung“ erwähnt, und zwar zuerst – ausdrücklich als fakultativ – „kurz vor der Konsekration“. Ein solches Läuten hat nur hinweisenden Wert und erübrigt sich m. E. völlig, seit die Teilnehmer den Text des Hochgebetes hören, verstehen und von daher genauestens wissen können, wann der Einsetzungsbericht beginnt. Das Läuten wirkt an dieser Stelle zudem störend, da es den Vortrag des Hochgebetes entweder überdeckt oder unterbricht. Zur Erhebung des verwandelten Brotes und zu der des Kelches dagegen heißt es im lateinischen Originaltext entschiedener, daß der Meßdiener an diesen beiden Stellen läutet, wobei wohl nur die Art und Weise, *wie* dies geschieht, ausdrücklich dem örtlichen Brauch überlassen wird. Auf diese beiden Glockenzeichen sollte m. E. nicht verzichtet werden. Denn einerseits wird durch sie das Hochgebet in keiner Weise zusätzlich unterbrochen, und andererseits besteht ihr Sinn nicht oder wenigstens nicht primär darin, die Teilnehmer darüber zu informieren, daß gerade der Augenblick der Wandlung ist, sondern vielmehr das Geschehen zu akklamieren, zu feiern und zu verkünden, Freude, Jubel und Applaus zum Ausdruck zu bringen⁷.

⁷ Vgl. die in etwa in diesem Sinn gehaltene Antwort der Gottesdienstkongregation in: *Notitiae* 8 (1972) 343 (*Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Torino 1976, S. 502, Anm. b' zu Nr. 109): „In den meisten Fällen sollte das Glockenzeichen wenigstens zu den beiden Erhebungen gegeben werden, um Anbetung, Freude und Aufmerksamkeit hervorzurufen.“ Daß demgegenüber der deutsche Text der „Allgemeinen Einführung“ auch und gerade die Glockenzeichen zu den beiden Erhebungen ins Belieben stellt, ist m. E. zu bedauern.

Grunderfordernis einer solchen Zeichenhaftigkeit ist es, daß die dafür zu verwendenden Glocken oder Schellen einen schönen Klang haben. An ihrer Stelle können zum selben Zweck bei feierlicheren Anlässen auch Gong oder Musikinstrumente, insbesondere Posaunen gebraucht werden. In anderen Kulturbereichen, wie etwa dem afrikanischen, empfiehlt sich dafür generell eher die Trommel.

23. ZUM VATERUNSER . . .

. . . sei aufgrund von negativen Erfahrungen außerhalb unseres Sprachbereiches vermerkt, daß wir darauf achten sollten, hier weder Paraphrasen noch irgendwelche Polyphonie aufkommen zu lassen, die das Gebet des Herrn wieder der Gesamtgemeinde entziehen könnte, um es, wenn auch nur zu wenigen Anlässen, zum Chorgesang umzufunktionieren. Allerdings könnte auch hier die eine oder andere zusätzliche Melodie nicht schaden. Da es sich dabei, wie bei den derzeit üblichen Vertonungen, um die Art des sogenannten Sprechgesanges handeln soll, empfiehlt es sich – genau wie bei den kurzen Gemeindeantworten des Ordinarius –, auf musikalische Begleitung des Vaterunsers zu verzichten.

24. DIE FRIEDENSGESTE

Es ist allbekannt, daß die meisten unserer Nachbarländer diesen Ritus viel schneller als wir in unserem Sprachbereich aufgegriffen und zur festen Gewohnheit haben werden lassen. Doch sollten wir das Zögern und die Vorbehalte, die bei uns zur Geltung kommen, nicht ausschließlich negativ bewerten. Denn der quasi selbstverständliche Vollzug der fraglichen Geste kann sehr leicht auch zur Routine und zur Fassade werden. Zudem ist es nicht ganz einfach, die passende Art ihres Vollzuges zu finden. Der einfache Händedruck ist sicher etwas zu prosaisch und abgegriffen; Umarmung und Kuß dagegen, wie sie vom Ursprung her eindeutig bezeugt sind⁸, würden, abgesehen von vereinzelt Gruppenmessen, die Wirklichkeit hinsichtlich des in unseren Gottesdienstgemeinden vorhandenen Verbundenheitsbewußtseins in den allermeisten Fällen maßlos überschreiten. Darum meine ich nach langem Überlegen am ehesten eine Zwischenlösung empfehlen zu sollen: das gegenseitige Umfassen *beider* Hände, am besten begleitet von einem lieben Wort, wie etwa: „Der Friede sei mit dir“ – „Und

⁸ Und zwar auch *entgegen* damaligen gesellschaftlichen Gepflogenheiten und Normen; s. etwa Tertullian, *Ad uxorem* II, 4,3 (SC 273.136): Welcher heidnische Ehemann wird es seiner christlichen Frau zugestehen, „sich einem Bruder zum Friedenskuß zu nahen?“ – ein deutliches Zeichen dafür, daß allein das Bewußtsein vom Bruder- und Schwestersein in Christus den Grund dafür abgab, warum Christen im Unterschied zu allen anderen Zeitgenossen zu einer solchen Art von Verbundenheitsbezeugung bereit waren.

auch mit dir“; oder: „Der Friede Christi“ – „Amen“. Zur Vermeidung der Routine wäre die Beschränkung auf Sonn- und Feiertage und besondere Anlässe zu empfehlen, und auch hinsichtlich solcher Termine könnte die Einführung der Geste progressiv erfolgen, beginnend mit den höchsten Feiertagen, insbesondere Weihnachten und Ostern.

Hinsichtlich der rubrikalen Durchführung sei noch darauf hingewiesen, daß auch für Konzelebranten und Chorassistenten die Friedensgeste nicht mehr zentral vom Zelebrant, beziehungsweise dem Hauptzelebrant ausgeht, sondern auf die vom Diakon, dem Zelebrant oder einem Konzelebrant ausgesprochene Einladung hin alle sie sofort mit ihren Nachbarn austauschen.

25. DER BROTBRECHUNGSRITUS

Wenn man bedenkt, daß es sich beim „Brotbrechen“ um eine der ganz wenigen Gesten der Meßfeier handelt, die von Jesus selbst stammen; daß diese Geste im Neuen Testament derart bedeutungsvoll erschien, daß sie, zusammen mit „Herrenmahl“, eine der beiden ältesten Bezeichnungen der Gesamtfeier abgab (die man erst kurze Zeit später als „Eucharistiefeier“ zu benennen begann); daß das Neue Testament eine verbindliche Deutung dieses Vorgangs im Hinblick auf die ekklesiologische Bezogenheit der Eucharistiefeier vorlegt (1 Kor 10,16–18: „*Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“) – dann kann es einem nur weh tun festzustellen, wie unwirklich und formalistisch die Brechung noch immer gehandhabt wird, indem die meisten Zelebranten entgegen dem nachdrücklichen Wunsch der „Allgemeinen Einführung“⁹ fortfahren, beide auseinandergebrochenen Teile der Hostie selber zu verzehren.

Diese die Bedeutung der Brechung untergrabende Praxis stammt aus der Zeit, in der bei der Meßfeier außer dem Zelebrant für gewöhnlich niemand kommunizierte; sie sollte aber heute, da ihre Ursache soweit überwunden ist, nicht länger unbesehen beibehalten werden. Alle „großen“ Hostien lassen sich in mehrere Partikel aufteilen (die von der herkömmlichen Größe am besten in vier), die man unter ebensoviele Personen aufteilen kann. Nirgendwo wird gefordert, daß die für den Zelebrant bestimmte Partikel größer sei als die der übrigen Teilnehmer. Voll aufgewertet werden kann die Brechung demgegenüber durch den Gebrauch der sogenannten Konzelebrationshostien; und um so mehr, wenn eines Tages die Verwendung normalen Brotes bei der Eucharistiefeier gestattet werden sollte¹⁰.

⁹ Nr. 283; vgl. Heiliger Dienst 38 (1984) 72.

¹⁰ Vgl. ebd., 69.

Eine Reihe von Zelebranten haben es sich zur Gewohnheit gemacht, die Brechung bereits beim Einsetzungsbericht zu vollziehen, in dem Augenblick, da sie aussprechen, daß Jesus das Brot gebrochen hat. Dies steht nicht nur als Eigenmächtigkeit der positiven Regelung der Liturgie entgegen, es erscheint auch im Gesamtzusammenhang der Feier als nicht besonders sinnvoll. Denn wollte man die Einzelheiten der Handlung konsequent parallel zu ihrer Nennung im Einsetzungsbericht ausführen, müßte man unmittelbar im Anschluß an das Wort „Das ist mein Leib . . .“ die hl. Kommunion unter der Gestalt des Brotes und unmittelbar nach dem Kelchwort unter der Gestalt des Weines den Teilnehmern reichen und demzufolge die zweite Hälfte des Hochgebetes streichen.

Damit wird deutlich, daß Jesus einen *anderen Aufbau* befolgt hat als den, der heute gilt. Er hat zuerst „Dank gesagt“, d. h. ein Eucharistiegebet oder „Hochgebet“ gesprochen, und nachdem *dieses zu Ende* war, das Brot gebrochen und es mit den bekannten „Deuteworten“ gereicht. Zu einem späteren Zeitpunkt im Ablauf des Kultmahles hat er ein *zweites* Eucharistiegebet gesprochen und wiederum nach dessen *Abschluß* den Kelch mit den entsprechenden Worten gereicht. Die beiden wirksamen Deuteworte oder Wandlungsworte gehörten mithin bei ihm nicht zum Hochgebet, sondern erschienen, von der liturgischen Form und Stellung her gesehen, eher wie unsere Einladungsformel zur Kommunion: „Seht das Lamm Gottes . . .“

Die Kirche hat aber schon sehr früh die Entscheidung getroffen, beide Eucharistiegebete zu einem *einigen* zu vereinen und ihm den zweiteiligen *Einsetzungsbericht* mit den beiden Deuteworten als Zentralstück *einzu*fügen. Diese Entscheidung war sehr sinnvoll, da die Einsetzung der Eucharistie selbst inzwischen zu einer Heilstat der Vergangenheit geworden war, für die das Hochgebet gedenkend und preisend danken konnte. Nachdem diese Entscheidung einmal getroffen war, verlangte aber gerade die von Jesus befolgte Reihenfolge das Hinausschieben der Brechung bis nach Beendigung des Hochgebetes, da er ja, wie bereits hervorgehoben, zuerst Dank gesagt und danach erst das Brot gebrochen hat.

26. DER GESANG ZUR BROTBRECHUNG

Als solcher wird das „Agnus Dei“ von der „Allgemeinen Einführung“ deutlich charakterisiert (Nr. 56 e. 113), indem diese vorsieht, daß Chor und Gemeinde den fraglichen Text singen oder sprechen, während und solange der Zelebrant mit der Brechung beschäftigt ist. Dementsprechend können die Agnus-Rufe wiederholt, d. h. wohl: vermehrt werden. Aber angesichts der derzeitigen Brechungspraxis ergibt sich dafür faktisch nur sehr selten ein stichhaltiger Grund. Andererseits war es wohl keine besonders gute

Idee, in Anbetracht der gegebenen extremen Kürze des Brechungsritus die Agnus-Dei-Rufe in einzelnen Gemeinden auf zwei zu reduzieren.

Die Möglichkeit, den authentischen Text durch ein Agnus-Dei-Lied zu ersetzen, wie sie das deutsche Meßbuch einräumt¹¹, mag hier viel eher als beim Sanctus vertretbar erscheinen, da im Gegensatz zu diesem der Agnus-Dei-Text weder mit einem Priestergebet inhaltlich zusammenhängt noch universalkirchlichem Brauch entspricht; selbst innerhalb des römischen Ritus gehört er nicht zum Urbestand der Meßordnung, sondern wurde ihr erst Ende des 7. Jahrhunderts eingefügt, während verwandte Liturgien, insbesondere die mailändische, hier einen wechselnden Gesangtext kennen.

Abschließend sei noch vermerkt, daß die reformierte Meßordnung nicht mehr vorsieht, sich beim Sprechen des Agnus Dei an die Brust zu schlagen; für den Zelebrant, für den dies früher galt, kommt es nach der „Allgemeinen Einführung“ ohnehin nicht in Frage, da er ihr zufolge, mit dem Brechen beschäftigt, das Agnus Dei gar nicht mitsingt oder -spricht (obwohl man ihm solches, besonders angesichts einladender Melodien, wohl schwerlich verwehren kann). Auch das „Herr, ich bin nicht würdig . . .“ vor der Kommunion wird ohne die genannte Geste gesprochen. Diese ist mithin nur noch bei den Worten „. . . durch meine Schuld“ im Allgemeinen Schuldbekenntnis nach der ersten Form für alle Teilnehmer und bei „Auch uns Sündern . . .“ innerhalb des ersten Hochgebetes für Zelebrant und Konzelebranten vorgesehen.

27. EINLADUNG ZUR KOMMUNION

Sie besteht im Vorzeigen des verwandelten Brotes mit den Worten: „Seht das Lamm Gottes . . .“ und dem Satz, den der Zelebrant nach dem „Herr, ich bin nicht würdig . . .“ hinzufügen kann. Der erste der drei vom deutschen Meßbuch dafür angebotenen Auswahltexte, „Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind“ (Offb 19,9), wird von einer Reihe von Zelebranten umformuliert in: „Selig wir alle, die wir . . .“ Dies verstößt nicht bloß gegen eine zu achtende positive Bestimmung, sondern auch gegen den Sinn der Aussage, die hier gemacht werden soll. Gewiß sind *grundsätzlich alle Menschen* eingeladen, gegebenenfalls aber vorerst nur zur grundlegenden Umkehr, die sich in der Taufe oder dem Bußsakrament konkretisieren muß, und anschließend erst zur eucharistischen Kommunion. Wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, die er noch nicht aus Liebe zu Gott mit wirklichem Vorsatz bereut hat, ist hier und jetzt nicht unmittelbar zum Kommunionempfang eingeladen; und wer letzteres zwar

¹¹ I, 210.

getan, aber die sakramentale Lossprechung noch nicht erhalten hat, ist es nur in sehr begrenzten Ausnahmefällen.

Daß aber im *Endeffekt* zum eschatologischen Hochzeitsmahl des Lammes nur noch jene geladen sind, die die an alle ergangene Gnadeneinladung angenommen haben und ihr gefolgt sind, das ist Grundaussage des Neuen Testaments und insbesondere der „Offenbarung“, der unser Text entstammt. Will diese doch von Anfang bis zu Ende zeigen, wie Gottes Gericht die Menschen in solche scheidet, die im *Endeffekt* eingeladen, beziehungsweise verworfen sind.

28. KELCHKOMMUNION

Die durch die Liturgiereform eröffnete Möglichkeit der Kommunion unter beiden Gestalten wird noch weitgehend wenig genutzt. Die Gründe, die sie empfehlen, sollten von den Seelsorgern klar gesehen und vor der Einführung der Praxis den Gottesdienstteilnehmern nahegebracht werden. Der erste und unmittelbar einsichtige Grund ist der, daß Jesus es so getan und so gesagt hat – und dies müßte genügen, um die Kommunion unter beiden Gestalten als den „Normalfall“ erscheinen zu lassen, den man nicht eigens zu begründen braucht, wohingegen die Beschränkung auf bloß eine Gestalt der Rechtfertigung bedarf. Eine solche sah man von den ersten Jahrhunderten an im Fall der Krankenkommunion und der Hauskommunion an Wochentagen, an denen bis zum 4. Jahrhundert für gewöhnlich keine Eucharistie gefeiert wurde, als gegeben an. Darin äußerte sich deutlich das Glaubensbewußtsein, daß jede der beiden Gestalten Christus ganz enthält und demnach auch der Empfang bloß einer Gestalt „gültig“ ist. Dennoch war das Konzil von Trient bei der Formulierung dieser Lehre recht vorsichtig, indem es erklärte, daß, wer unter bloß einer Gestalt kommuniziert, „keiner *zum Heil notwendigen* Gnade verlustig geht“ (DS 1729): es wollte demnach nicht unbedingt ausschließen, daß er eben doch *weniger* Gnade empfängt.

Nun ist allerdings die Frage, um die es hier geht, unmittelbar weniger eine solche der „Quantität“ an Gnade; es geht vielmehr um die größere *Fülle des Zeichens* und als Folge davon um einen vollständigeren Vollzug der Teilnahme, der dann seinerseits gegebenenfalls einen reicheren Zuwachs an Gnade nach sich zieht. Die Zeichenhandlung, die wir setzen, ist vollständiger, wenn wir unter beiden Gestalten kommunizieren, denn: auf diese Weise kommt der *Mahlcharakter* der Eucharistie stärker zum Tragen (zu einem Mahl gehören Essen *und* Trinken); die *symbolische Trennung von Leib und Blut*, die wesentlich dazugehört, damit die Eucharistiefeier wirklichkeitserfülltes Gedächtnis des einen Opfers Jesu Christi am Kreuz und insofern selbst Opferhandlung ist, wird bewußter erlebt; der *Bundes-schluß im Zeichen des Blutes*, als den Jesus unter Bezug auf den Bundes-

schluß am Sinai (Ex 24,5–8) das von ihm gestiftete Mahl deutet, wird nachdrücklicher ins Bewußtsein gehoben und gedenkend mitvollzogen.

Mag man nun berechtigterweise der Ansicht sein, daß infolge der geschichtlich gewordenen Situation die relative „Umständlichkeit“ der Kelchkommunion und die Vorbehalte, mit denen viele Gottesdienstteilnehmer ihr gegenüberstehen, wenigstens zunächst noch einen legitimen und vernünftigen Grund darstellen, sie in den meisten Gemeindegottesdiensten zu unterlassen, so sollte sie doch sehr oft bei Meßfeiern kleinerer Gemeinschaften und ebenso in den Gemeindegottesdiensten der höchsten Feiertage zur Anwendung kommen, insbesondere in der Ostervigil, an Ostersonntag, Gründonnerstag, Pfingsten, Weihnachten und gegebenenfalls am Kirchwei- oder Patronatsfest der örtlichen Gemeinde. Dem einzigen ersichtlichen Umstand, der vielerorts dagegensprechen könnte, nämlich der Tatsache, daß die Zahl der Kommunikanten als zu groß erscheinen würde, kann mittels Bestellen einer entsprechenden Anzahl von Kommunionsspendern, sofern sich dazu geeignete Personen finden, wirksam begegnet werden.

Unter den *vier Arten der Durchführung*, die die „Allgemeine Einführung“ für die Kelchkommunion anbietet, ist m. E. der Vorzug unbedingt der ersten, dem unmittelbaren Trinken aus dem Kelch zu geben. Die beiden letzten, mittels Röhrchen oder Löffel, würden in unseren Breitengraden wohl ohnehin als absonderlich empfunden; die zweite, durch Eintauchen der Hostie in den Kelch, erfreut sich einer gewissen Beliebtheit, reduziert aber das Zeichen des „Trinkens“ so sehr, daß das meiste von dem, was oben als Werthhaftigkeit der Kelchkommunion hervorgehoben wurde, dadurch wieder zunichte gemacht wird.

Was die in diesem Zusammenhang immer wieder gestellte Frage der Hygiene betrifft, so ist auf der Ebene der objektiven Beurteilung der Dinge darauf hinzuweisen, daß innerhalb evangelischer Gemeinden, die beim Abendmahl regelmäßig auch den Kelch nehmen, keine höheren Krankheitsraten festgestellt wurden als in katholischen Pfarreien. Und was das subjektive Empfinden betrifft, sollte man bedenken, daß etwa auch Mitglieder von Fußballvereinen gelegentlich – in Feierstunden – aus einem einzigen Pokal trinken; wenn sie sich dazu in der Lage sehen aufgrund der Einheit, die infolge der gemeinsamen sportlichen Betätigung unter ihnen besteht, sollte dasselbe für uns Glaubende dann nicht ab und zu – ebenfalls bei feierlichen Anlässen – aufgrund des Bewußtseins unserer Einheit in Christus möglich sein? Oder sollte diese Einheit immer nur im Bereich der Gedanken und der Worte verbleiben müssen?

Die Bedeutung der Predigt und der Predigtgottesdienste für das religiöse Leben des Volkes im Spätmittelalter

Univ.-Ass. Hans Würdinger

Predigt – Verkündigung des Gotteswortes

173

Predigt ist „jede lebendige Proklamation des Heilswillens Gottes nicht nur durch bloßes Verlesen des Schriftwortes, sondern durch die Verkündigung des Gotteswortes, die der Bevollmächtigte in der Kraft des Geistes aus seinem Herzen formt“¹. Die Predigt ist heute fester, elementarer Bestandteil des Gemeindegottesdienstes am Herrentag. Sie dient ohne Zweifel dem geistig-geistlichen Aufbau der Gemeinde, die in der Kraft des Wortes Stärkung, Lebenshilfe und Ermutigung holen kann und will. Neben der Sonntagspredigt gibt es Predigten bei der Sakramentenspendung (Heirat, Taufe, Firmung usw.) und bei Kasualien (Beerdigungen, Einweihungen) sowie leider immer weniger eigene Predigtgottesdienste wie etwa in der österlichen Bußzeit und der Adventszeit.

„Während die karolingische Reform bemüht war, die volkstümliche Predigt in den Gottesdienst einzubeziehen, entwickelte sich eine neue Blüte der Predigt im Hochmittelalter im selbständigen Predigtgottesdienst, für den die Kanzel als eigener Verkündigungsort geschaffen wurde“².

Die Predigt am Ausgang des Mittelalters am Vorabend der Reformation erhielt einen neuen, eigenen Stellenwert, ja sie trug wesentlich dazu bei, daß das reformatorische Gedankengut rasche Verbreitung fand. War bis zum Hochmittelalter die wesentliche Aufgabe des Priesters, der allerdings teilweise keinerlei Bildung besaß, die Feier der Messe, so trat nun in der Predigertätigkeit eine neue Aufgabe an den Klerus heran. Dabei spielten die Orden eine wesentliche Rolle, besonders die Bettelorden, die einen immer größeren Zulauf fanden und eine echte „Konkurrenz“ zum Säkularklerus darstellten. Kein Wunder also, wenn man sehr schnell bemüht war, die so wichtige Aufgabe der Predigt in den Händen des Weltklerus zu bewahren.

1. Das Aufblühen der Predigtstätigkeit

Im Spätmittelalter kamen die Städte, besonders die Reichsstädte zu einer nie dagewesenen Blüte. Der Adel verlor immer mehr an Bedeutung und Macht. Damit wuchs auch das Interesse der städtischen Bevölkerung an geistiger und religiöser Kultur.

Das Bürgertum wurde wohlhabend und damit wuchs auch das geistige Bedürfnis. Dazu kam die religiöse Unruhe der Zeit, die verstärktes Inter-

¹ Adolf Adam – Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg–Basel–Wien 1980, 419.

² Ebd., 420.

esse für die Verkündigung des Gotteswortes, für religiöse Auferbauung weckte. Die Predigt war plötzlich gefragt, denn sie gab Antwort auf die suchende Religiosität ihrer Zeit.

Dabei kam die Predigertätigkeit üblicherweise dem Pfarrklerus zu. Doch bald gab der Pfarrklerus die Predigt an andere ab, weil die notwendige Vorbildung bald nicht mehr ausreichend war. Seit dem 13. Jahrhundert hatten die Bettelmönche, Franziskaner und Dominikaner, diese Tätigkeit übernommen. „Aber sei es, daß der derb volkstümliche Ton der Kanzelredner dem verfeinerten Geschmack des Predigtpublikums nicht mehr zusagte, oder daß man Anstoß nahm an der Unsitte der Ordensleute, ihre Lehrstreitigkeiten auf der Kanzel auszutragen, oder daß wie in Straßburg, Schweinfurt und an nicht wenigen anderen Orten der Pfarrklerus mit den Bettelorden in heftigster Fehde lag, jedenfalls schwand die Beliebtheit der Bettelmönche“³.

Welpriester übernahmen ab Ende des 14. Jahrhunderts weitgehend die Prädikaturen, die meist mit einträglichen Pfründen verbunden waren. Vielfach aber wurden diese Pfründen eigens für die Prädikatur gestiftet. Die Träger der städtischen Regierung und Verwaltung wurden sich plötzlich ihrer Verantwortung bewußt, die sie für das leibliche und das geistige Wohl und für das Seelenheil ihrer Stadtbewohner hatten. Ihre Aufgabe war es, das Seelenheil zu fördern und zu sichern. Die Menschen waren in dieser Zeit sehr danach bestrebt, Sicherungen für ihr künftiges Leben zu ergreifen und durch allerlei religiöse Aktivitäten (die teilweise in sehr abstruse Formen ausarteten) wie z. B. Reliquienverehrung, Eucharistieförmigkeit, Andachtsübungen, Kreuzgänge usw. diese Sicherheit zu erwerben. Vielfach waren sie „religiös erregt und innerlich aufgewühlt“⁴. Diese religiöse Aufbruchstimmung verlangte geradezu danach, mit Inhalten gefüllt zu werden, und dazu sollten die Predigten dienen. Im süddeutschen Raum nahm die Predigtstätigkeit und die Errichtung von Predigerstellen sehr rasch zu. Ende des 14. Jahrhunderts wurde durch den Priester Heinrich Cerdo eine Pfründe im neuen Spital zum Heiligen Geist in Nürnberg errichtet, das damals eine führende Stellung bezüglich der geistigen Blüte einnahm⁵. „Das verstärkte geistige Interesse und die religiöse Lebendigkeit der Bevölkerung forderten geradezu eine geistliche Unterweisung, die von theologisch geschulten Männern geboten wurde“⁶.“ Als Beispiel der Errich-

³ Theobald Freudenberger, Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Reyss. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Bistum Würzburg am Vorabend der Reformation, Münster 1954, 8.

⁴ Karl Schlemmer, Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation, Würzburg 1980, 254.

⁵ Vgl. Freudenberger, 8.

⁶ Schlemmer, 254.

tung von Predigerstellen mag Nürnberg dienen. Wie schon gesagt, wurde 1385 eine erste Predigerstelle im Spital eingerichtet. Nach Freiwerden der Pfründe in der Kapelle der hll. Heinrich und Kunigunde bat der Pfarrer an der St.-Lorenz-Kirche den Bischof von Bamberg, eine Predigerstelle mit dieser Pfründe vereinigen zu dürfen. Dies wurde 1423 bewilligt. Diese Bewilligung war allerdings mit einigen Auflagen des Bischofs verbunden. So sollte die Predigerstelle einem befähigten und theologisch gebildeten Geistlichen übertragen werden, der dem Pfarrer Gehorsam schuldete und von diesem abgesetzt werden konnte. Unterkunft und Verpflegung erhielt er im Pfarrhof, die Besoldung von 30 fl sollte vor allem zur Anschaffung neuer Bücher dienen⁷.

In Nürnberg wurde in St. Lorenz und in St. Sebald der Prediger zum Pfarrklerus gerechnet, aber es waren nicht nur Weltpriester als Prediger angestellt, sondern zeitweise auch Benediktiner und Dominikaner. Gelegentlich kamen auch Angehörige der Bettelorden in die Stadt und fesselten die Zuhörer, unter diesen Predigern war auch Johannes Kapistran und Johann von Staupitz, der spätere Ordensobere Martin Luthers.

Sämtliche Initiativen in bezug auf die Predigt gingen in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation in Nürnberg von der städtischen Behörde aus. Der Rat hatte das entscheidende Wort bei der Predigerbeauftragung, was letztlich auch Bedeutung erlangte für die Einflußnahme der Reformation in der Reichsstadt.

In Würzburg errichtete das Domkapitel 1419 eine Prädikantenstelle am Dom, die einem Magister oder wenigstens einem Baccalaureus oder Lizentiaten der Theologie übertragen wurde. In Ulm wurde 1437 eine Prädikatur gestiftet, verbunden mit einer Frühmeßpfründe. Auch in vielen anderen Orten der Diözese Würzburg wird eine rege Predigertätigkeit überliefert⁸.

1.1 Die Stifter der Predigtämter

1.1.1 Laien

Die meisten Prädikaturen wurden von Laien gestiftet. Durchweg einfache Bürgerinnen und Bürger entschlossen sich, vermutlich von Klerikern beraten, „zum Lobe Gottes und zum Heil ihrer Seele“⁹ eine Predigerstelle zu stiften. Ein Hauptmotiv ist also die persönliche Frömmigkeit, durch die sie sich gedrängt fühlen, ein gottgefälliges Werk zu tun. Offenbar spürten

⁷ Vgl. Schlemmer, 256 f.

⁸ Vgl. Freudenberger, 15 ff.

⁹ Freudenberger, 19.

sie ein Bedürfnis, nicht nur die religiöse Erbauung, sondern auch die sittlich-moralische Besserung ihrer Landsleute zu unterstützen. Gelegentlich dachten Eltern auch an das Wohl ihres Sohnes, wenn sie für ihn als Priester eine Prädikatur stifteten.

1.1.2 Fürsten

Die Fürsten, die eine Prädikatur stifteten, hatten andere Beweggründe. Ihnen lag daran, ihrer eigenen Hofhaltung und Residenzstadt mehr Glanz zu verleihen. Dazu dienten die festlichen Gottesdienste der Stiftskanoniker an den Kollegiatsstiften. Die Kanoniker aber sollten dem Fürsten zugleich als Gelehrtenegremium dienen. Daneben kam dem Prediger z. B. in Ansbach die Aufgabe zu, für die religiöse Fortbildung des Klerus in regelmäßigen Vorlesungen zu sorgen. Dadurch gewann der Landesherr auch Einfluß auf die geistige Entwicklung seines Klerus.

1.1.3 Städte

Auch Bürgermeister und Rat der Städte waren Stifter von Predigerstellen. Dabei galten vielfach praktische Gesichtspunkte. Man wollte die „Geistes- und Charakterbildung der Bürger heben und das Volk in den Nachmittagsstunden von Spiel und sinnlicher Lustbarkeit fernhalten“¹⁰.

1.1.4 Weltkleriker

Auch Weltpriester stifteten Prädikaturen. Meist war der Grund eine persönliche Beziehung zu einem Ort, wo sie entweder beheimatet waren oder wenigstens eine Pfründe hatten.

1.2 Anforderungen an den Prediger

An den Prediger wurden nicht geringe persönliche Anforderungen gestellt, von der kräftemäßigen Leistung ganz zu schweigen. Er mußte in tadellosem Ruf stehen, d. h. auf jeden Fall einen einwandfreien Lebenswandel führen, was bedeutete, daß er in keinem Konkubinat leben durfte. Schließlich war der Prediger ja zur geistlichen Auferbauung des Volkes angestellt und mußte eine gewisse Vorbildstellung einnehmen. Auch sollte er, wie etwa in Weinsberg, in einer frommen Familie ehelich geboren sein¹¹.

Eine weitere Voraussetzung war in der Regel die Priesterweihe, weil vielfach die Prädikaturen mit Meßpfründen verbunden waren, die zur Dotation der Predigerstelle dienten. In der Regel wurde eigens angeordnet,

¹⁰ Freudenberger, 20.

¹¹ Vgl. Freudenberger, 21.

daß ein Weltpriester die Predigerstelle erhalten solle. Voraussetzung zum Predigeramt war auch die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift und, was sehr wesentlich war, die Beherrschung der deutschen Sprache. Dazu sollte die nötige rhetorische Gewandtheit kommen und möglichst bereits eine Bewährung als Prediger.

Sehr wesentlich war eine gediegene wissenschaftliche Ausbildung. Je nach Größe und Bedeutung eines Ortes steigerten sich hier die Ansprüche. Z. B. gab sich das Städtchen Windsheim damit zufrieden, wenn der Kandidat überhaupt einen akademischen Grad mitbrachte, Heidingsfeld erwartete, daß der Prediger die Hl. Schrift kannte. Das Domkapitel Würzburg, die Städte Fulda, Ansbach usw. aber wünschten für den Prediger den theologischen Doktorgrad, wenigstens aber das Lizentiat in der Theologie. Allerdings waren so gut ausgebildete Theologen nicht immer leicht zu finden, weil sich nur wenige das Studium leisten konnten. Juristen und Kanonisten kamen nach ihrem Studium in gute Positionen, Theologie war mehr oder weniger eine brotlose Kunst. Deshalb wurden die hohen akademischen Anforderungen bald zurückgeschraubt. Es genügte z. B. in Rothenburg Kandidaten, die wenigstens Doktor oder Lizentiat des kanonischen Rechts oder wenigstens Magister artium waren. Ob hierbei allerdings mit dem akademischen Grad die Qualifikation als Theologe und Prediger sehr hoch war, sei wohl dahingestellt.

1.3 Das Nominationsrecht

„Von größter Bedeutung für die spätere Entwicklung namentlich in der Reformationszeit waren die bei der Berufung der Prediger zusammenwirkenden Faktoren. Wie bei allen Pfründeübertragungen sind dabei verschiedene Rechte zu unterscheiden: Das Nominationsrecht, auch Wahlrecht genannt (*ius nominandi* oder *eligendi*), das Präsentationsrecht (*ius praesentandi*) und die Investitur bzw. Bestätigung durch den Bischof¹².“

Das Nominationsrecht des Predigers steht zunächst dem Stifter zu. Der Stifter kann einen geeigneten Kandidaten dem jeweiligen Pfarrer der Kirche vorschlagen. Der Pfarrer von Haßfurt hatte z. B. die Pflicht, die vom Stifter nominierte Person dem Generalvikar oder dem Bischof zu präsentieren, welcher den Prediger dann in sein Amt investiert¹³. Anders z. B. in Weinsberg, wo die Stadt das Nominationsrecht besaß, der Herzog von Württemberg aber als Landesherr die Präsentation vornahm und der Bischof von Würzburg die Investitur.

Bei Stiftspredigerstellen teilen sich meist die fürstlichen Stifter und das Kollegiatkapitel in die Patronatsrechte. Mit Ausnahme des Würzburger

¹² Freudenberger, 24.

¹³ Vgl. Freudenberger, 24.

Domkapitels und im Stift Haug lag das Nominationsrecht für Prädikaturen im Bistum Würzburg immer in Händen von Laien. Der zuständige Seelsorgeklerus scheint diese Regelung grundsätzlich akzeptiert zu haben.

2. Die Prediger

2.1 Die Aufgaben des Predigers

Die Ansprüche an den Prediger waren sehr groß, so daß viele Bewerber vor der gewaltigen Arbeitslast, die ihnen drohte, zurückschreckten. So sollte der 1419 bestellte Domprediger von Würzburg, Magister Gerlach, an allen Freitagen des Jahres eine theologische Vorlesung halten und diese tags zuvor an der Domtüre anschlagen. Die Vorlesungen durften nur ausfallen an Hundstagen und zur Weinernte sowie in den Universitätsferien. Der Prediger mußte notfalls um einen Ersatz suchen. Predigtverpflichtung besaß er zunächst nur an Sonntagen und an den hohen Festtagen, an denen der Domdekan das Hochamt zu halten pflegte. An diesen Tagen sollten kunstgerechte Kanzelvorträge gehalten werden. Der Magister sollte jeweils frühmorgens nach der Matutin in deutscher Sprache predigen. War er rechtmäßig verhindert, durfte er sich auf eigene Rechnung vertreten lassen. Für seine Tätigkeit wird dem Magister ein Jahresgehalt von 60 Goldgulden zugesichert¹⁴.

1427 wurde in Würzburg die Predigtstätigkeit näher festgelegt. Die Predigerverpflichtung erstreckte sich jetzt auf alle Sonn- und Feiertage, außerdem auf die Werktage in der Fastenzeit und auf die Montage, Mittwoch und Freitage in der Adventszeit¹⁵.

In Ulm sollte der Prädikant, der die von Pfarrer Neithart gestiftete Predigerstelle innehatte, das ganze Jahr hindurch an den Freitagen und in der Adventszeit täglich predigen¹⁶. Vielfach mußte auch werktags gepredigt werden, das aber war sehr unterschiedlich geregelt. Zumindest gilt die Predigtverpflichtung mehrmals in der Woche. Die Zahl der Predigtstage war, an heutigen Maßstäben gemessen, sehr groß. In der Regel aber sollte der Prediger an allen Sonn- und Feiertagen das Wort Gottes verkünden, von einigen Ausnahmen abgesehen, wo auch der Pfarrer predigte. An den Hochfesten des Kirchenjahres, Weihnachten, Ostern und Pfingsten, wurde drei Tage hintereinander gepredigt, also auch am Stephanusfest und am Johannistag, sowie am Ostermontag und Dienstag. Im Stift Haug kam noch eine Predigt am Fest der Unschuldigen Kinder dazu. Ebenso sollte am Neujahrstag, an Epiphanie, an Christi Himmelfahrt gepredigt werden.

¹⁴ Vgl. Freudenberger, 14.

¹⁵ Vgl. Freudenberger, 8.

¹⁶ Vgl. Gottfried Geiger, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters*, Ulm 1971, 150.

Aber auch an zahlreichen Heiligenfesten, zu denen sämtliche Marienfeste und Aposteltage zählten, meist auch am Fest des hl. Johannes des Täufers und Allerheiligen wurden Predigten gehalten. Dazu kam vielfach vermehrte Predigtstätigkeit in der Advents- und Fastenzeit und in der Karwoche.

2.2 Die Bildung der Prediger

Besonders die Klosterprediger am Katharinenkloster in Nürnberg atmen in ihren Predigten den Geist der Spätscholastik, was sich am Inhalt der Predigt deutlich ablesen läßt. Vielfach werden Einteilungen vorgenommen wie etwa die 7 Gaben des Heiligen Geistes oder die 14 Werke der Buße¹⁷. Auch tauchen in diesen Predigten mystische Einflüsse auf. Vielfach basiert die theologische Ausbildung der Prediger auf der Kenntnis der Kirchenlehrer und natürlich der Heiligen Schrift.

3. Die Predigt

3.1 Die Predigtzeit

Die vielen Predigtverpflichtungen an zahlreichen Tagen des Jahres wurden schon angesprochen. Die Predigten fanden an heute schier unvorstellbaren Tageszeiten statt. So wurde im Dom von Würzburg stets nach der Matutin gepredigt, in Rothenburg nach der Non, meist aber an den Sonntagen und an Festtagen nach dem Mittagessen. In der Advents- und Fastenzeit wurden die Predigten nach der Frühmesse gehalten. In Heilbronn und in Rothenburg wurden Marienfeste mit einer Ansprache am Vorabend begonnen. In Nürnberg wurde an Sonn- und hohen Festtagen früh und mittags gepredigt¹⁸.

Die Zeit der Predigt wurde in Ulm durch den Rat der Stadt festgesetzt. Die Pfarrpredigt fand um 6 Uhr früh statt. Der Neithartprediger predigte zwischen Frühmesse und Frauenmesse im Münster. Wollte der Pfarrer selbst predigen, mußte der Prediger zurücktreten und durfte danach oder am folgenden Tag morgens predigen. In Nürnberg sollte die Frühpredigt nach der Segnung des Weihwassers stattfinden¹⁹.

Auch die Länge der Predigten wurde festgelegt. 1506 ließ der Rat der Stadt Nürnberg bestellen, die Predigt dürfe nicht länger als eine Stunde dauern, am Karfreitag nicht länger als zwei Stunden. Zur Pestzeit wird in Nürnberg verordnet: „Item allen predigern lassen ansagen, das sy in zeyt des sterbens an den feirtagen über ein halbe stund nicht predigen“²⁰.

¹⁷ Vgl. Peter Renner, Spätmittelalterliche Klosterpredigten aus Nürnberg. In: Archiv für Kulturgeschichte 41 (1959), 203.

¹⁸ Vgl. Schlemmer, 258.

¹⁹ Vgl. Schlemmer, 258.

²⁰ Zit. nach Schlemmer, 259.

3.2 *Inhalte der Predigt*

Die Inhalte der Predigt waren geprägt von der Bildung des Predigers. Sie zeigten deutlich scholastische Züge, etwa die Nürnberger Klosterpredigten. Teilweise wurde der Inhalt im Stiftungsbrief vorgeschrieben wie etwa bei dem Neithartprädikanten in Ulm: „von dem leych unsers hern Jhesu Christi und den materien, die darzu zesagend gehernd, oder von dem aller hochgelobsten sacrament deß waren lychnams unsers herren Jhesu Christi“²¹.

3.2.1 *Zahlenspiele und Einteilungen*

Der Nürnberger Klosterprediger Johannes von Kirchslag zählt in seinen Predigten gern auf: die 6 Grade der Liebe Gottes, die 7 Gaben des Heiligen Geistes, die 14 Arten der Buße. Peter Kirchslag, ebenfalls am Katharinenkloster in Nürnberg, rechnet aus, wieviel Jahre, Wochen, Tage und Stunden Jesus und Maria gelebt haben, er nennt die neun Grade der wahren Demut, die fünf Bedingungen der Märtyrernachfolge und die 12 Sterben in Verbindung mit den 12 Sternen der Offenbarung des Johannes.

Friedrich Stromer, im selben Kloster, zählt die zwölf Brunnen auf, aus denen alle Lehrer trinken, die zwölf Früchte des Heiligen Geistes, die zwölf Früchte des geistlichen Standes usw. Daß dabei die bestimmten Zahlen 3, 9, 12 eine Rolle spielten, ist wohl in der scholastischen Theologie selbstverständlich.

3.2.2 *Theologische Inhalte*

Dr. Ulrich Krafft in Ulm sprach vielfach christologische und biblische Themen an, gemäß seines Stiftsbriefs. Auch dogmatische Spitzfindigkeiten kamen zur Sprache. In Nürnberg im Kloster sprach der Prediger über die auserwählte Schönheit der Gottesmutter bei ihrer Aufnahme in den Himmel. Johannes von Kirchslag stützt sich in seinen Predigten vielfach auf Thomas von Aquin, Bernhard von Clairvaux, Anselm von Canterbury, Albertus Magnus, Pseudo-Dionysius und Ambrosius²². Vielfach gab es dabei auch farblose rein theologische Vorträge.

3.2.3 *Praktische Predigten*

Es war das große Anliegen des Ulmer Predigers Dr. Ulrich Krafft, den äußerlichen Gottesdienst, der im spätmittelalterlichen Ulm wie anderswo wuchernde Formen angenommen hatte, durch innerliche Frömmigkeit und wahre Andacht abzustützen. Dies drückt sich in seinen Predigten aus. „Weil das rechte Gebet von der Erkenntnis eigener Schuld und Unwürdig-

²¹ Geiger, 152.

²² Vgl. Renner, 204.

keit ausgeht und sich an den Gott der Gnade wendet, sind der Zöllner im Tempel, Maria Magdalena, das kanaanäische Weib, der Schächer am Kreuz Vorbilder eines andächtigen Beters²³.“

Krafft verurteilt das nur mechanische Beten ohne innere Andacht und Sammlung des Herzens²⁴.

Dieses Gedankengut ist schon fast reformatorisch geprägt. Die Klosterprediger in Nürnberg handeln von der „Demut, vom Beichten und von der Frömmigkeit ganz im Geiste der Scholastik“²⁵. Auch über die Eucharistie und die Messe wurde viel gepredigt. Dabei wird das Meßopfer eng mit dem Kreuzesopfer Christi in Verbindung gebracht. Wesentlich waren auch Betrachtungen über die Passion, etwa die eines Paulus Wann in Passau²⁶. Die Prediger forderten auch auf zum häufigen Meßbesuch.

3.2.4 Aktuelle Themen

Auch aktuelle politische Tagesthemen wurden in der Predigt behandelt. In Ulm „polemisierte Pfarrer Neithart massiv in einer Predigt gegen die Gewohnheit der Stadt, Zölle von Geistlichen zu erheben und ließ sich dabei zu demagogischen Ausfällen gegen die Stadtobrigkeit hinreißen“²⁷.

In Nürnberg kam es wohl zu keinen aktuell-politischen Themen, weil der Rat der Stadt nie in die Ausübung der Predigtstätigkeit eingriff.

In Passau predigte Domprediger Paulus Wann über den Wucher der Handelsleute. Dabei schilderte er die schlimmen Folgen des Wuchers in sittlicher, wirtschaftlicher und sozialer Beziehung.

3.2.5 Die Ablasspredigt

Im Würzburger Dom wurden auch Ablasspredigten gehalten durch den Domprediger Dr. Johann Reyss²⁸, nachdem diese Publikation des Ablasses mit Nikolaus von Cues im Jahr 1450 ihren Anfang genommen hatte. Der Domprediger publizierte die Ablassbulle von 1516, dann durften die eigentlichen Ablassprediger das Wort ergreifen.

3.2.6 Amtliche Verlautbarungen

Die Pfarrkirchenkanzel war auch, vor allem in Ulm, „Ort geistlicher, amtlicher, ja städtischer Verlautbarungen aller Art. So ordnete der schwäbische Bund anlässlich des Schweizerkrieges 1499 an, daß für das Gelingen

²³ Geiger, 152.

²⁴ Vgl. Geiger, 152.

²⁵ Renner, 207.

²⁶ Die Passion des Herrn (Passauer Passionale). Gepredigt im Passauer Dom im Jahre 1460 von Dr. Paul Wann † 1489. Aus einer lateinischen Münchener Handschrift übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Oberstudienrat Dr. theol. Franz Xav. Zacher, Augsburg 1928.

²⁷ Geiger, 152.

²⁸ Vgl. Freudenberger, 98 ff.

des Krieges ein Kreuzgang um die Kirche gehalten werde, daß das Volk unter dem Amt und in der Predigt ermahnt werde . . . Ferner wurden Jahrtage, Sterbefälle und Begräbnisse von der Kanzel bekanntgegeben“²⁹.

3.2.7 *Das Niveau der Predigten*

Die Qualität der Predigten unterlag sicher auch der großen Beanspruchung des Predigers und dessen theologischer Ausbildung. Es ist „viel gepredigt worden, und es mag das Urteil berechtigt sein, daß auf diesem eher zuviel als zuwenig geschah, zumal das Niveau dieser Predigten, soweit wir es aus . . . Entwürfen und Nachschriften kennenlernen, der Stimmung der Zeit entsprach und oft erstaunlich, manchmal unglaublich niedrig war“³⁰.

4. *Zusammenfassung*

Mit dem Aufbrechen der geistigen und materiellen Blüte in den Städten wurde auch eine Befriedigung der religiösen Suche nach Sinn nötig. Die Predigten sollten diesen Beitrag leisten. Ihre Ansprüche waren, allein schon der Häufigkeit wegen sehr hoch, die Prediger durchweg gebildete Theologen. So konnte die Frömmigkeit der Bevölkerung mit neuem Inhalt gefüllt werden, allerdings wurde dadurch auch der Reformation, die ja auf die Verkündigung durch Prediger angewiesen war, sicher auch Vorschub geleistet. Interessant wäre, wie die Gläubigen diese Predigten aufgenommen haben. Aber darüber gibt die Literatur wenig Auskunft.

²⁹ Geiger, 151.

³⁰ Bernd Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500* (= Archiv für Reformationsgeschichte 56), Gütersloh 1965, 27.

Wahr und fest ist die Predigt der Kirche; ein und derselbe Weg zum Heil wird in der gesamten Welt gewiesen. Ihr ist das Licht Gottes anvertraut, und deshalb wird die Weisheit Gottes, die alle Menschen rettet, „am Ausgang besungen, und auf den Straßen wirkt sie mit Zuversicht, oben auf den Mauern wird sie gepriesen, an den Toren der Stadt redet sie beständig“ (Spr 1,20). Denn überall predigt die Kirche die Wahrheit, sie ist der siebenarmige Leuchter, der Christi Licht trägt.

Aus: Irenäus von Lyon: *Gegen die Häresien* 5,20.1

Das II. Vatikanische Konzil hat in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, „Lumen Gentium“, in Kapitel VII die Lehre des Neuen Testaments von der Kirche als dem „Leib Christi“ übernommen. Die Formulierungen greifen auf die entsprechenden Aussagen der „paulinischen Briefe“ zurück. So sagt das Konzil: „Gottes Sohn hat in der mit sich geeinten menschlichen Natur durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt und so den Menschen erlöst und ihn umgestaltet zu einem neuen Geschöpf (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17). Indem er nämlich seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise (mystice) *sozusagen* (tamquam) zu seinem Leib gemacht.“ Einen diesem tamquam entsprechenden Ausdruck gebraucht das Neue Testament nicht. Es spricht direkt von der Gemeinde oder der ganzen Kirche *als* dem Leib Jesu Christi. Aus den weiteren Aussagen des Konzils ist zu entnehmen, daß es die Lehre der Schrift nicht abschwächen wollte, sondern nur moderner Denkart Rechnung trug. Denn es heißt weiter: „*In jenem Leib* strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise mit Christus, der gelitten hat und verherrlicht ist, vereint werden.“ (Auch Thomas von Aquin spricht so.) „Durch die Taufe werden wir ja Christus gleichgestaltet: ‚Denn in *einem* Geist sind wir alle getauft *in einen Leib hinein*‘ (1 Kor 12,13) . . . Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich *Anteil am Leib des Herrn* und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben. ‚Denn ein Brot, *ein Leib sind wir*, die Vielen, alle, die an dem einen Brot teilhaben‘ (1 Kor 10,17). *So werden wir alle zu Gliedern jenes Leibes* (vgl. 1 Kor 12,27), ‚die einzelnen aber untereinander Glieder‘ (Röm 12,5).“

Die Vorstellungswelt der Paulusbriefe ist dem modernen Menschen nicht ohne weiteres verständlich. Wie kann man die Kirche als „Leib Christi“ bezeichnen? Wie kommen die neutestamentlichen Briefschreiber zu einer solchen Lehre? –

Dem griechischen und hellenistischen Altertum war es geläufig, die Entsprechung einer menschlichen Gemeinschaft im Organismus des menschlichen Leibes zu sehen. So sagt Seneca: „Wir sind Glieder eines großen Leibes; Die Natur hat uns verwandt geschaffen¹.“ Nach Philon ist das ganze auserwählte Gottesvolk wie ein einziger Leib, für den der Hohepriester täglich die Opfer darbringt². Diese Vorstellung war Paulus und den anderen Verfassern der neutestamentlichen Schriften vorgegeben. Sie nahmen die Denk- und Sprechweise der hellenistischen Popularphilosophie auf, in

¹ Epistula 95,91 f., zitiert nach Odo Casel, Die Kirche als der pneumatische Leib Christi nach Schrift und Väterlehre, Manuskript der Abtei Herstelle/Weser.

² De spec. Legibus III, § 131, ebda.

deren Augen der Staat wie ein Organismus auf das Miteinander seiner Glieder angewiesen ist. Paulus übernimmt diese Vorstellung für die Kirche, aber unter neuem Aspekt. Für ihn ist die Kirche eine pneumatische Realität; nicht menschliche Zweckmäßigkeit konstituiert sie, sondern das göttliche Pneuma, der Heilige Geist, schafft sie. Und dieser Heilige Geist ist der Geist Jesu Christi, der die Kirche belebt. Als „Leib Christi“ ist die Kirche die Seins- und Lebensgemeinschaft von Christus und den Seinen; als „Leib Christi“ ist sie „der Christus“, der „Christus totus“, der Christus mit Haupt und Gliedern, der bis ans Ende der Zeiten handelt und wirkt.

Das „Mysterium des Christus“, . . . das „seinen heiligen Aposteln und Propheten im Pneuma enthüllt wurde“, ist dies: „daß die Heiden Miterben sind und Mit-Leib und Mitteilhaber der Verheißungen in Christus Jesus“ (Eph 3,4f.). Es geht mit anderen Worten um die Einverleibung der gesamten erlösten Menschheit in Christus.

Mit diesem Zitat stoßen wir auf das Anliegen des heiligen Paulus. Nach Paulus ist sowohl die Einzelgemeinde, wie es vorzüglich im Römerbrief und im ersten Korintherbrief demonstriert wird, als auch die Gesamtkirche, die der Epheserbrief und der Kolosserbrief mehr im Auge haben, die Kirche als der Leib des erhöhten Christus, der ihr Haupt ist. Die einzelnen Gläubigen sind die Glieder dieses Leibes. Sie konstituieren ihn nicht, sondern werden in ihn aufgenommen. Nach Paulus will Jesus die Juden und Heiden „in seiner Person zu dem einen neuen Menschen“ machen; er „versöhnte sie beide durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leibe“ (Eph 2,15f.). Gott hat seine Macht „an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat . . . ; alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, *der als Haupt alles überragt*, über die Kirche gesetzt. *Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht*“ (Eph 1,20.22).

Auf diese Vorstellungen greift das Konzil zurück. Die Einheit zwischen Juden und Heiden kam zustande durch den Leib Jesu Christi am Kreuz, der alle Menschen, Juden und Heiden, mit Gott versöhnte.

Diese Versöhnung wurde ermöglicht durch die Menschwerdung Jesu. Die Inkarnation bildet die Grundlage für die Einigung der Menschen mit Christus. „Die Menschwerdung Gottes . . . schafft eine reale Verknüpfung der ganzen Kreatur ‚Mensch‘ mit Gott in Christus³.“ Der Tod dieses Jesus bewirkte mit göttlicher Konsequenz die Versöhnung: „Er hat euch durch den Tod seines sterblichen Leibes versöhnt, um euch heilig, untadelig und schuldlos vor sich hintreten zu lassen“ (Kol 1,22). Auch die Auferstehung ist uns gewährt durch den heilbringenden Tod Jesu: Gott „hat uns mit Christus auferweckt und uns zusammen mit ihm einen Platz im Himmel

³ J. Ratzinger in LThK 6, 1961, Sp. 910.

gegeben“ . . . Jesus Christus versöhnte uns „mit Gott in einem einzigen Leib“ (Eph 2,6.16).

Die Kirchenväter haben sich unermüdlich mit diesem Thema beschäftigt, bietet es doch immer neue Anregung für eine Einigung der Christenheit, ihre pneumatische Zusammenfügung. Denn sie kann nur als der eine Leib Christi bestehen und das Heil finden.

Augustinus sagt in seinen Erklärungen zu Psalm 30⁴, wenn dies nicht wahr wäre, daß *Jesus und die Seinen* zusammen *eine einzige Person* bilden, dann könnte der Herr nicht vom Himmel her seinem Verfolger zurufen: „Saulus, Saulus, was verfolgst du *mich*?“

„Er sagt nicht: Was verfolgst du meine Heiligen, was verfolgst du meine Knechte? Sondern: Was verfolgst du *mich*? Das heißt: Das Haupt rief für die Glieder.“

Und: „Das, was die Glieder sind, das ist auch er . . . Wenn die Glieder nicht *er* wären, so würde er nicht sagen: Saulus, Saulus, was verfolgst du mich! Denn Saulus verfolgte nicht *ihn* auf Erden, wohl aber seine Glieder, das heißt seine Gläubigen. Trotzdem hat er nicht sagen wollen: Meine Heiligen, meine Diener, oder – wie er später mit mehr Ehrung gesagt hat – meine Brüder, sondern: *mich*, das heißt meine Glieder, deren Haupt ich bin⁵.“

Augustinus meditiert: „Hätte denn Saulus auch nur einen Stein in den Himmel werfen können, wo Jesus sitzt? . . . Jetzt, da Christus im Himmel ist, konnte er ihm da noch etwas antun? . . . Nichts konnte ihn mehr erreichen, und doch ruft er: *Mich* verfolgst du! Als er rief: *Mich* verfolgst du!, da zeigte er, daß wir seine Glieder sind⁶.“

Diese Art und Weise, von Christus und der Ekklesia zu sprechen, ist für Augustinus die sachgemäße Auslegung der Heiligen Schrift: „Haupt und Leib . . ., Christus und die Ekklesia, das ist das Mysterium aller Schriften⁷.“

Dieser Gedanke ist auch heute wichtig, da die Kirche gerne von den Einzelnen her verstanden wird als die freie und selbstgewollte Vereinigung der einzelnen Gläubigen. Damit geht das theologische Verständnis der Kirche als Leib Christi verloren.

Besonders wichtig ist die Lehre von der Kirche als dem Leib Christi im Hinblick auf die Eucharistie, auf das heilige Abendmahl. In der Eucharistie ereignet sich das Opfer Jesu Christi inmitten der Seinen. Wiederum sagt Augustinus, was das bedeutet: „Die ganze erlöste Stadt, das heißt die Versammlung und Gemeinschaft der Heiligen, wird als universales Opfer

⁴ Enarr. II, sermo 1, c. 3.

⁵ In Ioannem tract. 28,1.

⁶ In Ps 59, c. 3; 142, c. 3.

⁷ In Ps 79, c. 1.

Gott dargebracht durch den Hohenpriester, der sich auch selber in der Passion für uns dargebracht hat . . . Das ist das Opfer der Christen, *wir viele ein Leib in Christus*. Dieses Opfer vollzieht die Ekklesia immer wieder im Mysterium des Altares, das den Gläubigen bekannt ist, wo ihr gezeigt wird, daß *in der Sache, die sie darbringt, sie selbst dargebracht wird*⁸.“ Mit anderen Worten: Der Leib Christi im Mysterium des Altars und der pneumatische Leib Christi, die Ekklesia, sind eins. „Sie selbst spricht im Namen Christi: ‚Das ist mein Leib‘, und sie sagt damit: Das bin *ich*, insofern ich mit dem Haupt verbunden bin; mit ihm zusammen bringe ich dem Vater das Opfer dar . . ., wir bringen uns selbst dar, aber nicht in uns, sondern in Christus⁹.“ „Gottes herrlichstes und bestes Opfer sind wir selbst, das heißt sein Staat¹⁰.“

So ist die Eucharistie Symbol der Ekklesia und ihrer Einheit, und zwar auch durch die Elemente, Brot und Wein: „Durch die Glut des Heiligen Pneumas wurdet ihr gebacken, und so seid ihr das Herrenbrot (*panis dominicus*) geworden . . . So war auch der Wein in vielen Beeren, und jetzt ist er eins, einer in der Süßigkeit des Kelches, aber nach der Pressung der Kelter¹¹.“

Es geht also bei der Lehre vom Leibe Christi nicht um eine „Identifizierung“ Christi mit uns. Unser Sein im Leibe Christi ist eine pneumatische Wirklichkeit, die über menschliches Vermögen hinausgeht. Das gibt uns neues Vertrauen, daß wir in unserem Versagen aufgenommen sind in den Leib Christi, in dem wir alle eins sind.

„Alle Glieder am Leib Christi sind Glieder füreinander; Paulus denkt bei seinen Ausführungen nicht in einem ‚hierarchischen Denkmodell‘; sondern er denkt in einem ‚partnerschaftlichen Kooperationsmodell‘ mit gegenseitigen Beziehungen, Aufgaben und Funktionen . . . (1 Kor 12,14–20). Es geht dem Apostel darum, das Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Verschiedenheit und Zusammenspiel oder Füreinandersein in der Gemeinde mit dem Bild vom ‚Leib Christi‘ deutlich zu machen. Alle Glieder des Leibes sind an ihrer Stelle notwendig; kein Glied darf sich und seine Funktionen verabsolutieren, als wäre es der ganze Leib; keines kann und darf auf den Dienst der anderen Glieder verzichten . . .“

In der Gemeindeversammlung, beim gemeinsamen Beten und bei der Feier des Herrenmahles zeichnet sich auch immer wieder ab, daß es in dieser Gemeinschaft ‚in Christus‘ im Letzten und Tiefsten nur gleichberechtigte ‚Brüder und Schwestern‘ gibt und keine durchschlagenden Standes-

⁸ De civitate Dei X, 6.

⁹ Odo Casel, a.a.O. (Anm. 1), Bd. II, S. 163.

¹⁰ Augustinus, Gottesstaat, 19. Buch, c. 23,5.

¹¹ Ders., Sermones post Maurinos rep., ed. Morin, S. 29f.

unterschiede. Es gibt zwar die verschiedenen Charismen, Aufgaben und Funktionen (1 Kor 12,28–30), doch begründen diese in der Gemeinde Gottes keine ‚ontologischen Wesensunterschiede‘ . . .^{12a}

¹² Josef Blank, Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung (München 1982) S. 211/212.

Alle Glieder müssen ihm gleichgestaltet werden, bis Christus Gestalt gewinnt in ihnen (vgl. Gal 4,19). Deshalb werden wir aufgenommen in die Mysterien seines Erdenlebens, sind ihm gleichgestaltet, mit ihm gestorben und mit ihm auferweckt, bis wir mit ihm herrschen werden (vgl. Phil 3, 21; 2 Tim 2,11; Eph 2,6; Kol 2,12 usw.). Solange wir auf Erden in Pilgerschaft sind und in Bedrängnis und Verfolgung ihm auf seinem Weg nachgehen, werden wir – gleichwie der Leib zum Haupt gehört – in sein Leiden hineingenommen; wir leiden mit ihm, um so mit ihm verherrlicht zu werden (vgl. Röm 8,17).

Von ihm her „entfaltet sich der ganze Leib, durch Gelenke und Bänder getragen und zusammengehalten, im Wachstum Gottes“ (Kol 2,19). Er selbst verfügt in seinem Leib, der Kirche, die Dienstgaben immerfort, vermöge deren wir durch seine Kraft uns gegenseitig Dienste leisten zum Heil, so daß wir, die Wahrheit in Liebe vollbringend, in allem auf ihn hin wachsen, der unser Haupt ist (vgl. Eph 4,11–16).

Damit wir aber in ihm unablässig erneuert werden (vgl. Eph 4,23), gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip – die Seele – im menschlichen Leibe erfüllt.

Christus aber liebt die Kirche als seine Braut; er ist zum Urbild des Mannes geworden, der seine Gattin liebt wie seinen eigenen Leib (vgl. Eph 5,25–28); die Kirche ihrerseits ist ihrem Haupte untertan (ebd. 23–24). „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (Kol 2,9). Die Kirche, die sein Leib und seine Fülle ist, erfüllt er mit seinen göttlichen Gaben (vgl. Eph 1,22–23), damit sie sich ausweite und gelange zu der ganzen Fülle Gottes (vgl. Eph 3,19).

Aus: II. Vat., Dogm. Konst. ü. d. K. 7

Zwei wichtige Publikationen zum Kirchenbau

188

Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, Graz

Adolf Adam: WO SICH GOTTES VOLK VERSAMMELT. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus. 176 Seiten, kart., illustr., S 213,-. Verlag Herder, Freiburg i. Br., Basel-Wien 1984 (4549).

Hans Bernhard Meyer: WAS KIRCHENBAU BEDEUTET. Ein Führer zu Sinn, Geschichte und Gegenwart. 104 Seiten, kart., illustr., S 154,40. Verlag Herder, Freiburg i. Br., Basel-Wien 1984 (4576).

Im gleichen Jahr (1984) und im gleichen Verlag (Herder) sind zwei Bücher zum gleichen Thema (Kirchenbau) erschienen, deren Verfasser Adolf Adam und Hans Bernhard Meyer beide Liturgiewissenschaftler und nicht Kunsthistoriker sind; was liegt näher, als beide Bücher gemeinsam zu lesen und zu besprechen. Der Einfachheit halber werden die beiden Bücher bzw. deren Verfasser mit A (Adam) und M (Meyer) abgekürzt.

Im allgemeinen verfolgen A und M dieselben Ziele: „daß sich durch die Sachinformationen zugleich das Verständnis vertieft für das, was sich in unseren Kirchen als Heilsmysterium ereignet. Vielleicht ergeben sich da und dort auch Anregungen für den Bau neuer oder die Neugestaltung alter Kirchen. Den Studierenden der katholischen Theologie möchte es (das Buch) . . . eine Hilfe sein, . . .“ (A 8); es wird „versucht, in einer auch dem Nichtfachmann verständlichen Weise den Sinn und die Bedeutung der reichen Kirchenbautradition . . . zu erschließen, und es werden Kriterien erarbeitet, die auch ein Urteil über den Kirchenbau unserer Tage erlauben“ (M 5).

Der Aufbau beider Bücher ist ähnlich. Zunächst werden *Grundfragen christlichen Kirchenbaues* abgehandelt. A legt im 1. Kapitel eine straff gefaßte und auf das Wesentliche konzentrierte „Theologie des christlichen Kirchengebäudes“ vor mit der folgerichtigen Gedankenführung: 1. *Christus, der Tempel des Neuen Bundes*; 2. *Die christliche Gemeinde als Tempel Gottes*; 3. *Ursprüngliche Räume christlicher Versammlung* (A 9–18), wobei der 3. Abschnitt sachlich auch der geschichtlichen Darlegung im 2. Kapitel zuzuordnen ist. A verzichtet ausdrücklich darauf, vom heidnisch-antiken und vom jüdischen Tempel auszugehen und ihnen den christlichen Kirchenbau gegenüberzustellen, um das radikal Neue und Eigentümliche des christlichen Gottesdienstes in der Versammlung der Gläubigen herauszustreichen. – M hingegen beginnt mit „Voraussetzungen und Grundlagen für den Kirchenbau“ (1. Teil) und legt hier in vier Abschnitten ein breites Fundament unter Einbeziehung allgemeiner anthropologischer und religionswissenschaftlicher Erkenntnisse (M 7–21). Die „Bedeutungsdimensionen des Kirchenbaues“ (1. Abschn.) reichen vom Phänomen des Bauens – „eine menschliche Grundtätigkeit“ – und seinen Interpretationen, Schöpfung abbildend „Chaos in Kosmos zu verwandeln“ (heutiges ‚grünes‘ Empfinden würde das lieber umgekehrt auslegen) und „existentielles Urvertrauen“ zu manifestieren (M 8f.), bis zum Transzendenz-Zeugnis, das „zweckrationalem, am bloßen Nutzen orientiertem Denken unzugänglich bleibt“ (M 11), und zur Zahlensymbolik. – „Naturheiligtum und Kulturbau“ (2. Abschn.), beide sind allenthalben und seit jeher „als heilige Stätte von allen anderen Bereichen, seien es Arbeits-, Kultur- oder andere Lebensräume, grundlegend zu unterscheiden, . . . das räumliche und zugleich die Raumgebundenheit transzendierende Symbol der göttlichen Dimension. . . . Jeder Kultort stellt die ganze Welt dar, ist Zentrum und Achse des gesamten Kosmos, weil es an ihm um die Begegnung mit dem Herrn des Weltalls geht“ (M 14f.). Diese Sicht ermöglicht es, auch den christlichen Kir-

chenbau als Kultstätte zu sehen, macht aber notwendig, auf „Die Gefahr von Fehlentwicklungen“ (3. Abschn.) hinzuweisen: die Fixierung des Heiligen auf den Ort und das Bild; die Vorstellungen, daß der Mensch hier über Gott verfügen könne und daß Gott aus dem pro-fanen Raum ausgesperrt wäre. Für den christlichen Kirchenbau ist außerdem vor allem die fortschreitende Offenbarung Gottes im AT und NT maßgebend (4. Abschn.); in einer Welt, die von Gott geschaffen und von ihm getragen ist, „kann es keine Gegenüberstellung von fanum und pro-fanum geben. . . . Die biblische Schöpfungslehre und das Evangelium führen nicht nur zu einer Entdämonisierung der Welt, sie haben auch eine grundsätzliche Entdivinisierung zur Folge“ (M 19f.).

Den größten Umfang hat in beiden Büchern die Darstellung der *geschichtlichen Entwicklung* (A 19–86; M 22–101), die sich gut parallel lesen läßt. Vielen Abschnitten, die von den Text- und Bildbeispielen bis hin zu einzelnen Formulierungen übereinstimmen – A und M haben offensichtlich gleiche Bücher herangezogen –, stehen umso auffallendere Unterschiede gegenüber. Das zeigt sich zunächst schon in der folgenden Gegenüberstellung der Kapitelgliederung:

A	M
<i>II. Gestalt und Symbolik des Kirchengebäudes von 313 bis zur Gegenwart</i>	<i>II. Zur Geschichte des Kirchenbaus</i>
(vgl. I,3. Ursprüngliche Räume christlicher Versammlung)	1. Das Haus Gottes im Alten Testament
1. Die Basilika	2. Der Tempel Salomos
2. Kreuzkuppelkirchen und Zentralbauten	3. Die Synagoge
3. Der karolingische Kirchenbau	4. Die Stellung Jesu und der frühen Christen zu Tempel und Synagoge
4. Der ottonische Kirchenbau	5. Frühchristliche Kirchengebäude
5. Der romanische Baustil	6. Die Basilika
6. Der gotische Baustil	7. Die romanische Gottesburg
7. Die Kirchen der Renaissance	8. Die gotische Kathedrale
8. Barock und Rokoko	9. Der Kirchenbau der Renaissance
9. Kirchen des Klassizismus und Historismus	10. Der barocke Thronsaal
10. Der moderne Kirchenbau	11. Der Übergang zur Moderne
Neue Baumaterialien und Techniken	<i>III. Kirchenbau in unserer Zeit</i>
Die Abkehr vom Historismus	1. Die Ausgangssituation
„Pionierkirchen“ zwischen den Weltkriegen	
Der Kirchenbau zwischen II. Weltkrieg und II. Vaticanum	2. Kirchliche Weisungen
Der Kirchenbau und das II. Vaticanum	3. Prinzipien und Kriterien
Leitlinien für den neuen Kirchenbau	4. Grundmodelle zeitgemäßen Kirchenbaus
Mehrzweckbauten	5. Entwicklung im Betonkirchenbau

M holt weiter aus, indem er die für das typisch christliche Kirchenbauverständnis wichtige jüdische Kultur-Entwicklung voranstellt, wobei freilich die Zusammenziehung der Abschnitte 1.–4. zu einem sinnvoll gewesen wäre. Im Zusammenhang

mit dem Tempel der Juden hätten auch die Stadt Jerusalem und der hl. Berg Zion Erwähnung verdient sowie deren Repräsentanz für Israel und ihre eschatologische Bedeutung schon für die Juden; man vermißt Hinweise auf die Psalmen. – Die analogen Darlegungen über Tempel, Synagoge und Altar stehen bei A in einem anderen Zusammenhang im 3. und 4. Kapitel.

Stärker als bei A findet bei M die Einbindung des Kirchenbaues in die allgemeine soziokulturelle Entwicklung Beachtung, besonders im Hinblick auf den Zusammenhang von Kirche und Stadt. A hingegen geht stärker auf die unterschiedlichen Entwicklungen in den Ländern Europas ein; bei ihm zeigt sich auch ein deutliches Schwergewicht in der Beachtung der Stilkunde (2.–4. Abschnitt), er führt daher erheblich mehr Daten (Bauwerke, Baumeister und Jahreszahlen) an. M behandelt die (byzantinische) Kreuzkuppelkirche im Abschnitt über die Basilika. A und M weisen auf die besondere Bedeutung der Kirche *Il Gesù* in Rom für die gesamte weitere Entwicklung des Kirchenbaues in der Welt hin; für M ist sie ein Beispiel der Renaissance mit Barockausstattung (M 60), für A hingegen der Urtyp der Barockkirche (A 54f.); auch die von dort abhängige *Michaelskirche* in München wird in ihrer Beispielfunktion von A (56) und M (60) angeführt. Die ähnliche Schlüsselbedeutung der *Peterskirche* in Rom (A 51f.) und des neuen *Domes in Salzburg* (A 56) wird jedoch bei M nicht erwähnt. Weitere ähnliche Beispiele könnten angeführt werden.

Während für A die „Kirchen des Klassizismus und Historismus“ – der erstere ist freilich als *Neo-Klassizismus* selbst dem Historismus zuzuordnen – eine eigene Stilepoche darstellen, sieht M in ihnen bereits einen „Übergang zur Moderne“, was wohl für die kulturgeschichtliche (auch theologiegeschichtliche!) Zeitsituation zutrifft, sicher aber nicht für den Kirchenbau (und die Kirchenpolitik) jener Zeit.

„Der moderne Kirchenbau“ wird von A als abschließendes Glied der Geschichte zugeordnet und in diesem Zusammenhang dargestellt, freilich mit aktualitätsbedingter größerer Ausführlichkeit. M widmet dieser Frage ein spezielles Kapitel, setzt aber damit Gegenwart deutlich von Geschichte als Vergangenheit ab. Die Ausführungen, Begründungen und Wertungen beider Autoren sind dennoch ähnlich, obwohl in diesem Teil die Konzeptionen deutlich verschieden sind. Bei A ist der Hinweis auf die programmatische Schrift von Joh. van der Acken, „Christozentrische Kirchenkunst“ aus dem Jahr 1922 besonders wertvoll, denn dieses weiterhin vergessene Buch enthielt bereits wichtige Postulate des II. Vaticanums.

Obwohl A und M für das 20. Jh. den Mangel eines irgendwie verbindlichen Zeitstils und große Vielfalt der formalen Raumgestaltung feststellen, gibt es eine erstaunliche Übereinstimmung in der Auswahl der repräsentativen Beispiele: *Saint Jean de Montmartre* in Paris, 1894–1901, als Beginn des Beton-Kirchenbaus (A 64, M 98); *Notre Dame du Raincy* bei Paris von A. und G. Perret, 1921–1923, (A 67, M 98); die *Fronleichnamskirche* in Aachen von R. Schwarz, 1928–1930 (A 69, M 98); *Notre Dame in Ronchamp* von Le Corbusier, 1955 (A 76, M 99f.). Bei M fällt das Fehlen von D. Böhm auf, bei A das Fehlen von Beispielen für die Zeit nach 1960. M sieht im Betonkirchenbau ein so beachtenswertes Phänomen unserer Zeit, daß er ihm einen ganzen Abschnitt widmet (M 98–101) und ein signifikantes Fortschreiten von in Beton nachgebauten traditionellen Formen zu speziellen, dem Material entsprechenden Raumgestalten und künstlerischen Entfaltungen feststellt; „vielleicht stehen wir damit erst am Beginn einer Epoche des Kirchenbaus . . .“ (M 101).

A und M schenken den *geltenden Richtlinien*, die seit dem II. Vatikanum promulgiert worden sind, gebührende Aufmerksamkeit, bieten aber, um dem Verständnis für das Wesensgemäße zu dienen, noch wesentlich mehr. Die berechnete

Forderung „Der Kirchenraum muß gemeinderecht sein“ (A 80f.) wird bei M konkretisiert, wenn er als „Grundmodelle zeitgemäßen Kirchenbaus“ (M 90–97) verschiedene Typen notwendiger Bauten anführt: die „Kleinkirche“ (ähnlich, aber anders auch die „Hauskirche“ und die „Ladenkirche“), die „Großkirche“ mit und wegen ihrer Monumentalität, das „Gemeinde- und Seelsorgezentrum“ mit unterschiedlichen Modellen (M 90–97). Gemeinsam ist bei A und M die kritische Beurteilung bzw. Ablehnung der sog. Mehrzweckräume ohne liturgische Grundbestimmung (A 82–86, M 95–97), weil sie die Liturgie unter andere Gemeindeveranstaltungen einebnen und die wichtige Signifikanz für Transzendenz vermissen lassen. So können „multifunktionale Kirchenräume, die meist auch ‚funktionsneutral‘ sind, nur als Notbehelf betrachtet und nicht als pastorales Leitbild hochstilisiert werden“ (A 86). Insgesamt findet aber der Kirchenbau unserer Zeit eine durchaus positive Bewertung, da er „in der Mehrzahl der Fälle die christliche Gemeinde intensiver dem Wort Gottes und dem Mysterium der Heilstat Christi zu verbinden und dem Aufbau des Leibes Christi und der Verwirklichung des Reiches Gottes zu dienen vermag“, und viele neue Kirchen „nicht nur irgendwelche Versammlungs- und Aktionsräume sind, sondern festlich erhebende, schöne und gastfreundliche und darum auch einladende Bauten, Zeichen des von Gott kommenden Heiles . . . , Anruf und Hilfe zu heilshafter Begegnung“ (A 86).

Dem didaktischen Anliegen von A entsprechen die in seinem Buch der geschichtlichen Darstellung folgenden kurzen Teile. Im 3. Kapitel „Namen und Arten liturgischer Bauwerke und Räume“ (A 87–92) werden 1. *Tempel*, 2. *Ekklesia – Kirche – Gotteshaus*, 3. *Basilika*, 4. *Kathedrale*, 5. *Dom*, 6. *Münster*, 7. *Krypta*, 8. *Kapelle*, 9. *Oratorium* etymologisch, sachlich und im speziellen Sprachgebrauch von Religionswissenschaft, Kunstgeschichte, Kirchenrecht usw. erklärt. Eigene Kapitel sind dem Altar (A 93–108), der *Aufbewahrung der Eucharistie* (A 109–114) und der *sonstigen Ausstattung der Kirche* (A 115–143) mit den Abschnitten 1. *Kathedra und Priestersitz*, 2. *Der Ort der Verkündigung*, 3. *Der Ort der Taufe*, 4. *Der Ort der Versöhnung*, 5. *Der Platz für Sängerkhor und Orgel*, 6. *Das Bild im Kirchenraum*, 7. *Portal und Atrium*, 8. *Kirchtürme und Glocken*, gewidmet, wobei jeweils die Wortbedeutung, die geschichtliche Entwicklung – gegebenenfalls unter Einbeziehung von Religionswissenschaft und Altem Testament – und die gegenwärtige Situation dargelegt werden. M hat die wichtigsten Gegenstände und Fakten in die Darstellung der Geschichte des Kirchenbaues einbezogen. Bei A hat der Aufbewahrungsort der Eucharistie durch die Behandlung in einem eigenen Kapitel unmittelbar nach dem Altar, aber vor der wichtigeren Grundausrüstung eine zu hohe Rangzuweisung, während Kathedra (bzw. Priestersitz) und Ort der Verkündigung, die dem Altar gleichrangig entsprechen, als „sonstige Ausstattung“ wie Bilder und Glocken unterbewertet erscheinen. Ein Abschnitt über die Plätze der Gläubigen, für deren Versammlung ja jede Kirche gebaut ist, wird leider vermißt, auch im Register ist kein Hinweis darauf zu finden. Dem abgestuften Stellenwert der einzelnen Gegenstände und der Ausgewogenheit der Kapitel untereinander hätte eine Zusammenfassung des 4., 5. und 6. Kapitels zu einem mit der Überschrift „Einrichtung und Ausstattung des Kirchenraumes“ besser entsprochen, wobei Plätze in der Versammlung, Funktionsorte und weitere Ausstattung als Gliederungskategorien hätten dienen können.

Wertvoll als Sondergut bei A ist das 7. Kapitel „Die Weihe der Kirchen und Altäre“, worin wiederum die geschichtliche Entwicklung und die Gegenwartslage besonders berücksichtigt sind.

M schließt mit einem Verzeichnis gut ausgewählter *weiterführender Literatur*; A bringt am Ende den üblichen Apparat: Abkürzungen, Kurztitel für häufiger zi-

tierte Literatur, Anmerkungen in großer Zahl und Ausführlichkeit (daher kein Literaturverzeichnis) und ein Personen- und Sachregister, letzteres ist allerdings kaum ausführlicher als das Inhaltsverzeichnis.

Beide Bücher zeichnen sich – obwohl Fachliteratur im besten Sinn – durch einfache Sprache und daher durch leichte Lesbarkeit auch für interessierte Laien aus. Die gute Auswahl an Illustrationen (Grundrisse, Skizzen, Gesamt- und Detailaufnahmen) in A und M trägt wesentlich zur Verständnisvermittlung bei.

Bei A muß auf einige sinnstörende Fehler aufmerksam gemacht werden: seinem Mainzer Sprachgebrauch ist es zuzuschreiben, daß er statt „bisher“ bzw. „bisherig“ immer „seither“ bzw. „seitherig“ (z. B. gleich dreimal auf S. 102!) schreibt; ein guter Korrektor hätte das ausbessern können; statt „darstellende“ muß es „bildende“ Kunst heißen (S. 48), statt „Altarwände“ richtig: „Kirchenwände“ (S. 148).

In einer Phase, in der nicht nur viele neue Kirchen gebaut werden, sondern fast in allen bestehenden Kirchen größere oder kleinere Umgestaltungen vorgenommen werden, um sie den Erfordernissen der erneuerten Liturgie besser anzupassen, und in der wie selten zuvor sorgfältige und umfassende Restaurierungen im Sinn der Denkmalpflege vorgenommen werden, sind Bücher wie die hier besprochenen eine willkommene und wertvolle Hilfe. Sie bieten nicht nur den Verantwortlichen und am Kirchenbau unmittelbar Beteiligten zuverlässige Einsichten in die wichtigsten Zusammenhänge, die zu beachten sind, sie dienen auch der sachgerechten Information der einzelnen Christen und der Gemeinden, für die ja die gebauten Kirchen da sind, denen sie letztlich auch gehören und in denen sie sich immer beheimatet und dargestellt fühlen sollen.

Diese Bildungsaufgabe in und an den Gemeinden wurde bisher sträflich vernachlässigt, und dieses Defizit zeitigt nun mancherorts unangenehme und nachteilige Auswirkungen: Manche Neuerungen lösen Unbehagen aus oder finden starke Ablehnung. Was nützt eine Kirche, deren Gestalt und Ausstattung zwar von den Fachleuten – sei es der Liturgie, sei es der Kunst – als beispielhaft qualifiziert werden, in der Gemeinde aber auf Ablehnung stoßen. Die Planer und die entscheidenden Verantwortlichen müssen den *gemeinde-pastoralen Aspekt* des Kirchenraumes heute wieder viel stärker als bisher berücksichtigen, ohne freilich allen Wünschen kritiklos entsprechen zu dürfen. Das alles setzt aber richtige Kenntnisse und Information voraus. Gerade deswegen ist den beiden Autoren für die hier besprochenen Bücher, denen weite Verbreitung zu wünschen ist, herzlich zu danken.

Manfred Frigger, FRÜHSCHICHT – SPÄTSCHICHT. Neue Formen des Jugendgottesdienstes – Werkbuch. 160 Seiten, Pp. DM 19,80. Verlag Herder Freiburg 1984 (4552).

Die Ausdrücke Frühschicht – Spätschicht gehören eher in den Bereich der intensiven Jugendarbeit, doch wissen sich auch andere Christen, die bewußter leben wollen, davon schon sehr angesprochen. Das Buch geht den Sinnen nach: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten. Jedes Kapitel hat in etwa folgenden Aufbau: Anregungen zum Sinnwahrnehmen, Zugänge, Meditation, Übungen mit diesen Sinnen, Bibelworte, Geschichten, Gebete, Lieder, Texte und Bilder. Man kann leicht erkennen, daß das breite Angebot eine reiche Fülle birgt. So will das Buch den Leser herausfordern zu einem bewußt intensiven Christenleben und ermutigen, mit den Sinnen den Glauben zu leben. Das Buch wird sicher nicht nur für Gottesdienste, sondern auch für Bildungsveranstaltungen gut verwendbar sein.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Maria Riebl, ALTE GEBETE – NEU ERFAHREN, 64 Seiten, Snolin, S 78,–, DM 11,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien, 1984 (4521).

Gerade die vertrautesten Gebete laufen bei uns Christen Gefahr, leichtthin Lippengebete bzw. leeres Dahinbeten zu werden. Ohne meditative Betrachtung wird man nicht weiterkommen. Dazu hilft dieser Buchband vorzüglich. Die Autorin hat bestimmt schon reiche Praxis-Erfahrung. Bei jedem Gebet wird zunächst der biblische Hintergrund und Gehalt dargelegt. Die anschließende meditative Verarbeitung läßt wieder die Gebete in ihrer alten und zugleich neuen Tiefe und Weite aufleben. Man weiß sich persönlich sehr angesprochen.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Helmut Schmitt, MENSCHEN AM WEGE JESU, 96 Seiten, Snolin, S 120,–, DM 16,80. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 1984 (4493).

Es gibt die großen Gestalten um Jesus herum wie etwa Johannes der Täufer oder der Apostel Petrus. Nachdem dieses Buch Kurzbetrachtungen, die zu Morgenmessen für Studenten gehalten wurden, enthält, erschienen sie zu groß. Es gibt aber sog. Randfiguren am Wege Jesu, sogar mehr als 50. Sie tauchen kurz auf, wie etwa die Sterndeuter aus dem Osten oder die Soldaten im Prozeß Jesu, und verschwinden dann. Aber sie hinterlassen in uns eine große Nachdenklichkeit. So ist jedenfalls dieses Buch geschrieben: konkret in den Anstößen und sehr tiefgehend in den Anfragen, die sich aus solchen kurzen Episoden mit Jesus ergeben. Das ist das Überraschende: aus kurzen Jesus-Begegnungen sind meist sehr konkrete Wege der Nachfolge geworden.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Anton Hellmann, DER SAKRISTAN, Das Handbuch für die Praxis. 350 Seiten, geb., DM 38,–. Herder Freiburg i. Br. (4479).

Der Inhalt und das Ziel dieses Buches werden von den verantwortlichen Standesvertretern der Sakristane und Mesner folgendermaßen umschrieben: „... ein praxisbezogenes Sachbuch für ... Mesner, Sakristane und Küster und solche, die noch in der Ausbildung stehen ... es bietet alle wesentlichen Informationen: neben grundsätzlichen Kapiteln über Kirchenjahr, Liturgie oder Sakramente, Erklärungen zum Kirchenraum und zur Kirchenbaukunst, vor allem eine Fülle von praktischen Hinweisen, z. B. zu Blumenschmuck, Pflege und Reinigung der Geräte und Gewänder, Handhabung der liturgischen Bücher, Rechtsfragen u. a.“

Es ist erstaunlich und erfreulich, wie es dem Autor gelungen ist, in diesem handlichen Band diese Fülle von Informationen, praktischen Hinweisen, klugen Ratsschlägen und Impulsen für verantwortungsbewußte und frohe Berufsauffassung einzubringen.

Bei einer Neuauflage müßten dann aber alle jene Korrekturen vorgenommen werden, die durch den neuen Codex bedingt sind, z. B. die Unterscheidung in öffentliche und halböffentliche Kapellen gibt es nicht mehr (143) oder das Mindestalter für Paten ist 16 Jahre (73); das Eheaufgebot ist neu geregelt (76). Auch die Hinweise auf die Seitenzahlen müßten auf die Neuauflage des Lektionars hin korrigiert werden.

Noch einige kleine Präzisierungen sollten erfolgen: die Homilie in der Vesper wird in der Regel nach dem Responsorium (vgl. Gotteslob) angesetzt werden (93). Beim Rosenkranz (95) ist der „trostreiche Rosenkranz“ (fünf Geheimnisse der Parusie) nicht einfach dem klassischen Psalter (150 Ave – 150 Psalmen) zuzuzählen, sondern als eine Variante zur Abwechslung aufzufassen (95). Beim Kreuzweg wäre viel-

leicht auch ein Hinweis auf die vielerorts übliche „Kreuzpartikelverehrung“ wünschenswert (96).

In der Skizze zum Kirchenjahr (104) sollten die Quadragesima, das Triduum sacrum und die Pentekoste deutlicher markiert werden. Im Anschluß an das Missale sollte die Unterscheidung „Messen zu bestimmten Feiern“, „Messen und Orationen für besondere Anliegen“ und „Votivmessen“ beibehalten werden (111).

Der „Sakristan“ kann und soll aber als wichtiges und aus großer Erfahrung erwachsenes Handbuch für den vielfältigen und interessanten kirchlichen Dienst unserer „Mesner“ sehr empfohlen werden. Das Buch könnte auch als Geschenk des Pfarrers Freude bringen und vielfältigen Nutzen stiften.

Prof. Dr. Alois Hörmer

Büchereingänge

Aus dem Musikverlag Doblinger, Wien:

Herbert Paulmichl, ORGELBÜCHLEIN ZUM GOTTESLOB

Heft 3: Pfingsten/Heiliger Geist

Heft 4: Lob und Dank

Heft 5: Jesus Christus

Heft 6: Maria – Heilige – Kirche (4540).

Peter Planyavski u. a.: LIEDER AUS DEM „GOTTESLOB“ im Satz für gemischten Chor:

44801 Advent

44803 Meßgesänge

44804 Passion, Ostern (4540).

Anton Heiller:

44122 MISSA BREVIS in C für gemischten Chor a cappella (4542).

Augustin F. Kropfreiter:

45420 MISSA CHORALIS Orbis factor. Gem. Chor, Gemeinde (nicht obligat) und Orgel (4543).

Cesar Bresgen:

MARIENMESSE für 4–6stimmigen gemischten Chor und Orgel (4544).

KIRCHENLIEDSÄTZE: Satz von *Alfred Bamer*:

Nr. 84: O Haupt voll Blut und Wunden

Nr. 85: Es sangen drei Engel

Nr. 86: Vom Tode heut erstanden ist

Nr. 87: Ihr Christen, hoch erfreuet euch

Nr. 88: Christus, der ist mein Leben

Nr. 89: Herr, gib Frieden

Nr. 90: Das Heil der Welt

Nr. 91: Schönster Herr Jesu

Nr. 92: Fest soll mein Taufbund immer stehen

Nr. 93: Jesu, der du Blut und Leben (4545).

Otto Strobl:

44735 PSALM 136. Für gem. Chor a cappella (4546).

Simeon v. Thessaloniki, hrsg. v. *Klaus Gamber*: ÜBER DIE GÖTTLICHE MYSTAGOGIE. Eine Liturgieerklärung aus spätbyzantinischer Zeit. 68 Seiten, kart. DM 8,60. Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg (4525).

Anthony Padovano: AN DEN NEUEN MORGEN GLAUBEN. 100 Seiten, kart. DM 7,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4526).

Franz-Josef Ortkemper: VERSUCHE VON GOTT ZU REDEN. 112 Seiten, kart. DM 8,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4527).

Mechtild Theiss: DAS GROSSE VERTRAUEN. Anregungen zur religiösen Kindererziehung. 32 Seiten mit 4 ganzs. Farbfotos, kart. DM 7,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4528).

Franz Jantsch: SEELSORGE IM AUFBRUCH. Ein Pfarrer erzählt. 191 Seiten, kart. S 198,-, DM 29,80. Verlag Styria, Graz (4529).

SCHOTT-MESSBUCH, Bd. 1. 2200 Seiten, Dünndruckpapier, Kunstl./Naturschnitt DM 55,- (im Jubiläumsjahr), später DM 65,-. Leder/Goldschnitt DM 70,- (im Jubiläumsjahr), später DM 80,-. Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien (4530).

Roland Breitenbach: EINE ZEIT DES GLÜCKS. Kleines Brevier für Verliebte, Verlobte und Verheiratete. Mit zahlreichen Illustr. 152 Seiten, Flex. DM 19,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4531).

Johann Hoffmann-Herreros (Hg.). GESCHICHTEN VON DER FREUND-SCHAFT. TOPOS-TB, Bd. 137. 128 Seiten, kart. DM 8,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4532).

Heinz-Egon Rösch (Hg.). GESCHICHTEN VOM SPORT. TOPOS-TB, Bd. 140. 168 Seiten, kart. DM 9,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4533).

Tiemo Rainer Peters: STEH AUF UND GEH. Anstiftungen aus dem Evangelium. 112 Seiten, kart. DM 16,80. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz (4534).

Alois Tampier u. a.: FESTSCHRIFT FÜR WEIHBISCHOF DR. ALOIS STÖGER zur Vollendung seines 80. Lebensjahres. 288 Seiten, Ln. S 260,-. Verlag Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten (4535).

Gerhard Debbrecht: EINE BRÜCKE ZU UNS. Eucharistie feiern mit Jugendlichen. 95 Seiten, kart. DM 10,80. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4536).

Matthias Schnegg: WIR SPIELEN UND FEIERN. 83 neue Spielmodelle für Kindergottesdienste. 152 Seiten, kart. DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4537).

Johannes Thiele: WIND IN DEN HAAREN. Von Sehnsucht und Zärtlichkeit. 120 Seiten, kart. DM 12,80. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4538).

Rudolf Stertenbrink: IN BILDERN UND BEISPIELEN, Bd. 4. Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung. 256 Seiten, Paperback, DM 29,80. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4547).

Jo Hermans: DIE FEIER DER EUCHARISTIE. Erklärung und spirituelle Erschließung. 406 Seiten, kart. DM 52,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4548).

Adolf Adam: WO SICH GOTTES VOLK VERSAMMELT. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus. 176 Seiten, kart. DM 26,-. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4549).

SCHOTT-MESSBUCH FÜR DIE WOCHENTAGE, Band 2. 1961 Seiten, Kunstleder, DM 55,-. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4550).

Hermann-Joseph Rick: WO GOTT SEIN FEST MIT MENSCHEN FEIERT. Vertiefte Begegnung mit der Eucharistie. 108 Seiten, kart. DM 12,80. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4551).

KOMMET, LOBET OHNE END'. Das heilige Sakrament in den schönsten alten Liedern und in Chorwerken von Ignaz Reimann (1820-1885) und Josef Schnabel (1767-1831). LP bzw. MC mit Textheft DM 22,-. Wünschelburger Edition, Anröchte. Auslieferung Österreich: Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg (4553).

Edmund J. Lutz (Hrsg.): KRANKE BETEN - BETEN MIT KRANKEN. 112 Seiten, kart. DM 17,80. Don Bosco Verlag, München (4554).

Josef Griesbeck: ICH ZEIGE DIR DIE ERDE. 132 Seiten, kart. DM 19,80. Don Bosco Verlag, München (4555).

Max Huber: MIT DEM HERZEN FEIERN. Kindergottesdienste zu Erstkommunion, Schulanfang, Schulschluß, Weihnachten, Fasnacht. 96 Seiten, kart. DM 14,80. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien (4556).

Martin Patzek/Emil Spath: VORBILDER FÜR HEUTE, Teil 1, Gottesdienste - Band 4. 144 Seiten, Ppk. DM 18,-. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4557).

Wolfgang Nastainczyk: DER SPRINGENDE FUNKE. Kinderpredigten für das ganze Jahr. 222 Seiten, kart. DM 24,80. Verlag Herder Freiburg, Basel, Wien (4559).

Gerhard Debbrecht: BIBEL - FÜR MICH? Antworten auf Fragen junger Menschen. 108 Seiten, kart. DM 7,80. Verlag Herder Freiburg, Basel, Wien (4560).

Alois Kraxner (Hrsg.): IM KREUZ IST HOFFNUNG. Texte, Meditationen, Gebete. 128 Seiten, kart. S 70,-, DM 9,80. Verlag Styria Graz, Wien, Köln (4561).

Hortense von Gelmini (Bildautorin), *Franziskus Eisenbach* (Textautor): VATER UNSER. 7 Farbtafeln auf 18seitigem Leporello mit 8seitiger Heftbeilage. DM 9,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4562).

Markus Vinzent: DIE FREUDE WAGEN. Mein Weg zum Priestertum. 152 Seiten, kart. DM 19,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4563).

Inhaltsverzeichnis des 38. Jahrgangs 1984

BEITRÄGE

	Heft	Seite
Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen.		
Vorstehergebete in der Volkssprache (1. Teil) (Baumgartner)	1	1
Eucharistie feiern nach der Liturgiereform (2. Teil) (Reckinger)	1	10
Polykarps Eucharistia (Hagemeyer)	1	21
Vom Umgang mit den liturgischen Büchern (Sausser)	1	25
„Kalte“ Kirchen am Karsamstag? (Sausser)	1	29
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XXI)		
„Wer einen Propheten aufnimmt, weil er ein Prophet ist . . .“		
Der 13. Sonntag im Jahr A (Reckinger)	1	32
Zur Ikonographie der liturgischen Herz-Jesu-Verehrung (Rokyta)	1	39
Die Lesung der benediktinischen Komplet (Hofmann)	1	42
Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen.		
Vorstehergebete in der Volkssprache (2. Teil) (Baumgartner)	2	49
Eucharistie feiern nach der Liturgiereform (3. Teil) (Reckinger)	2	68
Schülergottesdienste in AHS.		
Beobachtungen – Überlegungen (1. Teil) (Kleiner)	2	78
Mariä Himmelfahrt – das älteste Marienfest? (Gamber)	2	83
Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester.		
Zu den Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz (Meyer)	2	93
Der Vollzug des Hochgebetes – eine unbewältigte Aufgabe (1. Teil) (Baumgartner) . . .	2	97
Eine ökumenische Präfation zur Heiligenverehrung.		
Zum Thema Liturgie und Ökumene (Lies)	3	114
HALLELU-JAH! Preist IHN! Laßt IHN aufleuchten! (Hagemeyer)	3	123
Modelle für Schülergottesdienste der AHS (2. Teil) (Kleiner)	3	126
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XXII)		
„Wenn mitten in der Nacht die Posaune Gottes erschallt“		
Der 32. Sonntag im Jahr A (Reckinger)	3	132
Zum Gedenktag „Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz“ (Sausser)	3	140
Liturgie, Geistesleben und Volksfrömmigkeit (von Severus)	4	145
Der Vollzug des Hochgebetes – eine unbewältigte Aufgabe (2. Teil) (Baumgartner) . . .	4	151
Eucharistie feiern nach der Liturgiereform (4. Teil) (Reckinger)	4	160
Die Bedeutung der Predigt und der Predigtgottesdienste für das religiöse Leben des Volkes im Spätmittelalter (Würdinger)	4	173
Die Kirche, der „Leib Christi“ (Hagemeyer)	4	183

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechung	1	46
Buchbesprechungen	2	95
Buchbesprechung	3	143
Buchbesprechungen	4	188

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge	1	47
Büchereingänge	2	96
Büchereingänge	4	194

AUTOREN

B a u m g a r t n e r, Prof. Dr. Jakob, Fribourg		
Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen.		
Vorstehergebete in der Volkssprache		
1. Teil	1	1
2. Teil	2	49
Der Vollzug des Hochgebetes – eine unbewältigte Aufgabe		
1. Teil	3	97
2. Teil	4	151
G a m b e r, DDr. Klaus, Regensburg		
Mariä Himmelfahrt – das älteste Marienfest?	2	83
H a g e m e y e r, Dr. Sr. Oda, Herstelle		
Polykarps Eucharistia	1	21
HALLELU-JAH! Preist IHN! Laßt IHN aufleuchten!	3	123
Die Kirche, der „Leib Christi“	4	183
H a r n o n c o u r t, Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz		
Zwei wichtige Publikationen zum Kirchenbau	4	188
H o f m a n n, Dr. P. Johannes OSB, Niederaltaich		
Die Lesung der benediktinischen Komplet	1	42
K l e i n e r, Dr. Josef Rafael, München		
Schülergottesdienste in AHS.		
Beobachtungen – Überlegungen (1. Teil)	2	78
Modelle für Schülergottesdienste der AHS (2. Teil)	3	126
L i e s, Univ.-Prof., P. Dr. Lothar SJ, Innsbruck		
Eine ökumenische Präfation zur Heiligenverehrung		
Zum Thema Liturgie und Ökumene	3	114
M e y e r, Univ.-Prof. P. Dr. Hans-Bernhard SJ, Innsbruck		
Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester		
Zu den Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz	2	93
R e c k i n g e r, Prof. François, Bujumbura		
Eucharistie feiern nach der Liturgiereform		
(2. Teil)	1	10
(3. Teil)	2	68
(4. Teil)	4	160

Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XXI) „Wer einen Propheten aufnimmt, weil er ein Prophet ist ...“ Der 13. Sonntag im Jahr A	1	32
Betrachtungen zum neuen Kirchenjahr (XXII) „Wenn mitten in der Nacht die Posaune Gottes erschallt“ Der 32. Sonntag im Jahr A	3	132
R o k y t a, Univ.-Prof. Dr. Hugo, Prag Zur Ikonographie der liturgischen Herz-Jesu-Verehrung	1	39
S a u s e r, Prof. DDr. Ekkart, Trier – Innsbruck Vom Umgang mit den liturgischen Büchern	1	25
„Kalte“ Kirchen am Karsamstag?	1	29
Zum Gedenktag „Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz“	3	140
S e v e r u s, Dr. P. Emmanuel von, OSB, Maria Laach Liturgie, Geistesleben und Volksfrömmigkeit	4	145
W ü r d i n g e r, Univ.-Assistent Hans, Würzburg Die Bedeutung der Predigt und der Predigtgottesdienste für das religiöse Leben des Volkes im Spätmittelalter	4	173