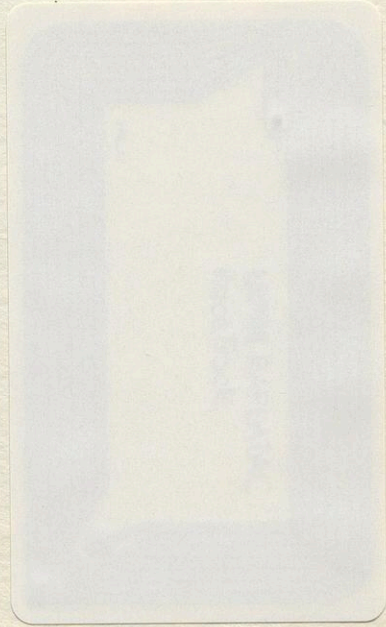




N12<523462363 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei  
R. Schaffner











# HEILIGER DIENST

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

41. 92  
T.  
1/2  
1987

41. Jahrgang

---

## Aus dem Inhalt:

---

### DAS STUNDENGEBET IN DER GEMEINDE

Symposion der Liturgischen Kommission für Österreich  
am 20. und 21. Oktober 1986

---

|                                                                                                                       |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Vorwort</b>                                                                                                        | <b>1</b>  |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, Graz<br><b>Theologische Grundlagen des Stundengebetes</b>                        | <b>2</b>  |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| Prof. Dr. Franz Kohlschein, Bamberg<br><b>Die Tagzeitenliturgie als „Gebet der Gemeinde“<br/>in der Geschichte</b>    | <b>12</b> |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| Prof. Dr. Hans Hollerweger, Linz<br><b>Gestalt und Gestaltung des Stundengebetes in den Gemeinden</b>                 | <b>41</b> |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| Prof. Dr. P. Severin Schneider OSB, Seckau<br><b>Die Psalmen im Stundengebet</b>                                      | <b>51</b> |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| Prof. Mag. P. Christian Haidinger OSB, Kremsmünster<br><b>Erfahrungen mit der Jugendvesper</b>                        | <b>65</b> |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| <b>Berichte über Erfahrungen in den Gemeinden</b>                                                                     | <b>71</b> |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck<br><b>Das Stundengebet in der Gemeinde – eine pastorale Aufgabe</b> | <b>72</b> |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| <b>Aus den Arbeitskreisen</b>                                                                                         | <b>80</b> |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| <b>Buchbesprechungen</b>                                                                                              | <b>83</b> |
| <hr/>                                                                                                                 |           |
| <b>Büchereingänge</b>                                                                                                 | <b>84</b> |

---



# NEUERSCHEINUNG MÄRZ 1987

Lothar Heiser

## Die Taufe in der orthodoxen Kirche

Geschichte, Spendung und Symbolik  
nach der Lehre der Väter

354 Seiten mit 32 vierfarbigen Bildtafeln

ISBN 3-7902-1411-6 · Preis DM 60,—

(Band 25 der Reihe **SOPHIA · Quellen östlicher Theologie**)

### Inhalt:

Die Entfaltung der Tauftheologie in den ersten drei Jahrhunderten –  
Spendung, Symbolik und Väterlehre der Taufe vom 4. bis 6. Jahrhundert –  
Der griechisch-orthodoxe Taufritus und seine Kodifizierung in  
Konstantinopel – Die Taufe in der orthodoxen Kirche von heute.

**PAULINUS-VERLAG · Trier**  
Postfach 3040 · D-5500 Trier

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis öS 45,—,  
DM 6,50, sfr 6,— Ganzjahr: öS 164,—, DM 24,—, sfr 22,— (zuzüglich Porto+Versandspesen).

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, Telefon 84 21 660.  
Hersteller: Druckhaus Nonntal Ges.m.b.H., A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–19.

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



# HEILIGER DIENST

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

# 1987

## 41. Jahrgang

### Jahresverzeichnis des 41. Jahrganges 1987





# Inhaltsverzeichnis des 41. Jahrganges 1987

## BEITRÄGE

|                                                                         | Heft | Seite |
|-------------------------------------------------------------------------|------|-------|
| Das Stundengebet in der Gemeinde                                        |      |       |
| Symposion der Liturgischen Kommission für Österreich am                 |      |       |
| 20. und 21. Oktober 1986 .....                                          | 1/2  | 1     |
| Theologische Grundlagen des Stundengebetes (Harnoncourt) .....          | 1/2  | 2     |
| Die Tagzeitenliturgie als „Gebet der Gemeinde“ in der Geschichte        |      |       |
| (Kohlschein) .....                                                      | 1/2  | 12    |
| Gestalt und Gestaltung des Stundengebetes in den Gemeinden              |      |       |
| (Hollerweger) .....                                                     | 1/2  | 41    |
| Die Psalmen im Stundengebet (Schneider) .....                           | 1/2  | 51    |
| Erfahrungen mit der Jugendvesper (Haidinger) .....                      | 1/2  | 65    |
| Berichte über Erfahrungen in den Gemeinden .....                        | 1/2  | 71    |
| Das Stundengebet in der Gemeinde – eine pastorale Aufgabe (Meyer) ..... | 1/2  | 72    |
| Aus den Arbeitskreisen .....                                            | 1/2  | 80    |
| Wir loben Gott, wenn wir die Mutter Christi ehren (Kleiner) .....       | 3    | 85    |
| Älteste Eucharistiegebete                                               |      |       |
| 6. Das Opfergebet (Prex mystica) in „De sacramentis“ (Gamber) .....     | 3    | 92    |
| Die Sonntage im Jahreskreis                                             |      |       |
| Zu einer problematischen Definition (Baumgartner) .....                 | 3    | 108   |
| Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage:             |      |       |
| Kallistus (14. Oktober) (Sausser) .....                                 | 3    | 120   |
| „Aber der christliche Garten verstept . . .“                            |      |       |
| Zum Phänomen der Langeweile und Routine im Gottesdienst (Sausser) ..... | 3    | 122   |
| Die Funktion des alttestamentlichen Hintergrundes für das Verständnis   |      |       |
| der Theologie des Magnifikat (Reiterer) .....                           | 4    | 129   |
| „Viva lectio Evangelii“                                                 |      |       |
| Entgrenzung katholischer Heiligenverehrung auf die Ökumene hin          |      |       |
| (Baumgartner) .....                                                     | 4    | 155   |
| Älteste Eucharistiegebete                                               |      |       |
| 7. Ein stadtrömisches Eucharistiegebet (Gamber) .....                   | 4    | 178   |
| Tagesgebete                                                             |      |       |
| Die hll. Gründer des Servitenordens (17. Februar) (Sausser) .....       | 4    | 184   |
| Kathedra Petri (22. Februar) (Sausser) .....                            | 4    | 186   |

## BUCHBESPRECHUNGEN

|                         |     |     |
|-------------------------|-----|-----|
| Buchbesprechungen ..... | 1/2 | 83  |
| Buchbesprechungen ..... | 4   | 188 |



ZA 4737



## BÜCHEREINGÄNGE

|                      |     |     |
|----------------------|-----|-----|
| Büchereingänge ..... | 1/2 | 84  |
| Büchereingänge ..... | 3   | 127 |
| Büchereingänge ..... | 4   | 190 |

## AUTOREN

|                                                                                                             |     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|-----|
| B a u m g a r t n e r, Prof. Dr. Jakob, Fribourg                                                            |     |     |
| Die Sonntage im Jahreskreis                                                                                 |     |     |
| Zu einer problematischen Definition .....                                                                   | 3   | 108 |
| „Viva lectio Evangelii“                                                                                     |     |     |
| Entgrenzung katholischer Heiligenverehrung auf die Ökumene hin .....                                        | 4   | 155 |
| G a m b e r, DDr. Klaus, Regensburg                                                                         |     |     |
| Älteste Eucharistiegebete:                                                                                  |     |     |
| 6. Das Opfergebet (Prex mystica) in „De sacramentis“ .....                                                  | 3   | 92  |
| 7. Ein stadtrömisches Eucharistiegebet .....                                                                | 4   | 178 |
| H a i d i n g e r, Prof. Mag. P. Christian OSB, Kremsmünster                                                |     |     |
| Erfahrungen mit der Jugendvesper .....                                                                      | 1/2 | 65  |
| H a r n o n c o u r t, Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz                                                        |     |     |
| Theologische Grundlagen des Stundengebetes .....                                                            | 1/2 | 2   |
| H o l l e r w e g e r, Prof. Dr. Hans, Linz                                                                 |     |     |
| Gestalt und Gestaltung des Stundengebetes in den Gemeinden .....                                            | 1/2 | 41  |
| K l e i n e r, Dr. Josef Rafael, München                                                                    |     |     |
| Wir loben Gott, wenn wir die Mutter Christi ehren .....                                                     | 3   | 85  |
| K o h l s c h e i n, Prof. Dr. Franz, Bamberg                                                               |     |     |
| Die Tagzeitenliturgie als „Gebet der Gemeinde“ in der Geschichte .....                                      | 1/2 | 12  |
| M e y e r, Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard SJ, Innsbruck                                                      |     |     |
| Das Stundengebet in der Gemeinde – eine pastorale Aufgabe .....                                             | 1/2 | 72  |
| R e i t e r e r, Univ.-Prof. Dr. Friedrich V., Salzburg                                                     |     |     |
| Die Funktion des alttestamentlichen Hintergrundes für das Verständnis<br>der Theologie des Magnifikat ..... | 4   | 129 |
| S a u s e r, Prof. DDr. Ekkart, Trier–Innsbruck                                                             |     |     |
| Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage:                                                 |     |     |
| Kallistus I. (14. Oktober) .....                                                                            | 3   | 120 |
| Die hll. Gründer des Servitenordens (17. Februar) .....                                                     | 4   | 184 |
| Kathedra Petri (22. Februar) .....                                                                          | 4   | 186 |
| „Aber der christliche Garten verstept . . .“                                                                |     |     |
| Zum Phänomen der Langeweile und Routine im Gottesdienst .....                                               | 3   | 122 |
| S c h n e i d e r, Prof. Dr. P. Severin OSB, Seckau                                                         |     |     |
| Die Psalmen im Stundengebet .....                                                                           | 1/2 | 51  |







# Das Stundengebet in der Gemeinde

Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich  
am 20. und 21. Oktober 1986

1

## *Das Stundengebet in der Gemeinde*

Die Liturgische Kommission für Österreich veranstaltete am 20. und 21. Oktober 1986 im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg das Symposium „Das Stundengebet in der Gemeinde“, an dem ca. 70 Vertreter der österreichischen Diözesen teilgenommen haben.

Wurde das Stundengebet Jahrhunderte hindurch fast ausschließlich als Pflichtgebet für Kleriker und Ordensleute verstanden, hat das II. Vatikanische Konzil die frühe kirchliche Tradition herausgestellt und betont, daß das Tagzeitengebet als Gebet der Kirche grundsätzlich in den Gemeinden verankert sein sollte, jedenfalls mit den sogenannten Kardinalhoren Laudes und Vesper.

In Referaten und Arbeitskreisen wurde nach einer theologischen Grundlegung (Theologie und Geschichte des Stundengebets) versucht, wichtige Einzelfragen zu klären (z. B. Psalmenverständnis, Grundstruktur und wesentliche Elemente, musikalische Fragen) und die Umsetzung in die Praxis zu überlegen, wobei auch Erfahrungen mit gemeinschaftlichen Gebetsformen in der Gemeinde eingebracht werden konnten.

Die Teilnehmer feierten in der Kapelle des Bildungshauses das Stundengebet und nahmen an der Jugendvesper in der Salzburger Franziskanerkirche teil.

Die fachliche Leitung lag in den Händen von Univ.-Prof. Dr. Harnoncourt, die Organisation besorgte das Institutum Liturgicum Salzburg.

Alle Referate, die zum Teil den Charakter des mündlichen Vortrags beibehalten haben, sind in dieser Nummer des „Heiligen Dienstes“ abgedruckt. Die wichtigsten Beiträge aus den Diskussionen und Arbeitsgruppen sind ebenfalls dokumentiert.



2

Das Referat zur Eröffnung dieses Symposions der Liturgischen Kommission Österreichs möchte in drei Schritten einige wichtige Aspekte der *Theologie des Gebetes der Kirche* herausgreifen. Diese sollen – ebenso wie die Darlegungen des folgenden liturgiegeschichtlichen Hauptreferates von Franz Kohlschein – den Hintergrund markieren, vor dem dann die stärker praxisorientierten Überlegungen in weiteren Referaten, Plenumsdiskussionen und Gesprächen in Arbeitsgruppen erfolgen können. Jede Praxis, die verantwortbar ist, braucht ihren soliden theoretischen Unterbau. Darum geht es hier.

Bevor wir fragen, *was* und *wie* im Stundengebet, bzw. in der Liturgie der „Tagzeiten“ (um die Bezeichnung von Franz Kohlschein zu gebrauchen), heute gebetet werden soll, um auch dieses Gebet wieder als Liturgie der Gemeinde zu vollziehen, müssen wir wissen, *warum* die Kirche betet und beten muß, was ihr Gebet bedeutet, in welcher Beziehung es zum christlichen Glauben und zum Geheimnis der Erlösung durch Jesus Christus steht, und welcher Rang ihm im christlichen Leben zukommt.

In den darauffolgenden pragmatischen Erörterungen dieses Symposions kann dann auf die theologische Fundierung und historische Erhellung zurückgegriffen werden.

Ich werde meine Gedanken in drei Hauptschritten und zwei kurzen Schlußbemerkungen vorlegen.

- Im ersten Schritt geht es um die Einordnung des Gebetes in die Aufgabe und die Lebensvollzüge der Kirche,
- im zweiten Schritt soll das Beten Jesu im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk charakterisiert werden,
- der dritte Schritt zeigt das Stundengebet als die offizielle Form auf, in der sich die Kirche als betende Gemeinschaft der Gläubigen darstellt.
- Die Schlußbemerkungen erörtern das Verhältnis zwischen Gebet und Seelsorge sowie zwischen Gebet und täglichem Leben.

## 1. Platz und Stellenwert des Gebetes in der Sendung der Kirche

Das Gebet ist ein wesentlicher und darum unverzichtbarer *Lebensvollzug* der Kirche, und es steht in unauflösbarem Zusammenhang mit ihrer *einen* Grundaufgabe.

Vor allem in der Pastoraltheologie ist es heute üblich, von *drei* Grundvollzügen der Kirche – entsprechend den *tria munera*, den drei Ämtern Christi, die er seiner Kirche übergeben und aufgetragen hat – zu reden:

- *Martyria*: Glaubensverkündigung und Glaubenszeugnis (entsprechend dem Lehramt),
- *Liturgia*: Verherrlichung Gottes und Heiligung des Menschen im Gottesdienst (entsprechend dem Priesteramt) und

ZF 4737



– *Diakonia*: Heildienst am Menschen, an der Gesellschaft und an der Welt (entsprechend dem Hirtenamt).

Wir dürfen aber nicht übersehen, daß sich diese Vollzüge zu einer einzigen Grundaufgabe der Kirche integrieren; man kann sie zwar voneinander unterscheiden, man darf sie aber nicht trennen!

1.1 Die *eine* Aufgabe der Kirche ist es, den *Bund Gottes mit den Menschen* darzustellen, wie er durch Leben und Wirken Christi im Heiligen Geist seine neue und endgültige Gestalt gefunden hat. Die Kirche muß darum Christi Leben und Wirken auf Erden weiterführen: räumlich bis an die Grenzen der Erde und zeitlich bis ans Ende der Tage, und sie tut dies in der Kraft des Heiligen Geistes.

Dieser Bund Gottes mit den Menschen ist *dialogisch* geprägt, d. h. er umfaßt Wort und Antwort, Zuwendung Gottes zum Menschen und Zuwendung des Menschen zu Gott, eine absteigende (deszendente) und eine aufsteigende (aszendente) Komponente.

1.2 Die Initiative im Bund zwischen Gott und Mensch geht immer von Gott aus, denn daß der Mensch überhaupt da ist und existiert, verdankt er Gott, seinem Schöpfer, der sein „Ja“ zu ihm sagt. Grundlegend für den Bund ist daher die *Zuwendung Gottes zum Menschen* (wie überhaupt zu seiner Schöpfung) und die *Unwiderruflichkeit dieser Zuwendung*, mit vor allem in den Psalmen immer wiederkehrenden Worten ausgedrückt: „Huld und Treue Gottes“.

Nur von der Seite des Menschen ist und bleibt dieser Bund immer bedroht durch die Untreue, die Abwendung des Menschen von Gott, die Zuwendung zu falschen Göttern, die Selbstbehauptung und Selbstvergötzung. Trotz aller Bedrohung oder auch Aufkündigung des Bundes durch den Menschen bleibt aber Gott sich selbst treu und dem Menschen gnädig zugewandt. Der Schöpfer begegnet dem an ihm schuldig Gewordenen als Retter.

1.3 Die *Zuwendung* Gottes zum Menschen umfaßt immer Wort und Handeln:

1.3.1 Gott *spricht* zum Menschen „viele Male und auf vielerlei Weise durch die Propheten, . . . in dieser Endzeit durch seinen Sohn“ (Hebr 1,1 f); er schenkt Verheißung, gibt Weisungen und Gebote, offenbart sich selbst und seinen Willen, ruft zur Umkehr, beruft namentlich zur Jüngerschaft und zum Aposteldienst, stärkt durch Ermutigung usw.

1.3.2 Gott *handelt* an der Schöpfung und am Menschen: Er schafft und spendet Leben, er richtet, indem er straft und rettet, verurteilt und vergibt, er befreit und behütet die Befreiten, er schenkt und stiftet Frieden, er eint



die Entzweiten und führt in die verheißene Vollendung. Diese „Großtaten Gottes“ (*magnalia Dei*) erfährt der Mensch ganz konkret in der Geschichte, die so für ihn „Heilsgeschichte“ wird.

1.4 Zum Bund gehört aber konstitutiv auch die auf Gottes Zuwendung antwortende dankende, preisende und bittende *Hinwendung des Menschen zu Gott*.

Auch diese Hinwendung umfaßt *Wort und Handeln*: Gebet und Leben im Gehorsam zu Gottes Willen.

1.5 Der Bund, von dem wir hier sprechen, der durch Christus im Heiligen Geist seine endgültige Gestalt gefunden hat, verbindet nicht nur Himmel und Erde, Schöpfer und Schöpfung, Gott und Menschen, sondern er verbindet und eint auch alle Menschen, die Gottes Huld und Treue erfahren haben und die im Glauben sich auf Gott als ihren Retter verlassen, zu *einem Volk*, zum Volk des Bundes. Der Bund hat somit (bildlich gesprochen) eine vertikale und eine horizontale Dimension.

Das den Bund konstituierende *Gebet* ist darum nicht nur antwortende Zuwendung des einzelnen Menschen, bzw. des einzelnen Christen, sondern Gebet in der Gemeinschaft der Glaubenden, Gebet der einen Kirche.

1.6 Das Gebet gehört somit konstitutiv und wesentlich zur Vollständigkeit des Neuen und ewigen Bundes, der in der Kirche seine vorläufige geschichtliche Gestalt und in der Gemeinschaft der Heiligen zugleich auch schon seine vollendete Gestalt gefunden hat. Die Kirche muß beten, um Kirche zu sein und Kirche zu bleiben; sie betet, weil sie Kirche ist, und nur wenn sie betet, ist und bleibt sie Kirche.

Um nicht mißverstanden zu werden, ist vielleicht noch eine Ergänzung angebracht. Mit unserer Aussage zum zentralen Stellenwert des Gebets für die Kirche, vom Gebet als konstitutivem Lebensvollzug der Kirche, soll nicht behauptet werden, daß sich das Leben und die Aufgabe der Kirche im Gebet erschöpft. Natürlich gibt es auch andere Lebensvollzüge und auch andere Teilaufgaben in der einen von uns oben genannten Grundaufgabe der Kirche. Aber wir wenden unsere Aufmerksamkeit vor allem dem Gebet der Kirche zu, so daß andere Aufgaben hier unerwähnt bleiben dürfen, mögen sie auch noch so wichtig sein.

## 2. Das Beten Jesu im Zusammenhang seines Lebens und Wirkens

Die Vorstellung, in Jesus Christus habe die Zuwendung Gottes zum Menschen ihre intensivste Gestalt gewonnen, sie sei begreifbar (im wörtlichen Sinn!) geworden und könne nicht mehr übersehen werden, und



darum müsse nun die Kirche in ihrer Liturgie unablässig dafür danken, ist sehr unvollständig – um nicht zu sagen falsch – und muß darum ergänzt und korrigiert werden.

In Leben und Werk Christi hat der Dialog Gottes mit dem Menschen, Wort und Antwort, heilende Zuwendung Gottes zum Menschen und anbetende Zuwendung des Menschen zu Gott seine endgültige Form gefunden. Leben und Werk Christi sind also selbst dialogisch geprägt, und von da aus hat auch die Kirche und ihr Wirken dialogischen Charakter. Das muß erfaßt werden, wenn wir vom Beten Jesu reden und aus diesem den Sinn und die Würde des Betens der Kirche herleiten.

2.1 Das *Mysterium Christi* ist ein unteilbares Ganzes. Es umfaßt sein ganzes Leben von der Menschwerdung bis zur Erhöhung zum Vater nach seinem schmachvollen Sterben am Kreuz.

- Als *mysterium incarnationis* bezeichnen wir die unfäßbare Tatsache, daß Gott als Mensch zum Menschen kommt, und daß Gott den Menschen als seinen Sohn zu sich erhöht.
- Als *mysterium paschale* bezeichnen wir die unfäßbare Tatsache, daß der Gott-Mensch das Todesschicksal des Menschen auf sich nimmt und in seiner Auferstehung die Herrschaft von Tod und Sünde endgültig bricht.
- Als *mysterium salutis* bezeichnen wir die unfäßbare Wirklichkeit, daß die Menschheit und die ganze Schöpfung durch Jesus Christus, mit ihm und in ihm gerettet ist.
- Als *mysterium fidei* bezeichnen wir die Tatsache, daß wir das *Mysterium Christi* nur im Glauben annehmen können, weil es für Sinne und Verstand zwar zugänglich ist, aber im letzten doch immer unfäßbar bleibt. Nur im *Glauben* kann man es erfassen und daran Anteil gewinnen. Als *mysterium fidei* bezeichnen wir aber auch die Tatsache, daß der Glaube einerseits als Gnade geschenkt wird, andererseits als freie Zustimmung selbstverantwortlich gegeben oder eben auch nicht gegeben werden kann.

2.2 Das *Mysterium Christi* in seiner unteilbaren Ganzheit ist ein *dialogisches Geschehen*, es umfaßt sowohl Gottes Zuwendung zum Menschen wie auch die antwortende Zuwendung des Menschen zu Gott, und zwar beides – wie wir es schon im ersten Schritt erwähnt haben – in Wort und Handeln:

2.2.1 Jesus *spricht* zu den Volksscharen, zu den Jüngern, zu den Priestern und Schriftgelehrten Israels, zu Pharisäern und Sadduzäern, zu Zöllnern und Sündern, zu einzelnen Menschen in ihrer je konkreten Situation; und er *handelt* an ihnen, er heilt, richtet auf, vergibt, stiftet Hoffnung, . . . kurz



und zusammenfassend gesagt, sein ganzes Leben ist Hingabe aus Liebe zum Menschen. Denn „es gibt keine größere Liebe als wenn einer sein Leben *hingibt* für seine Freunde“ (Joh 15,13) – wobei er auch seine Feinde als Freunde ansieht! –, und „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn *hingab*“ (Joh 3,16).

2.2.2 Jesus *spricht* aber auch zu seinem Vater, er betet. Diese Weise des Wirkens Jesu im Wort – sein Gebet – wird leider immer wieder übersehen bei der Darstellung des Wirkens Jesu als Erlöser.

Es bezeugen aber alle Evangelisten nicht nur, daß Jesus gebetet hat, sondern auch, daß sein Gebet die Jünger so sehr in Staunen versetzt hat, daß sie ihn bitten: „Herr lehre uns beten!“ (Lk 11,1) – ein erstaunliches Wort, wenn man bedenkt, daß sie selbst fromme Israeliten waren mit einer bis heute staunenswert hohen Gebetskultur und die Kunst des Gebets kannten. Angesichts des Gebets Jesu erweist sich jedoch ihr Beten und das Beten Israels als fragwürdig und unzureichend.

Jesus spricht nicht nur zum Vater, er *handelt* auch in unwiderruflicher Zuwendung zu ihm. „Ich muß in dem sein, was meines Vaters ist“ (Lk 2,45), sagt schon der Zwölfjährige zu seinen Eltern, die ihn suchen; „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“ (Joh 4,34), das heißt, davon und dafür lebe ich. Das ganze Leben Jesu ist Gehorsam zum Willen des Vaters; doch kennt der Mensch-gewordene auch die Versuchung zum Ungehorsam, zur Selbstbehauptung . . . „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber, aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26,39), so spricht Jesus in seiner Todesangst in Getsemani. „Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt“ (Hebr 5,8).

Im *Mysterium Christi* ergänzen Wort und Handeln einander, beide sind zur Einheit integriert: Das Wort ist die klare, mit dem Verstand erfassbare Komponente, das Leben aber die stärkere, die überzeugende Komponente. Das Leben wird durch das Wort gedeutet, das Wort aber durch das Leben bekräftigt und bestätigt. In dieser Einheit von Wort und Handeln kann und darf zwar auf das Wort nicht verzichtet werden, aber auf das Handeln kommt es letztlich an. „Nicht wer zu mir *sagt*: ‚Herr, Herr!‘ wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters *tut*.“ (Mt 7,21).

Zuwendung Gottes zum Menschen und Hinwendung des Menschen zu Gott sind also im *Mysterium Christi* in gleicher Weise vorhanden und unlöslich miteinander verbunden. Er ist „Gott beim Menschen“ und „Mensch bei Gott“.

2.3 Das *Mysterium Christi* ist gekennzeichnet durch seine „pro-Existenz“, d. h. durch sein Dasein-*Für*: *für* den Menschen, *für* die vielen (Mt 26,28;



Jes 53,11), ja *für* alle (Hebr 2,9). Auch diese *pro*-Existenz läßt die grundsätzlich dialogische Dynamik von Leben und Werk Jesu erkennen, denn dieses „für“ (lateinisch: *pro*) hat ja eine doppelte Bedeutung:

- *für* uns heißt zu unseren Gunsten, um uns zu helfen;
- *für* uns heißt aber auch an unserer Stelle, stellvertretend.

Jesus Christus hat als „Gott beim Menschen“ *für uns* gelebt, d. h. zu uns gesprochen, uns geheilt, um uns zu helfen, zu unseren Gunsten. Und als „Mensch bei Gott“ (Paulus spricht von ihm als dem „neuen Menschen“ – Röm 5,12–21; 1 Kor 15,21) spricht und handelt er *für uns*, d. h. er tritt stellvertretend für uns ein, er tut, was wir zu tun Gott schuldig geblieben sind. „Es war nämlich Gottes gnädiger Wille, daß er *für alle* den Tod erlitt, . . . der Urheber ihres Heils“ (Hebr 2,9 f.), hier steht das *für* in der doppelten Bedeutung, denn um alle zur Herrlichkeit zu führen gab Gott seinen Sohn dahin, und es ist unser Tod, der Tod des Sünders, den Jesus Christus stellvertretend für uns stirbt. Und ebenso bittet er am Kreuz für die, die ihn kreuzigen: „Vater verzeih ihnen, . . .“ (Lk 23,34), wie er stellvertretend für alle spricht „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist!“ (Lk 23,46; = Ps 31,6).

2.4 Das *Beten Jesu* ist somit ein ganz wesentlicher Vollzug im *Mysterium Christi*. Es macht deutlich, daß der neue durch Christus gerettete Mensch dem Vater zugewandt lebt, und diese Zuwendung auch ganz bewußt im Wort ausdrückt, um sie im Lebens- und Glaubensgehorsam vollziehen zu können.

Was können wir nun über das Gebet Jesu sagen? Wie läßt es sich kennzeichnen?

2.4.1 Das Gebet Jesu ist die durch die Menschwerdung Gottes in die Welt gebrachte *ewige Hinwendung des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist*. Das ist wohl das tiefste Geheimnis, das sich über das Beten Jesu aussagen läßt. Es ist ein innergöttliches, innertrinitarisches Geschehen. Die Allgemeine Einführung in das Stundengebet der Kirche drückt das so aus: „Als das Wort, das vom Vater ausgeht, zu uns kam, hat es in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Seitdem erklingt das Gotteslob im Herzen Christi in menschlichen Worten.“ (AEST 3). In Jesus Christus hat das innertrinitarische Liebesgespräch zwischen Sohn und Vater eine menschliche Stimme angenommen. Wie Jesus zu Gott betet, kann nur der ewige Sohn zum ewigen Vater sprechen.

2.4.2 Das Gebet Jesu ist zugleich auch *Gebet des Menschen zu seinem Gott*, den er als den Ewig-Heiligen, als seinen Herrn, seinen Schöpfer und seinen Retter erfährt und anerkennt. Darum umfaßt es



- Anbetung und Preisung: „Ich preise dich, Vater im Himmel“ (Mt 11,25);
- Dank für erfahrene Huld und Treue: „Vater ich danke dir, daß du mich erhört hast“ (Joh 11,41);
- Klage in der Situation des selbst erfahrenen Unheils: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46; Ps 22,2);
- Bitte um eigene Rettung: „Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber!“ (Mt 26,39).

2.4.3 Das Gebet Jesu ist *Gebet des Mittlers* der für die Menschen vor Gott eintritt, also Fürbitte, und zwar

- Gebet für seine Apostel und Jünger: „Für sie bitte ich, . . . für die, die du mir gegeben hast“ (Joh 17,9);
- Gebet für alle Christen: „. . . auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben“ (Joh 17,2a);
- Gebet für die Sünder und seine Feinde: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34).

2.4.4 Das Gebet Jesu ist schließlich auch *Stimme der ganzen Schöpfung*, die ihren Schöpfer preist und anbetet.

### 3. Das Stundengebet als das offizielle Gebet der Kirche

3.1 Die Kirche ist nur insoweit tatsächlich Kirche Christi, als sie sein Leben und Werk vollzieht. Sie muß darum auch eine betende Kirche sein. Und das Gebet der Kirche muß sowohl dem *Auftrag* Jesu entsprechen wie auch dem *Beispiel*, das er selbst gegeben hat, denn Jesus hat nie von anderen etwas verlangt, was er nicht selbst auch vollzogen hätte.

Speziell im Stundengebet kommt die Kirche ihrer Aufgabe nach, im Auftrag Jesu sein Beten weiterzuführen, an seinem Gebet zum Vater im Heiligen Geist teilzunehmen und dies ohne Unterlaß zu tun (Lk 18,1; 1 Thess 5,17).

3.2 Dieses offizielle Gebet der Kirche unterscheidet sich einerseits vom gleichsam *privaten Gebet der einzelnen Christen*, andererseits steht es aber auch in einem unlösbaren Zusammenhang mit diesem, denn beide tragen und ergänzen sich gegenseitig (AEst 9; vgl. auch die Apostol. Konstitution zur Einführung des Stundengebets, n. 8).

3.3 In einem Punkt unterscheidet sich aber das Beten der Kirche grundsätzlich vom Gebet Jesu: Sie betet nicht nur durch ihn, mit ihm und in ihm in der Einheit des Heiligen Geistes zum Vater, sondern *sie betet auch zu Jesus Christus*. Die Kirche als Jüngerschaft Christi sieht sich auch ihrem Herrn gegenübergestellt, sie ruft Jesus selbst an und bekennt ihn als Christus (Messias), ihren Erlöser, und sie betet ihn an als ihren Herrn und Gott.



3.4 Das Stundengebet der Kirche ist in einem fundamentalen Sinn auch *stellvertretendes Gebet*:

- Das Gebet der damit Beauftragten und der freiwillig daran Teilnehmenden ist Gebet der ganzen Kirche (AEST 24–27).
- Das Gebet der Kirche schließt die ganze Menschheit ein.
- Das Gebet des Menschen geschieht auch namens des gesamten sprachlosen Kosmos und heiligt ihn.

3.5 Das Gebet der Kirche muß „*im Geist und in der Wahrheit*“ (Joh 4,23 f) geschehen (AEST 19). Das ist einerseits eine Definition, sofern im Gebet der Kirche das Gebet Christi fortgeführt wird, es ist andererseits auch ein Auftrag, denn das Gebet der Christen soll sich unterscheiden

- vom Beten der „Heiden, die viele Worte machen“ (Mt 6,7) und
- vom Beten der „Heuchler, die sich damit zeigen wollen“ (Mt 6,5).

3.6 Im Gebet der Kirche *konstituiert sich und zeigt sich die Kirche* als das, was sie ist (AEST 20).

- Als *Leib Christi* beten die versammelten Glieder durch ihn, mit ihm und in ihm in der Einheit des Heiligen Geistes zum Vater (AEST 7);
- als *Braut Christi* ruft die Kirche ihren Bräutigam an und singt ihm ihre Hymnen als Hochzeitslieder (AEST 15);
- als *Volk Gottes* geht sie betend ihren Weg dem Ziel entgegen;
- als *Tempel des Heiligen Geistes* gibt sie ihm Raum und Stimme, denn nur im Hl. Geist kann Gott „Abba“ gerufen (Röm 8,15; Gal 4,6) und Jesus als „Kyrios“ bekannt (1 Kor 12,3) werden (AEST 8);
- als *Heilige Stadt* und *himmlisches Jerusalem* nimmt die Kirche teil am Lobgesang der Engel (Jes 6,3; Offb 4,1–11) und der Erlösten in der Vollendung (Offb 7,1–10) (AEST 16).

3.7 Das Gebet der Kirche ist wie das Beten Israels in erster Linie *Antwort* auf die immer schon vorausgegangene und erfahrene Heilszuwendung Gottes zum Menschen. Das prägt und gewichtet auch seine *Inhalte*:

- Anbetung, Dank, Lobpreis;
- Fürbitte;
- Klage und Bitte.

3.8 Gemäß dem Prinzip „*lex orandi – lex credendi*“ ist das Gebet der Kirche immer auch *Zeugnis ihres Glaubens*. Betend gibt die Kirche kund

- daß sie glaubt,
- wem sie glaubt,
- was sie glaubt, und
- wie sie glaubt.



3.9 Als *Tagzeitengebet* ist das Gebet der Kirche auch davon geprägt und dazu bestimmt, die *erlebte Zeit* mit ihren besonderen Merkmalen als *Heilszeit* zu erfahren und in die Glaubenskundgabe einzubeziehen.

Die Gebetsordnung der Kirche folgt in feinsinniger Komposition, den wiederkehrenden Kreisen von

- Tag und Nacht: mit ihren Stunden,
- Woche: mit ihren Tagen,
- Monat: mit seinen Wochen und Tagen,
- Jahr: mit seinen Jahreszeiten und Festen.

Die *Sonne*, die die Zeit kosmisch ordnet und regiert, die alles Leben überhaupt erst möglich macht und bestimmt, gilt als Zeichen der Huld und Treue Gottes, des Schöpfers und Retters. Die Sonne wird als Symbol für Christus gedeutet. Den Tagen und Stunden werden verschiedene Gedächtnisinhalte zugeordnet, die alle in Beziehung zum Mysterium Christi stehen. Das geschieht vorwiegend durch die Hymnen des Stundengebets, aber auch durch die kunstvolle Auswahl von Psalmen (mit ihren Antiphonen), Lesungen, Responsorien und Gebeten. Mit diesen und weiteren Einzelheiten werden sich andere Referate befassen. Hier geht es lediglich um das Prinzip und seine theologische Anwendung.

\* \* \*

#### 4. Abschließende Bemerkungen

In der Kirche Jesu steht das Gebet in Beziehung zu ihrem Heildienst am Menschen und an der Welt, und im Leben des einzelnen Christen gibt es die Relation zwischen Gebet und alltäglichem Leben. Die theologische Grundlegung des Gebetes der Kirche wäre unvollständig, wenn diese Relationen unbeachtet blieben.

4.1 Das Gebet der Kirche darf nicht gewissermaßen als *Widerpart der Seelsorge* angesehen werden – wie dies immer wieder geschieht –, als ob die Kirche jene Zeit und Aufmerksamkeit, die sie dem Gebet widmet, dem Heildienst am Menschen vorenthielte, oder als ob sie sich den harten Auseinandersetzungen mit den konkreten Gegebenheiten des Unheils in der Welt (Krieg, Gewalt, Machtmißbrauch, Ungerechtigkeit, Hunger, Bevölkerungsexplosion, Arbeitslosigkeit, ...) dadurch entzöge, daß sie zum Gebet Zuflucht – eine Ausflucht? – nimmt.

Schon der hl. Bernhard v. Clairveaux hat darauf hingewiesen, daß Gott unser Gebet nicht braucht, daß seine vollkommene Herrlichkeit weder durch das Gebet der Menschen gemehrt noch durch dessen Vernachlässigung gemindert wird, sondern daß es vielmehr dem Menschen selbst zugute kommt, wenn er im Gebet sein Leben ganz bewußt und in Freiheit



auf Gott ausrichtet und wenn er dies immer wieder tut. Die Präfation IV für Wochentage im neuen deutschen Meßbuch drückt diesen Sachverhalt so aus: „Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, daß wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehr, doch uns bringt er Segen und Heil...“. Im Gebet bejaht der Mensch, daß er als Geschöpf auf seinen Schöpfer angewiesen ist, er bekennt sich zu ihm als seinem Herrn, und gerade dadurch erschließt sich ihm sein Heil. Wenn darum in der Kirche das Gebet vernachlässigt wird mit der Begründung, sich dadurch intensiver der Weltverantwortung widmen zu können, dann wird die Pastoral unvollständig und beeinträchtigt.

4.2 Bei aller hohen Wertschätzung des Gebetes darf aber dennoch nicht vergessen werden, daß der Prüfstein des Christseins und somit auch der Treue der Kirche zu ihrer Sendung letztlich nicht das Gebet und der Gottesdienst bzw. das „religiöse Leben“ der Christen ist, sondern ihr *Zeugnis im Alltag*. „Nicht wer zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters erfüllt.“ (Mt 7,21). Und ebenso genügt es nicht, das Wort Gottes (im Gottesdienst) zu *hören*, sondern es muß (im Leben) *befolgt* werden (Lk 11,28).

Die Glaubwürdigkeit des Gebetes muß sich im Zeugnis des Lebens erweisen. Aber dieses Lebenszeugnis kann letztlich nur gelingen, wenn es von der Kraft und von der Freiheit des Gebetes getragen und geordnet ist.

Ich bin mit meinen Ausführungen am Ende. Weitere Referate und die Arbeitskreise werden sich vor allem mit Einzelfragen, mit Problemen der Praxis und mit pastoralen Konsequenzen befassen. Die hier vorgelegte Skizze einer theologischen Grundlegung soll helfen, allen Einzelfragen den ihnen jeweils zukommenden Stellenwert im Gesamtzusammenhang beizumessen und bei der Beschäftigung mit ihnen die wesentliche theologische Orientierung nicht ganz aus dem Auge zu verlieren.

Aus der Diskussion: siehe Seite 39.



# Die Tagzeitenliturgie als „Gebet der Gemeinde“ in der Geschichte

Prof. Dr. Franz Kohlschein

## Einleitung

Als Bezeichnung des Phänomens der kirchlichen Gebetspraxis, dem die folgenden Überlegungen gelten, möchte ich den Begriff ‚Tagzeitenliturgie‘ anstelle des üblichen „Stundengebet“ wählen. Mit ‚Stundengebet‘ werden mit Recht die traditionellen sieben Horen einschließlich der Vigil bezeichnet. Diese Struktur hat es als Gemeindegebet nicht gegeben, sondern entstammt der monastischen Tradition. Typisch für Gemeindeliturgie sind die „Tagzeiten“, nämlich die Wendepunkte des Morgens, des Mittags und des Abends. Als Konsequenz ergibt sich die Bezeichnung ‚Tagzeitenliturgie‘ für das Beten der Gemeinde.

Den Begriff ‚Liturgie‘ entsprechend der lateinischen Bezeichnung „Liturgia horarum“ möchte ich bevorzugen, weil er inhaltlich das dialogische Grundmuster des Wort-Antwort-Geschehens umfaßt, die Würde einer ‚liturgischen Feier‘ ausdrückt und im deutschen Sprachgebrauch nicht auf den Vollzug entsprechend dem „Stundenbuch“ festgelegt ist. Dies alles kann natürlich auch im Wort ‚Tagzeitengebet‘ mitgemeint sein.

Die Formulierung „Gebet der Gemeinde“ in der Themenstellung zielt auf die ‚Ortskirche um den Pfarrer mit dem Diakon‘. Dabei darf natürlich die Priorität der Diözesankirche um den Bischof nicht aus dem Auge gelassen werden, wenn diese auch nicht Gegenstand unserer Untersuchung ist. Wenn das 2. Vatikanum mit ‚Ortskirche‘ (*ecclesia localis*) die Ritusgemeinschaften oder Patriarchate meint, erinnert dies an die Tatsache, daß unsere Überlegungen im Rahmen *einer*, der westlich-römischen Ortskirche, sich abspielen, den Bezug zu den anderen ‚Ortskirchen‘ jedoch nicht aus dem Blick verlieren dürfen.

Der vorliegende Aufsatz kann nicht den wissenschaftlichen Forschungsstand im Detail diskutieren, sondern möchte dem leitenden Interesse gerecht werden, heutige katholische liturgische Praxis historisch verständlich zu machen und den Reichtum geschichtlicher Erscheinungsweisen wie den Verlust an Formen auf seine Relevanz für heute zu überprüfen.

Damit stellt sich das schwierige Problem der Auswahl der für unsere Fragestellung wichtigen Epochen und der in ihnen wichtigen Einzelhalte. Die Auswahl muß von der Themenstellung her, d. h. vom Vollzug der Tagzeitenliturgie in der Ortsgemeinde, bestimmt werden. Da dieser Gesichtspunkt gegenüber der traditionellen ‚Breviergeschichte‘ neu ist, steckt die Forschung hier in den Anfängen. Es gibt bis heute noch keine befriedigende Gesamtdarstellung der Tagzeitenliturgie.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jounel stellt mit Recht fest, daß die Tagzeitenliturgie bis heute noch nicht zusammenfassend behandelt worden ist. P. Jounel, *Office divin. La liturgie des heures*, in: *Catholicisme* 10, Livr. 44, Paris 1983, 34–46, hier 46.



Erschwerend kommt hinzu, daß es nicht genügt, die Ordines als schriftlich niedergelegte Ordnungen zu analysieren, sondern den konkreten Vollzug und seine Träger aufzuspüren. Schließlich ist die ‚Pfarrgemeinde‘ eine relativ spät greifbare Erscheinung, deren Geschichte noch nicht geschrieben ist.

Vom Thema her scheinen sich mir folgende Schwerpunkte der Untersuchung zu ergeben:

1. Der Ursprung und die Anfänge;
2. das ‚klassische Modell‘ der katedralen Tagzeitenliturgie;
3. Neuansätze in der Epoche des ‚Breviergebets‘ durch die Reformation, die Aufklärung und die ‚Liturgische Bewegung‘;
4. die Tagzeitenliturgie in den Ostkirchen.

Die Liturgiereform des 2. Vatikanum wird nicht einbezogen, da sie anderenorts untersucht worden ist.<sup>2</sup>

## 1. Der Ursprung und die Anfänge<sup>3</sup>

### 1.1 Jüdische Gebetspraxis und frühchristliche Liturgie

Die ersten Christen waren Juden und ihr Gottesdienst hatte die jüdische Liturgie ihrer Zeit als Ausgangspunkt. Wie diese Liturgie beschaffen war, ist uns mangels Quellen aus der Zeit Jesu nur sehr begrenzt zugänglich. Die Angaben des Talmud sind aus einer Zeit, in der der Kontakt zwischen Kirche und Synagoge schon unterbrochen war, und die frühesten Ausgaben des Siddur, des jüdischen Gebetbuches, stammen aus dem 9. Jh. Heutiges christliches Tagzeitengebet und heutige Synagogenliturgie haben sich von einer gemeinsamen Basis her getrennt entwickelt.

Das in Dan 6,11 und Ps 55,18 sowie Ps 119,164 bezeugte Bewußtsein von der Berufung des jüdischen Volkes zu Lob und Dank im Rhythmus der Zeit angesichts der Heilstaten der Schöpfung, der Befreiung und Landgabe sowie der immerwährenden huldvollen Begleitung in der Geschichte

<sup>2</sup> Vgl. F. Kohlschein, Den täglichen Gottesdienst in den Gemeinden retten. Plädoyer für die Tagzeitenliturgie in den Pfarrkirchen, in: LJ 34 (1984) 195–234.

<sup>3</sup> Als neuere Literatur vgl. P. F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, Colchester and London <sup>2</sup>1983 (Alcuin Club Collection 63). Rezension von R. Taft in: *Orientalia Christiana periodica* 49 (1983) 468–472. Vgl. ALW 26 (1984) 71.

R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The origins of the Divine Office and its Meaning für Today*, St. Johns Abbey, Collegeville MN USA, 1985.

G. Winkler, Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und des Westens, in: ALW 16 (1974) 53–102.

E. Werner, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*, London–New York 1959 (Nachdruck 1979), 17f. Ausführliche Diskussion bei Bradshaw 1ff.



drückt sich an drei ‚Orten‘ des Gebets aus: in der Familie, im Tempel und in der Synagoge, die nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 die Basis der jüdischen Gemeinden wird. Die Synagogenorganisation scheint in Form der Hauskirchen, d. h. der in Wohnhäusern mit geeigneten Räumen sich versammelnden Ortskirchen, von den Christen übernommen worden zu sein.

Wissen wir etwas über die liturgische Struktur der Zeit und speziell des einzelnen Tages? Es finden sich Hinweise auf feste Gebetszeiten am Morgen, am Mittag und Abend. Nachtwachen oder Vigilien sind bei Sondergruppen wie den Essenern und Therapeuten bezeugt. Das tägliche Familiengebet kann nicht bezweifelt werden. Der Synagogengottesdienst hing vermutlich von der erforderlichen Mindestzahl von zehn erwachsenen Männern ab. Mindestens am Sabbat und an den Markttagen Montag und Donnerstag, wenn die Bevölkerung an den Marktflecken zusammenkam, fand Gottesdienst statt. Am Abend wurde ein lateinisch-lobpreisender und fürbittender Gottesdienst ohne Lesungen, am Morgen ein eher kerygmatischer Gottesdienst mit Lesungen und Predigt gehalten. Beide Formen leben in der frühen Kirche weiter.

Die klassische Gebetsform des Judentums ist die „beraka“, das Segensgebet, in dem Gott ‚gesegnet‘, ihm gedankt wird, und in dem er die Gemeinde ‚segnet‘, ihr Beistand zusagt. Vom Tischsegen und vom Lichtsegen des Sabbats gehen wichtige Wirkungen auf die christliche Liturgie aus.<sup>4</sup>

Neben den Segnungen gehörten das „Shema“ und das Achtzehn-Bitten-Gebet zum Grundbestand. Das „Shema“ ist eine Art Credo aus dem Dekalog und zentralen Schriftstellen, die von Benediktionen eingerahmt werden. Das Achtzehn-Bitten-Gebet weist große Ähnlichkeit mit dem Vaterunser auf.<sup>5</sup>

Ausgewählte Psalmen sind für den Tempelgottesdienst, nicht jedoch für Synagoge und Familie nachweisbar. Denkbar sind zeitgenössische Hymnen, wie sie in der Gemeinschaft von Qumran üblich waren. Eine Aufnahme des gesamten Psalters in das tägliche Beten wie in der christlichen Tradition hat es im Judentum nie gegeben.

Die festgelegten jüdischen Gebete der späteren Tradition scheinen eine von den Rabbinen vorgenommene Auswahl aus dem Gebetsmaterial der verschiedenen Synagogentraditionen zu sein, das aus den betenden Gemeinden heraus entstanden ist. Anfänglich gibt es die Verpflichtung, gewisse Leitinhalte in die freiformulierten Gebete aufzunehmen; dann wird die Eröffnungs- und Schlußformel fixiert, während erst sehr viel später der

<sup>4</sup> Zu den verschiedenen Formen der „beraka“ vgl. Bradshaw 12 ff. (Anm. 3).

<sup>5</sup> Die Texte von „Shema“ und „Achtzehn-Bitten-Gebet“ in J. Petuchowski, *Beten im Judentum*, Stuttgart 1976, 100 ff.



endgültige Gebetstext vorgeschrieben wurde.<sup>6</sup> In der Periode des NT herrscht Freiheit in der Formulierung der Gebete bei Verbindlichkeit gewisser Inhalte. Eine ähnliche Entwicklung ist auch für die christliche Liturgie anzunehmen.

So gering unser Wissen über die tägliche Synagogenliturgie zur Zeit Jesu ist, so begrenzt sind auch unsere Aussagemöglichkeiten über den Einfluß der jüdischen Liturgie in der Zeit des NT auf die frühe Kirche.<sup>7</sup> In Jerusalem war der Einfluß sicher größer, in den paulinischen Gemeinden schwächer. Bleibendes einflußreiches Erbe ist die hebräische Bibel und darin besonders das Psalmenbuch, die im Laufe der Kirchengeschichte immer neu gelesen und als Anregung für die christliche Liturgie auch ohne Beziehung zur Synagogenliturgie verwendet worden ist.<sup>8</sup>

## 1.2 Auskünfte des Neuen Testaments

Im NT ist uns nirgendwo eine ‚Tagzeitenliturgie‘ beschrieben. Es gibt verschiedene Angaben von Gebetszeiten. Nach Mk 1,35 betet Jesus am Morgen und nach Mk 6,46 am Abend. Außerdem hält er nach Lk 6,12 eine nächtliche Vigil. Die Apg erwähnt das Gebet um die 3., die 6. und die 9. Stunde und auch das nächtliche Beten der Jünger.

Die Berichte der Apg (1,14; 2,46; 4,24; 5,12), daß alle „einhmütig im Gebet“ zusammen waren, könnten auf ein strukturiertes Gemeinschaftsgebet hinweisen.

Von größter Bedeutung ist der Auftrag des Herrn: „Wachet und betet“ (Mk 14,38) der die zentrale Berufung der Kirche ausdrückt und das Grundmotiv ihres Gebetsverhaltens darstellt.

Das christliche Kerngebet ist zweifellos das Vaterunser. Zu Beginn des 2. Jh.s gibt die Didache (8,3) an, daß das Herrengebet dreimal am Tag gebetet werden soll. Diese Anweisung erinnert an das dreimalige Achtzehn-Bitten-Gebet im Judentum. Vermutlich wurde das Vaterunser nach jüdischem Brauch mit Doxologien versehen. Wie offen die Formulierungen waren, zeigt sich an der zweifachen Überlieferungsform des Herrengebets.

<sup>6</sup> Zum Verhältnis von Spontaneität und Tradition vgl. Petuchowski (Anm. 5) 1 ff. und Schalom Ben-Chorin, *Betendes Judentum*, Tübingen 1980, 23 ff.

<sup>7</sup> Der heutige Synagogengottesdienst hat trotz der Bedeutung des Rabbiners den Charakter des priesterlosen Laiengottesdienstes bewahrt. Der Siddur ist niemals zum „Brevier“ geworden. Ein eventuell anwesender Nachkomme der Priesterdynastie des Aron wird als Erster zur Thoralesung gerufen und darf am Schluß den Priestersegen (Num 6,24) sprechen. Eindrucksvoll ist der Wechsel zwischen lautem und leisem Einzelbeten und gemeinsamem Gebet, wodurch der gemeinschaftliche Charakter deutlich zum Ausdruck kommt. Vgl. Schalom Ben-Chorin (Anm. 6) 30 ff.

<sup>8</sup> Werner weist nach, daß die Kirchenväter durch eine „relecture“, eine spirituelle Neuinterpretation der AT-Stellen über den Tempel und seine Priesterschaft, das christliche Liturgieverständnis im Sinn der Symbolisierung der Vollzüge und der Hierarchisierung der Dienste verändert haben. Vgl. Werner 18 f, 22 f (Anm. 3).



Im Kolosserbrief 3,16 ist die Rede von „Psalmen, Hymnen und Liedern, wie sie der Geist eingibt“. Die Gemeindeliturgie kennt also charismatische Improvisationen. In der Briefliteratur des NT finden sich zahlreiche Beispiele von doxologischen Schlußformeln, die Parallelen in jüdischen Gebeten haben. Dazu gehört auch das in der Synagoge benutzte ‚Amen‘.

Hauptinhalt christlichen Betens waren das Lob und der Dank für das österliche Ereignis, aber auch Fürbitten für die Glaubensgenossen, die Feinde und Verfolger der Kirche, die gesamte Menschheit, eingeschlossen die Könige und alle, die in Führungspositionen waren (1 Tim 2,1–2).

Die Psalmen wurden vermutlich zunächst nicht als Gebetselemente, sondern als Lesungen benutzt.

Das Typische am christlichen Beten, unabhängig von seiner Form, ist, daß es im Namen Jesu geschieht (Jo 14,13). Es ist anamnetisch, d. h. es enthält das Gedächtnis des Pascha-Mysteriums, und epikletisch, d. h. es erfleht die Gabe des pfingstlichen Pneuma.

Das christliche Beten zeigt seine eschatologische Dimension als Ausdruck endzeitlicher Wachsamkeit. Damit hängt auch die Gebetsrichtung zusammen, bei der sich schon früh die Christen nach Osten ausrichten.

Orte christlichen Betens sind die Familie und die Haus-Gemeinden als „Raum des Gebets“, über dessen Verlauf wir nicht unterrichtet sind.<sup>9</sup>

### 1.3 Die Tagzeitenliturgie in den Zeugnissen des 2. und 3. Jahrhunderts

Im 2. und 3. Jh. finden wir erste Berichte und zugleich theologische Reflexionen über das christliche Gemeindegebet.

Klemens von Alexandrien (ca. 150 bis ca. 215) zeichnet das Bild des Christen, der das Lob Gottes in jedem Augenblick seines Lebens darbringt und dabei nicht gebunden ist an einen bestimmten Platz, ausgesuchte Heiligtümer oder festliegende Feiertage. Der Christ feiert ein immerwährendes Fest, ob er sein Feld bestellt oder über das Meer segelt.<sup>10</sup> Neben dieser Betonung des Betens des einzelnen im Alltag erwähnt Klemens als übliche Gebetszeiten den Zeitpunkt des Mahles, den Morgen, den Mittag, den Abend und die Nacht. Genauer erfahren wir nicht. Die erwähnte Zeiteinteilung scheint eher eine symbolische Aussage dafür zu sein, daß christliche Existenz ein immerwährender Gottesdienst ist. Bei den Theologen des 2. und 3. Jh.s zeigt sich eine „Theologie des täglichen Betens“. Das Lichtanzünden beim Abendgebet symbolisiert Christus als Licht in der dunklen Welt. Das Morgengebet bei Sonnenaufgang bezieht sich auf die

<sup>9</sup> Vgl. H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, 101f. K. H. Bieritz, *Rückkehr ins Haus? Sozialgeschichtliche und theologische Erwägungen zum Thema „Hauskirche“*. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 3/1 (1986) 111–126.

<sup>10</sup> Klemens, *Strom.* 7,7. Bradshaw (Anm. 3) 47.



Auferstehung. Das nächtliche Gebet ist Nachvollzug des Wachens der Jungfrauen auf das Kommen des Bräutigams und des unablässigen Betens der Engel, das das Beten der Gemeinde begleitet. Eine Unterscheidung zwischen liturgischem und privatem Gebet findet sich in dieser Periode nicht.<sup>11</sup> Nicht der Vollzug einer festgelegten Form, sondern die Grundausrichtung der gläubigen Existenz ist der Mittelpunkt des Interesses.

### Zusammenfassung

Unser Wunsch nach ‚liturgischen Modellen‘ aus der Ursprungssituation der Kirche wird enttäuscht. Die Realität frühchristlicher Gemeindeliturgie ist unserem Zugriff entzogen, weil unsere Quellen sie verschweigen. Weil die Ortskirchen sich ihrer mündlich überlieferten und in ‚geleiteter Freiheit‘ praktizierten Gestalt sicher waren, bestand kein Interesse an einem ‚verbindlichen Ordo‘.

Was deutlich wird, ist das spirituelle Ereignis christlichen Gebetes als lobpreisendes, erinnerndes und fürbittendes Antwortverhalten.

Dies war für das Zeitalter der überschaubaren Hauskirchen und der Existenzbedrohung durch die Christenverfolgungen das entscheidende Phänomen.

## 2. Die kathedrale Tagzeitenliturgie als ‚klassische Form‘ des Gemeinde-Offiziums

Mit den Privilegien Kaiser Konstantins an die Kirche ab 313 wurde der christliche Gottesdienst, der bis dahin das ‚anrühige‘ Handeln einer verfolgten Minderheit gewesen war, integraler Bestandteil des öffentlichen Lebens im römischen Reich. Das Quellenmaterial vermittelt den Eindruck einer Blüte der gemeinsamen Tagzeitenliturgie in den neugebauten Basiliken an vielen Orten in großer Vielfalt. Was bisher in der Verborgenheit stattgefunden hatte und uns deshalb nicht zugänglich ist, tritt nun an die Öffentlichkeit.

Im Formenreichtum der Tagzeitenliturgie lassen sich zwei Typen unterscheiden:

1. der kathedrale, d. h. an den Bischofskirchen praktizierte Typ;
2. der monastische Typ in den Varianten des ägyptisch-monastischen und des städtisch-monastischen Typs.<sup>12</sup>

Diese Traditionen entwickeln sich gleichzeitig abhängig von den verschiedenen Umständen.

<sup>11</sup> Bradshaw 57 ff. Zum Beten zur 3. und 9. Stunde vgl. Bradshaw 59 ff. Vgl. Taft (Anm. 3) 28.

<sup>12</sup> Taft (Anm. 3) 32.



## 2.1 Der ‚kathedrale Typ‘

Der kathedrale Typ hat seinen Namen daher, weil zu dieser Zeit die Bischofskirche das Zentrum des liturgischen Lebens ist. Bei der Entstehung selbständiger pastoraler Bezirke, den späteren Pfarreien, wird dieser Typ übernommen.

Die kathedrale Tagzeitenliturgie ist gekennzeichnet durch die gemeinsame Trägerschaft des Volkes und seiner Vorsteher, durch die tätige Teilnahme des Volkes am Gesang der Responsorien und Antiphonen, durch den Reichtum an Symbolen wie Licht, Weihrauch und Prozessionen, durch eine Vielfalt von Diensten des Bischofs, der Presbyter, des Diakons, des Lektors und des Psalmisten, durch die auf die Nöte des Volkes bezogenen Fürbitten und durch einen begrenzten Gebrauch ausgewählter Psalmen, die auf die Tagzeiten abgestimmt sind.

Das Kathedraloffizium umfaßt das tägliche Morgen- und Abendlob sowie an Festtagen die Vigil. Über seinen Aufbau gibt es verschiedene Hypothesen, nach denen um einen feststehenden Kern sich aus lokalen Bedürfnissen gewachsene Anreicherungen angelagert haben.

Zum festen Kern des Morgenlobes gehören:

Psalm 62 (61) mit der Bezugnahme auf den Morgen;

Fürbitten vermutlich mit Vaterunser.

Zum festen Kern des Abendlobes gehören:

Entzünden des Lichtes mit Begleitwort;

Psalm 141 (140) mit dem Bezug auf das Abendopfer;

Weihrauchopfer;

Fürbitten vermutlich mit Vaterunser.

Beim Abendlob wurde nach dem Orationale von Verona (725) das Licht mit den Worten hochgehoben: „In nomine domini nostri Jesu Christi lumen cum pace“ (Im Namen unseres Herrn Jesus Christus Licht und Friede). Das Volk antwortete mit „Amen“.<sup>13</sup>

In der westlich-römischen Tradition ist der Abendpsalm 141 später verdrängt worden.

Zu diesem lobpreisend-liturgischen Typ der Liturgie tritt die Vigil als verkündigend-kerygmatischer Typ hinzu. Zu ihrem Kern gehören:

Responsorien und Orationen;

Fürbitten;

Lesungen und Predigt.

Diese Schematisierung ist eine vereinfachte Darstellung der sehr unterschiedlichen lokalen Traditionen.

Die inhaltliche Bestimmung dieser Gottesdienste ist deutlich. Die morgendliche Gebetsstunde galt dem Dank für den neuen Tag und für das Heil

<sup>13</sup> Winkler (Anm. 3) 85.



in Jesus Christus. Die Vesper war die christliche Art, den Tag abzuschließen, indem man Gott für die Geschenke des Tages dankte und ihn um Vergebung für die Sünden bat. Zugleich bat man um seine Gnade und seinen Schutz für eine sichere und sündlose Nacht. Das Grundsymbol beider Gottesdienste war das Licht. Der Sonnenaufgang zu Beginn des neuen Tages mit dem Wechsel von der Finsternis zum Licht erinnert an die Auferstehung Jesu Christi, der die Sonne der Gerechtigkeit ist. Das abendliche Lichtanzünden erinnert an das johanneische „Licht der Welt“, das in der Finsternis der Sünde scheint. Die Christen feierten diese Gottesdienste in Gemeinschaft, wie Chrysostomus und die apostolischen Konstitutionen bekräftigen, weil sie so ihre Zusammengehörigkeit als Leib Christi zum Ausdruck brachten. Bei der Versammlung fehlte bedeutete, den Leib Christi schwächen und das Haupt seiner Glieder berauben.

Wie groß die Teilnahme der Gläubigen an dieser Liturgie war, wissen wir nicht. Vermutlich gab es eine tragende Gruppe von ‚Frommen‘, etwa Witwen, Jungfrauen und ‚monastischen‘ Männern, die zusammen mit dem Klerus den Kern der Beter bildeten. In dieser Liturgie scheint auf jeden Fall das frühchristliche Bewußtsein von der gemeinsamen Berufung zum „Wachen und Beten“ eine klassische Form gefunden zu haben. Dieses ‚goldene Zeitalter‘ gemeindlicher Tagzeitenliturgie als selbstverständlichem Bestandteil des liturgischen Ensembles mit der Eucharistie als Höhepunkt ist zumindest im Westen nie wieder erreicht worden.<sup>14</sup>

Daß Landpfarreien das kathedrale System übernommen haben, geht aus der Bestimmung des Konzils von Tarragona (516) hervor, wonach sich Pfarrer und Diakon in der Verantwortung für das Morgenlob und Abendlob in den verschiedenen Wochen abwechseln sollten. Am Samstag hatten alle Kleriker zur Vesper zu erscheinen.<sup>15</sup> Leider fehlen Untersuchungen über die Praxis in den Pfarreien.

## 2.2 Der monastische Typ

Parallel zur Kathedralliturgie entwickeln sich die monastischen Offizien.

Mönche in der ägyptischen Wüste hielten zwei liturgische Versammlungen am Morgen und am Abend, bei denen die gemeinsame Meditation der

<sup>14</sup> Es darf nicht aus dem Auge gelassen werden, daß das familiäre Tagzeitengebet immer parallel neben dem öffentlichen Beten existierte. Bradshaw schließt aus der Anordnung des Konzils von Toledo (400), daß das Luzernarium nur in Anwesenheit eines Bischofs, Priesters oder Diakons gehalten werden darf, dieser Ritus sei bis dahin auch in den Familien gefeiert worden und von da an mehr und mehr unter „amtliche Kontrolle“ geraten. Vgl. Bradshaw 115 (Anm. 3). Es legt sich die Frage nahe, wieweit die „Vergemeindlichung“ und später die „Klerikalisierung“ ursprünglich familiärer Vollzüge nicht deren Entleerung und Verkümmern zur Folge hatte.

<sup>15</sup> Bradshaw 116 (Anm. 3).



Heiligen Schrift im Vordergrund stand. Die Spiritualität dieses Mönchtums ist das immerwährende Gebet, das sich aus der gemeinsamen Schriftlesung und dem Gespräch darüber nährt.

In den Städten nahmen die Mönche zusammen mit den Witwen als ‚Kerntruppe‘ am Kathedraloffizium teil und füllten es auf, indem sie die Tagesstunden mit der Prim, der Terz, der Sext, der Non und der Komplet anreicherten. Im Kampf gegen die Häresien wurden die nichtbiblischen Hymnen großenteils aus dem Offizium entfernt und dafür der gesamte Psalter einbezogen.<sup>16</sup>

### 2.3 Die Verdrängung

Durch die Wahl von Mönchen zu Bischöfen setzten sich mehr und mehr monastische Einflüsse an den Kathedralen durch. Die kleinen Horen, die monastische Psalmodie und die tägliche Vigil wurden nach und nach trotz der Proteste des Klerus übernommen.<sup>17</sup> So wurde das kathedrale Offizium verdrängt und ging unter. Nur in ostkirchlichen Traditionen hat es überlebt.

Mit dieser Entwicklung war das Ende der Trägerschaft des Volkes für die ortskirchliche Stundenliturgie gekommen. Die Laien wurden Zuschauer beim professionellen Tun des Klerus und der Mönche. Die monastische Form des ‚Stundengebetes‘ wird schließlich als Breviergebet die persönliche Verpflichtung des Klerikers; das ‚Zeitalter des Breviers‘ beginnt.

Zwei Dinge sind hier auseinanderzuhalten. Die offizielle Tagzeitenliturgie in der Form des Stundengebetes verlor den Bezug zur Gemeinde und wurde zur Sonderliturgie des Klerus und der Mönche. Parallel dazu existierte die tägliche Gemeindeliturgie in anderer Form weiter. Abgesehen vom Weiterbestehen der lateinischen Sonntagsvesper übernahmen die nun täglich gefeierte Messe und die verschiedenen Andachtsgottesdienste in den Pfarreien die Rolle des alten Kathedraloffiziums.<sup>18</sup>

Die verhängnisvolle Folge dieser Zweigleisigkeit ist einmal die ‚Nichtzuständigkeit‘ der Pfarrgemeinde für das ‚Brevier‘, andererseits die Herunterstufung der ‚Volksfrömmigkeit‘ zur ‚Nicht-Liturgie‘. Das 1568 von Pius V. herausgegebene Römische Brevier ist sowohl das Ergebnis wie auch die Festschreibung dieser Situation bis zum 2. Vatikanum.

<sup>16</sup> Taft 57 ff. und 75 ff. (Anm. 3)

<sup>17</sup> Bradshaw 122 (Anm. 3).

<sup>18</sup> Als Nebenbemerkung möchte ich meine Erfahrung am Sonntagabend in Salzburg (19. 10. 86) beschreiben, als ich in der Altstadt zwischen 18.00 und 20.00 in der Abtei St. Peter eine lateinische Vesper, in der Franziskanerkirche eine Rosenkranzandacht und in der St.-Blasius-Kirche eine Abendmesse miterlebte: drei verschiedene Formen der Abendliturgie heute während der zentralen Tageszeit am Sonntagabend!



Die klassische Form der gemeindlichen Tagzeitenliturgie in der ‚goldenen Zeit‘ des 4. und 5. Jh. zeigt sich rückblickend als Realisierung eines ‚Ideals‘. In der einfachen Grundstruktur und farbigen Ausgestaltung scheint sie ein Modell zu sein, das neue Bedeutung gewinnen kann. Das Bemühen um die Überwindung der bis heute bestehenden Zweigleisigkeit zwischen der Klerus- und der Volksliturgie kann hier wichtige Impulse aufnehmen. Historisch betrachtet war in der Kirche immer Raum für verschieden gestaltete und verschieden umfangreiche Tagzeitenliturgien. Versuche einer ‚Einheitsliturgie‘ werden von daher fragwürdig.

### 3. Neuansätze in der Epoche des ‚Breviergebetes‘

#### 3.1 Die Rückkehr zur Tagzeitenliturgie in der Reformation

Die Betonung des Priestertums aller Getauften führte bei Luther zu dem Versuch, der Gemeinde das Tagzeitengebet zurückzugeben.<sup>19</sup> Seine Kritik richtete sich nicht gegen die größtenteils biblischen Inhalte, sondern gegen die falschen Haltungen der Gesetzhaltigkeit und Oberflächlichkeit. Abgesehen von der Heiligenverehrung stimmte für Luther das Tagzeitengebet mit dem Sinn von Gottesdienst überhaupt überein, wie er ihn in seiner berühmten Predigt zur Einweihung der Schloßkirche zu Torgau 1544 formuliert hat, daß im Haus Gottes „nichts anderes darinnen geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“.

Die Zahl der Horen reduzierte Luther auf drei. Wie zur Zeit der Apostel sollte sich die Gemeinde am Sonntag morgens, abends und nach Möglichkeit mittags nach dem Essen versammeln, wochentags sollten die Geistlichen und die Schüler das Stundengebet tragen. Da der werktägliche Gottesdienst der Erziehung der Jugend und ihrer Einübung in die lateinische Sprache der Bibel dienen soll, gerät er in die Nähe eines Schulpensums.

<sup>19</sup> Vgl. H. Goltzen, Der tägliche Gottesdienst. Die Geschichte des Tagzeitengebetes, seine Ordnung und seine Erneuerung in der Gegenwart, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, 3. Bd., Kassel 1956, 187ff.

Zu den lutherischen Sonntagsmetten, Sonntagsvespern und täglichen Vespertagesdiensten, die bis etwa 1700 vielerorts stattfanden, vgl. P. Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, I. Bd. 1937, 206f., 213ff. Ende des 18. Jh.s wurden die Metten abgeschafft. Die Vesper entwickelte sich zur Nachmittagsandacht mit Christenlehre. Die täglichen Gottesdienste verschwanden wegen Mangel an Besuch oder wurden zu Katechesen umgewandelt. Die Hausandachten wurden Ersatz und Konkurrenz der Gemeindegottesdienste. Graff, Bd. 2, Göttingen 1939, 161ff., 169f. Vgl. Taft 319ff. (Anm. 3).



Insgesamt bleiben Luthers Vorschläge unsystematisch und improvisiert. Das Verhältnis zur traditionellen Form bleibt unklar und ein neues Lektionar wird nicht erstellt. Goltzen urteilt, daß Luthers Ideen zum Stundengebet „leider . . . nur Programm geblieben“ sind und auch für die Pastoren nicht zu einer geistlichen Lebensordnung geführt haben.

In der weiteren Entwicklung zeigte sich, daß in kleineren Orten der tägliche Gottesdienst nicht durchführbar war und man sich deshalb auf die Vesper am Sonnabend beschränkte, an die sich die Beichtgelegenheit für die, die am Sonntag zur Kommunion gehen wollten, anschloß. Am Mittwoch und Freitag wurde die Mette durch eine Predigt ersetzt, nach der eine Litanei gesungen wurde. Durch die Einführung liedmäßiger deutscher Umdichtungen der liturgischen Traditionselemente wurde die Struktur der Hore immer undeutlicher und entwickelte sich zur freikomponierten ‚Andacht‘ mit Ansprache und Liedumrahmung.

In größeren Städten mit Chören wie Dresden oder Nürnberg gab es noch bis ins 17. Jh. Vespers mit teilweise lateinischen Psalmen, Hymnen und Magnificat. Deutsche Lieder und eine Predigt waren eingefügt. Die Metten wurden vorwiegend durch die Schulen getragen. Ende des 18. Jh.s werden, wie es für Nürnberg nachweisbar ist, die Metten und Chöre aufgegeben. In die freigewordenen Räume dringen andere Frömmigkeitsformen als familiärer und privater Ersatz aus einer Fülle von Gebetbüchern ein.

Insgesamt muß damit der Reformansatz der Reformation im Bereich des Stundengebetes als gescheitert betrachtet werden.

Ein Neuansatz zur Wiedergewinnung des Tagzeitengebetes vollzog sich in der evangelischen liturgischen Bewegung in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts. Der sog. Berneuchener Kreis entwickelte ein „Gebet der Tagzeiten“. Die lutherische liturgische Konferenz legte 1950 Rahmenordnungen für die Mette und für die Vesper vor, die als Anhang des evangelischen Kirchengesangbuches gedacht waren. Ziel dieser offiziellen Arbeit ist die Erneuerung der „Gemeindehore“. Damit ist zum ersten Mal seit der Reformation den evangelischen Gemeinden die Möglichkeit gegeben, außer dem sonntäglichen Hauptgottesdienst, „Tagzeitengebete“ nach einem festen Modell zu halten.

Erwähnenswert ist auch der Rückgriff auf die alte Vigil, die sowohl in der Osternacht wie auch bei anderen Gelegenheiten im evangelischen Raum neu entdeckt wird.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Vgl. F. Kalb, Grundriß der Liturgik, München <sup>2</sup>1982, 195 ff. Zur anglikanischen Tradition vgl. Kohlschein 209 (Anm. 2).



### 3.2 Die Reformansätze der katholischen Aufklärung

Die Aufklärungsliturgiker beginnen mit der Kritik am „Mechanismus“, dem oberflächlichen ohne innere Beteiligung vollzogenen Breviergebet der Priester und den in gleicher Weise gefeierten lateinischen Sonntagsvespern der Gemeinden. Die Gründe für die Mißstände liegen nicht nur bei den Beteiligten, sondern vor allem in der Struktur des ‚Breviers‘ und seiner unverständlichen lateinischen Sprache. Die Reformvorschläge gehen von der Abschaffung und dem Ersatz durch neue Formen bis zur Reform unter Beibehaltung der Grundstruktur.<sup>21</sup>

Treibende Motive sind einmal die Sorge um das spirituelle Leben der Priester, zum anderen die Neubetonung der Gemeinschaft als Grundlage des Gottesdienstes.<sup>22</sup>

Ein aufschlußreiches Beispiel bietet sich in Mainz. Dort gründete 1788 der letzte Mainzer Kurfürst von Erthal eine Kommission „zur Verbesserung des äußeren öffentlichen Gottesdienstes“. Ein Assessor Herzog schlägt in einem Gutachten für diese Kommission vor, einen Teil des Sonntagsoffiziums der Priester in die „Volksandachten und Betstunden“ einzubauen, damit der Seelsorger auf diese Weise das entsprechende Pensum des Breviers „ganz gemächlich“ in seiner Muttersprache mit der Gemeinde beten und singen könne.<sup>23</sup>

Der leitende Gesichtspunkt ist hier zwar nicht die Beteiligung der Gemeinde, sondern der sinnvolle Vollzug durch den Klerus. Als Nebenpro-

<sup>21</sup> Zu den Reformbemühungen der Aufklärung im Bereich des Breviers vgl. A. Vierbach, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter, München 1929, 212 ff.

Zum Vorwurf des „Mechanismus“ vgl. J. Steiner, Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters, Freiburg 1976, 63 ff.

Zu Sailer vgl. J. M. S. (Johann Michael Sailer), Gedanken von der Abänderung des Breviers. Vorgelegt von E. B. M. (Franz Xaver Christmann), Ulm 1792, und M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen J. M. Sailers (1751–1832), Regensburg 1976, 267 ff.

<sup>22</sup> Zur Betonung der liturgischen Gemeinschaft vgl. W. Trapp, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung, Regensburg 1940 (Nachdruck Münster 1979) 24. Ein Beispiel bietet Brand, wenn er sagt: „Den schönsten Anblick auf dieser Erde gewährt uns die Versammlung einer andächtigen Kirchengemeinde unter der Anführung und Leitung ihres Seelsorgers zu der öffentlichen Gottesverehrung.“ Er stellt als Prinzip für Gebetbücher auf: „Förderlich ... sind alle Gebet- und Erbauungsbücher, welche die Andacht des einzelnen und der öffentlichen Gottesverehrung in die gehörige Übereinstimmung setzen, und Priester und Volk vor dem Altar vereinigen.“ Sein Gebetbuch enthält eine Vesper mit liturgischer Eröffnung, Invitatorium, 5 frei gewählten und frei übersetzten Psalmen gefolgt von einer Oration, Versikel, Magnifikat, Vaterunser und Oration. Vgl. J. Brand, Bischof zu Limburg, Die öffentliche Gottesverehrung des katholischen Christen. Ein vollständiges Gebet- und Erbauungsbuch, Frankfurt 1840 (Vorgänger: Der Christ in der Andacht. Ein vollständiges Gebetbuch für Katholiken, 1816).

<sup>23</sup> Vgl. G. Duffrer, Auf dem Weg zu Liturgischer Frömmigkeit. Das Werk d. M. A. Nickel (1800–1869) als Höhepunkt pastoralliturgischer Bestrebungen im Mainz des 19. Jahrhunderts, Speyer 1962, 30 ff.



dukt erscheint der gemeinsame Vollzug der Sonntagsvesper in deutscher Sprache.

Die Bemühungen um das Breviergebet führten zu einer Fülle von deutschen Übersetzungen, die den Priestern als Hilfen und den Laien für den Mitvollzug empfohlen wurden.<sup>24</sup>

Von besonderer Bedeutung als deutschsprachiges Brevier der Aufklärungszeit ist das „Deutsche Brevier für Stiftsdamen“ von Thaddäus Adam Dereser von 1792.<sup>25</sup> Es erlebte acht Auflagen und wurde in vielen Frauenklöstern, aber auch von Diözesanpriestern benutzt.

Die sieben Tagzeiten reduziert Dereser auf eine Morgen- und eine Nachmittagsandacht, bietet als Ersatz für die Komplet eine Abendandacht und als Ersatz für die Matutin die „Vorbereitung zur heiligen Messe“ mit Lektionen für jeden Tag der Woche an. Dereser nimmt nur ausgewählte Psalmen auf und läßt in der Morgenandacht im Lauf eines Jahres das ganze NT lesen. Die „Gebete von der Zeit und vom Feste“, mit denen die Andachten schließen, sind umgeformte und erweiterte Orationen aus dem römischen Meßbuch.

Von besonderer Bedeutung ist, daß Dereser das wesentliche Merkmal des monastischen Stundengebetes, das „Psalterium currens“, aufgibt und durch eine entsprechende Auswahl der Psalmen den je eigenen Charakter der Morgen- und Nachmittagsstunde betont. Damit hat er den Leitgedanken des gemeindegemeinlichen Offiziums neu aufgenommen.

Deresers Brevier hat keinen unmittelbaren Beitrag zu den deutschen Gemeindehoren geleistet, doch hat es das Gesetz der lateinischen Gottes-

<sup>24</sup> Der Mainzer Seminarregens Nickel will durch seine Werke „Laienbrevier für Katholiken“ (Dillingen 1838, <sup>2</sup>1840, <sup>3</sup>1842) und „Das römische Brevier, aus dem Lateinischen für Christen, welche täglich mit dem Priester sich erbauen wollen“ (Frankfurt 1842, <sup>2</sup>1850, <sup>3</sup>1855), die Gläubigen mit der Gebetstradition der Kirche vertraut machen. Seine Meßbuchübersetzung (1841) enthält verschiedene Tagzeitengebete. Vorbild war vermutlich „Das kleine römische Missal und Vespéral zum Gebrauche der Layen an Sonntagen und höheren Festen“ (Straßburg 1838). Vgl. Duffner (Anm. 23) 101 u. 149f.

Vgl. auch H. Kühn, Deutsches Brevier, ein Gebet- und Erbauungsbuch für Geistliche und jeden guten Christen, eingerichtet nach den kanonischen Tagzeiten der römisch-katholischen Kirche, Coblenz 1832.

<sup>25</sup> Vgl. L. Koch, Ein deutsches Brevier der Aufklärungszeit. Thaddäus Anton Dereser und sein „Deutsches Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen“, in: ALW 17/18 (1975/76) 80–144. – Gegen jede Veränderung des Breviers wendet sich der anonyme Verfasser des Buches „Contrast vieler heutiger Kirchenreformen mit der Schrift und dem Alterthume. Aus dem Italienischen übersetzt von einem Weltpriester“, (ohne Ort) 1790 (Staatsbibliothek Bamberg BA ThLit o 174). Unter der Überschrift „Von angemessener Verbesserung des römischen Breviers“ gibt er den Fall an: „Der Bischof Cajus unternimmt einen Entwurf zur Reform des römischen Breviers, und macht ihn durch Druck öffentlich bekannt . . . Kann er diese Reform, welche von den Päbsten verboten wurde, mit gutem Gewissen unternehmen? . . . Auf keine Weise: sonst erklärt er sich als Anhänger der Neuerer“ (130f). Die „unglücklichen Käufer“ und noch mehr die Verfasser neuer Breviere verstoßen gegen den Gehorsam, verletzen die Einheit der Kirche und „verwirren die Natur der Verwaltung“ der Kirche, die auf „Gleichförmigkeit in den Ceremonien“ beruht (142, 148).



dienstsprache durchbrochen und neben der Leistung einer Übersetzung weitere Reformen verwirklicht, die als Vorarbeiten für eine eventuelle offizielle Reform hätte dienen können. Deresers Brevier wurde aufgrund römischer Interventionen um die Mitte des 19. Jh.s durch Verbote verdrängt.

Für unsere Themenstellung sind von besonderer Bedeutung die Bemühungen um das deutsche Tagzeitengebet in den Pfarreien.

Während des 18. Jh.s scheint die lateinische Sonntagsvesper in vielen Gemeinden noch verbreitet gewesen zu sein, wobei als Ersatz in kleinen Gemeinden Rosenkranz oder auch Litaneien erlaubt waren.<sup>26</sup>

Daß das Volk die gesamte lateinische Vesper mitgesungen hat, ist nicht anzunehmen. Es beteiligte sich mit deutschen Gesängen, die in die Vesper eingefügt wurden.

Zudem gab es Übersetzungen der Vesper in verschiedenen Gebetbüchern.

Radikale Kritiker nannten die Vesper für das Volk „nicht genießbar“ und „ohne Nutzen“ und verlangten den Ersatz durch Andachten.<sup>27</sup> Ein Beispiel dafür ist das Werk: „Vier deutsche Choralvespern über die be-

<sup>26</sup> Vgl. F. Popp, Studien zu liturgischen Reformbemühungen im Zeitalter der Aufklärung, Freiburg 1967 (Freiburger Diözesanarchiv 87) 117.

Zu „öffentlichen Andachten“, „privater Erbauung“ und Rosenkranz vgl. B. Goy, Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg, Würzburg 1969, 238 ff.

<sup>27</sup> Vgl. Popp (Anm. 26) 126. Die Kritik der Aufklärer richtet sich auch auf die Gebetbücher. Pfarrer Brunner aus Hofweier bemerkt: „Überhaupt dürfen aufgeklärte Christen ihr Gebetbuch nie als eine Sammlung trockener Formulare der Andacht ansehen, sondern als einen Leitfadens ihrer eigenen frommen Herzens-Ergießungen, welcher dem Gegenstande ihrer Andacht Ordnung und Vollständigkeit gibt.“ Vgl. P. J. Brunner, Gebetbuch für aufgeklärte katholische Christen, Rothenburg ob der Tauber 101814, 84. Parallel zu den Bemühungen um eine Reform des Breviers gehen die Bestrebungen zur Verlebendigung der Hausandacht. Typisch dafür ist J. M. Sailer, Vollständiges Lese- und Betbuch zum Gebrauch der Katholiken, München-Ingolstadt 1783.

Der Begriff „Tagzeiten“ sowohl für das Morgen- und Abendgebet wie auch für sieben Gebetszeiten an einem Tag bei einem Motiv-Offizium („Sieben Zufluchten“) entsprechend den sieben Horen des tridentinischen Breviers findet sich in dem anonym erschienenen Gebetbuch: Die öffentliche Gottesverehrung oder die Tagzeiten eines katholischen Christen auf jeden Tag im Monat so wie für alle Sonn- und Feiertage im Jahr gesammelt und durch eine Meß-, Vesper-, Beicht-, Communion- und Kreuzwegandacht neu vermehrte Auflage, herausgegeben von einem katholischen Geistlichen, Landshut 1839. Entgegen seinem Titel ist es für das private Beten gedacht, wie sich an der Ich-Form der Gebete und am Fehlen des Bezuges zur liturgischen Tradition ablesen läßt. „Vesperandacht“ bedeutet „Abendandacht“.

Die Benediktiner von Banz hielten die Brevierreform für eine der „größten und wichtigsten Aufgaben der Bischöfe“. Der Geistliche könne im Brevier „keine Nahrung für Geist und Herz finden“. Für Nonnen sei das lateinische Stundengebet ohne Lateinkenntnisse ein „Papa-eiengeschäft“. Deresers „Deutsches Brevier“ findet höchste Anerkennung als „den Zeitbedürfnissen und der Liturgie der Kirche ganz angemessen“. Vgl. W. Forster, Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz im Spiegel ihrer von 1772–1798 herausgegebenen Zeitschrift, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 64 (1952) 111–233, hier 187 ff.

Die Umwandlung der lateinischen Vesper in eine „nachmittägliche Gottesverehrung“ hat Werkmeister vorgenommen. Nach dem Vorwort zur 2. Auflage des Gesangbuches der katho-



kanntesten Vollkommenheiten Gottes, welche bey dem öffentlichen Gottesdienste anstatt der lateinischen Vesper und zwar nach eben denselben Tönen, in welchen die Psalmen darin angestimmt werden, abgesungen werden können. Hrsg. von J. B. Depisch, in Musik gesetzt von Joh. Mich. Haydn, Salzburg 1795.“<sup>28</sup>

In seiner Vorrede stellt Depisch fest, es sei ein „großes Bedürfnis, . . . anstatt der lateinischen, den Unstudierten ganz unverständlichen Vesper, einen zweckmäßigeren nachmittäglichen Gottesdienst bei uns einzuführen, woran der gemeine Mann mit seinem Kopf und mit seinem Herz Antheil nehmen kann“. Weil Depisch von den verdeutschten Psalmen wenig Nutzen für die Gemeinde erwartete, dichtete er selbst für jede Vesper drei Lieder, die wie die Psalmen im „Rundgesang“, d. h. nach den Psalmtönen im Wechsel zwischen Chor und Volk, gesungen werden konnten. Nach jedem Lied folgte ein langes Gebet, das zugleich Katechese war. Um das Volk nicht zu verprellen, sollte das „Deus, in adiutorium . . .“, das Kapitel und die Schlußoration zunächst in lateinischer Sprache beibehalten werden.

Alle Texte bei Depisch sind sehr lang, haben einen aufdringlich belehrenden Charakter und verraten eine Abneigung gegen die liturgische Tradition.

Wie positiv Depischs Versuch aufgenommen wurde, verrät eine Besprechung aus dem Jahre 1804, in der es heißt, hier „findet man eine brauchbare empfehlenswürdige Art, wie der bisher den denkenden Seelsorgern aufs höchste niederschlagende, den nichtdenkenden Bürger in seiner Gedankenlosigkeit bestätigende und erhaltende Nachmittagsgottesdienst der Vesper durch 12 hier mitgeteilte deutsche Gesänge über die Vollkommenheiten Gottes dergestalt verbessert werden könnte, daß man in jeder Vesper drei solche Lieder nach bekannten dem Volke geläufigen Melodien absinge . . . und die Pfarrer mit diesen Liedern harmonisierende Gebete öf-

lischen Hofkapelle zu Stuttgart 1786 (1784<sup>1</sup>) wurde ursprünglich nach der Christenlehre die lateinische Vesper vom ganzen Volk in den gewöhnlichen Kirchentonarten gesungen und mit Rosenkranz und lauretanischer Litanei abgeschlossen. An die Stelle der Vesper trat nun ein Gottesdienst aus Liedern, Schriftlesungen mit Erklärungen und Gebeten. Vgl. R. Günther, Die erste deutsche Liturgie der katholischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 6 (1901) 333–340, hier 337. Werkmeister hat auch die lateinischen Metten und Laudes für Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag ins Deutsche übersetzt und 1786 drucken lassen. Der Nachfolger Karls, Ludwig Eugen, befahl 1793, daß die Kapläne sich wieder an den Ordo Romanus in lateinischer Sprache zu halten hätten. Vermutlich trifft dies auch auf die Vesper zu. Vgl. J. B. Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744–1793), Freiburg 1906, 47 u. 184.

<sup>28</sup> Die 1. Auflage unter dem gleichen Titel hat den Zusatz: Ein Beytrag zur Verbesserung der Liturgie im katholischen Deutschland, Bamberg und Würzburg 1794.

Zu Depisch vgl. Popp 219, 225, 231 und Goy 252 (Anm. 26).



fentlich ablesen möchten . . . An einigen Orten haben bereits diese deutschen Vespern die lateinischen verdrängt“<sup>29</sup>.

Neben solchen Vorschlägen, die sich für alternative Andachtsformen aussprechen, gibt es jedoch auch Vorschläge zu „deutschen Vespern“, die der lateinischen Vesper nachgestaltet sein sollten.

So begegnen wir im Bistum Konstanz bereits um das Jahr 1800 einer deutschen Vesper.<sup>30</sup> Unter dem Einfluß des Konstanzer Generalvikars I. H. von Wessenberg wurden diese Ansätze aufgenommen und weitergeführt. Seine unter dem Leitwort „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“ 25 Jahre lang betriebene Liturgiereform erstrebte einen vom Volk verstandenen und aktiv mitgestalteten Gemeindegottesdienst, in dem dem ‚Stundengebet‘ ein gebührender Platz zukam. Wessenbergs Anliegen war es, die dürftige Feier der lateinischen sonn- und feiertäglichen Vespers oder Metten durch den Pfarrer mit dem Mesner oder Lehrer allein durch deutsche Gemeindevespers abzulösen.<sup>31</sup> Das Konstanzer Gesang- und Andachtsbuch von 1812, das im Auftrag von Wessenberg von Strasser bearbeitet worden ist und das Münchener Gesangbuch von 1811 benutzt, enthält in seinem 2. Teil „für den nachmittägigen Gottesdienst“ 20 Vespers für alle kirchlichen Zeiten und Feste in deutscher Sprache.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> I. Schwarz, Anleitung zur Kenntnis derjenigen Bücher, welche den Candidaten der Theologie . . . notwendig und nützlich sind, Coburg 1804, 2 Bd., 2. Bd., 592 f.

<sup>30</sup> Pfarrer Wachter aus Sulmingen, Bistum Konstanz, berichtet 1811: Gleich nach meinem Amtsantritt führte ich den deutschen Gesang unter der Messe ein. Hierauf die deutsche Vesper, welche im Choraltone von einem Chor Knaben und Mädchen gesungen wird. Nach vollendeten zwei oder drei Psalmen wird die Epistel des Festtags vorgelesen, und nach dem Magnifikat ein Gebet, auf den Tag passend; den Schluß macht das deutsche Salve Regina. In: Die wichtigsten Ergebnisse der Pastorkonferenzen im Bistum Konstanz von 1802–1827, 8. Bd., Ehingen 1839, 57.

<sup>31</sup> Zu Wessenberg vgl. W. Müller, die liturgischen Bestrebungen des Konstanzer Generalvikars Wessenberg (1744–1860), in: LJ 10 (1960) 232–238. E. Keller, Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Zur Liturgiereform J. H. v. Wessenbergs, in: Erbe und Auftrag 38 (1962) 111–123. F. Popp 87–495 (Anm. 26).

Ein aufschlußreiches Beispiel des Bemühens um die Vesper bietet R. Schlecht, *Vesperae Brevarii Romani*. Die Vespers nach dem römischen Breviere mit einer Einleitung über die bei den Vespers zu beobachtenden Ceremonien, mit deutschen Rubriken und den Chormelodien mit Orgelbegleitung, Nördlingen 1852. Schlecht möchte „die Tiefe, Innigkeit und Würde“ des „öffentlichen Gottesdienstes der Kirche“ und zwar speziell des „gewöhnlichen Nachmittagsgottesdienstes, der Vesper“ den „künftigen Schullehrern als Organisten, Cantoren und Meßnern“ wie auch dem Volk erschließen. Die Vesper ist „der einzige Teil (des Breviergebetes), den Priester und Volk zuweilen gemeinschaftlich verrichten“. Die „bisher gänzlich passive Teilnahme“ soll in eine „geistig tätige übergehen“ und zur „tätigen Teilnahme“ werden. (Vorrede IV, 2ff).

<sup>32</sup> Vgl. Popp 226 (Vgl. Anm. 26)

Das Würzburger Gesangbuch von 1828 enthält 118 „Psalmlieder“, die zum Teil gereimte Übersetzungen der Psalmen sind. Vgl. W. Bäumker, 4. Bd., Freiburg 1911, 108, 140 164. Das allgemeine Andachtsbuch für das Erzbistum Bamberg, Bamberg 1865, enthält die Mette der Hl. Nacht, die Vespers am ersten Weihnachtsfesttage, am zweiten Weihnachtsfesttage, am Fest der Beschneidung und am Fest der Hl. Drei Könige. Im Osterfestkreis enthält es die



Unter den vielen Ausgaben der deutschen Vespren kommt den Konstanzer Vespren besondere Bedeutung zu, weil sie eine große Treue gegen das liturgische Vorbild aufweisen und selbst die kleinsten Elemente der liturgischen Vesper verwenden. Lediglich die Zahl der Psalmen ist auf drei reduziert. Jede Vesper weist „Hymnus“ oder „Lied“ zur Wahl auf. Der Text der Psalmen ist im Hinblick auf die Eignung für den Gesang in den Choraltönen übersetzt, wie auch die von Wessenberg selbst gedichteten Hymnen auf die Chormelodien des Originals gesungen werden können. Die Oration ist nach dem Vorbild der Liturgie gestaltet, zumeist aber neu geformt. Der sprachliche Rang übertrifft jenen der Texte der anderen deutschen Vespren der Zeit. Sie wurden trotz anfänglicher Schwierigkeiten rasch sehr beliebt.

Auch die Trauermetten für die Gemeinde für die letzten drei Tage der Karwoche haben sich sehr bewährt.

Das von dem Wessenberg-Schüler Konrad Martin wesentlich beeinflusste Freiburger Gesangbuch von 1836 bietet außer den Vespren auch Laudes, kleine Horen und Komplet. Wie weit diese Teile des Stundengebetes von den Gemeinden übernommen wurden, ist nicht bekannt.<sup>33</sup>

Wessenbergs Konzeption von der Doppelfunktion des Gottesdienstes, der sowohl der Erbauung der Gemeinde wie auch der „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“ dienen sollte, kommt gerade in der deutschen Vesper zum Tragen. Die gottesdienstliche Feier am Sonntagnachmittag in den Gemeinden hatte eine Form gefunden, die die aktive Teilnahme des Volkes ermöglichte und zugleich die Tradition des Tagzeitengebetes wahrte.

Auch die anhebende Liturgiewissenschaft nahm sich der Reformgedanken an.

Der Sailer-Schüler und Liturgiker Franz Xaver Schmid schlägt 1836 bezüglich des Breviers vor, „das Chorgebet in einige kurze in der Landessprache zu verschiedenen Stunden des Tages verrichtete Gebete, Lesungen und Gesänge umzuwandeln, da nur so jene Zeit wiederkehren könnte (wenigstens in einigem Grade), in der auch das Volk, besonders am Morgen

Mette in der Karwoche und die Vespren am ersten und zweiten Osterfesttage. Im „Pfingstkreis“ enthält es die Vesper am Dreifaltigkeitsfest und am Fronleichnamfest. Weitere Teile des Stundengebetes sind die Vesper für die Verstorbenen, die Mette für die Verstorbenen, die Vesper an den Festen Mariens, den Festen der Engel, den Festen der Heiligen und am Kirchweihfest.

Zur Rolle der Lieder vgl. R. Giessler, Die geistliche Lieddichtung der Katholiken im Zeitalter der Aufklärung, Augsburg 1928.

<sup>33</sup> Vgl. Müller 237 (Anm. 31). Als in der Diözese Freiburg 1892 das neue Gesangbuch „Magnifikat“ anstelle des Gesangbuchs von Wessenberg eingeführt wurde, enthielt es zuerst die Vesper nur in lateinischer Sprache. Wegen des Widerstandes der Gemeinden wurde das Zugeständnis gemacht, die so beliebten deutschen Vespren, die nun als Anhang hinzugefügt wurden, weiter halten zu dürfen. Vgl. Trapp 331 (Anm. 22).



und Abende, sich zum gemeinsamen Gebete der Geistlichen versammelte“<sup>34</sup>.

Die Restauration trat diesen Ansätzen hindernd in den Weg. Obwohl bis 1878 noch Gesangbücher mit deutschen Vespern erscheinen, zeichnet sich der gegenläufige Trend 1842 ab, wenn der Speyerer Bischof Weiß anordnet, daß „in keiner Pfarrei der deutsche Gesang den noch . . . üblichen lateinischen Gesang verdrängen dürfe“<sup>35</sup>.

Trotzdem waren die Konstanzer Vespern in der Erzdiözese Freiburg ununterbrochen in Gebrauch bis zur Neuauflage des Gesangbuchs von 1960. Ihre Psalmen leben heute noch weiter in den Anhängen zum „Gotteslob“ der Diözesen Freiburg und Rottenburg.

In Österreich geht die Entwicklung einen anderen Weg. Wie Hollerweger feststellt, konnte man sich im 18. Jh. an größeren Orten einen Festtag ohne lateinische festliche Vesper nicht vorstellen. Sie wurde entweder gebetet, im Choral gesungen oder im Chor mehrstimmig mit Instrumenten gestaltet. „Weil dieser Gebrauch von den Mönchen herrühre“, wurde im Zuge der josephinischen Reform die Vesper nur für Kirchen mit Chorgebet gestattet und nur für die Hauptstädte an hohen Festtagen eine musikalische Vesper erlaubt. Vespern in deutscher Sprache, mehrstimmig mit Instrumentalbegleitung, haben sich trotz allem an einigen Orten des Salzkammergutes so lange gehalten, bis sie den Abendmessen zum Opfer fielen.<sup>36</sup>

## Zusammenfassung

In der liturgischen Erneuerung z. Zt. der katholischen Aufklärung zwischen 1800 und 1840 wird die Bedeutung der „liturgischen Versammlung“ der Gemeinde neu entdeckt. Die noch vorhandenen Elemente des lateinischen Stundengebetes in den Pfarreien wurden durch deutsche Übersetzung und die Einfügung deutscher Lieder für den Mitvollzug der Gläubigen aufbereitet. Die hieraus in regionaler Begrenzung entstehende Neuaufnahme des Tagzeitengebetes in den Pfarrgemeinden war eine der großen Leistungen der Reformliturgiker der Aufklärung.

Das Bild der unter der Leitung ihres Vorstehers die Tagzeitenliturgie vollziehenden Ortskirche wurde zumindest am Sonntagnachmittag wieder hergestellt, wenn auch die Breviervpflichtung des Pfarrers die Doppelgleisigkeit verlangte.

<sup>34</sup> F. X. Schmid, Grundriß der Liturgik der christkatholischen Religion, Passau 1836, 620.

<sup>35</sup> Vgl. Popp 231 (Anm. 26).

<sup>36</sup> H. Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, Regensburg 1976, 421 ff. Ders., Tendenzen der liturgischen Reform unter Maria Theresia und Josef II., in: E. Kovács (Hrsg.), Katholische Aufklärung und Josefinismus, Wien 1979, 295–306, hier 302.



### 3.3 Die Tagzeitenliturgie in der Liturgischen Bewegung

Die klassische Liturgische Bewegung ist ein historisches Phänomen, das mit dem Erscheinen der Liturgiekonstitution 1963 ihr Ende erreicht. Der Anfang ist weniger eindeutig bestimmbar.

Bezüglich der Tagzeitenliturgie betont der Beuroner Benediktiner Suidbert Bäumer in seiner 1895 erschienenen „Geschichte des Breviers“, daß das kirchliche Stundengebet „ursprünglich von der ganzen Gemeinde verrichtet wurde und grundsätzlich womöglich unter Teilnahme des gläubigen Volkes gehalten“ werden solle. Das Offizium ist „Sache . . . der ganzen Kirche, und die Gläubigen sollen . . . dem Geiste oder auch dem Leibe nach daran teilnehmen, denn es wird verrichtet im Namen und Auftrag der Gemeinde oder des ganzen Volkes“<sup>37</sup>.

Beim „Mechelner Ereignis“, dem belgischen Katholikentag von 1909, machte der für die liturgische Bewegung so bedeutsame belgische Benediktiner Lambert Beauduin das bis dahin kaum beachtete Wort Papst Pius X. über „die tätige Teilnahme der Gläubigen an den heiligen Mysterien“ als der „ersten und unerläßlichen Quelle des christlichen Geistes“ zum Ausgangspunkt seiner Ausführungen über „das eigentliche Gebet der Kirche“<sup>38</sup>. Dazu gehört für Beauduin auch das Stundengebet. Er erhob in seiner 1914 erschienenen Schrift „La piété liturgique“ die Forderung, die liturgische Bewegung solle alles daran setzen, die Vesper und Komplet am Sonntag zu bewahren oder wiederherzustellen und diesen Horen den ersten Platz nach der heiligen Messe einzuräumen.<sup>39</sup>

Der Laacher Benediktiner Wintersig legt 1925 in einem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel „Pfarrei und Mysterium“ den Grund für eine erneuerte ‚Theologie der Pfarrei‘.<sup>40</sup> Wenig später beschreibt er seine Vorstellung: „Es wäre zu wünschen, die Gemeinden würden sich wieder dessen bewußt, daß sie – abgesehen vom Hochamt – in der Vesper ihren vornehmsten Gottesdienst haben, und daß sie in ihr an dem Gottesdienst der Kirche als solcher teilnehmen.“<sup>41</sup>

<sup>37</sup> S. Bäumer, Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Offiziums bis auf unsere Tage, Freiburg 1895, 6 u. 14.

<sup>38</sup> Vgl. B. Fischer, Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909, in: LJ 9 (1959) 203–219.

<sup>39</sup> Dom Lambert Beauduin, La Piété Liturgique, Montreal 1947 (1914), 79. Als frühe kritische Stimme erscheint 1916 eine Schrift von Josef Göttler, dem späteren Herausgeber der „Katechetische Blätter“, in der er das Breviergebet in der Muttersprache und eine Reform des Stundengebetes zu größerer Einfachheit hin vorschlägt. Vgl. F. Kolbe, Die liturgische Bewegung, Aschaffenburg 1964, 42.

<sup>40</sup> A. Wintersig, Pfarrei und Mysterium, in: JLW 5 (1925) 136–143. Vgl. Th. Maas-Ewerdt, Liturgie und Pfarrei: Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf das Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969, 164 ff.

<sup>41</sup> Vgl. A. Wintersig, Der heilige Tag der Kirche, in: Abtei Maria Laach (Hrsg.), Die betende Kirche. Ein liturgisches Volksbuch, Berlin 1927, 235 f.



Gibt es Versuche zur Realisierung der genannten Vorstellungen in Gruppen oder Gemeinden?

Material zur Beantwortung dieser Frage findet sich in zwei Bereichen, im Kreis um Guardini und im Kreis um Pius Parsch.

## 1. Guardini und sein Einflußbereich

Für Guardini ist die Komplet in Beuron 1907 zum „Einstiegserlebnis“ geworden: „... zu Anfang führt die Tür der Complet inniger ins Herz ihrer (d. h. der Liturgie) heiligen Welt hinein, als die Pforten der großen liturgischen Handlungen.“<sup>42</sup> Ab 1923 beginnt er mit Übersetzungen und Erklärungen die Erschließung des Stundengebets für Laien.<sup>43</sup> Die Prim, die Vesper, die Komplet und die Metten der Heiligen Woche werden herausgegeben. Sie sind bestimmt für die Kreise der Jugendbewegung um Burg Rothenfels, damit die Jugendlichen das Tun des Priesters mitvollziehen können.<sup>44</sup>

Guardini hatte schon 1918 die Liturgie als „öffentlichen gesetzlichen Gottesdienst der Kirche“, formal die tridentinische Liturgie, von „Volksandachten“, in denen das „Persönliche“ und das „individuelle Erbauungsbedürfnis“ stärker zum Zuge kommen konnten, unterschieden. Die Andachten allein entsprechen den „geistlichen Bedürfnissen des Volkes“, die ‚offizielle‘ Liturgie blieb Maßstab für das „nichtliturgische Beten“ und hatte ihm gegenüber Vorrang. Einerseits ist hier eine ‚Ideologisierung‘ der historischen Situation gegeben, andererseits steht der Weg für eine differenzierte Form des Gottesdienstes offen. Die Rolle des Volkes beim ‚Brevier‘ konnte so höchstens eine Teilnahme am tragenden Vollzug des Klerus sein.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> F. Henrich (Hrsg.), Romano Guardini, Berichte über mein Leben, Düsseldorf 1984, 88.

<sup>43</sup> Vgl. F. Henrich, Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung, München 1968.

<sup>44</sup> Zwölf Nachmittagsandachten. Im Anschluß an die liturgische Vesper, Hrsgg. von Romano Guardini, Düsseldorf 1924; Morgenandacht. Aus der Prim. Übersetzt von Romano Guardini, Mainz 1928; Abendandacht. Aus der Complet übertragen, ohne Verfasserangabe, Mainz 1928; Deutscher Psalter. Nach der lateinischen Ausgabe Pius' XII. übersetzt von Romano Guardini, München 1950,<sup>5</sup> 1966; Deutsches Kantual. Hilfsbuch für den gemeinschaftlichen Gottesdienst, Mainz 1931. Vgl. H. Merker, Bibliographie Romano Guardini (1885–1968). Guardinis Werke. Hrsg. Kath. Akademie Bayern, Paderborn 1978.

<sup>45</sup> Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg 1983 (1918), 20ff. Fuchs weist in einer Besprechung Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ darauf hin, daß die von Guardini vorgenommene Unterscheidung von „liturgischer Frömmigkeit“ und „Volksandacht“ (= Volksfrömmigkeit) die Gefahr eines „religiösen Aristokratismus“ heraufbeschwöre. Die „überindividuelle Frömmigkeit der Liturgie muß ein Idiom sein, in dem sich alle verstehen“. Hier knüpft Parsch an. Für ihn ist die Gebetsweise des Rosenkranzes „mit der liturgischen verwandt“: „Wenn Hunderttausende am Rosenkranz beten, verrichten Hunderttausende den liturgischen Stundendienst auf Erden.“ Vgl. F. Fuchs, Liturgie oder Volksandacht?, in: Hoch-



Trotzdem greifen Pfarrer mit ihren Gemeinden auf die Übersetzungen zurück, wie von dem bekannten Pfarrer Hörle in Frankfurt berichtet wird, der 1925 Komplet und Vesper in seiner Gemeinde einführt. In den Kreisen der Pfarrjugend wurde das von Wolker herausgegebene „Kirchengebet“ und die im Auftrag des Leipziger Oratoriums von Tilmann herausgegebene Komplet viel benutzt.<sup>46</sup>

Winterswyl stellt 1938 fest, daß das „gemeinsame Verrichten des kirchlichen Stundengebetes, der Tagzeiten also, von denen Vesper und Komplet, die der Gemeinde noch am meisten vertrauten sind“, trotz allen Bemühens nicht zur ständigen Übung der Gemeinden geworden sind. Den Grund sieht er darin, daß das kirchliche Stundengebet als Gemeindegebet zu schwierig ist. Ein Gemeindegebet an den Nachmittagen oder Abenden der Sonn- und Festtage und auch für den frühen Morgen der Hochfeste müßte einerseits „von dem Geist des alten kirchlichen Stundengebetes erfüllt sein, andererseits die wirkliche Gemeinde erfassen“. Er vermißt eine „Familienliturgie“, die morgens, bei Tisch und abends den „Heiligidienst zur Heimholung von Volk und Welt“ vollzieht. In der Erneuerung der Gemeindeandachten, nicht in der Teilnahme am „Tageszeitengebet“ des Klerus, sieht Winterswyl die Möglichkeit, daß die Gemeinden „die Idee der rhythmischen Durchgliederung des Tages“ selbständig realisieren und sich im täglichen Gebet nicht mehr vom Klerus vertreten lassen müssen.<sup>47</sup>

Die Neuentdeckung des Stundengebetes in Kreisen der Jugend während des 2. Weltkriegs beschreibt der Kölner Pfarrer und Liturgiker Schnitzler aus eigenem Erleben. Über seine Erfahrung als Ministrant mit dem lateinischen feierlichen Stundengebet sagt Schnitzler: „Das Stundengebet bleibt kalt . . . wie die weißen Altarstufen. Eine ferne Welt! Man liebt sie nicht.“ Als Kaplan erlebt er dann die Kraft der alten Texte: „Über Kirche und Land liegt der Druck der nationalsozialistischen Diktatur . . . Aber über

land 16 (1919/2) 310–314. Vgl. P. Parsch, Rosenkranz und kirchliches Stundengebet, in: Bibel und Liturgie 1 (1926/27) 2–4. Zur Erneuerung der „Theologie des Stundengebetes“ hat seit 1924 wesentlich Odo Casel beigetragen. Jeder Tag ist „Rahmen und Symbol des Christusmysteriums“. Der Höhepunkt der Eucharistie wird im Offizium „wie das weiße Licht im Prisma in seine Strahlen zerlegt“. Der feste „Pol“ ist „die Erlösungstat Christi durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung“. Im Beten der Kirche „betet das Pneuma“. Der eigentliche Träger des Offiziums ist „die konkrete Gemeinde“. Deshalb muß das Offizium „gemeinsam und – in bezug auf die Gemeindemitglieder – öffentlich“ gehalten werden. Vgl. O. Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1948, 135–144.

<sup>46</sup> Kolbe (Anm. 39) 53. Vgl. Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei (Anm. 40) 67f. In dem 1930 von Wolker herausgegebenen „Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst katholischer Jugend“ sind „dem Sinn des Liturgischen gemäß . . . unter Ausschaltung alles Subjektiven den Vorschriften . . . des Breviers möglichst genau und getreu angepaßt“ die Prim und die Komplet enthalten (Vorwort Ausgabe 1935). In den Ausgaben von 1939, 1949 u. 1955 heißt der Titel nur „Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst“. Zum Leipziger Oratorium vgl. Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei 111ff. (Anm. 40). Kl. Tillmann, Deutsche Komplet. Zum Singen für die Gemeinde, München 1947 (1933).

<sup>47</sup> L. A. Winterswyl, Laienliturgik, 2 Teile, Kevelaer 1938. Vgl. I, 174, und II, 50–71.



all dem steht der Glanz der Liturgie. Die Vesper von Christkönig, die Sakramentsvesper, die Karmetten, alles säuberlich verdeutscht unter die gregorianischen Noten gelegt, mit einem unglaublich primitiven Gerät vervielfältigt. Sie lassen die jungen Menschen in der Kirche die Heimat finden, die ihnen vom Regime angefochten wird . . .“ Die Komplet in der Kölner Kirche St. Maria im Capitol ist der Treffpunkt der engagierten jungen Christen, die, von den liturgischen Texten geformt, im Selbstbewußtsein des Glaubens und im Widerstand gestärkt werden.<sup>48</sup>

Die von Schnitzler beschriebene Verlebendigung von Elementen des traditionellen Stundengebets ist sowohl an eine besondere Situation wie an einen besonderen Kreis, nämlich junge Menschen, gebunden und ist deswegen kein Widerspruch gegen das allgemeinere Urteil von Winterswyl.

Der französische Arbeiterpriester Perrin erlebt im Leipziger Oratorium 1943 die Komplet: „Jaques und ich nehmen an der Komplet teil, die von einem Dutzend Jungen und Mädchen in liturgisch einwandfreier Haltung auf deutsch gebetet wird.“ Ergreifend ist die Schilderung des Abendgebets im deutschen Gefängnis: „Wir alle wissen, daß der beste Teil unseres Gemeinschaftslebens das Abendgebet ist. Eines Tages wurde es vorgeschlagen, und seitdem stellen wir uns nach dem Appell am Abend mitten in der Zelle auf . . . Nach einem Augenblick der Sammlung machen wir schweigend das Kreuzzeichen. Dann betet einer der Häftlinge mit lauter Stimme das Vaterunser und das „Gegrüßet seist du, Maria“, und zwar in seiner Muttersprache . . . Oft spreche ich vorher ein paar Worte, empfehle eine Gebetsmeinung . . . Nach dem Gebet sagen wir uns in vielen Sprachen gute Nacht, und wer will, reicht sich die Hand.“<sup>49</sup>

Hier ist die Gestalt auf den Kern reduziert, jedoch der Akt, die Gebets-handlung, in die Tiefe entfaltet. Das Zeugnis von Perrin dokumentiert die Gleichzeitigkeit ganz verschiedener Gebetsordnungen im Rahmen der kontinuierlichen *einen* Gebetsberufung.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Th. Schnitzler, Was das Stundengebet bedeutet. Hilfe zum geistlichen Neubeginn, Freiburg <sup>2</sup>1982, 12 ff., u. 185 ff. Fischer sieht die Begeisterung der katholischen Jugend für die Liturgie vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Pseudoliturgien. Vgl. G. Fischer, Erneuerung aus dem Ursprung. Heinrich Kahlefeld zum Gedächtnis, in: JLH 29 (1985) 138–144, hier 140.

<sup>49</sup> H. Perrin, Tagebuch eines Arbeiterpriesters, München 1955, 34 ff. u. 302 ff.

<sup>50</sup> Das 1940 von der Fuldaer Bischofskonferenz gegründete „liturgische Referat“, erweitert durch die „liturgische Kommission“, hatte sich früh mit der auch für das Stundengebet wichtigen Frage eines deutschen Psalters befaßt. Seit 1943 hatte sich eine Arbeitsgemeinschaft damit beschäftigt, Regeln für das deutsche Psallieren im Anschluß an die überlieferten Psalmtöne ausfindig zu machen. Sonntagsvesper und Komplet mit den Psalmen Guardinis, die 1950 im Christophorus-Verlag erschienen, waren das Ergebnis dieser Bemühungen, konnten sich aber wegen musikalischer Probleme nicht durchsetzen. Vgl. F. Kolbe, Die liturgische Bewegung 102 (Anm. 39).

Das im Auftrag des Liturgischen Referats durch den Benediktiner Hildebrand Fleischmann von Seckau herausgegebene „Stundengebet für die Schwestern- und Brüderkongregationen“



## 2. Der Kreis um Pius Parsch

Der Klosterneuburger Augustiner-Chorherr Pius Parsch (1884–1954) trug sich seit 1922 mit dem Gedanken, dem Volk das lateinische Chorgebet der Chorherren zugänglich zu machen. Von 1923 an läßt er deutsche Übersetzungen der Vesper, der Komplet und der Metten erscheinen. Daneben verfaßt er zahlreiche Einführungen ins Stundengebet. Vom Umfang seines Schrifttums her ist Parsch derjenige, der am meisten für die Teilnahme des Volkes am Tagzeitengebet getan hat. Die Hinführung dazu ist ihm ebenso wichtig wie die Hinführung zur heiligen Messe. 1927 nimmt er in „Bibel und Liturgie“ engagiert zur Frage des „Laienbreviers“ Stellung.<sup>51</sup> Die Geschichte lehrt, daß der Gebetsgottesdienst der alten Kirche „*leitón ergon* – Volkswerk“, Sache der ganzen Gemeinde, war: „Jeder Gottesdienst war zugleich liturgisch und zugleich Volksgottesdienst.“ Liturgisch interessierte Laien zeigen sich bereit, die alte Verpflichtung freiwillig neu aufzunehmen und das Brevier zum „Gebetbuch des christlichen Volkes“ zu machen.

Parsch möchte stufenweise das Tagzeitengebet der Laien erneuern. Den Rahmen bietet die Sammlung der Christen, die „liturgisches Beten und Leben . . . lernen“ möchten, zu „Liturgie-Gemeinden“. Diese sollen als „außergewöhnliche Mittel“ die Pfarreien, die vielfach „ein verkümmertes Dasein haben“, erneuern helfen. Die erste Stufe ist die Bewußtmachung der Gebetsberufung der Kirche. Nach der Hinführung zu „liturgischen Stoßgebeten“ soll das Vertrautmachen mit den Bestandteilen des Breviers, den Psalmen und Lesungen, erfolgen. Das Ziel ist das „deutsche Chorbeten ganzer Horen“ wie Laudes oder Prim, Vesper oder Komplet, durch Laien. Dazu brauchen die Katholiken ein offizielles Laienbrevier.

Für den Übergang ist die Anreicherung der Volksandachten mit Elementen des Stundengebets wichtig.

---

bot eine deutschsprachige Fassung, die auch als Laienbrevier von vielen Christen benutzt wurde. Vgl. J. Wagner, Liturgisches Referat – Liturgische Kommission – Liturgisches Institut, in: LJ 1 (1951) 8–14.

<sup>51</sup> Vgl. Bibel und Liturgie 1 (1926/27) 9–10; 39 ff.; 52–54; 342 ff.; 347 ff. Bogler sieht die Bedeutung des volksliturgischen Apostolates von Pius Parsch darin, „der breiten Masse des Kirchenvolkes einen seiner Bildungslage entsprechenden Anteil an der großen Liturgie der Kirche in deren Hochform zu vermitteln“. Vgl. Th. Bogler, Die liturgische Erneuerung seit dem Erscheinen von „Mediator Dei“, in: LJ 1 (1951) 15–31, hier 23. Im Augenblick der Stagnation der liturgischen Bewegung in der Nachkriegszeit 1949 sagte Pius Parsch: „ . . . mit sanfter Zähigkeit werden wir durchhalten und unsere Ideale bewahren. Wenn es Gottes Wille ist, so werden wir die Brückenbauer einer christlichen Erneuerung sein. Inzwischen reformieren und erneuern wir uns selbst . . . Das übrige überlassen wir dem, der in seiner Kirche lebt und herrscht“. „Die Liturgie glich (seit Jahrhunderten) einem Insekt, das in Bernstein eingeschlossen und konserviert ist.“ Die Volksliturgie will „dieses Insekt mit ihrem warmen Hauch wieder zum Leben erwecken“ und „die fossile Liturgie zur lebendigen machen“. Vgl. Höslinger 298 f. (Anm. 53).



In seinem 1933 in Wien gehaltenen Vortrag „Die lebendige Pfarrgemeinde“ entwickelt er wie Wintersig eine „Theologie der Pfarrei“, die „ecclesia, Kirche im kleinen . . . konkrete Erscheinung der Kirche für die einzelnen Christen“ und darum zum vollen Gotteslob berufen ist.<sup>52</sup>

In der Modellgemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg betet Parsch jeden Sonn- und Feiertag vor der Messe die Mette, die Matutin, im kleinen Kreis, während zu den anschließenden Laudes mehr Gläubige kommen und die Psalmen vom Männer- und Frauenchor abwechselnd gesprochen oder auch gesungen werden.<sup>53</sup>

1952 präzisiert Parsch in der 2. Auflage von „Volksliturgie“ seine Konzeption.<sup>54</sup> An dem *einen* Stundengebet der Kirche sollen alle Christen in abgestufter Weise teilnehmen: Priester und Ordensleute mit dem vollen, Klosterfrauen mit einem mittleren und Laien mit einem „kleinen Offizium“, zu dessen Vollzug sich in jeder Pfarrei morgens und abends eine Gebetsgemeinschaft bildet, die im Namen der ganzen Gemeinde den Gottesdienst vollzieht. Das „kleine Offizium“ soll Laudes, Vesper und Lesehore umfassen. Letztere besteht aus Invitatorium, Hymnus, drei Psalmen, Schriftlesung mit etwa 20 Versen und Tedeum bzw. Responsorium in der Bußzeit.

Parsch legt aus historischen Gründen den Akzent beim gemeinsamen Vollzug auf die Haupthoren Laudes und Vesper, obwohl ihm bewußt ist, daß Prim und Komplet eigentlich volkstümlicher und leichter verständlich sind. Sie sollen zum freien Gebrauch im Laienbrevier enthalten sein.

Damit korrigiert Parsch die im Kreis um Guardini entstandene Bevorzugung der monastisch geprägten Horen Prim und Komplet. Bedeutsam ist auch die Anknüpfung an die Vigiltradition durch die Mette.

<sup>52</sup> Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und ihr Umfang, Klosterneuburg–Wien 1940, 277–313; <sup>2</sup>1952, 363 ff.

<sup>53</sup> Parsch, Volksliturgie 1940, 35f. Zur kritischen Sicht der Situation in Klosterneuburg vgl. Maas-Ewerd 101f. (Anm. 40). In seiner 1940 erschienenen „Breviererklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung“ spricht Parsch den Wunsch aus, „auch in der Pfarre und Familie muß es zum Gebet der Kirche kommen“. Höslinger kritisiert dies als „Überbewertung der Bedeutung des Breviergebets für den Laien“. Vgl. Höslinger, Th. Maas-Ewerd (Hrsg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1979, 165f.

<sup>54</sup> Vgl. Parsch, Volksliturgie <sup>2</sup>1952. Die erste vollständige Übersetzung des Breviers nach der Reform Pius X. stammt von dem schlesischen Pfarrer Stanislaus Stephan, Das kirchliche Stundengebet oder das römische Brevier, übersetzt und erklärt von Erzpriester Stephan, 2 Bd., München 1926/27. In der Einleitung bemerkt Stephan: „Das kirchliche Stundengebet, wie es hier vorliegt, ist zunächst für die Laienwelt bestimmt . . . für alle Klassen des katholischen Volkes.“ Vgl. Ein neues vollständiges Brevier in deutscher Sprache, in: Bibel und Liturgie 1 (1926/27) 174–176. Vgl. Höslinger, Mit sanfter Zähigkeit (Anm. 53) 268.



### 3. Die Entwicklung bis zum Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei“

Der Wiener Kardinal Innitzer berichtet 1943 nach Rom, daß zu den Früchten der liturgischen Erneuerungsarbeit „die Teilnahme der Gläubigen an Teilen des Stundengebets gehöre“. In seinem Schreiben an Kardinal Bertram 1943 nennt der Mainzer Bischof Stohr als Haupterscheinungsweisen der liturgischen Bewegung in Mainz neben der Gemeinschaftsmesse „die Pflege der Prim und Komplet seitens der Jugend“. Im Bericht des Bischofs Legge von Meißen an den „großdeutschen Episkopat“ 1943 über die Arbeit des Oratoriums in Leipzig heißt es: „Die deutschen Vespren haben die Gemeinde mit einer Auswahl von Psalmen und Antiphonen vertraut gemacht.“<sup>55</sup>

Es ist so etwas wie die offizielle Anerkennung dieser Entwicklung, als Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „Mediator Dei“ 1947 den dringenden Wunsch ausdrückt, daß die Laien „betend oder singend tätigen Anteil nehmen am Stundengebet, wo es am Abend von Feiertagen in den Pfarreien gehalten wird“. Die Bischöfe werden ermahnt, diesen Brauch nicht aufzugeben und ihn dort, wo er aufgegeben worden ist, nach Möglichkeit wieder einzuführen.<sup>56</sup>

Darüber hinaus kündigt sich die Einsicht zu notwendigen Reformen an. Beim 1. Internationalen pastoralliturgischen Kongreß in Assisi 1958 wirft Kardinal Lercaro die Frage auf, ob das Offizium des Weltklerus sich nicht von dem der Mönche und das Offizium, zu dem das Volk eingeladen sei, sich nicht von dem des Klerus unterscheiden müsse.<sup>57</sup> Leider werden diese Fragen bei der Liturgiereform des 2. Vatikanum nicht genügend erörtert.

#### Zusammenfassung

Die liturgische Bewegung hat die Trägerschaft der Ortsgemeinden beim Vollzug der täglichen Liturgie der Kirche neu entdeckt und ins Bewußtsein gehoben. Damit war theologisch die Voraussetzung für die Wiedereinführung einer Tagzeitenliturgie geschaffen, die die Haupthoren Laudes und Vesper sowie die Lesehore umfassen sollte. Die Realisierung vollzog sich unter besonderen Umständen in den Jugendbünden und in Sondergemeinden wie St. Gertrud oder dem Oratorium in Leipzig. Wieweit Pfarrgemeinden mitgemacht haben, bedurfte einer eigenen Untersuchung. Auch

<sup>55</sup> Vgl. Th. Maas-Ewerd, Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich, Regensburg 1981, 408, 586, 672.

<sup>56</sup> Rundschreiben Papst Pius XII. Mediator Dei. Über die Heilige Liturgie, Paderborn 1948, 58f.

<sup>57</sup> J. Wagner (Hrsg.), Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII., Trier 1957, 314–338.



die Notwendigkeit der Brevierreform und der Schaffung einer auf die Pfarrgemeinde abgestimmte Form wird gesehen.

Damit ist der Übergang von der liturgischen Bewegung zur Liturgiereform vorgezeichnet, die das 2. Vatikanum in Auftrag gegeben hat.

#### 4. Die Tagzeitenliturgie in den Ostkirchen

Ohne hier auf die komplizierte Geschichte und ebenso komplizierte inhaltliche Struktur des ostkirchlichen Stundengebets eingehen zu können, möchte ich doch den augenblicklichen Stand des Gemeindegebets vermitteln, wie ihn der amerikanische Jesuit Robert Taft in seinem kürzlich erschienenen Werk aufgezeigt hat.<sup>58</sup>

Die Armenier haben bis heute im großen und ganzen das alte Kathedraloffizium unverändert beibehalten. In den armenischen Pfarreien wird die Vesper gewöhnlich nur noch am Samstagabend gefeiert, obwohl manche Pfarreien täglich das Nacht- und Morgenoffizium in einer Hore am Morgen feiern. Während der Fastenzeit werden auch andere Horen gemeinsam gehalten.

Die Ostsyrer sind vermutlich die einzige Kirche in der Christenheit, die die tägliche Feier der gesamten Tagzeitenliturgie in den Pfarreien beibehalten hat. Dazu gehören die Vigil, die Laudes, und die Vesper. Wie die alten Kathedralhoren sind die einzelnen Offizien kurz, abwechslungsreich und sehr ausgeglichen in ihren konstitutiven Elementen.

Die Westsyrer und Maroniten feiern zum Teil täglich um 6 Uhr morgens und um 18 Uhr nachmittags die miteinander verbundenen Morgen- und Abendhoren. In manchen Pfarreien, die von Ordensleuten betreut werden, beten die Laien die Vesper in arabischer Sprache zusammen mit den Mönchen.

Bei den Kopten geht die Vesper immer voran, wenn die Messe am Abend gefeiert wird. Am Morgen werden vor der Messe die Laudes gebetet. Während der geprägten Zeiten werden auch andere Horen in Gemeinschaft vollzogen.

Bei den Äthiopiern wird in den Vorabenden von Sonn- und Feiertagen die Vesper gefeiert und am Morgen nacheinander die Nokturnen, die Laudes und die Eucharistie. Wegen der Länge des Offiziums nehmen nur die Kantoren und der Klerus an der gesamten Liturgie teil.

<sup>58</sup> Taft 219–291 (Anm. 3).



Bei den Byzantinern stellt die Feier des Morgengottesdienstes und der Vesper einen integralen Teil der pfarrlichen Liturgie zumindest an Wochenenden und Festtagen dar. Vor hohen Festen findet auch in den Pfarreien eine Vigil in einer abgekürzten Form statt, die entweder am Abend oder am frühen Morgen gefeiert wird.

Insgesamt läßt sich mit dem Blick auf den Osten feststellen, daß die sehr vielfältigen liturgischen Traditionen der Tagzeitenliturgie in weit höherem Maße in den Pfarrgemeinden erhalten geblieben sind als im Westen. Die Teilnahme der Gemeindemitglieder ist dort am größten und am besten möglich, wo das alte Kathedraloffizium beibehalten wurde. Aber auch das voll entfaltete byzantinische Offizium, in dem die kathedrale Tradition durch monastische Elemente angereichert worden ist, ist wegen seines symbolischen Reichtums, seiner musikalischen Ausgestaltung und der Verteilung auf verschiedene Dienste in den Gemeinden beliebt.

## 5. Zusammenfassung

Es ist und bleibt ein schwieriger Versuch, die Tagzeitenliturgie in ihrer zweitausendjährigen Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Anteils der christlichen Ortsgemeinde zu untersuchen. Zumindest einige Elemente sind deutlich geworden, die wie bei einem Mosaik den Umriß eines Bildes ergeben.

1. Im Auf und Ab der historischen Gestalt der Tagzeitenliturgie läßt sich als bleibender roter Faden das Phänomen der liturgischen Versammlungen zu den Haupttageszeiten in den Ortskirchen feststellen. Darin scheint sich das Bewußtsein vom Gebetsauftrag des Herrn und die Selbstverpflichtung, ihm nachzukommen, auszudrücken.

2. Das kathedrale Tagzeitengebet ist historisch in der westlichen Kirche ebenso gescheitert wie der Versuch einer kirchlichen Einheitsliturgie in der Periode des Breviers.

3. Trotzdem hat es sich in der Geschichte mehrfach gezeigt, daß eine Tagzeitenliturgie unter günstigen Umständen durchaus in Gemeinden praktiziert werden kann und auch akzeptiert wird. Voraussetzung ist neben einer geeigneten Form ein entsprechendes theologisches Gemeindeverständnis bei den Vorstehern wie beim Volke Gottes. Die Grundfrage ist, welche Rolle ein wie auch immer gestaltetes Tagzeitengebet für das Selbstverständnis der Pfarrei als liturgischer Gemeinschaft spielt.

4. Damit sind wir auf unsere eigene Verantwortung zurückverwiesen, die uns angesichts des historischen Befundes folgende Frage stellt: Wie können Christen heute in einer neuheidnischen universalen Diaspora unter Berücksichtigung der formalen und inhaltlichen Traditionen der histo-



rischen Tagzeitenliturgie die ihnen aufgetragene und mögliche Form in ihren Gemeinden finden<sup>59</sup>?

Historische Überlegungen können, wie der französische Historiker Marrou einmal gesagt hat, „zu einer Katharsis, zu einer Befreiung unseres soziologischen Unbewußten durch das Wiederfinden der vergessenen Vergangenheit und zur Erkenntnis möglicher Veränderung der Gegenwart durch die Begegnung mit der früheren Ursache führen“<sup>60</sup>.

Die Befassung mit der Geschichte der Tagzeitenliturgie scheint mir eben diese „Erkenntnis möglicher Veränderung der Gegenwart“ anzustoßen.

Dazu muß „schöpferischer Sinn“ kommen. In diese Richtung deutet, was der Dichter Jean Paul 1808 in seiner Friedenspredigt an Deutschland sagte:<sup>61</sup> „Jeder glaubt und sagt, die Vergangenheit, d. h. die Geschichte, gebe die rechte Lehre der Zukunft; aber fehlt's denn dem Menschen an irgendeiner Vergangenheit, an eigener oder an fremder, kommen wir nicht alle von Gestern her? Jeder hatte Vergangenheit genug in sich, um reine Zukunft auszubilden; aber jede Zeit – welche von den dreien es auch sei – wird nur vom schöpferischen Sinn erfaßt; und es ist mithin einerlei für diesen, von Gegenwart zu lernen, oder von Vergangenheit, oder von Zukunft.“

Aus der *Diskussion* zu den Referaten von Prof. Harnoncourt und Prof. Kohlschein:

- Es wurde die Frage aufgeworfen, worin der Unterschied zwischen dem offiziellen Gebet der Kirche (Liturgie) und dem Privatgebet eines einzelnen oder einer Gemeinschaft (Volksfrömmigkeit) besteht. Eine Unterscheidung ist leichter anzugeben als eine Abgrenzung: Im Unterschied zum privaten Gebet ist die Liturgie der öffentliche Gottesdienst der Kirche. Nach dem II. Vatikanum ist eine Abgrenzung schwieriger, weil auch dem offiziellen Gebet mehr Freiraum zukommt. So kann z. B. der Rosenkranz, wenn ihn die Gemeinde in der Kirche betet, als offizielles Gebet angesehen werden. Der Rosenkranz – vom Inhalt und

<sup>59</sup> Hennig plädiert mit Recht für das „Ernstnehmen der äußeren Zeit“ gegen die durch die Technik herbeigeführte „Einebnung“ und sieht in der durch die jüdische und christliche Tradition geschaffene Tagzeitenordnung des Gebets das „Vernehmen des Anspruchs der (von Gott geschaffenen) Zeit“. Dieser Gesichtspunkt der heilserinnernden Gestaltung des Tages ist von großer Bedeutung gegenüber dem erinnerungsfeindlichen Trend der „Veralltäglichsung“. Vgl. J. Hennig, *Mischnatraktat „Berakot“ I–V und das katholische Gebetsleben*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 18 (1966) 310–325.

<sup>60</sup> H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1954, 273. Zitiert nach: Y. Congar, *Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus“*, in: *Conc* 6 (1970) 496–501, hier 500.

<sup>61</sup> Jean Paul, *Werke*, hrsg. v. N. Miller, Bd. 5, München 1963, 907. Die geistesgeschichtliche Situation ist nach dem Konzil anders als z. Zt. der klassischen liturgischen Bewegung. Die Liturgie nach der Liturgiereform ist im Grunde zu der größeren Freiheit und Freizügigkeit der vortridentinischen Liturgie zurückgekehrt, die es zu nutzen gilt. Vgl. B. Neunheuser, *Die klassische liturgische Bewegung (1909–1963) und die nachkonziliare Liturgiereform. Vergleich und Versuch einer Würdigung*, in: *Melanges Liturgiques Offerts au RP Dom Bernard Botte*, Louvain 1972, 401–416, hier 414. Was dies für die Tagzeitenliturgie in den Gemeinden bedeutet, vgl. Kohlschein, „Den täglichen Gottesdienst retten . . .“ (Anm. 2).



der Form nach von der Bibel bestimmt – galt schon früher als Brevierersatz, wobei die kirchliche Autorität entschied.

Beim liturgischen Gebet steht das Glaubensgut der Kirche im Mittelpunkt, während die Volksfrömmigkeit sich oft in Randzonen ansiedelt (vgl. Symposium „Volksfrömmigkeit“ 1985). Für das Volk spielt auch der Grad der Feierlichkeit eine Rolle: Glockenläuten, liturgische Kleidung u. ä.

- Zur Frage, inwieweit die Gestaltung des (eher nüchternen) Stundengebetes durch volksfromme Elemente für die Annahme der Gemeinde entscheidend ist: Prälat Wolker gab Prim und Komplet (für das Volk) heraus, weil diese Horen mehr auf das Gefühl abgestimmt sind. Theodor Schnitzler machte die Erfahrung, daß die Vesper je nach Zeitsituation verschieden aufgenommen wurde.
- Die häufige Meßfeier – vor allem die Abendmesse – hat viele andere Gottesdienste verdrängt, so auch die Vesperfeier, wodurch erlebnismäßig etwas Wesentliches verlorengegangen ist.
- Es ist zu beachten, daß die tägliche Feier der Liturgie das Stundengebet ist; zu diesem ist der Priester verpflichtet, nicht jedoch zur täglichen Meßzelebration. In der frühen Zeit der Kirche wurden Katechumenen zuerst nur zum Wortgottesdienst zugelassen, vielleicht auch deshalb, weil der Zugang leichter war. Möglicherweise ist auch die Jugendvesper so beliebt, weil sie mehr der Fassungskraft heutiger Menschen entspricht.
- Vielleicht ist es die Verpflichtung zur Teilnahme an der Meßfeier, die die Pfarrer von anderen Gottesdienstformen abhält. In der Gottesdienstordnung müßte genug Platz für andere Gottesdienste sein. – Praxis der Ostkirche: Eine Eucharistiefeier für *einen* Priester, die gegebenenfalls ein Familienmitglied mitfeiert. Die anglikanische Kirche feiert in jeder Kirche Morgen- und Abendgottesdienst: am Morgen Matins (Vigil und Laudes) oder Messe, am Abend Even-Song (Vesper und Komplet); das Stundengebet wird auch gefeiert, wenn der Pfarrer abwesend ist. – Ein Problem der Sonntagabendmessen ist auch, daß der Sonntag schon zu Ende ist und die Familie ein „Abendprogramm“ hat.



Einer der hoffnungsvollen Aufbrüche der Gegenwart ist das Suchen nach gemeinschaftlichem Gebet in Gebetskreisen und die Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit. Offensichtlich kann die Mitfeier der Messe doch nicht die Vielfalt religiösen Verlangens abdecken. In dieser Situation, in der einerseits die Messe nicht genügt, andererseits eine Zuwendung zu gemeinschaftlichem Beten zu spüren ist, ist zu fragen, welches Angebot die Kirche hat. Mit der Feststellung Pauls VI. „Das Offizium ist das Gebet des ganzen Gottesvolkes“ ist das Angebot eigentlich eindeutig. Wie aber steht es mit der Nachfrage? Es ist gewiß die Aufgabe gegenwärtiger Pastoral, das Angebot vorzustellen und dadurch die Nachfrage zu wecken. Doch die eher genügsame Nachfrage muß dazu führen, auch das Angebot zu hinterfragen, ob es den Erwartungen entspricht, der Mentalität des Volkes angemessen ist und so eine Chance hat, angenommen zu werden und sich einzuwurzeln. In der lateinischen Kirche liegen zwischen dem lebendigen Vollzug des Stundengebetes in den Gemeinden und der gegenwärtigen Erneuerung über 1500 Jahre; dazwischen hat das Beten der Mönche und Kleriker die Struktur des Stundengebetes bestimmt. Deshalb sind die einzelnen Teile zu befragen, ob sie für den Vollzug in unseren Gemeinden stimmen. „Jeder von ihnen kann seinen ursprünglichen Sinn und seine echte Funktion wieder zurückerhalten. Das Stundengebet ist ja nicht primär als ein schönes Denkmal einer vergangenen Zeit anzusehen, das möglichst unverändert bewahrt werden muß, um Bewunderung zu erwecken. Vielmehr kann es auf neue Weise wieder aufleben, neue Bedeutung gewinnen und zum Zeugnis einer lebendigen Gemeinschaft werden . . . Die Hoffnung ist nicht gering, daß auch für unsere Zeit neue Wege und neue Formen dafür gefunden werden, wie es im Leben der Kirche immer geschehen ist“ (AES 273).

Die folgenden Ausführungen sollen Anstöße für die weitere Diskussion geben. Ferner wird fast nur über die Vesper gesprochen; was aber eine sinngemäße Übertragung auf die Laudes nicht ausschließt.

Die Vesper ist eine Wortgottesfeier, aber kein Wortgottesdienst im engeren Sinn. Der breite Raum, den die Psalmen einnehmen, die Beschränkung auf eine Lesung und das Magnificat als Höhepunkt weisen die Vesper als Feier eigener Art aus, die nicht als eigentlicher Wortgottesdienst begriffen werden kann. Dies ist für die Struktur und die Funktion der einzelnen Elemente wichtig.

Welche Struktur soll eine erneuerte Gemeindevesper haben?

Es besteht die Möglichkeit, von der vormonastischen Gestalt auszugehen, also dort anzusetzen, wo das Stundengebet in den Gemeinden aufgehört hat. Ebenso könnte man zur Sinnstruktur der benediktinischen Vesper zurückkehren. Doch scheint mir ein solcher Rückgriff als Ausgangspunkt für unsere Überlegungen nicht gerechtfertigt zu sein. Vielmehr soll



die vom II. Vatikanischen Konzil erneuerte Gestalt der Vesper zur Grundlage genommen werden. Es ist aber zu überlegen, ob nicht neue Akzente gesetzt und Ergänzungen oder Reduzierungen vorgenommen werden sollten. Einige Grundsätze, die bei der Feier der Messe bereits weitgehend verwirklicht sind, sollen analog auch für die Erneuerung der Vesper in den Gemeinden gelten:

- die neuen Formen sollen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen (LG 23);
- Einfachheit und Durchschaubarkeit sollen den Vollzug erleichtern (LG 34);
- bei aller Einheit in der Struktur sollen berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften und Gegenden Raum belassen werden (LG 38).

### *1. Schriftlesung und Lobpreis – Mitte der Vesper*

#### *Die Schriftlesung*

Es bedarf keines Nachweises, daß es sich bei der Schriftlesung um ein zentrales Element der Vesper handelt und daher „die Hochschätzung aller Christen verdient“ (AES 146). Es geschieht dabei, was in der AEL Art. 7 steht: „Durch das Hören des Wortes Gottes baut sich die Kirche auf und wächst. Die wunderbaren Taten, die Gott einst auf vielfältige Weise in der Heilsgeschichte gewirkt hat, werden unter den Zeichen gottesdienstlichen Feiern geheimnisvoll, aber wirklich gegenwärtig. Umgekehrt nimmt Gott die gottesdienstfeierende Gemeinde in Dienst, damit sein Wort sich ausbreite und verherrlicht werde und damit sein Name gepriesen werde bei den Völkern“ (vgl. 2 Thess 3,1). Damit ist die Funktion der Lesung umschrieben. Nachdem sich das Volk im Psalmengebet bereitet hat, spricht Gott zu seinem Volk.

Im offiziellen Stundengebet sind die Kurzlesungen der Vesper aus dem Neuen Testament (ausgenommen die Evangelien) genommen, weil sie auf das Canticum aus dem Neuen Testament folgen (AES 158). Für die Gemeindevesper wird man die freie Wahl befürworten müssen, wobei auch eine Perikope aus den Evangelien vorgetragen werden kann. Bei größerer Festlichkeit ist die gesungene Vortragsweise annehmbar, „wenn dadurch die Worte besser gehört werden und ihr Sinn besser verstanden wird“ (AES 283).

#### *Das Responsorium*

Die Responsorien „sind eine Art Akklamation, die das Wort Gottes tiefer in das Herz des Lesers oder Hörers eindringen läßt“ (AES 176). Dieser meditative Charakter verlangt nach einem entsprechenden Vollzug. Zu-



nächst wird sogar in der AES festgestellt: Das Responsorium „kann, je nach den Umständen, entfallen. An seiner Stelle können auch andere Antwortgesänge genommen werden, die für diesen Zweck geeignet und von der Bischofskonferenz approbiert sind“. Für die Gemeindevesper ergibt sich bei dieser vorgegebenen Freizügigkeit, daß man das Responsorium entweder in der vorgesehenen leicht vollziehbaren Weise gestaltet, eine Zeit der Stille hält oder meditativen Chorgesang, der auf das Thema der Lesung abgestimmt ist, oder passende Instrumentalmusik wählt.

### *Die Homilie*

Es braucht wohl nichts über die Funktion der Homilie gesagt werden, wohl aber über ihre Stellung, da sie im offiziellen Stundengebet nach der Lesung, im Gotteslob aber nach dem Responsorium angesetzt ist. Damit nicht zwei Gesänge, nämlich das Responsorium und das Magnificat zusammenstoßen, ist der Platz der Homilie doch eher nach dem Responsorium gegeben.

### *Das Magnificat*

Das Magnificat kann nicht als Evangelienlesung verstanden werden, weil es ja absonderlich wäre, daß eine Homilie vor dem Abschluß der Lesungen gehalten wird, und weil es doch von allen vollzogen wird, was dem Wesen der Lesung widerspricht.

Das Magnificat ist vielmehr jenes Element der Vesper, das sie als ihr Höhepunkt zu einem Lobpreis macht und Lob und Dank für die Erlösung ausdrückt (AES 50). Im Magnificat sollen wir „Dank sagen für alles, was uns an diesem Tag zuteil wurde oder was wir recht vollbracht haben“ (AES 39).

Durch das Magnificat wird in besonderer Weise der „Lob- und Dankgesang, das Gedächtnis der Heilsmysterien, Fürbittgebet und die Vorschau auf die himmlische Herrlichkeit, wie sie in der Feier der Eucharistie als der ‚Mitte und dem Höhepunkt des ganzen Lebens einer christlichen Gemeinde‘ enthalten sind“, ausgeweitet (AES 12). Deshalb ist es angemessen, während des Magnificat den Altar als Stätte des eucharistischen Opfers zu beräuchern.

Wie in der Feier der Messe der Wortgottesdienst und die Eucharistiefeier eine Einheit bilden, sind auch in der Vesper das Wort Gottes und der Lobpreis im Magnificat als Einheit zu sehen. Gott segnet uns in seinem Wort, wir antworten im Lobpreis.

Im Magnificat stimmen wir ein in den Lobpreis Marias. Ihr wurde das Wort Gottes angeboten, sie hat das Wort angenommen und sie ließ an ihr geschehen „nach dem Wort“ (Lk 1,38). Sie stimmte für diese Gnade ihr „Hochgebet“ an: „Meine Seele preist die Größe des Herrn“ (Lk 1,46-55).



Damit steht sie in jeder Vesper vor uns als Urbild und Vorbild der Kirche, die ebenso dazu berufen ist, das Wort Gottes zu hören, zu befolgen, ihm im Leben Gestalt zu geben und das Opfer des Lobes darzubringen, nämlich „Die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen“ (Hebr 13,15).

Aufgrund der hervorgehobenen Stellung und der Funktion als Lobpreis wird das Magnificat auch in der Gestalt der Höhepunkt der Vesper sein.

## 2. Die Psalmen – sich finden vor Gott

Der Teil der Psalmen (das nt Canticum eingeschlossen) sind sowohl für das Verständnis als auch für den Vollzug der schwierigste Teil der Vesper. Die Geschichte und die konziliare Reform, die eine erhebliche Verkürzung brachte, ermutigen freilich, das vorgegebene Maß noch weiter an die Möglichkeiten einer Gemeinde anzupassen.

Welche Funktion haben die Psalmen im Gesamt der Vesper? „Sie (die Psalmen) haben von ihrem Ursprung her die Kraft, Geist und Herz des Menschen zu Gott zu erheben und in ihnen fromme und heilige Gesinnung zu wecken. Im Glück helfen sie danksagen, im Unglück bringen sie Trost und Standhaftigkeit“ (AES 100). „Er (der Psalm) bietet zwar dem Intellekt des Beters die Worte des Textes, aber er will darüber hinaus sein Herz bewegen im Singen und Hören wie beim Spiel auf ‚Psalter und Harfe‘“ (AES 103). „Wer psalliert, öffnet sein Herz den Impulsen, die von den Psalmen ausgehen und die je nach deren literarischer Art – die Exegeten unterscheiden mit Recht Klage-, Vertrauens-, Danklieder und noch andere Gattungen – jeweils verschieden sind“ (AES 106). „Obgleich diese Lieder vor langer Zeit von Menschen des Orients erstmals gesungen wurden, sprechen sie in zeitloser Form Schmerz und Hoffnung, Elend und Vertrauen der Menschen treffend aus und besingen den Glauben vor allem an Gott, an seine Offenbarung und Erlösung“ (AES 107).

Damit ist genügend gesagt, daß in den Psalmen das weite Spektrum menschlichen Empfindens wie Freude, Lobpreis, Dank, Bitte, Vertrauen und Klage ausgedrückt wird. In ihrem Vollzug soll der Mensch zu sich selber und sich selbst finden im Angesicht Gottes. Der ganze Mensch soll durch sie angesprochen werden: der Verstand soll bedenken, das Herz soll bewegt und das Gemüt ergriffen werden. Die Psalmen sind Lieder; sie möchten als Lieder anderes bewirken als eine Lesung.

Im Gesang der Psalmen soll das Herz aber auch weit werden und nicht nur sich sehen, sondern die Not und die Freude der Mitmenschen und der ganzen Kirche. Diese Erweiterung des Gesichtspunktes wird eine Aufgabe der Hinführung der Gemeinden sein müssen. Man soll nicht leichtfertig auf den wörtlichen Text verzichten und auf Paraphrasen übergehen. Psalmen sind nun einmal vom Heiligen Geist inspirierte Texte, die dadurch



ihre eigene Qualität und Kraft haben. Um die Gemeinden zu einem fruchtbaren Psalmensingen zu führen, wird eine kurze geistliche Einführung vor jedem Psalm weithin notwendig sein. Dieselbe Funktion kann eine Psalmoration nach dem Psalm haben.

Ob dieser Teil der Vesper vom Volk angenommen wird, wird weithin von den Hilfen für den Vollzug abhängen.

1. Hilfe: die Auswahl einer kleineren Zahl von leicht verständlichen Psalmen: Es wäre doch sinnvoll, zunächst einmal bei jeder Vesper den Psalm 111 (Gedenken an die Wunder Gottes) oder den Psalm 23 (Der Herr ist mein Hirte) oder den Psalm 27 (Der Herr ist mein Licht und mein Heil) oder ähnliche leicht nachvollziehbare Psalmen zu singen.

2. Hilfe: die Zahl der Psalmen reduzieren. Es ist sicherlich eine Hilfe, sich anfangs auf einen Psalm und das nt Canticum zu beschränken und dafür mehr Zeit für die Aneignung zu verwenden.

3. Hilfe: Vereinfachung der Gesangsweise. Die einfachste Art einen Psalm zu singen, ist der responsoriale Gesang, wobei das Volk mit einem Kehrsvers immer wieder einstimmt. Ein Kantor bzw. eine Schola trägt den Text vor. Ebenso ist es sinnvoll, sich auf wenige Psalmtöne zu beschränken, ev. auf den 6. und 8. Ton für die Psalmen und den 9. Ton für das Magnificat. Man muß auch die Frage stellen, ob es nicht eine Gesangsweise gibt, die dem Empfinden des Volkes noch mehr entspricht. Die leichteste Art in technischer Hinsicht wäre das bloße Anhören eines Psalmes. Dagegen spricht jedoch die erschwerte Aneignung durch den Hörer.

4. Hilfe: der mehrstimmige Vollzug durch eine Schola. Mehrstimmigkeit schafft Atmosphäre und bewirkt, daß ein Psalm zu Herzen geht. Wer meint, mit Nüchternheit den Zugang zu den Psalmen zu finden, wird ihnen als Lieder nicht gerecht.

Während in den Laudes das nt Canticum nur eine Ausweitung der Psalmen ist, bringt das nt Canticum einen neuen Akzent: Es betont den lobpreisenden und danksagenden Charakter der Vesper. Die Texte selbst sind weithin leichter verständlich. Zur Erleichterung ihres Vollzugs ist es nahelegend, sie responsorial zu singen, dabei den Teil des Kantors anspruchsvoller zu gestalten und das Volk durch einen Kehrsvers oder das Halleluja zu beteiligen. Besonders durch das Halleluja würde eine gute Überleitung zur folgenden Wortverkündigung und zum Magnificat geschaffen werden.

Durch die Psalmen und das nt Canticum soll der Boden bereitet werden, damit der Same des Wortes Gottes in ein fruchtbringendes Ackerfeld fällt. Es versteht sich unter dieser Hinsicht von selbst, daß man die Psalmen in etwa auf das Wort Gottes abstimmen wird.

Als Grundsatz für ihren Vollzug soll gelten, was in der AES steht: „Sehr viel liegt aber daran, daß die Feier weder zu nüchtern noch zu kompliziert oder nur auf die Einhaltung rein formaler Gesetze bedacht ist, sondern der



inneren Wirklichkeit entspricht. In erster Linie muß man danach trachten, daß der Sinn vom Eifer für das ureigene Gebet der Kirche durchdrungen werde und es Freude bereite, das Gotteslob zu feiern“ (AES 279).

### 3. Gebetsteil – Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen

„Das Stundengebet feiert Lob Gottes. Doch weder die jüdische noch die christliche Überlieferung trennt davon das Bittgebet, ja es wird oft daraus abgeleitet“ (AES 179).

„Die Fürbitten, die in der Meßfeier des römischen Ritus wieder eingeführt wurden, werden auch in der Vesper gehalten, jedoch in einer anderen Form“ (AES 180).

Der Gebetsteil ist am leichtesten zu gestalten. Für das Gelingen der Vesper ist er jedoch von entscheidender Bedeutung, weil sich besonders in diesem Teil die Gemeinde „aussprechen“ kann, ihre Anliegen und Sorgen, aber auch ihren Dank in einer ihr voll und ganz angemessenen Weise vor Gott bringen darf.

Auf einige allgemeine Leitlinien sei nur kurz verwiesen: Der Aufbau der Fürbitten ist so, daß zuerst Volksgebet kommt, dann das Vaterunser und ein abschließendes Gebet des Zelebranten folgen. Sie sollen bei der Vesper die Anliegen der Kirche, der Welt, der Notleidenden und der versammelten Gemeinde beinhalten. Die letzte Fürbitte kann jeweils für die Verstorbenen sein.

Da die Fürbitten der Vesper ausdrücklich eine andere Form als in der Messe haben sollen, scheinen mir drei Tendenzen für ihre Gestaltung richtig zu sein:

- Die Fürbitten sollen mit Lobpreis verbunden werden.

„Wie das Gebet des Herrn müssen auch die Preces das Lob Gottes, das Bekenntnis seiner Herrlichkeit und den Gedanken an sein Heilswerk einschließen“ (AES 185).

Dies kann dadurch erreicht werden, daß (wie im Stundengebet) zuerst ein Thema des Heilswerkes genannt und eine Fürbitte angeschlossen wird. Es ist aber ebenso möglich, daß zuerst ein lobpreisender Teil kommt, dem ein Fürbitteil folgt. Als solche Lobpreisungen eignen sich besonders Anrufungen und litaneiarartige Stücke.

- Sie sollen weiter ausholen als die strenger geformten Fürbitten der Messe.

Zunächst kann dies in zeitlicher Hinsicht verstanden werden. Wenn es zielführend ist, wird man die freie Gestaltung befürworten. Aber auch inhaltlich wird man freier sein dürfen: sie für ein bestimmtes Anliegen gestalten, die Anliegen der Anwesenden aufgreifen, auch hin und wieder die Form ostkirchlichen Betens verwenden.



– Sie sollen „andächtig“ sein.

Damit meine ich die Gebetsatmosphäre, die erreicht wird durch Stille, durch längere Fürbittrufe oder mehrstimmige Rufe.

Die Oration kann knapp sein, wenn ein längeres Fürbittgebet vorausgeht, doch ist es ebenso sinnvoll, längere Gebete zu gebrauchen.

#### 4. *Die Eröffnung des abendlichen Gotteslobes*

Die Vesper soll nicht das Worthafte, dessen Übergewicht in der Messe genug zu schaffen macht, weiter vermehren. Es ist deshalb wichtig, sie von Anfang an mit Handlung auszugestalten. Wir haben schon die Beräucherung des Altares während des Magnificat erwähnt. Wie uns die Geschichte zeigt, gab es im christlichen Altertum und gibt es in der Kirche von Mailand und in allen östlichen Kirchen das Luzernar. Wenn es auch bei uns heimisch werden soll, dann ist dies nicht eine Nachahmung der Osternacht, vielmehr ist der Lichteinzug mit dem Exsultet in der Osternacht als ein hervorgehobenes Luzernar zu verstehen. Wenn man auch die einfache Vesper mit dem Hymnus beginnen wird, der festlichen Vesper soll ein Luzernar vorausgehen. Zu solchen Zeichenhandlungen sollten wir mehr Mut haben. Das Luzernar besteht im Hereintragen einer (gestalteten) Kerze durch den Zelebranten bzw. den Diakon. Wenn möglich, werden von ihm einige Kerzen, die an hervorgehobener Stelle im Altarraum stehen, entzündet. Hierauf werden alle in der Kirche befindlichen Kerzen von diesem Licht aus entzündet. Für das Volk sollte man auf Kerzen eher verzichten. Währenddessen beräuchert der Zelebrant das Licht. Hierauf wird die Vesper in der gewohnten Weise mit dem Ruf „O Gott, komm mir zu Hilfe“ eröffnet. Es folgt eine Lichthuldigung oder ein Lichtsegens des Zelebranten bzw. Diakons, an dem sich das Volk durch einen Ruf beteiligen kann. Hierauf wird die Vesper mit dem Hymnus fortgesetzt.

Durch das Luzernar bekommt die Vesper einen eindrucksvollen Beginn, der der Feier Wärme gibt. Dennoch darf nicht die Gemütsstimmung ausschlaggebend sein, sondern die Preisung Christi als des wahren Lichtes, das alles Dunkel der Welt zu vertreiben vermag.

Es empfiehlt sich, das Luzernar nicht durch ein Lied zu gestalten, da sonst der Hymnus entfallen müsste, der doch ein Element sein soll, das bereits die Thematik der Vesper angibt.

Die festliche Vesper hat also folgende Eröffnung:

Einzug – Eröffnung – Lichthuldigung – (Einführung) – Hymnus.

Ein alter Brauch war es, die Vesper durch das „Vesperläuten“ der Kirchenglocken vorzubereiten. In einer Steigerung wurde eine Viertelstunde vor Beginn mit den Glocken geläutet.



## 5. Die Aussetzung des Allerheiligsten

Im Faszikel „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung“ wird im Artikel 96 bestimmt: „Wenn das heilige Sakrament über längere Zeit auf dem Altar ausgesetzt ist, kann auch das Stundengebet davor verrichtet werden, vor allem die wichtigsten Horen. Im Stundengebet nämlich finden Lob und Danksagung, die Gott in der Eucharistiefeier dargebracht werden, ihre Fortsetzung durch den ganzen Tag, und die Bitten der Kirche werden an Christus und durch ihn an den Vater im Namen der ganzen Welt gerichtet“.

Damit ist von offizieller Seite der Zusammenhang zwischen Stundengebet und eucharistischer Aussetzung bestätigt.

Es ist daher möglich, das Allerheiligste bei der Vesper auszusetzen. Im „Christuslob“ ist angegeben, daß dies am besten vor dem Magnificat geschieht, und zwar ohne einen eucharistischen Gesang, aber mit der üblichen Beräucherung, weshalb in diesem Fall die Beräucherung des Altares während des Magnificat entfällt. Die Vesper wird mit dem eucharistischen Segen beschlossen.

## 6. Der Abschluß der Vesper

Er wird in der üblichen Weise gehalten. Man kann ein Marienlied oder ein Abendlied anfügen.

## 7. Die musikalische Gestaltung der Vesper

Wie lernt man die Psalmen und das Magnificat?

Wer die Messe richtig gestaltet, braucht Psalmen und Magnificat für die Vesper nicht eigens zu lernen. Mit kleinen Ausnahmen können nämlich alle Elemente der Vesper vorher in der Messe sinnvoll verwendet werden. Wer ständig die Psalmtöne vom Kantor vorgesungen hört und hin und wieder in der Messe einen Psalm singt, wenn das Magnificat zum selbstverständlichen Liedschatz der Gemeinde gehört, wird es nicht schwerfallen, die Vesper zu singen. Auf jeden Fall sollen die Kehrverse von der Messe her gut bekannt sein. Der Weg zum Vollzug der Gemeindevesper geht also über die richtig gestaltete Messe.

## 8. Die Aufgaben des Chores

Ob die Einführung der Vesper gelingt, wird weithin von der Beteiligung des Chores oder einer Schola abhängen. Der mehrstimmige Gesang gibt



ihr eine festliche Note. Der Chor muß freilich bereit sein, seine eigentliche Rolle wahrzunehmen, nämlich den Volksgesang zu unterstützen.

Welche Möglichkeiten sind für den Chor gegeben:

Hymnus: Da man bei der Gemeindevesper meist ein bekanntes Kirchenlied singt, ist es sehr förderlich, wenn es alternierend zwischen Volk und Chor gesungen wird.

Psalmen: Für das Gelingen des Psalmensingens ist es zielführend, nicht zwei Hälften der Gemeinde abwechselnd singen zu lassen, sondern einen Kantor, eine Schola oder den Chor abwechselnd mit der Gemeinde. Es hebt die Festlichkeit, wenn der Chor seinen Teil mehrstimmig singt.

Eine weitere Möglichkeit ist die mehrstimmige Vertonung eines Psalmes mit responsorialer Beteiligung der Gemeinde. In diesem Fall ist es gut, wenn der Chorpart nicht zu aufwendig komponiert ist.

Gut hat sich auch bewährt, nach jedem Psalm Chorgesang einzuschieben. Solche Chorstücke dürfen freilich den Rahmen nicht sprengen und müssen inhaltlich sehr gut auf die Psalmen abgestimmt sein.

Responsorium: Wie schon erwähnt, entspricht es dem Charakter des Responsoriums, es durch einen passenden Chorgesang zu ersetzen. Er muß sich freilich an dieser Stelle besonders gut in den Ablauf einfügen.

Magnificat: Es soll der musikalische Höhepunkt sein. In der Regel wird es mehrstimmig gesungen, alternierend mit dem Volk. Größere Magnificat-Kompositionen, durch die der Volksgesang ausgeschaltet wird, soll man nicht fördern, sie können aber hin und wieder einen guten Dienst leisten.

Fürbitten: Der Chor kann sich durch die mehrstimmige Begleitung eines Rufes daran beteiligen.

Schlußlied: Eine Motette, die dem Kirchenjahr entspricht, ein Marien- oder ein Abendlied durch den Chor gestaltet, lassen die Vesper gut ausklingen.

## 9. Hinweise zur Instrumentalmusik

Ob eine Vesper gelingt, hängt zu einem guten Teil vom Organisten ab. Die Schwierigkeit liegt in der Begleitung der Psalmen, die weder zu laut noch zu leise sein darf und auf jeden Fall exakt mit dem Volksgesang zusammenstimmen muß. Falsche Begleitung stört ungemein und legt es nahe, auf Orgelbegleitung zu verzichten. Eine Verfeierlichung durch größere Orgelstücke setzt das Verständnis der Gemeinde voraus.

Instrumentalmusik eignet sich nach dem jeweiligen Psalm. Blockflöte in der Advent- und Weihnachtszeit, Gitarre und andere Instrumente können hier ihren Platz haben, ebenso anstelle des Responsoriums.



## 10. Wann soll man die Vesper feiern?

Zunächst sollen die Möglichkeiten ausgeschöpft werden, das Verständnis für das Stundengebet in den Gemeinden zu fördern und vorzubereiten. Dies kann geschehen durch die Förderung des privaten Betens bei den dafür aufgeschlossenen Gläubigen, wofür sich auch das Kleine Stundenbuch vorzüglich eignet, durch das Beten der Vesper bei den Zusammenkünften apostolischer Gruppen, durch die Verwendung der Vesper als Grundlage und Modell eines Gebetskreises, durch die Jugendvespern, wenn dabei die Grundstruktur gewahrt ist, durch die Verbindung von Vesper (oder Laudes) mit der Messe an Wochentagen.

Für die feierliche Vesper mit der Gemeinde bieten sich vor allem folgende Möglichkeiten an: die Sonntage der Advent-, Fasten- und Osterzeit, hohe Feiertage, der Anbetungstag, der Kirchweihtag und das Fest des Pfarrpatrons, die Maiandacht, die Heilige Stunde vor dem Herz-Jesu-Freitag und Exerzitien, das Totengedächtnis und das Totenoffizium beim Begräbnis eines Priesters.

Es sollen auch die klösterlichen Gemeinschaften ermuntert werden, an Sonn- und Feiertagen oder bei besonderen Anlässen ihr Stundengebet zusammen mit den Gläubigen zu vollziehen und ihm eine entsprechende Gestalt zu geben.

### *Schluß*

Die Haupthoren des Stundengebetes werden in Hinkunft wohl in einer zweifachen Weise gestaltet werden: in der tradierten Form klösterlichen Betens, nach der sich auch der tägliche Vollzug von anderen Gemeinschaften ausrichten wird, und die Feierform in den Gemeinden. Für diese Form ist es ein dringendes Anliegen, eine Gestalt zu suchen, die dem Empfinden des Volkes entgegenkommt. Liturgie und Frömmigkeit des Volkes dürfen und müssen eine Einheit werden. Gelingt es nicht, die Sprödigkeit der heutigen offiziellen Form zu überwinden, wird es vergebliche Mühe sein, das Volk zur Teilnahme am Stundengebet der Kirche zu bewegen.

Aus der Diskussion: siehe Seite 63.



## 1. Was ist ein Psalm? Warum beten wir ihn?

Was ein Psalm ist, kann man am besten an einem konkreten Beispiel zeigen. Vergleichen wir eine Oration des Stundenbuches mit dem Psalm 127.

Oration: Herr, unser Gott, komm unserem Beten und Arbeiten mit deiner Gnade zuvor und begleite es, damit alles, was wir beginnen, bei dir seinen Anfang nehme und durch dich vollendet werde (Stundenbuch, 1. Woche, Montag, Laudes).

Psalm 127:

Wenn nicht der Herr das Haus baut,  
müht sich jeder umsonst, der daran baut.  
Wenn nicht der Herr die Stadt bewacht,  
wacht der Wächter umsonst.  
Es ist umsonst, daß ihr früh aufsteht  
und euch spät erst niedersetzt,  
um das Brot der Mühsal zu essen;  
denn der Herr gibt es den Seinen im Schlaf.

Psalmen sind Wort Gottes und zugleich dichterisch gestaltetes Gebet des Menschen. Als Gebete des AT sind sie auf Zukunft hin formuliert.

Das Dichterische in den Psalmen kommt durch die Bildsprache und den Parallelismus (Gedankenwiederholung) zum Ausdruck.

Die erste Voraussetzung für das Verständnis der Psalmen ist das Eindringen in die *Bildsprache*. Die Bildsprache ist ganzheitlich, sie erreicht den ganzen Menschen, seinen Verstand, seine Phantasie, die Sinne und das Gemüt. Sie setzt in Bewegung, sie ergreift, ruft hervor. Bilder reichen weiter als Begriffe.

Unsere Gedanken sind immer auch Bilder. Selbst der abstrakteste Begriff verbindet sich mit einer Vorstellung. Und die abstrakteste Theologie kann von Gott nur analog sprechen, d. h. in Metaphern, Vergleichen, Bildern.

Das Bild ist im Vergleich zum Begriff weniger klar und präzise; es ist vieldeutig, vage; es ist aber auch transparent, elastisch, offen, nicht erstarrt und verfestigt.

Durch die Bildsprache sind die Psalmen Gebete auf Zukunft hin. In ihnen sind tiefe, theologisch und existentiell unüberholbare Erfahrungen des Menschen ausgedrückt. Die Bildhaftigkeit löst die Erfahrung vom Jetzt und Heute ab und macht sie überzeitlich. Es wäre falsch, die Psalmen so beten zu wollen, wie sie entstanden sind. Wir beten sie als Christen mit all unserem Wissen und mit unserer Erfahrung. So wird die Botschaft des Bildes konkretisiert durch unsere heutige Situation.

Ein Beispiel soll dies verdeutlichen:

Der Herr ist mein Hirte,  
er läßt mich lagern auf grünen Auen.



Muß ich auch wandern in finsterner Schlucht,  
ich fürchte kein Unheil, denn du bist bei mir (Ps 23).

Wollen wir das Bild deuten, wie es gemeint ist, so müssen wir uns zunächst die Situation vorstellen, wie sie beschrieben wird. Dann aber müssen wir fragen, was dieses Bild in religiöser Hinsicht für mich ganz persönlich ausdrückt. Mit dieser Fragestellung muß ich mein gesamtes religiöses Wissen, das NT und mein persönliches Leben mit dazu nehmen.

Denken wir in diesem Zusammenhang an die Oration und den Psalm 127: Haus und Wächter und Stadt sind zunächst wichtig, um sich die Situation vorzustellen. Dann freilich muß das Haus und der Wächter zum Bild werden für das, was mein Leben ausmacht, für die Stellung, die ich anstrebe, für die Sicherungen, auf die ich mich verlasse. Das finstere Tal ist vielleicht ein unlösbarer Konflikt mit einem Mitarbeiter, ein undurchdringliches Dunkel in einer Entscheidungssituation.

Im allgemeinen ist die Entschlüsselung und Anwendung der Bilder in den Psalmen nicht schwer. Ein Bild macht uns jedoch große Schwierigkeiten: Das Bild der Feinde. Im Bild der Feinde verdichtet sich der Kampf des Frommen und des Volkes um seinen Glauben an Gott, das Ringen um das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit. Feind ist jede Person oder Macht, die als Widersacher Gottes auftritt und den Glauben an Gott bedroht oder gefährdet. Den Göttern der Naturreligionen brauchte man nicht zu glauben. Man konnte sie mehr oder weniger intensiv verehren. Jahwe aber ist ein Gott, der sich durch seine Verheißungen, durch sein auf die Zukunft bezogenes Wort offenbart. Dieses aber drängt sich nicht auf. Seine Wahrheit erschließt sich erst im Laufe der Zeit. So besitzt der Israelit die Möglichkeit, es anzunehmen, d. h. zu glauben, oder aber es abzulehnen. Die Feinde werden in den Psalmen so dargestellt, daß sie die heilvolle Anwesenheit Jahwes verdunkeln, indem sie seinen Forderungen zuwiderhandeln. Die alte Einheit zwischen ganzheitlichem Wohlergehen und der Gegenwart Jahwes ist zerbrochen. Bei den Jahwetreuen entsteht der Eindruck, „da ist kein Gott“ – Gott ist tot. Im Bild der Feinde wird diese Situation der Bedrohung des Glaubens ausgedrückt. In den Psalmen spricht der Beter unablässig von seinem Glauben und Vertrauen; er ringt im Gebet darum, Jahwe glauben und vertrauen zu können. Die Feinde erschüttern den Glauben und gefährden ihn. Die Bitte, von dieser Gefahr befreit zu werden, ist die Bitte, die Feinde mögen von Gott vernichtet werden. Die Bitte richtet sich an Gott! Dabei geht es nicht um die Vernichtung von Menschen, sondern um die Vernichtung des Bösen (vgl. Ps 83,17–19).

Eine weitere Eigentümlichkeit der Psalmen als Poesie ist die Wiederholung, der *Parallelismus*. Wiederholung erzeugt Stimmung. Diese wird am besten im Lied ausgedrückt. Daher betet man die Psalmen am besten, wenn man sie singt. „Psalmos“ bedeutet ursprünglich „Saitenspiel“; im übertrage-



nen Sinn ein unter Begleitung von Saiteninstrumenten gesungenes Lied. Es gibt Psalmen, die nichts anderes wollen, als uns in die Haltung der Dankbarkeit, der Freude oder des Lobes zu versetzen:

Die Weisung des Herrn ist vollkommen,  
sie erquickt den Menschen.

Das Gesetz des Herrn ist verlässlich,  
den Unwissenden macht es weise.

Die Befehle des Herrn sind richtig,  
sie erfreuen das Herz.

Das Gebot des Herrn ist lauter,  
es erleuchtet die Augen.

Die Furcht des Herrn ist rein,  
sie besteht für immer.

Die Urteile des Herrn sind wahr,  
gerecht sind sie alle.

Sie sind kostbarer als Gold, als Feingold in Menge.

Sie sind süßer als Honig, als Honig aus Waben (Ps 19,8–11).

Psalmen kann man nur beten, wenn man möglichst tief in ihre *Gedanken* und *Erfahrungswelt* eindringt. Man muß sie studieren und betrachten. Denn alle Stimmungen, Gefühle und Bilder der Psalmen haben nur das eine Ziel, uns in die Gegenwart Gottes hineinzuführen. Wer Psalmen betet, steht nicht nur vor Gott, er lebt in ihm.

Die Psalmen sind nicht nur Wort des Menschen, sie sind vor allem Wort Gottes. Als dichterisch gestaltetes Wort sind sie nicht streng logisch aufgebaut. Sie folgen einem spontanen Denken, Fühlen, Verhalten. In ihnen wird auch nicht genau angegeben, was Meinung des Beters ist, was Wort Gottes ist oder die Meinung der anderen. Das Wort Gottes wird an uns manchmal wie ein eigenes Wort wiedergegeben. Gott spricht dann durch die Erfahrung des Menschen, durch einen Bericht, eine Verheißung. Oder Gott spricht durch den Glauben in Israel, durch das Bild, das sich der fromme Jude von ihm macht und das manchmal nicht mit dem des Beters übereinstimmt. Oft spricht Gott durch einen Gegensatz zur eigenen Erfahrung oder durch die Tradition, d. h. durch die Gotteserfahrung, die weitergegeben wurde:

Mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Aber du bist heilig.

Dir haben unsere Väter vertraut.

Zu dir riefen sie und wurden befreit.

Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch (Ps 22,2–7).



## 2. Wege zum Psalmenverständnis

Um zum Reichtum und einem rechten Verständnis der Psalmen hinzuführen, möchte ich acht Wege als Zugang aufzeigen.

### 2.1 Der Psalm als Ganzes

Dies ist der naheliegendste Weg. Die *Gesamtaussage* des Psalms steht im Vordergrund. Dazu werden Gedanken und Erfahrungen vermittelt, die dessen Aktualität aufzeigen. Es ist ein erster Schritt zum Verständnis des Textes, wenn eine besonders ansprechende Formulierung den Zugang zum Psalm ermöglicht; aber auch, wenn die Erklärung des Hauptgedankens, der vielleicht weitab zu liegen scheint, dazu verhilft.

Diese Methode verlangt ein Hineinnehmen des ganzen Textes in die Erklärung, oder die Entdeckung dieser Erklärung im ganzen Text.

#### Psalm 124

1. Hätte sich nicht der Herr für uns eingesetzt
2. als sich gegen uns Menschen erhoben,
3. dann hätten sie uns lebendig verschlungen.
6. Gelobt sei der Herr,  
der uns nicht ihren Zähnen als Beute überließ.
7. Unsre Seele ist wie ein Vogel dem Netz des Jägers entkommen,  
das Netz ist zerrissen, und wir sind frei.
8. Unsre Hilfe steht im Namen des Herrn,  
der Himmel und Erde gemacht hat.

„Der Mensch ist des Menschen Wolf“, sagt dieser Psalm; er ist des Nächsten Fallensteller, er sucht einzufangen und zu zerstören. Wie sehr trifft das im Alltag ungezählter Menschen unseres modernen Lebens zu. Männer neigen mehr zum ergrimmenden Zorn aus nichtigem Anlaß; sie brechen ohne allen Grund Streit vom Zaun. Frauen gehören mehr zu den hinterlistigen Vogelstellern, wenn sie aggressiv werden. Sie legen Fallen durch lästiges Afterreden, durch spitze Bemerkungen, durch Gegeneinander-Ausspielen von nahen Personen. Es scheint zu den großen überzeitlichen Gefahren des Menschen zu gehören, nach einem Aggressionsobjekt geradezu auf die Suche gehen zu müssen, wenn er sich ohne Rückbindung an Gott seinem Ich überläßt. Das Ich des Menschen ist nicht zufriedenzustellen. Wer das Ich zu seinem Gott ernennt, fällt über kurz oder lang dem Geist der Zerstörung anheim, so daß er selbst zum Zerstörer wird. Irgendein Haar läßt sich in jeder Suppe finden, Nichtigkeiten lassen sich zu Staatsaktionen hochstilisieren: Der Nachbar ist zu laut, die Treppe nicht gut genug geputzt worden, man fühlt sich nicht genug beachtet, man



wähnt eine andere Person bevorzugt, man legt jedes Wort auf die Goldwaage.

Nur die Hinwendung zu Gott kann uns aus diesen Gefahren befreien, weiß unser Psalm; nur der Mensch, der sich unter seinen Schutzmantel begeben, kann solcher Not entgehen; denn diese Einstellungsänderung, diese aus Liebe geborene Dienstauffassung für Gott schützt vor der Gefahr zu fragen: und Ich? Habe ich nicht mehr Anrecht auf Geld, Zeit, Liebe, Glück; sollte ich es dem anderen nicht mit Bösen vergelten, daß er mehr Geld, Zeit, Liebe, Glück bekommt? Oder dem mit Bösem vergelten, der ihm das zuteil werden läßt?

Nur die täglich neue Bemühung um eine Ausrichtung auf Gott kann uns in den Schutz stellen, der uns aus der Zone des Fallenstellers zur Freiheit eines zufriedenen und erfüllten Lebens befreit.

(Christa Meves, in Jörg Gutzwiller: Werkbuch Psalmen erleben  
Gießen und Basel 1982, S. 22 ff.)

## 2.2 Deutung durch Wiederholung

Die hebräische Poesie verwendet vor allem den *Parallelismus*. Er beruht auf verschiedenartigsten Wiederholungen eines Gedankens. Mit Hilfe dieses ganz einfachen aber einprägsamen Stilmittels – z. B. Wiederholung einer Antiphon oder eines Psalmverses – kann der Psalm leicht zum persönlichen Gebet werden. Man entdeckt, daß der Psalm nicht vielerlei ausdrückt. Meist durchzieht ihn eine Erfahrung, ein Gedanke des Lobens und Preisens.

Bei dieser Methode lenkt man sein Hauptaugenmerk auf einen einzigen Vers. Dieser wird jedoch nicht isoliert gebetet. Seine geistliche Fülle wird immer hineingestellt in den ganzen Psalm. So kommt es trotz größter Vereinfachung nicht zu einer Verarmung oder Vereinseitigung, wohl aber zu einer Vertiefung.

### Psalm 63

2. Gott, du mein Gott, dich suche ich,  
meine Seele dürstet nach dir.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.  
Nach dir schmachtet mein Leib  
wie dürres, lechzendes Land ohne Wasser.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.
3. Darum halte ich Ausschau nach dir im Heiligtum,  
um deine Macht und Herrlichkeit zu sehen.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.
5. Ich will dich rühmen mein Leben lang,  
in deinem Namen die Hände erheben.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.



6. Wie an Fett und Mark wird satt meine Seele,  
mit jubelnden Lippen soll mein Mund dich preisen.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.
7. Ich denke an dich auf nächtlichem Lager  
und sinne über dich nach, wenn ich wache.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.
8. Ja, du wurdest meine Hilfe;  
jubeln kann ich im Schatten deiner Flügel.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.
9. Meine Seele hängt an dir,  
deine rechte Hand hält mich fest.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.
10. Viele trachten mir ohne Grund nach dem Leben,  
aber sie müssen hinabfahren in die Tiefen der Erde.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.
11. Man gibt sie der Gewalt des Schwertes preis,  
sie werden eine Beute der Schakale.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.
12. Der König aber freue sich an Gott.  
Wer bei ihm schwört, darf sich rühmen.  
Doch allen Lügern wird der Mund verschlossen.  
Denn deine Huld ist besser als das Leben.

### 2.3 Erfassen der Hauptgedanken

Ein weiterer Schritt ist der vom Hauptgedanken zur *Gedankenabfolge*. Viele Psalmen drücken nicht nur einen Gedanken aus, sondern Gedankenabläufe, die meist nicht logischer, sondern spontaner Art sind. Sie bestehen aus mehreren Sinneinheiten. Um einen Text in sich aufzunehmen und wirken zu lassen, ist es gut, ihn zu gliedern und eine Brücke von der Aussage zur eigenen Erfahrung zu schlagen.

Die persönliche Arbeit besteht darin, die Ausdeutung von der eigenen Erfahrung und vom eigenen Wissen her zu erweitern oder zu verändern.

#### Psalm 16

1. Behüte mich Gott, denn ich vertraue dir.
2. Ich sage zum Herrn: „Du bist mein Herr;  
mein ganzes Glück bist du allein.“

Im Vertrauen auf Gott erfahre ich Geborgenheit, Heimat und ein Zuhause. Ich vertraue darauf, daß Gott mich ganz glücklich machen kann. Mehr noch, ich vertraue darauf, daß Gott selbst das einzige Glück ist, das diese Bezeichnung verdient.



3. An den Heiligen im Lande, den Herrlichen,  
an ihnen nur hab ich mein Gefallen.
4. Viele Schmerzen leidet, wer fremden Göttern folgt.

Ich will ihnen nicht opfern,  
ich nehme ihre Namen nicht auf meine Lippen.

Mein Suchen soll nicht im Umherirren und Ausprobieren steckenbleiben. Ich suche dort, wo sich Menschen zusammenfinden, die alles von Gott erhoffen. Das Suchen und Hoffen bleibt, aber ich suche in Gemeinschaft mit denen, die alles von Gott erhoffen.

5. Du, Herr, gibst mir das Erbe und reichst mir den Becher;  
du hältst mein Los in deinen Händen.
6. Auf schönem Land fiel mir mein Anteil zu.

Ja, mein Erbe gefällt mir gut.

Alles, was ich bin und habe, ist Gabe Gottes. Das will ich bejahen und damit zufrieden sein. Ich will Gott nicht vorrechnen, was ich nicht erhalten habe. Ich will mich vielmehr freuen über das, womit Gott mich beschenkt hat.

7. Ich preise den Herrn, der mich beraten hat.
8. Ich habe den Herrn beständig vor Augen.

Gott ist in meinem Leben stets gegenwärtig. Mein Denken und Nachsinnen geht von ihm aus und kehrt zu ihm zurück. Seine Gegenwart schenkt mir die Kraft, nicht zu wanken.

9. Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Seele.

10. Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis!

11. Du zeigst mir den Pfad zum Leben.

Vor deinem Angesicht herrscht Freude in Fülle,  
zu deiner Rechten Wonne für alle Zeit.

So bangt mir nicht vor der Zukunft. Ich freue mich auf das, was kommt, denn Zukunft reicht über den Tod hinaus. Sie öffnet das Tor zu Gott, zum Reich des Himmels, in dem Freude in Überfülle herrscht und eine unaussprechliche Wonne.

## 2.4 Persönliche Meditation

Ein weiterer Schritt zum persönlichen Beten des Psalmes besteht darin, die Worte und Bilder auf sich einwirken zu lassen, so daß sie zu *eigenen Worten und Bildern* werden. Man versucht, sich in die Bild- und Gedankenwelt des Psalmes zu versetzen und die jeweilige Situation des Beters persönlich nachzuerleben. Dies wird meist durch die Darstellung innerer Erfahrung möglich. Durch kleine Umformungen, die uns zunächst verständlicher sind, können wir uns den Text zu eigen machen.



Herr, höre mein Gebet! Mein Schreien dringe zu dir.

Verbirg dein Antlitz nicht vor mir!

Wenn ich in Not bin, wende dein Ohr mir zu!

Wenn ich dich anrufe, erhöere mich bald!

Claudel überträgt den Anfang des Psalmes auf diese Weise ins Persönliche:

Ewiger! Es gibt keinen besonderen Augenblick, um mich anzuhören! Die ganze Zeit über mußt Du achthaben!

Die ganze Zeit über habe ich Dich nötig! Die ganze Zeit über mußt Du mir Dein Ohr leihen! Die ganze Zeit ist keine Zeit zu verlieren!

V. 8: Ich liege wach, und ich klage wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.

Claudel: Wie der Storch auf einem Bein, der vor sich hinsinnt auf der Höhe des Kamins.

Der Beter identifiziert sich mit dem Storch, der wie versteinert ist durch das Leid und die Not, der sich wortlos dem Unglück hingibt und Trost und Hoffnung zurückweist, untröstlich, unnahbar, ein Verlassener. Man erlebt sich gleichsam von außen, und das hat eine reinigende Wirkung.

## 2.5 Neutestamentliche Botschaft

Wir beten die Psalmen als Christen. Das heißt, daß die Botschaft des Neuen Testamentes in uns wirksam anwesend ist. Die religiösen Grunderfahrungen der Psalmen nehmen die neutestamentliche Offenbarung fast selbstverständlich in sich auf. Es bedarf keiner Umdeutung oder textlichen Veränderung, es bedarf nur einer Ergänzung. Dieser Weg verlangt, beim Beten besonders das Neue Testament im Blick zu haben. So wie wir uns selbst in den Psalmen entdecken, entdecken wir das *Evangelium in ihnen*.

## Psalm 47

Christi Himmelfahrt

2. Ihr Völker alle, klatscht in die Hände;

jauchzt Gott zu mit lautem Jubel!

„Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel“ (Eph, 1,3).

3. Denn furchtgebietend ist der Herr, der Höchste,  
ein großer König über die ganze Erde.

„Darum, liebe Brüder, müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil! Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus“ (Phil 2,12f.).



5. Er wählt unser Erbland für uns aus,  
den Stolz Jakobs, den er liebt.

„Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott“ (Eph 1,4).

6. Gott stieg empor unter Jubel,  
der Herr beim Schall der Hörner.

„Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm einen Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr – zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil 2,5–11).

8. Denn Gott ist König der ganzen Erde.  
Spielt ihm ein Psalmenlied!

„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 f.).

10. Gott gehören die Mächte der Erde,  
er ist hoch erhaben.

„Daher beuge ich mein Knie vor dem Vater, nach dessen Name jedes Geschlecht im Himmel und auf der Erde benannt wird, und bitte, er möge euch aufgrund des Reichtums seiner Herrlichkeit schenken, daß ihr in eurem Inneren durch seinen Geist an Kraft und Stärke zunehmt.

Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen“ (Eph 3,14–17).

## 2.6 Im Licht der ganzen Offenbarung

Eine Erweiterung des 5. Weges besteht darin, die Psalmen im Licht der gesamten Offenbarung zu sehen. Ein Psalm wird durch weitere Psalmtexte oder andere Bibelstellen erklärt.

Die persönliche Arbeit besteht darin, die Beziehung von Psalmvers und Schrifttext herzustellen, die Verbindung, Erläuterung, Erweiterung zu sehen, so daß die Texte einander vertiefen.



1. Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt,  
nicht auf dem Weg der Sünder geht,  
nicht im Kreis der Spötter sitzt,
2. sondern Freude hat an der Weisung des Herrn,  
über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht.  
„Wohl denen, deren Weg ohne Tadel ist,  
die leben nach der Weisung des Herrn.  
Wohl denen, die seine Vorschriften befolgen  
und ihn suchen von ganzem Herzen“ (Ps 119,1 f.).
3. Er ist wie ein Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist,  
der zur rechten Zeit seine Frucht bringt  
und dessen Blätter nicht welken.  
Alles, was er tut, wird ihm gut gelingen.  
„Wohl denen, die wohnen in deinem Haus,  
die dich allezeit loben.  
Wohl den Menschen, die Kraft finden in dir,  
wenn sie sich zur Wallfahrt rüsten.  
Wohl dem, der dir vertraut!“ (Ps 84,5.6.13).
4. Nicht so die Frevler:  
Sie sind wie Spreu, die der Wind verweht.
5. Darum werden die Frevler im Gericht nicht bestehen  
noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.  
„Wohl dem, dessen Frevel vergeben  
und dessen Sünde bedeckt ist.  
Wohl dem Menschen, dem der Herr die Schuld nicht zur Last legt und des-  
sen Herz keine Falschheit kennt“ (Ps 32,1 f.).
6. Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten,  
der Weg der Frevler aber führt in den Abgrund.  
„Wohl dem Volk, dessen Gott der Herr ist,  
die Nation, die er sich zum Erbteil erwählt hat“ (Ps 33,12).

## 2.7 Christus in den Psalmen

Die christologische Deutung beschränkt sich nicht auf jene Psalmen, die als messianisch bezeichnet werden. Sie erstreckt sich auch auf viele andere, in denen der Hinweis auf Christus nicht direkt und unmittelbar gegeben ist, die aber doch guter kirchlicher Überlieferung entspricht.

Für Augustinus enthalten die Psalmen als prophetische Gebete, das heißt als Gebete auf Zukunft und Zukünftiges hin, das, was sich auf Christus bezieht und das, was sich auf die Christen bezieht. Für ihn sind die Psalmen im uneingeschränkten Sinn universale Gebete. Nicht weil man in



ihnen assoziativ jede Situation unterbringen kann, sondern weil sie durch ihre dichterische Form auf Grund der Inspiration die Wesenszüge Christi und der Kirche aller Zeiten und Zonen enthalten. Die Psalmen sagen uns nicht nur etwas über den Menschen, seine Erfahrungen mit Gott, den anderen und mit sich selbst. Die Psalmen künden uns auch das Leben Jesu und seine Heilsereignisse.

### Psalm 127

1. Wenn nicht der Herr das Haus baut,  
müht sich jeder umsonst, der daran baut.

Der Herr also erbaut das Haus, der Herr Jesus Christus  
erbaut sein Haus. Viele arbeiten am Bau.

Aber wenn er nicht baut, müht sich umsonst, der daran baut.

Wer sind die, die am Bau mitarbeiten?

Alle, die in der Kirche das Wort Gottes verkünden,  
die Diener der Geheimnisse Gottes.

Wir predigen für die Ohren, er bewegt die Herzen.

1. Wenn nicht der Herr die Stadt bewacht,  
wacht der Wächter umsonst.

Er wacht, während ihr wacht;

er wacht, während ihr schläft.

Er entschlief einmal am Kreuz, und er ist auferstanden.

Nun schläft er nicht mehr.

2. Es ist umsonst, daß ihr früh aufsteht,  
und euch spät erst niedersetzt,  
um das Brot der Mühsal zu essen;  
denn der Herr gibt es den Seinen im Schlaf.

Wenn ihr aufsteht, bevor das Licht aufgeht,

müßt ihr im Nichtigen verweilen, da ihr in der Finsternis lebt.

Christus, unser Licht, ist auferstanden;

es ist gut für dich, nach Christus aufzustehen, nicht vor Christus.

Wer steht vor Christus auf? Die sich vor Christus stellen wollen.

Und welche stellen sich vor Christus?

Die dort erhöht sein wollen, wo er demütig war.

Die als Schüler über dem Meister sein wollen,

die als Sklaven über ihrem Herrn stehen wollen,

die wollen vor dem Licht aufstehen.

Sie gehen ein in Nichtiges, da sie dem Licht nicht folgen wollten.

3. Kinder sind eine Gabe des Herrn,  
die Frucht des Leibes ist sein Geschenk.

Es gibt eine Frau, in der sich auf geistige Weise zeigt,



was zu Eva gesagt worden ist: In Schmerzen wirst du gebären.

Die Kirche, die Braut Christi, gebiert Kinder.

In diesem Bild ist auch Eva die Mutter der Lebenden genannt worden (Gen 3,16).

In der Auferstehung der Toten werden sich die Kinder der Kirche zeigen. Schmerz und Trauer werden vorüber sein.

Worin besteht die Gabe des Herrn?

Von den Toten auferstehen;

sich zu freuen, nachdem ihr das Brot der Mühsal gegessen (Augustinus, Enarrationes in Psalmos. Psalm 126).

## 2.8 Der Psalm in der Liturgie

In den Psalmen begegnet uns nicht nur Christus, das Ursakrament, wir begegnen in ihnen auch den *Heilsereignissen*, die wir in der Liturgie feiern. Psalmen sind ja ein wesentlicher Bestandteil der Liturgiefeier.

Um Wege zum liturgischen Beten der Psalmen aufzuzeigen, werden drei Möglichkeiten vorgestellt:

a) Gedanken aus dem „Schott“, die die Meßtexte des jeweiligen Festes erklären, deuten auch den Psalm liturgisch.

b) Durch Antiphonen aus dem Offizium wird gezeigt, wie der Psalm das Festgeheimnis in sich trägt.

c) Das NT überliefert uns die Heilsereignisse, die wir in der Liturgie feiern. Daher wird durch Schrifttexte der Bezug zur Liturgie hergestellt.

In der Liturgie wird das Deprofundis sowohl in der 2. Vesper von Weihnachten als auch an Allerseelen und bei der Beerdigung gebetet. Psalm 130 ist ein einziger Hoffnungsschrei. Er drückt das Warten auf die Erlösung aus und damit die adventliche Haltung des Christen. Die Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn wird zu Weihnachten erfüllt.

Zu Allerseelen wird mit denselben Worten die Bitte um Erlösung und die Zuversicht auf das heilbringende Kommen des Herrn ausgedrückt. Der Psalm wird jedesmal in seinem echten Wortsinn gebetet und hat doch für den Christen zu Weihnachten und Allerseelen einen anderen Klang, der jeweiligen Situation entsprechend.

### Psalm 130

Aus tiefer Not

(Ein Wallfahrtslied.)

Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir:

<sup>2</sup> Herr, höre meine Stimme!

Wende dein Ohr mir zu,

achte auf mein lautes Flehen!



- <sup>3</sup> Würdest du, Herr, unsere Sünden beachten,  
Herr, wer könnte bestehen?
- <sup>4</sup> Doch bei dir ist Vergebung,  
damit man in Ehrfurcht dir dient.
- <sup>5</sup> Ich hoffe auf den Herrn, es hofft meine Seele,  
ich warte voll Vertrauen auf sein Wort.
- <sup>6</sup> Meine Seele wartet auf den Herrn  
mehr als die Wächter auf den Morgen.  
Mehr als die Wächter auf den Morgen
- <sup>7</sup> soll Israel harren auf den Herrn!
- Denn beim Herrn ist die Huld,  
bei ihm ist Erlösung in Fülle.
- <sup>8</sup> Ja, er wird Israel erlösen  
von all seinen Sünden.

Die Psalmen nehmen im Stundengebet einen großen Raum ein. Sie sind universale Gebete, die sich nicht leicht oder wie von selbst erschließen. Es bedarf einer bewußten und gezielten Hinführung der Gemeinde. Daher ist es gut, vor dem gemeinsamen Beten zunächst durch einen kurzen Hinweis die Aufmerksamkeit zu wecken, durch die Psalmüberschrift, die neutestamentlichen Bezüge, Antiphon, Hauptgedanke, Kernsätze, Leitsätze. Nach dem Gebet, etwa an Stelle der Homilie, kann/soll dann eine ausführlichere Erklärung folgen.

### Die Psalmen im Stundengebet

#### Anmerkung

Das Referat enthält Teile des Buches: Severin Schneider „Heute Psalmen beten“. Wege zum persönlichen Stundengebet mit dem Christuslob. Echter Verlag, Würzburg 1987.

Aus der *Diskussion* zu den Referaten von Prof. Hollerweger und P. Schneider:

- Die Verbindung von Stundengebet und Eucharistiefeier soll nicht direkt empfohlen werden, da die Eucharistiefeier Höhepunkt der Liturgie ist.
- Wenn Meßfeier und Vesper verbunden werden, ist der Platz für das Magnificat der Antwortgesang nach der Lesung oder der Kommunion dank. Eucharistieverehrung und Dankgesang Mariens passen vom Begriff her zusammen.
- Elemente, wie sie aus der Messe vertraut sind, bei der Vesper zu verwenden – Psalm und Magnificat – erleichtern der Gemeinde den Zugang zum Stundengebet; dies bedeutet keine Verkennung der Messe.
- Beim Psalmengebet gibt die Antiphon die Richtung an, in der man den Psalm meditieren kann. Auch die Überschrift des Psalmes, die neutestamentlichen



Hinweise und die Kirchenväterzitate geben Hilfen zum Vollzug des Psalmengebetes.

Man muß nicht den Wortlaut jedes Psalmverses bedenken, sondern man überläßt sich dem Thema des ganzen Psalms. Der Parallelismus verhilft zur Vertiefung.

- Zur Aussetzung des Allerheiligsten bei der Vesper:

Die Bestimmung in „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung“ besagt wohl, daß etwa beim 40stündigen Gebet auch das Offizium vor dem ausgesetzten Allerheiligsten vollzogen werden kann, nicht jedoch, daß anlässlich einer Hore ausgesetzt wird. Die Aussetzung ist nicht ein Element der Feierlichkeit. Zugleich besteht die Gefahr, die Gegenwart Christi wieder auf die eucharistische Gegenwart einzuschränken. Andererseits empfiehlt das „Christuslob“ ausdrücklich eine Aussetzung bei der Vesper. Dadurch erhält die Vesper einen stärker meditativen Charakter. So ist diese Art der Feier mehr zu empfehlen als wenn nur der eucharistische Segen am Schluß der Vesper gegeben wird.

- Zur Schwierigkeit, daß beim Psalmengebet die seelische Verfassung des Beters nicht immer mit der des Psalmisten übereinstimmt: Das Psalmengebet ist nicht nur persönliches, sondern wesentlich stellvertretendes Gebet (vgl. AES 108). Auch ist es für den Beter hilfreich, wenn nicht seine Person im Mittelpunkt steht, sondern er offen ist für die Sorgen und Nöte der anderen.

- Zum Thema „Feinde“ in den Psalmen: Als Feind muß der Unglaube verstanden werden. Der Psalmbeter erfährt seinen Glauben als Kampf zwischen Leben und Tod. Im Psalm wird ausgedrückt, was die Israeliten erlebt haben, wobei der Kampf ins Geistige übertragen wird. Die Vaterunserbitte „Erlöse uns von dem Bösen“ ist in der Sprache der Psalmen formuliert. In Ps 58 und Ps 83 wird das Böse personifiziert gedacht, doch sollen nicht Personen vernichtet werden. Benedikt sagt in seiner Regel (64,11) vom Abt: „Er hasse das Böse und liebe die Brüder“.



Es mag im Rahmen dieses Symposions der Liturgischen Kommission für Österreich, wo es um „Das Stundengebet in der Gemeinde“ geht, durchaus interessant und bereichernd sein, sich über die *Erfahrungen* zu informieren, die wir in Kremsmünster mit der *Jugendvesper* nun schon im 13. Jahr machen. War es doch von Anfang an ein Anliegen dieses Gebetsgottesdienstes, jungen Menschen auch das Psalmengebet zu erschließen.

## 1. Wie kam es dazu?

Schon 1972 fanden sich Schüler des Stiftsgymnasiums Kremsmünster wöchentlich zu einem „Prayer-meeting“ zusammen, einem „charismatisch“ geprägten Gebetskreis, der viele neue geistliche Erfahrungen diesen jungen Menschen ermöglichte. Bald gab es auch in benachbarten Pfarren ähnliche Versuche, mit jungen Menschen zu beten.

Auch aus Taizé-Besuchen einiger Jugendseelsorger aus dem Stift Kremsmünster zusammen mit Jugendlichen, wurden wertvolle Erfahrungen für die Jugendarbeit mitgebracht.

Jedenfalls fanden sich September 1974 einige Kapläne aus dem Stift inkorporierten Pfarren in der romanischen Michaelskapelle des Klosters zusammen, um einmal miteinander zu beten, gemeinsame Erfahrungen auszutauschen: es war zur „Vesperzeit“, es waren junge Menschen, die beteten: die erste „Jugendvesper“. Ob damals schon eine feste Einrichtung geplant, bzw. gewollt war, ist nicht mehr so ganz zu erhellen. Jedenfalls: seit daher gibt es im Stift Kremsmünster jeden dritten Freitag im Monat eine Jugendvesper, seit 1977 auch während der Sommermonate Juli und August.

Schon bald mußte die Jugendvesper auf die „intime Atmosphäre“ der kleinen romanischen Kapelle verzichten und in die große Stiftskirche übersiedeln, kamen doch bald an die 300–400 junge Menschen! Die Besucherzahl stieg in den folgenden Jahren auf über 1000 an – und das alles ohne Werbung! Dzt. kommen monatlich ca. 500–600 junge Menschen, – gibt es doch auch an anderen Orten diese Möglichkeit gemeinsamen Betens.

## 2. Wie verläuft die Jugendvesper?

Anfangs war es mehr ein „charismatisches“ Beten, ohne klare Struktur: Es wurden Lieder gesungen, ein Stück aus der Schrift gelesen, Psalmen gebetet; auch das „freie Gebet“ hatte seinen festen Platz, – und dazwischen gab es viel Stille. Dann aber wurden wir von Prof. Hollerweger aus Linz darauf aufmerksam gemacht, daß wohl alle Elemente der klassischen Vesper vorhanden seien, aber doch in unserer Vesper die klare Struktur fehlte. Dieser Hinweis wurde dankbar aufgegriffen; seither wird die Jugendvesper in folgender Ordnung gefeiert:



*Einführung / Einstimmung:*

1. Lied
2. Einführung
3. Lied (Gebet)

*I. Psalmengebet*

4. Psalm mit Antiphon

*II. Wort Gottes*

5. Lied
6. Lesung (Heilige Schrift)
7. Antwortlied
8. Worte der Ermunterung
9. Lied

*III. Freies Beten*

10. Lob  
Dank  
Anbetung  
Bitte  
Vater unser – Ave Maria  
Segen des Priesters

*Entlassung*

11. Lied

Es scheint, daß dies ein wesentliches Moment dafür ist, daß es die Jugendvesper bis heute gibt. Die vorbereitende Gruppe steht nicht unter dem Druck, sich „etwas“ einfallen zu lassen; die Struktur ist vorgegeben, inhaltlich aber ist sehr wohl viel „einzubringen“. Die Besucher der Jugendvesper aber wissen genau, was sie erwartet (wie bei der Sonntagsmesse).

Die Lieder werden meist nur mit einigen Gitarren begleitet, manchmal spielt auch eine Querflöte dazu, oder eine Geige; wir legen Wert auf eine einfache Instrumentalbegleitung. Mit der „großen Band“ haben wir eher negative Erfahrungen gemacht.

Die meditativen Pausen zwischen den einzelnen Elementen, sowie der Einsatz des „Luzernars“ (in den Meditationspausen wird das Licht ausgedreht, nur das wunderschöne Hochaltarbild bleibt beleuchtet) bringt „Stimmung“ in die Vesper.

### 3. Wie wird die Jugendvesper vorbereitet?

Meist melden sich im Herbst verschiedene Gruppen schon bis in das Frühjahr hinein. Diese bereiten dann „ihre“ Jugendvesper vor. Dabei werden den Jugendlichen einige Empfehlungen vorgegeben:

- Es ist wichtig, daß die Vorbereitung immer mit Gebet begonnen – und begleitet wird!
- Schritte der Vorbereitung:  
Suche nach einem Thema (Was kann die Gruppe, bzw. jemand aus der



Gruppe aus eigener Erfahrung bezeugen? Welche geistliche Erfahrung können wir weitergeben?)

Suche nach geeigneten Texten (nicht zu viele neue Lieder!)

Wer bereitet die Einführung vor?

Wer spricht die „Worte der Ermunterung“?

Mindestens zwei Wochen vor der Jugendvesper nimmt die Gruppe mit einem verantwortlichen Priester in Kremsmünster Kontakt auf; mit diesem wird das Konzept noch einmal durchbesprochen. Die Texte werden im Kloster vorbereitet.

Die Jugendvesper wird dann ausschließlich von den Jugendlichen geleitet. Der begleitende Mönch aus dem Kloster aber hält die „Liedprobe“ (ca. ½ Stunde vor Beginn). Dabei geht es um mehr als um das Einüben neuer Lieder: vor allem werden die Texte der Lieder erschlossen, der Psalm eingeführt und erklärt, manch besonderer Hinweis für das gemeinsame Beten, für das persönliche geistliche Bemühen mitgegeben. So wird die Jugendvesper für viele auch zu einer „Schule des geistlichen Lebens“ (der hl. Benedikt spricht im Prolog zu seiner Regel vom Kloster als eine „Schule des Herrendienstes“).

Auch dieser Hinweis ist noch bemerkenswert: Schon eine halbe Stunde vor der Vesper ist in einer Seitenkapelle das Allerheiligste zur stillen persönlichen Anbetung ausgesetzt. Die gestaltende Gruppe ist eingeladen, sich dort im stillen Gebet vorzubereiten. Während der Jugendvesper finden sich immer einige Erwachsene, Eltern, Ordensfrauen, ältere Jugendliche, die das Beten der Jugendlichen dort im stillen Gebet begleiten.

#### 4. Das pastorale Anliegen

4.1 Am Anfang stand wohl die Absicht im Vordergrund, jungen Menschen neue Gebetserfahrungen in Gemeinschaft Gleichgesinnter zu ermöglichen. Zugleich aber auch, ihnen das Kloster als „geistliches Haus“ zu öffnen. Viele persönliche Kontakte zu Patres sind in diesen Jahren erwachsen, die für viele auch zu einer persönlichen geistlichen Begleitung geworden sind.

4.2 Die jungen Menschen erfahren bei der Jugendvesper lebendige Kirche, die ihnen zur „Heimat des Glaubens“ wird. Diese Erfahrung wird für viele aber auch zum Auftrag: Es darf nicht beim monatlichen Erleben der Jugendvesper bleiben; es gilt, mit dieser vertieften Glaubenserfahrung und gestärkt durch die Gemeinschaft, heimzugehen in die Familien, in die Pfarren, in die Schulen, auf die Arbeitsplätze – und dort glaubwürdig als junge Christen zu leben. Vieles wurde tatsächlich fruchtbar im persönlichen Leben dieser jungen Menschen, in ihrem Engagement in den pfarrlichen



Gruppen. Vor allem auch durch die gemeinsame Vorbereitung einer Jugendvesper, die eine Jugendgruppe oft stark fordert und prägt.

4.3 Schon vor Jahren wurde nach einer Möglichkeit gesucht, wie man der Gefahr entgegensteuern könnte, daß die Jugendvesper nicht zu einem falsch verstandenen „Gebetsghetto“ wird. Begegnung mit Gott muß immer auch hinführen zum Bruder. So wird – wenn auch nicht regelmäßig – immer wieder bei der Jugendvesper auch für ein konkretes soziales Projekt gesammelt, das meist von der vorbereitenden Gruppe ausgesucht wird. Es ist erstaunlich und erfreulich, wie bereit junge Menschen sind, ihren Möglichkeiten entsprechend zu helfen.

4.4 Schon von Anfang an haben Jugendliche bei diesen monatlichen Begegnungen auch das Gespräch mit einem Priester, konkret auch die Möglichkeit zum Sakrament der Versöhnung gesucht. So haben wir uns denn auch bald entschlossen, auch während der Jugendvesper Aussprache- und Beichtgelegenheit zu geben. Dieses „während“ ist deswegen notwendig geworden, weil viele von weit her kommen, oft sich zu Fahrgemeinschaften zusammengeschlossen haben, so daß es für viele nicht möglich wäre, vor oder nach der Vesper dieses Gespräch zu suchen. Es ist dankbar zu vermerken, daß viele diese Möglichkeit nutzen. Es stehen regelmäßig 5–7 Priester dafür bereit.

## 5. Das Jugendbrevier

5.1 Schon zu Beginn der Jugendvespern wurde der Wunsch nach Texten laut, die auch zu Hause für das persönliche Beten und für das Beten in kleinen Gruppen hilfreich sein könnten. So erarbeiteten wir 1976 „bei ihm sein“ – ein Jugendbrevier. Zunächst erschien dieses „Jugendbrevier“ – unter dieser Kurzbezeichnung ist das Büchlein bekannt geworden – in zwei Auflagen (7000 Stück) im Eigenverlag, 1980 wurde das Jugendbrevier vom Styria-Verlag übernommen, wo es inzwischen auch schon in zweiter Auflage erschienen ist.

Dieses Jugendbrevier entsprach im Rahmen unserer Jugendarbeit – und wie sich zeigte, weit darüber hinaus – einem echten Bedürfnis.

Unser Anliegen dabei war:

- praktische Hilfen für das persönliche und gemeinsame Beten zu bieten;
- die Psalmen, die die Jugendlichen inzwischen bei den Vespern kennengelernt hatten, auch für das persönliche Beten zu erschließen.

5.2 In einem Drei-Wochen-Zyklus bietet das Jugendbrevier täglich drei kurze Gebetszeiten an: Laudes – Oratio (Mittagsgebet) – Vesper. Für die ersten zwei Wochen wurde ein „Tagesthema“ gesucht, das in einem kurzen meditativen Text eingeführt wird. Ein Psalm, ein kurzer Schrifttext, ein



Impuls zur Stille (Meditation), Fürbitten und ein Tagesgebet sind für Laudes und Vesper angeboten. Die Oratio umfaßt nur einen Psalm, bzw. in der zweiten Woche ein Gebet zum Heiligen Geist. In der dritten Woche ist der Laudes ein Invatoriumpsalm vorausgestellt. Ein Anhang enthält Gebete in verschiedenen Anliegen, sowie einen ausführlichen Gewissensspiegel.

5.3 Aus vielen Kontakten wissen wir, daß nicht wenige Jugendliche und Erwachsene täglich mit dem Jugendbrevier beten. Darin sehe ich einen großen Wert – und auch eine indirekte Hinführung zum Stundengebet der Gemeinde.

Schnell lassen sich junge Menschen für Christus begeistern, etwas anderes ist es, daß sie in der Liebe zu ihm standhaft, treu bleiben, ja in dieser Liebe wachsen.

Das treue und beharrliche Gebet – allein und in Gemeinschaft – ist der Lebensquell der Freundschaft mit Christus.

Es erscheint mir ein wertvoller pastoraler Dienst zu sein, diese Erfahrungen unseres monastischen Lebens jungen Menschen zu vermitteln.

Dazu möchte das Jugendbrevier eine Hilfe sein.

5.4 Und doch kommt uns dieser erste Versuch schon etwas zu „dürftig“ vor. Gerade das gemeinsame Gebet braucht mehr Elemente, auch „Abwechslung“. Diese Erfahrungen lassen uns weiterarbeiten. Für die Jugendwochen, die wir im Sommer in unserem Kloster anbieten, haben wir nun versucht, die erste Woche des „Kleinen Stundenbuches“ in einfachen Chormelodien zu vertonen. Sr. Gregoria Ertl, Benediktinerin von Steinerkirchen, die diese Arbeit unternommen hat, kann eindrücklich zeigen, daß es gar nicht so schwer ist, junge Menschen für das Psalmensingen zu motivieren, ja zu begeistern. An diesen Versuchen wollen wir weiterarbeiten.

## 6. Zusammenfassung und Ausblick:

Die Jugendvesper hat sich als eine Möglichkeit erwiesen, mit jungen Menschen in Kontakt zu kommen und sie auf ihrer Suche nach sich selbst und auf ihrer Suche nach einem reifen und vertieften Glauben zu begleiten.

Darüber hinaus scheint – zunächst unbeabsichtigt – die Jugendvesper einen Beitrag geleistet zu haben im pastoralen Bemühen, die Psalmen den Gläubigen als Hilfe zum persönlichen und gemeinsamen Beten vertrauter zu machen und das kirchliche Stundengebet einem größeren Kreis zu erschließen.

### Aus der Diskussion:

- Auf die Frage nach dem Platz des Magnificat in der Jugendvesper antwortet P. Christian, daß in der Anfangszeit der Gottesdienst ganz frei gestaltet war und



im Werdegang der Strukturierung des Magnificat vielleicht übersehen wurde, es jedoch bisweilen Verwendung findet.

- Die Fürbitten werden spontan vorgetragen. Das „Freie Beten“ ist ein festes Element der Jugendvesper. Dabei wird auch darauf geachtet, daß das Beten für alle in der Kirche verständlich ist (Aufstellen von Mikrophonen im Kirchenschiff).
- Für die Verstehbarkeit der Lieder und die Beteiligung erweist sich ein kleiner Chor vor dem Mikrophon als günstig.
- Ein Priester wirkt nur mit in der Begleitung der vorbereitenden Gruppe, bei der Erschließung der Texte bei der Liedprobe am Beginn der Vesper. Auch gibt er den Segen am Schluß der Vesper. In Kremsmünster gibt es keinen „Vorsteher“ bei der Jugendvesper.  
Erfahrungen beim Stundengebet und bei Wortgottesdiensten haben gezeigt, daß Gemeindemitglieder sich stärker an der Gottesdienstgestaltung beteiligen, wenn der Feier kein Leiter vorsteht. Andererseits wird es als wesentlich angesehen, daß eine gottesdienstliche Versammlung einen Leiter hat.
- Auf die Frage, ob die Jugendvesper positive Auswirkungen auf das sakramentale Leben der Jugendlichen in den Gemeinden hat, antwortet P. Christian, daß dies intendiert sei, aber nur teilweise zur Wirkung komme. Von Eltern und Seelsorgern gibt es manchmal Vorwürfe in dieser Richtung. Vielleicht wird hier die Diskrepanz in der Lebendigkeit der Liturgie bei der Jugendvesper einerseits und des Gottesdienstes in der Gemeinde andererseits spürbar. Auch müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß viele Getaufte sich heute in einer katechumenalen Situation befinden und nicht (mehr oder noch nicht) eucharistiefähig sind.
- An der Jugendvesper nehmen auch viele Erwachsene teil. Altersmäßig ist so eine große Spanne gegeben, von Firmgruppen bis zu den Eltern der Jugendlichen. Die Jugendvesper war anfänglich auch die Vesper der klösterlichen Gemeinschaft, jetzt feiert der Konvent daneben das eigene Stundengebet. Der Grund dürfte sein, daß die Zahl der Elemente zu dürftig erscheint und auch eine gewisse Angst vor der Stille sowie der Spontaneität der Jugendlichen besteht.
- Der Name Vesper als liturgische Tagzeit ist zunächst nur vom Zeitanatz her berechtigt. Doch findet die Lichtsymbolik auch Ausdruck darin, daß die Kirche zunächst nur durch die Altarkerzen und das Scheinwerferlicht auf das Hochaltarbild erhellt ist und erst zum Beginn der Vesper voll erleuchtet wird. Zum Begriff Tagzeitenliturgie gehört auch eine gewisse Regelmäßigkeit; durch den Monatsrhythmus ist diese gegeben. Die Häufigkeit der Feier hat auch Auswirkungen auf die Gestaltung: die tägliche Feier eines Gottesdienstes verlangt mehr Struktur und Erkennungszeichen.
- Es wurde in Kremsmünster auch der Versuch gemacht, die Vesper vor der Abendmesse zu feiern. Viele Jugendliche nahmen nur an der Vesper teil, sie fühlen sich von der freieren Form der Vesper mehr angesprochen.



- In Pucking bei Linz wurde anlässlich der Bischofsvisitation mit der Vesper begonnen, seither ist sie bei besonderen Anlässen beheimatet. Sie ist zusammengestellt aus leicht singbaren Liedern und Psalmen.
- In Linz begann man mit der Vesper aus dem Gotteslob, an der sich ca. 20 Leute beteiligten. In einem zweiten Versuch intendierte man bewußt Festlichkeit bei einer Feier im Monat: Jeweils ein Chor übernimmt die Gestaltung, man beschränkt sich auf den 6. und 8. Psalmton; der Erfolg war gut. Infolge der vielen Vorarbeit mit dem Chor gab es Schwierigkeiten, sodaß sie in dieser Form nur mehr dreimal im Jahr stattfindet. Jetzt wird sie monatlich gefeiert, dreimal im Jahr mit Chor, 80–450 Teilnehmer.
- Das Pastoralamt Linz hat Modelle für die Gemeindevesper zusammengestellt.
- Beim steirischen Katholikentag hat sich die Feier der Vesper gut bewährt, der Psalmengesang ist überzeugend und eindrucksvoll gelungen.
- Ein Problem ist auch, daß die Priester oft zu wenig vom Wert des Psalmengebetes überzeugt sind. Erfahrungen in der Gemeinde von Pius Parsch mit Matutin, Laudes und Messe waren überaus prägend.
- Soviel Struktur wie notwendig! Traditionelle Strukturen spielen eine große Rolle, damit sie inspirieren für eine neue (freiere) Gestaltung. Die Grundstruktur kann mit neuen Elementen gefüllt werden. Wir müssen Utopien haben. Auch die Liturgiereform wurde lange vorbereitet.
- In St. Paul in Wien-Döbling fand 1972 die erste Vesper statt. Am Gebetstag für geistliche Berufe wird die Laudes mit der Messe verbunden. An bestimmten Sonn- und Feiertagen ist Vesper, Komplet am Ende des Anbetungstages, an den Kartagen das ganze Offizium. Es stellt sich die Frage, wieviel man in einer Gemeinde machen kann oder soll. Reicht Vesper und/oder Laudes einmal im Monat aus?
- Liturgische Versammlung am Morgen und/oder am Abend ist das Ideal, der Inhalt der Gottesdienstfeier sekundär.
- Es ist auch zu bedenken, daß betende Kirche nicht nur im Kirchenraum besteht. Auch das Gebet in Familien und Gruppen ist Ausdruck der betenden Kirche.
- Was sind die Zielvorstellungen? Ist kirchliches Abendgebet bis zu vier Tagen pro Woche realisierbar? Auch die Wochenstruktur ist zu berücksichtigen: z. B. wäre die Mitte der Woche geeignet.



Es geht in diesem abschließenden Beitrag darum, Grundthemen der Referate und Diskussionen aufzugreifen und zusammenfassend darzustellen. Dabei sollen nicht nur verschiedene Feierformen, sondern auch verschiedene Gruppierungen berücksichtigt werden, in denen sich die Kirche als betende Gemeinschaft darstellt. Die in der Überschrift genannten Begriffe „Stundengebet“ und „Gemeinde“ sind daher in einem weiten, analogen Sinn zu verstehen.

### 1. Beten ist keine Selbstverständlichkeit

Im Anschluß an einen bekannten Buchtitel von Karl Rahner: „Von der Not und dem Segen des Gebetes“<sup>1</sup> möchte ich meine Überlegungen mit einem Hinweis beginnen, der an Gedanken anknüpft, die Ph. Harnoncourt vorgetragen hat.<sup>2</sup> Beten ist keine Selbstverständlichkeit! Es ist, so wird gesagt, Selbstvollzug der Kirche und ihrer Glieder. Es setzt voraus, daß Gott sich geoffenbart, zu erkennen gegeben und uns zum Gespräch eingeladen hat. Das bedeutet, daß man zum Glauben gekommen sein und in der Glaubensgemeinschaft der Kirche stehen muß, um so beten zu können, daß von einem Selbstvollzug der Kirche die Rede sein kann. Noch einmal anders gesagt: Beten, das ist etwas, was der einzelne, aber auch eine Gemeinschaft – und sei es die Gemeinschaft der Kirche – gar nicht aus eigenem tun kann; es ist Gnade. Wenn wir beten, tun wir etwas, was Gottes Geist in uns wirkt (vgl. Röm 8,15.26f.). Wir realisieren Möglichkeiten des Menschseins und stoßen in Dimensionen der Wirklichkeit vor, die wir von uns aus nie erreichen könnten. Eben deshalb ist das Gebet ein Segen: eine Gabe Gottes, sein Segen für uns und unser Gott segnen und preisen. Eben deshalb gilt aber auch: „Erhaben ist das Gebet. Und wer das begriffen hat, der erschrickt, wenn er zu beten anfangen will.“<sup>3</sup>

In dieser gnadenhaften Erhabenheit liegt aber auch der Grund dafür, warum das Beten eine Not sein kann. Dann nämlich, wenn der Glaube schwach oder angefochten ist; wenn wir nicht Gott, sondern uns selber suchen; wenn wir unsicher werden, ob wir ins Leere reden oder Selbstgespräche führen. Man muß solche Not ernstnehmen, und es wäre gut, wenn wir sie manchmal selbst spüren und dabei erfahren würden, wie wenig selbstverständlich wirkliches Beten ist. Ich sage das, weil mir scheint, daß es etwa

<sup>1</sup> K. Rahner, Von der Not und dem Segen des Gebetes. Innsbruck 1949, 1955; Freiburg/Br. 1958, 1984; zur Gänze übernommen in: ders., Gebete des Lebens. Freiburg 1984, 1986.

<sup>2</sup> S. oben S. 2–11.

<sup>3</sup> K. Rahner, Von der Not (s. o. Anm. 1) 1984, 53.



im Unterschied zu den 60er und 70er Jahren, wo die Not des Betens stärker erfahren wurde, heute in manchen Kreisen als zu selbstverständlich hingenommen wird, daß man beten kann – und manchmal vielleicht auch zu rasch angenommen wird, man bete, wo man sich eher vor anderen ausspricht und mehr einander anredet als Gott.

## 2. Gebet in verschiedenen Gemeinschaften

Unser Thema ist aber nicht das Gebet im allgemeinen, sondern das gemeinsame, an den Tagzeiten orientierte Beten der Kirche, das in Gruppen und Gemeinschaften, insbesondere in den Pfarrgemeinden, gepflegt werden soll. Damit ist das Gebet des einzelnen Christen aus unseren Überlegungen ausgeklammert – obwohl das Stundengebet heute und wohl auch in Zukunft häufig von einzelnen, von Klerikern und – nicht gar so selten – auch von Laien, verrichtet wird. Nicht von vornherein aus unseren Überlegungen ausklammern wollen wir jedoch Formen des regelmäßigen und gemeinsamen Betens, die zwar außerhalb der offiziellen Tagzeitenliturgie der Kirche liegen, aber Beachtung verdienen. Denn die erste und entscheidende Frage ist doch die: Wo können oder sollen unter den heutigen Lebensverhältnissen Christen gemeinsam und regelmäßig beten? Und erst an zweiter Stelle kommt dann die Frage nach der genaueren Gestalt solchen Betens, nach der Struktur, nach den Texten und anderen Elementen der Gestaltung, nach der Qualifikation als „liturgisches“ oder „nicht-liturgisches“ Gebet.

Das regelmäßige gemeinschaftliche Gebet hat seinen „Sitz im Leben“ zunächst einmal überall dort, wo Christen regelmäßig zusammenleben. Hier wird man an erster Stelle an die Familien denken müssen. Sie sind sozusagen der naturgegebene Ort, wo junge Christen beten lernen und in Formen gemeinsamen Betens eingeführt werden können: am Morgen und am Abend, bei Tisch, zu regelmäßig wiederkehrenden Anlässen (Feste und Zeiten des Jahreskreises, „Hauskirche“ im Advent und in der österlichen Bußzeit o. ä.). Das Familiengebet ist dort, wo es gepflegt wird, zweifellos eine wichtige und ernstzunehmende Verwirklichung betender Kirche. Es verdient nicht nur unsere Aufmerksamkeit, sondern auch jede nur mögliche Förderung, auch wenn es sich hier nicht um Tagzeiten-„Liturgie“, sondern in der Regel um sehr einfache und variable Formen von täglichem, an bestimmte Tageszeiten gebundenem Gebet handelt. Denn der Einladung, „Teile des Stundengebets“ in der Familie zu verrichten (AES 27; vgl. Vaticanum II. SC 100; AA 11), werden nicht sehr viele Familien folgen können.

In ähnlich schlichter und freier Form könnte vielleicht auch heute das regelmäßige gemeinschaftliche Gebet im Bereich der Schule (nicht nur im Kindergarten und warum nicht auch an theologischen Fakultäten?), bei



Christen, die regelmäßig durch gemeinsame Arbeit zusammengeführt werden (kleinere, homogene Arbeits- und Betriebsgruppen, das Personal eines Ordinariats u. ä.) einen festen Platz gewinnen. Das mag utopisch klingen, aber wäre es nicht einen Versuch wert?

Eine stärker geprägte Form, wenn auch nicht notwendigerweise die der kirchlichen Tagzeitenliturgie, werden jene Gruppen und Gemeinschaften brauchen, die, wenn schon nicht täglich, so doch in regelmäßigen Abständen Gebetszusammenkünfte halten: charismatische Gebetsgruppen, Früh- und Nachtschicht studentischer Gruppen, Jugendvespern u. dgl. Viele dieser Zusammenkünfte finden zwar nur wöchentlich oder monatlich statt und erfüllen daher nur bedingt den Auftrag des Herrn zum „unablässigen Gebet“ in seiner Kirche (vgl. Lk 18,1; 21,36; Eph 6,18; 1 Thess 5,17). Aber sie setzen zumindest einen Anfang und können das regelmäßige Gebet der einzelnen, unter Umständen auch in den Familien oder in anderen der oben bereits genannten Gemeinschaften anregen und befruchten.

Über Ordens- und andere religiöse Gemeinschaften, die normalerweise eng zusammenleben und gemeinsam die Stundenliturgie der Kirche feiern, brauchen wir hier nicht zu sprechen. Aber es ist wohl einen Hinweis wert, daß an manchen Orten solche Gemeinschaften auch andere Gläubige zur Teilnahme einladen oder wenigstens zulassen. Dabei wird im Einzelfall zu entscheiden sein, ob und wie weit die Gestalt der Feier entsprechend angepaßt werden kann, ohne daß sie ihren Eigencharakter verliert.

Noch näher an unserem Thema ist die Überlegung, ob es möglich wäre, daß der Seelsorger einer Gemeinde, gegebenenfalls ein Diakon oder ein(e) Pastoralassistent(in) oder auch – wo es das gibt – die Wohn- und Arbeitsgemeinschaft eines Pfarrhauses die eine oder andere Hore der Tagzeitenliturgie in der Kirche oder in einem anderen leicht zugänglichen Raum halten und dazu andere Gemeindemitglieder einladen könnte (vgl. AES 21 f.).

### 3. Tägliche Messe und Tagzeitenliturgie

Es mag gut sein, hier eine Überlegung einzufügen, die die Feier der Tagzeitenliturgie sehr direkt berührt. Es ist im Lauf der Jahrhunderte dazu gekommen, daß die Meßfeier zum festen Bestandteil der täglichen Gottesdienstordnung wurde. Und man hat die Gläubigen nicht nur in der Vergangenheit zur möglichst täglichen Teilnahme eingeladen, sondern tut es bis heute.<sup>4</sup> Dadurch ist die Mitfeier der hl. Messe für viele Christen zu ihrem täglichen Gottesdienst geworden. Diese Praxis hat bei vielen Priestern

<sup>4</sup> S. die Instructio „Eucharisticum mysterium“ vom 25. 5. 1967, Nr. 29: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie 1. Hg. von H. Rennings – M. Klöckener. Kevelaer 1983, Nr. 927.



und Gläubigen das Wissen darum verdrängt, daß der eigentliche „tägliche“, d. h. durch den Tag als je neue Zeiteinheit veranlaßte Gottesdienst der Kirche nicht die Messe, sondern die Tagzeitenliturgie ist.

Ohne hier über dieses Faktum urteilen zu wollen, wird man doch zur Kenntnis nehmen müssen, daß erstens im Bewußtsein der Gläubigen die Vorstellung verwurzelt ist, die Feier der Tagzeitenliturgie (etwa in der Form einer sonn- und festtäglichen Vesper) sei eine besondere Auszeichnung bestimmter Tage, nicht aber das tägliche Gebet der Kirche. Und zweitens ist tatsächlich für viele die hl. Messe ihr täglicher Gottesdienst geworden. Daß der Klerus jeden Tag die Tagzeitenliturgie feiern („das Brevier beten“) muß, wird von den Gläubigen weder gesehen noch erfahren als etwas, was eigentlich die ganze Gemeinde angeht. Wenn man daher die nicht nur regelmäßige, sondern häufige, u. U. sogar tägliche Feier der Stundenliturgie in den Gemeinden fördern will, dann muß man sich darüber klar sein, daß man diesen durch Jahrhunderte gewachsenen und zu einer festen Denkgewohnheit gewordenen Bewußtseinsstand nicht von heute auf morgen ändern kann – ganz sicher nicht allein dadurch, daß man gelegentlich mit einer Gruppe oder Gemeinde eine Vesper hält. Von hier bis zu einer gottesdienstlichen Praxis, in der Tagzeitenliturgie oder andere Formen täglichen gemeinsamen Betens auf Gemeindeebene einen festen Platz gewinnen, ist jedenfalls der Weg noch sehr weit.

#### 4. Die Gemeinde als Träger gemeinsamen Betens

Nicht nur im Licht der tatsächlichen geschichtlichen Entwicklung<sup>5</sup>, sondern auch von der Sache selbst her ist das regelmäßige gemeinschaftliche Gebet Sache der ganzen Gemeinde, nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie des Klerus. Es liegt gewiß nahe und ist angemessen, daß dann, wenn ein Bischof, Priester oder Diakon am gemeinschaftlichen Gebet teilnimmt, die Rollenverteilung darauf Rücksicht nimmt. Das gilt insbesondere für die im Stundenbuch geregelte Tagzeitenliturgie, zu der ja die kirchlichen Amtsträger – ähnlich wie die Ordensgemeinschaften mit Chorpflicht – in besonderer Weise berufen und verpflichtet sind (vgl. AES 20.23 f.28) und in der sich die Kirche in der Form „offizieller“ Liturgie als allezeit betende Gemeinschaft darstellt. Aber selbst bei dieser und erst recht bei anderen, freieren Formen ist das gemeinschaftliche Beten weder an die Teilnahme noch an den Vorsitz kirchlicher Amtsträger gebunden (vgl. AES 27 über das Stundengebet in Laienkreisen und in der „Hauskirche“).

Wünschenswert und zu fördern wäre eine Entwicklung, in der – wie es ja in manchen Gruppen, besonders unter jungen Christen, schon geschieht

<sup>5</sup> S. oben S. 12–39 den Beitrag von F. Kohlschein.



– die Initiative zu gemeinschaftlichem Beten von der Gemeindebasis, d. h. von den Laien ausgeht. Es wäre ein hoffnungsvolles Zeichen für die Überwindung der Versorgungs- und Angebotsmentalität, die das kirchliche Leben noch weitgehend prägt, wenn nicht der Pfarrer seine Gemeinde, sondern wenn die Gläubigen ihren Pfarrer einladen würden, mit ihnen zum Gebet zusammenzukommen. Vielleicht wäre es möglich, auf dem Weg über Pfarrgemeinderäte, Liturgiekreise, Jugendgruppen u. ä. eine Bewegung in diese Richtung in Gang zu setzen, damit aus mündigen Christen allmählich mündige, eigenverantwortliche Gottesdienstgemeinden entstehen.

### 5. Zur Frage der Struktur

Zunächst ist auch hier (wie oben unter 2.) darauf hinzuweisen, daß die betende Gemeinschaft Vorrang vor allen Struktur- und damit verwandten Fragen hat: sie soll beten, und sie soll es in einer Weise tun können, die ihren Möglichkeiten und Bedürfnissen entspricht. Gemeinsames Beten wird daher in einer Familie, in einem charismatischen Gebetskreis, bei einer Jugend- oder bei einer Gemeindevesper sehr unterschiedlich strukturiert sein. Das schließt nicht aus, daß in solchen und anderen Gruppierungen sinnvollerweise der Versuch gemacht werden kann, die Struktur der offiziellen Tagzeitenliturgie aufzugreifen – wenn und soweit das dem gemeinsamen Beten förderlich ist.

Als vorläufigen Grundsatz könnte man formulieren: Soviel feste Strukturelemente wie nötig und soviel Freiheit, Spontaneität wie möglich. Allerdings muß man sich darüber klar sein, daß schon aus gruppensoziologischen Gründen desto mehr feste Strukturen nötig werden, je häufiger eine Gemeinschaft sich zum gemeinsamen Beten zusammenfindet und je zahlreicher die Teilnehmer sind: die Ritualisierung wird unausweichlich sowohl um der Wiederholbarkeit als auch um der notwendigen Ordnung willen, ohne die gemeinsames Handeln nicht möglich ist.

Dazu kommen weitere Gründe, welche die formale Gestalt sowie die Inhalte gemeinschaftlichen Betens betreffen und zu dessen Strukturierung beitragen. Unter formaler Rücksicht ist zunächst auf die Tradition hinzuweisen, in der sich die Übung und Erfahrung vieler Generationen von Betern niedergeschlagen hat, und in die einzutreten Kontinuität, aber auch Sicherheit gewährleistet. Das gilt auch von der durch die Jahrhunderte gewachsenen Form der kirchlichen Stundenliturgie. Außerdem ist die Gleichartigkeit der Struktur ein Symbol für die Einheit der betenden Kirche. Auch das sollte man nicht vergessen.

Mindestens ebenso wichtig erscheint – auch unter der letztgenannten Rücksicht – der inhaltliche Aspekt, insofern der Gottesdienst der Kirche geprägt ist durch die Feste und Festzeiten des Jahres und das tägliche Stun-



dengebet darüber hinaus durch die Tageszeiten mit ihrer natürlichen Symbolik, aber auch durch deren Verknüpfung mit heilsgeschichtlichen Ereignissen (vgl. AES 38f. 75). Gemeinschaftliches Beten, das Gebet der Kirche sein will, muß daher „die liturgische Zeit gebührend berücksichtigen und so geordnet sein, daß“ es „mit der heiligen Liturgie“ zusammenstimmt (SC 13). Diese Bindung an die zentralen Heilsgeheimnisse bewahrt Gebet und Gottesdienst davor, sich ins Periphere, Vordergründige oder Subjektive zu verlieren, wie es in der Vergangenheit bei manchen Formen der Volksfrömmigkeit geschehen ist und in unseren Tagen bei manchen Gruppen als Gefahr spürbar wird, ob sie nun auf Transzendenzerfahrung oder auf Gemeinschaftserlebnis oder auf politische Aktion aus sind – was alles in sich nicht schlecht, aber eben nicht das Zentrum gottesdienstlichen Handelns ist.

Bedenkt man das bisher Gesagte, so wird man den oben formulierten vorläufigen Grundsatz modifizieren müssen: Wenn man – in welchen Gruppierungen auch immer dem Ziel der allezeit – und das heißt auch: zu je verschiedenen Zeiten – betenden Kirche näherkommen will, dann tut man gut daran, strukturelle und inhaltliche Rahmenbedingungen zu beachten, wie sie in der Tagzeitenliturgie vorliegen, damit sich innerhalb dieser Rahmenbedingungen die situationsgerechte und der Eigenart der Gruppe entsprechende Form des Betens umso sicherer entfalten kann.

## 6. Texte, Symbole, Festlichkeit

Alles gemeinschaftliche Handeln, jede Form von Kommunikation und daher auch der Gottesdienst vollziehen sich in Zeichen verbaler und nonverbaler Art. Eine ganze Reihe wichtiger Publikationen haben sich in den letzten Jahren mit dieser Frage beschäftigt.<sup>6</sup> Ich kann hier nicht im einzelnen darauf eingehen, sondern weise lediglich auf einige, wie mir scheint besonders wichtige Aspekte hin und beziehe mich dabei auf Texte (verbale Zeichen) und Symbole (nonverbale Zeichen).

Auf der Ebene des Wortes, der Texte, ist und bleibt christlicher Gottesdienst gebunden an das Offenbarungswort, das uns in der Hl. Schrift des Alten und des Neuen Bundes überliefert ist und das in der Tradition der Kirche, in Verkündigung, Lehre, Auslegung, in Bekenntnis und Lobpreis

<sup>6</sup> Anstatt viele Einzeltitel zu nennen, weise ich auf ein Werk hin, das die Ausdrucksgestalt des Gottesdienstes ausführlich behandelt und die einschlägige Literatur verzeichnet: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Mit Beiträgen von R. Berger u. a. (Gottesdienst der Kirche. Handb. d. Liturgiewissenschaft 3. Hg. von H. B. Meyer u. a.). Regensburg 1987. Einschlägig sind hier bes. das 1. Kap. von A. R. Sequeira: Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung (7–39) und das 2. Kap. von K.-H. Bieritz u. a.: Wort und Musik im Gottesdienst (41–248)



weitergegeben und immer neu aktualisiert wird. Gottes Wort ist Maßstab und Kriterium für die Echtheit und Wirksamkeit unseres Gottesdienstes. Wenn sein Wort nicht lauter und unverfälscht verkündet wird, gerät auch unsere Antwort in Gefahr. Darum brauchen wir als Grundtext für unseren Gottesdienst das Buch der Hl. Schrift und sind alle anderen Texte, mögen sie nun in Büchern aufgezeichnet sein oder nicht, an diesem Maßstab zu messen. Darum ist im Prinzip die Hl. Schrift das einzige unbedingt notwendige Buch für unsere Gottesdienste, während alle anderen liturgischen Bücher ein „Notbehelf“ sind. Das heißt, sie sind soweit nötig, wie sie einer Not abhelfen. Denn das Ideal wäre eigentlich, daß wir – außer der Hl. Schrift – zur Feier des Gottesdienstes kein Buch brauchen.<sup>7</sup>

Allerdings gilt hier Ähnliches wie bei der Strukturfrage: Je häufiger und je größer gottesdienstliche Versammlungen sind, und je mehr es auch darum geht, daß in ihnen die Einheit der Kirche und ihres Bekenntnisses großräumig zum Ausdruck kommt, desto unausweichlicher wird der Gebrauch vorgeprägter Texte. Diese wird man aber in einer Gesellschaft, die sich von der Gedächtnis- zur Buch- und Lesekultur weiterentwickelt hat, notgedrungen in Büchern aufzeichnen und zur Verfügung stellen müssen. Das ändert aber nichts an der prinzipiellen Feststellung, daß liturgische Bücher ein Notbehelf sind. Und es bedeutet, vor allem im Bereich der außersakramentalen Gottesdienste, nicht, daß unsere erste Sorge die sein müsse, daß alles so und nicht anders getan und gesagt wird, „wie es im Buch steht“. Viel wichtiger ist es, daß unser Gottesdienst das Offenbarungswort nicht verfälscht, sondern sich von ihm nährt und es bezeugt.

Besondere Beachtung verdient auch der weite Bereich nonverbaler Zeichen, der sehr eng mit dem Aspekt der Situationsgerechtigkeit und einer angemessenen Festlichkeit zusammenhängt: die Wahl des Raumes und seine Ausstattung, die Beleuchtung und der Schmuck, die musikalische Gestaltung und der Gesang, der gerade bei der Tagzeitenliturgie (Hymnen, Psalmodie) eine große Rolle spielt, die Gewänder und Geräte, der Gebrauch von Weihrauch, die Gesten und Körperhaltungen der Teilnehmer und deren Verteilung im Raum, die Wahl der Funktionsorte für den Vorsitz und andere Dienste (Lektor, Kantor, Chor, Instrumentalisten), die Eigenheit der Tages- oder Nachtzeit, der Wechsel der Jahres- und Festzeiten. Es ist eine Vielzahl von Zeichen, die insgesamt die Atmosphäre der Feier und den Grad ihrer Festlichkeit bestimmen und im Rahmen einer „Gesamtdramaturgie“ so geordnet und miteinander verknüpft werden müssen, daß ein überzeugendes Ganzes entsteht. Dabei wird es eine große Bandbreite von

<sup>7</sup> Vgl. dazu o. den Beitrag von F. Kohlschein. 12–39; ferner H. B. Meyer, Liturgie in lebenden Sprachen. Das 2. Vatikanum und die Folgen, in: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschr. für H. Rennings. Hg. von M. Klöckener u. W. Glade. Kvelaer 1986, 331–345, bes. 337–340.



schlichten, täglich-alltäglichen Formen in kleinen Gruppen bis hin zur festtäglichen Feier einer großen Gemeinde geben, die so nur selten stattfinden kann. Außerdem wird neben der Größe, der Häufigkeit und dem Anlaß der Versammlung auch die Zusammensetzung zu unterschiedlichen Gestaltungsformen führen: was in einer Jugendvesper passend ist, taugt u. U. nicht für eine Vesper mit der Pfarrgemeinde und umgekehrt. Im einen wie im anderen Fall muß man aber wissen, daß der Gesamteindruck und die Überzeugungskraft der Feier mindestens ebenso sehr, ja oft noch mehr von den nonverbalen Zeichen abhängen wie vom Wort. Umso wichtiger ist es, daß die zeichenhafte Seite der Feier mit der Wortseite korrespondiert, sie nicht nur nicht überspielt, sondern aufgreift und unterstreicht. – Das alles sind sehr allgemeine Hinweise, aber wir müssen uns hier damit begnügen.

### Schlußbemerkung

Es ist im Verlauf unserer Überlegungen und Gespräche deutlich geworden, daß das Bemühen um eine in ihrer Gemeinde und Gruppen betende Kirche auf viele und verschiedene Weisen verstanden und gefördert werden kann. Ich möchte abschließend noch einmal auf den Gedanken zurückkommen, mit dem ich begonnen habe: Beten ist keine Selbstverständlichkeit, sondern Gnade. Es ist manchmal eine Not, aber es ist vor allem ein Segen. Denn im Gebet dürfen wir Möglichkeiten menschlichen Lebens verwirklichen, die uns von Gott und durch seine Gnade eröffnet werden. Wenn wir uns Gedanken darüber machen, wie wir dazu beitragen können, daß die Gemeinden wieder mehr betende Kirche werden, dann deshalb, weil wir uns mit dafür verantwortlich wissen, daß in den Gemeinden, in christlichen Gruppen, in den Familien alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, die Gott uns schenkt, ganz Mensch und Christ zu sein – nicht nur für uns, sondern in der Kirche und für die Welt, in der wir leben. Darum ist die Sorge um das „Stundengebet in der Gemeinde“ kein Hobby, sondern wirklich eine pastorale Aufgabe.



## 1. Arbeitskreis: *Psalmen*

- Zum Einwand, die Psalmen seien für die Gemeinde zu kompliziert:  
Die Gemeinde kann hingeführt werden zum Psalmengebet, indem man mit den einfachsten Formen beginnt: Die *Antiphon* erhellt den Inhalt des Psalms.  
Auch responsoriales Beten ist eine gute Einführung: Der Psalm wird vorgetragen, ein Vers, der einen Hauptgedanken wiedergibt, wird von allen wiederholt. Die Gemeinde muß dazu hingeführt werden, daß die Psalmen nicht Information sind, sondern Kommunikation herstellen sollen: Der Mensch findet sich und sein Verhältnis zu Gott wieder. Auf den Stimmungsgehalt des Psalmes kommt es wesentlich an, der in die Atmosphäre Gottes hineinführt.  
Gadamer nennt den Text ein Subjekt, etwas was zu mir spricht.  
Es ist wichtig, zuerst Psalmen zu beten, zu singen, dann darüber etwas zu sagen. Vgl. dazu die Praxis der Jugendvesper, was wichtig erscheint, zu wiederholen.
- Auslegung der Bilder: Der Psalm darf nicht zurechtgebogen werden, nicht eine Handhabe zu Assoziationen bilden, sondern wir sollen uns von den Gedanken des Psalmes leiten lassen.  
Es ist auch zu bedenken, daß wir als Christen mit der Kenntnis des Neuen Testaments und unserem theologischen Wissen an die Psalmen kommen, in denen uns Grunderlebnisse religiösen Lebens begegnen. Die Psalmen drücken unseren Weg zu Gott unmittelbar aus.
- Nicht alles was die Psalmen aussagen, ist von uns nachvollziehbar, doch ein Hauptgedanke kann uns ansprechen und in unserem Gedächtnis haften bleiben.  
Athanasius: Noch etwas ist an den Psalmen wunderbar: Wenn die heiligen Schriftsteller in den anderen Büchern etwas sagen, dann wird der Leser vielleicht zur Bewunderung oder Nachahmung angeregt, aber diese Worte treffen ihn nie so persönlich wie die Worte der Psalmen. Wer das Psalmenbuch zur Hand nimmt, liest die Psalmen, als wären sie seine eigenen Worte und auch der Zuhörer fühlt sich angesprochen und wird durch die Worte dieser Lieder in jene Stimmung versetzt, als wären sie seine eigenen. Denn die Psalmen bringen die Haltung sowohl des Gesetzestreuen als auch des Gesetzesübertreters zum Ausdruck, und jeder Mensch muß sich ja in einer dieser Haltungen erkennen. So sind die Psalmen für den Psallierenden wie ein Spiegel, in dem er sich selber erkennt und was seine Seele bewegt. Spricht ein Psalm von Verfolgung, Leid oder Buße, so fühlt er sich selbst ganz angesprochen und singt im eigenen Namen dem Herrn. Mithin ist jeder Psalm schon so verfaßt und geordnet, daß in ihm die Regungen unserer Seele mit- und wiederklingen, daß alle Psalmen wie von uns und aus uns selbst gesprochen sind, ja unsere ureigensten Worte sind. Sie bringen uns so unsere inneren Regungen zum Bewußtsein und dienen zur Klärung und Besserung unseres Lebens. Denn was der Psalmensänger sagt, soll uns Prägung und Vorbild sein. Und davon bin ich überzeugt, daß das Psalmengebet ein Gebet ist, das in uns etwas bewirkt und prägt.

## 2. Arbeitskreis: *Verschiedene gemeinschaftliche Gebetsformen in der Gemeinde* Folgende Situation wird festgestellt:

- Die klassischen Tagzeiten Laudes und Vesper werden selten gefeiert, da in der Gottesdienstordnung die Meßfeiern vorherrschen.
- Verschiedene Andachten und Wortgottesdienste sind häufig mit dem Kirchenjahr lebendig: z. B. Herz-Jesu, Maiandacht, Kreuzweg.
- Wo das Herz angesprochen wird, ist eine Teilnahme, auch junger Leute, eher zu erwarten, z. B. bei der Palmprozession.
- Durch neue Gebetsformen wie Jugendvesper fühlen sich besonders junge Men-



- schen angesprochen, auch weil diese Formen oft außerhalb des kirchlichen und liturgischen Raumes gehalten werden.
- Beachtung sollten neu aufkommende oder wieder aufgenommene Formen finden, auch wenn sie nicht unbedingt gemeinschaftlichen Charakter haben:
    1. Wallfahrten (Fuß- und Nachtwallfahrten), die auch junge Leute ansprechen. Altes Volksbrauchtum ist wieder im Kommen.
    2. Geistliche Musik in der Kirche: Konzerte, Orgelkonzerte.
  - Alles Schöne sollte in unseren (Wort-)Gottesdiensten noch mehr zur Geltung kommen: Dichtung etc., alle Sinne sollten angesprochen werden.
3. Arbeitskreis: *Wie kann man mit dem Stundengebet in der Gemeinde beginnen?*
- Das Stundengebet könnte von einer Gruppe oder Runde (Jugend-, Familiengruppe, geistliche Schwestern) getragen sein oder initiiert werden.
  - Festgestellt wird, daß das Stundenbuch eine gute Verbreitung hat.
  - In Pfarren ohne Priester wäre ein Anlaß gegeben, mit dem Stundengebet regelmäßig Gottesdienst zu feiern, auch wenn die Meinung vorherrscht, daß die Messe durch nichts ersetzt werden kann.
  - Eine Einführung in diese Formen des Gottesdienstes könnte auch geschehen im Religionsunterricht in den Schulen, in Runden u. ä.
  - Auch das Mitteilen von Erlebnissen ist hilfreich.
  - Bestimmte Kirchenjahreszeiten oder Anlässe sind ein geeigneter Ort für die Feier des Stundengebetes.
  - Die Erfahrungen z. B. mit Jugendvespern in zentralen Orten könnten in die Gemeinden hineingetragen werden.
  - Andachten sind nicht ohne weiteres durch andere Gottesdienstformen zu ersetzen, doch könnten neue Elemente eingesetzt werden.
  - An Hochfesten sollten statt einer Mehrzahl von Messen auch andere Feiern gehalten werden.
  - Als Hindernis für den Zugang zum Stundengebet wird das Rezitieren betrachtet. Vielleicht sollte dies zunächst eingeübt werden, auch das Singen, geführt von einem Vorsänger.
  - Geordnetes Beten ist sehr wichtig, dadurch entsteht besinnliche Atmosphäre.
  - In den Gemeinden sollten die Möglichkeiten geprüft werden und es sollte mit kleinen Schritten begonnen werden.
4. Arbeitskreis: *Gesang und Musik in der Vesper*
- Die Vesper gehört unbedingt gesungen, das Rezitieren ist nur ein Notbehelf.
  - Musik dient auch zur Erhöhung der Festlichkeit und zugleich der Volkstümlichkeit.
  - Der Hymnus kann auch durch ein Lied ersetzt werden, das jedoch nach AES nicht banal sein darf.
  - Für ein Luzernar sind bisher nur Segensgebete vorhanden, jedoch kaum Lieder, es gibt noch kein typisches Luzernarlied. Das Luzernar wirkt auf viele noch fremdartig, ist noch nicht ins Bewußtsein des Volkes gedrungen. Es stellt sich auch die Frage, ob der Symbolcharakter stark genug ist, sodaß das Luzernar zu einer festen Einrichtung werden könnte.
  - Es wird auch eine Parallele gesehen zu den jüdischen Sabbatkerzen, sowie zu der z. B. in der Diözese Linz propagierten Sonntagskerze.
  - Zum Einzug empfiehlt es sich, auf ein Orgelspiel zu verzichten, dafür aber die Glocken zu läuten (Sonntageinläuten).
  - Eine Zusammenstellung erprobter Möglichkeiten wäre wünschenswert.



- Der ostkirchliche Hymnus „Phos hilaron“ wäre eine Möglichkeit für den Chorgesang.
  - Beim Singen ist eine Einführung notwendig, sodaß das Volk nicht an den Noten hängenbleibt und damit es zu einem wirklichen Antwortgeschehen kommt. Der Chor hat die Chance, thematische Gesänge zu singen, wo es notwendig ist.
  - Erst wenn man die Technik des Psalmensingens beherrscht, ist ein Eindringen in den Inhalt möglich.
  - Mehrstimmigkeit muß nicht ein Privileg des Chores sein, in der anglikanischen Kirche zum Beispiel gibt es diese auch beim Volksgesang.
  - 6. und 8. Psalmton sind am leichtesten zu singen.
  - Responsoriales oder antiphonales Singen:  
Das responsoriale Singen ist leichter, doch ist ein Abwechseln wünschenswert. Manche Psalmen, besonders wenn es der Inhalt nahelegt, könnten auch gesprochen werden. Ein zu häufiger Wechsel in der Vortragsart ist jedoch nicht ratsam.
  - Instrumentalmusik: Als Element der Ruhe nach den Psalmen Orgelspiel oder bei bestimmten Anlässen Blockflöte, doch soll die Gefahr von Zwischenaktmusik vermieden werden. Eine weitere Möglichkeit ist beim Responsorium gegeben.
  - Gestaltung des Magnificat: Alternativen-(Versetten-)Praxis wird als sehr schwierig angesehen.
  - Der Chor könnte die Antiphonen mehrstimmig singen bzw. Paraphrasen von H. Schütz, allerdings ist dabei der Wechsel mit Volk kompliziert.
  - Vorgesprochen wird auch ein Vollzug (ähnlich wie an diesem Tag bei der Sext praktiziert), bei dem der gleiche Psalm nach der Psalmodie und dann vom Chor nach dem Becker-Psalter vorgetragen wird.
  - Chor bzw. Schola sind Voraussetzung für einen gemeinsamen Vollzug.
5. Arbeitskreis: *Jugend-Vesper*
- Es ist gut, wenn die Jugendvesper von einer klösterlichen Gemeinde getragen wird. Aber auch andere Modelle, wie eine Jugendvesper eines Dekanates, sind günstig, da dadurch die Erfahrungen in Pfarreien hineingetragen werden, in denen bisher nichts geschah. Der Nachteil ist hier die unregelmäßige Feier; Beheimatung in einer Gruppe und regelmäßiger Vollzug sind notwendig. In Einzelpfarren wird man sich jedoch mit einer einfacheren Gestaltung begnügen müssen.
  - Es ist gut, daß die Jugend den Gottesdienst vorbereitet, doch soll die Vorbereitung spirituell von einem Seelsorger oder einem kompetenten Erwachsenen begleitet werden. In Feiern im Dekanat soll auch der Heimatpfarrer miteingebunden werden.
  - Für viele Jugendliche ist die Jugendvesper eine Art Tankstelle; die Impulse sollten auch auf das Gebet in den Gruppenstunden befruchtend wirken.
  - Wichtig ist jeweils auch, daß Gottesdienste nicht nur organisatorisch, sondern auch betend vorbereitet werden.
6. Arbeitskreis: *Das Stundengebet in Konventen unter der Teilnahme von Gläubigen*
- Das Offizium soll grundsätzlich das gewachsene Konventoffizium bleiben. An der Gebetskultur können sich andere inspirieren, bereichern lassen. Wo die Möglichkeit einer Teilnahme gegeben ist, soll der Mitvollzug zumindest bei einzelnen Elementen vorgesehen sein: z. B. Lesungen, Fürbitten, Vaterunser.
  - Häufigkeit: ist abhängig auch von äußeren Umständen. Die Teilnehmer wollen nicht immer aktiv mittun, sondern sich von der Atmosphäre des Gebetes mitnehmen lassen.



- Eine Öffnung ist zumindest an Festtagen erwartet.
- Ist das Chorgebet anziehend, spüren die Teilnehmer etwas von der Würde und Feierlichkeit?
- Eine Einbeziehung der Internatsschüler erwies sich eher problematisch, die bis zum Gefühl einer Dispensierung von der Mitfeier der Sonntagsmesse ging.
- Um eine rechte Disposition muß immer wieder gerungen werden, Unruhe belastet das Gebet.

## Buchbesprechungen

*Maria Riebl*, ADVENT UND WEIHNACHTEN, Gedanken von Tag zu Tag, 152 Seiten, lam. S 140,-, DM 19,80, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1983 (4491).

Die bekannte Autorin ist schon durch mehrere Bücher gut im Büchermarkt vertreten. Sie will mit ihren Gedanken den Menschen zum wesentlichen, inneren Leben führen. Für die Advent- und Weihnachtszeit ist dies sicher ein ganz schweres Unterfangen. M. Riebl geht von den biblischen Texten des Tages aus und schreibt dazu Meditationen, die sehr helfen können, die Adventzeit bewußt zu erleben. Das Buch ist nicht nur für den persönlichen, sondern auch ebensovot für den liturgischen Gebrauch sehr gut verwendbar (Kommunionmeditationen). Es schließt mit einer Betrachtung zum Fest Epiphanie: „Mach dein Herz weit! Gott will aufleuchten in unsrer Welt.“

*Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB*

*Klemens Richter* (Hrsg.): ZUM LEBEN GEBOREN. Taufansprachen. 144 Seiten, Paperback, 17,80 DM, Verlag Herder Freiburg-Basel-Wien 1986 (4700).

Geburt ist eine der wichtigsten Stationen des Lebens. Meist sind die Menschen in dieser Situation auch noch für vieles (Religiöse) aufgeschlossen. Dieses Buch ist geschrieben, um Worte für „Rand-Christen“ zu finden und eine Tauffeier so vorzubereiten, daß sie greift. D. h. es finden sich verschiedenste Vorschläge, etwa für die Taufe von Kindern im Schulalter, Erwachsenentaufe und die noch am meisten praktizierte Kindertaufe. Man spürt es dem Buch an, daß es aus der Praxis stammt. Sehr wertvoll sind die Gestaltungsvorschläge für die Tauffeier. Ein Schriftstellenverzeichnis hilft, die Vorschläge ganz konkret werden zu lassen. Ich meine, es liegt viel in der Seelsorge, keine schematisch lieblos gestaltete Tauffeier zu halten, denn jeder Täufling, jede Taufe ist original! An der Vorbereitung liegt es vor allem, daß Taufe ein *Fest* wird. Das Buch ist dafür eine Fundgrube!

*Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB*

*Dietmar Rost / Joseph Mechalke* (Hrsg.), KOMMT HERBEI, SINGT DEM HERRN – Gotteslob der Kinder – 248 Seiten, kart., illustriert, DM 14,80 (günstige Mengenpreise ab 20 Ex.), Bonifatiusverlag Paderborn 1985 (4613).

In diesem Buch liegt erstmals eine Liedsammlung vor, die das Ziel hat, die Kinder zum *Gotteslob*, dem kath. Gesang- und Gebetbuch aller deutschsprachigen Diözesen – hinzuführen. Einige Besonderheiten dieses Buches: Kennzeichnung, für welche Altersstufe die Lieder geeignet sind; Satz in Tonarten, die besonders für Flöten



geeignet sind; bei vielen Liedern sind Gitarregriffe beigezeichnet; mehr als die Hälfte der Lieder findet sich im Gotteslob (keine Eintagsfliegen!); gute Gliederung nach Tagzeiten und Kirchenjahr. Eltern, Kindergärtnerinnen, Lehrer, Priester könnten die hauptsächlichen Nutznießer dieses wertvollen Bändchens sein!

*Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB*

*Lenz Kriss-Rettenbach / Gerda Möhler (Hg.): WALLFAHRT KENNT KEINE GRENZEN.* Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert-Stifter-Vereins, München. 591 Seiten, kart. Verlag Schnell und Steiner, München-Zürich (4630).

In den letzten Jahren ist ein starkes Zunehmen der Wallfahrten festzustellen, nicht nur zu den „klassischen“ Zielen wie Jerusalem oder Rom oder zu den Heiligtümern neueren Datums wie Lourdes und Fatima, auch (nahezu) vergessene Wallfahrtsstätten werden wiederentdeckt. Bemerkenswert sind auch neue Termine, so z. B. der 13. eines Monats in Erinnerung an die Marienerscheinungen in Fatima, ebenso die Wiederaufnahme von Fußwallfahrten oder das Aufkommen von Nachtwallfahrten.

Mehrere Ausstellungen in den letzten Jahren erfreuten sich großen Interesses. Es ist zu begrüßen, daß im Rahmen der Münchner Ausstellung „Wallfahrt kennt keine Grenzen“ der Fragenkreis auch wissenschaftlich behandelt wird.

Der 590 Seiten umfassende Sammelband greift eine Vielfalt von Aspekten der Wallfahrt auf. Neben der zentralen religiös-theologischen Behandlung wird das Thema Wallfahrt auch von historischen, kunstgeschichtlichen, anthropologischen, wirtschaftlichen, juristischen u. ä. Gesichtspunkten beleuchtet.

Die Titel der einzelnen Abschnitte mögen einen Einblick in das Werk geben:

- I. Das Menschenleben als Pilgerreise. Wallfahrt als Askese, als Metapher.
- II. Der Aufbruch des Pilgers. Wallfahrtsanlaß und Pilgermentalität.
- III. Der Pilger auf dem Weg. Reise – Bericht – Ausstattung – Andenken.
- IV. Das Ziel des Pilgers. Lebende Personen – Apostelgrab – Reliquien – Kultbild.
- V. Die heilige Stätte. Gnadenort und Heilsort.
- VI. Wallfahrt und Gemeinschaft. Volk – Nation – Oikumene.

Autoren verschiedener Nationalität beteiligen sich an der Darstellung, einzelne Beiträge sind englisch, französisch oder italienisch abgefaßt, denen jeweils eine deutsche bzw. englische Kurzfassung folgt.

Entsprechende Quellen und Literaturangaben in den Anmerkungen, sowie eine ausführliche Bibliographie laden zur weiteren Befassung mit dem Thema ein.

*P. Rupert Schindlauer OSB*

## Büchereingänge:

*Martin Klöckener: DIE LITURGIE DER DIÖZESANSYNODE.* Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach, Bd. 68. XXXV u. 361 Seiten, kart. DM 98,-. Verlag Aschendorff, Münster (4720).

*Dorothea Forster: DIE WELT DER CHRISTLICHEN SYMBOLE.* 5. verbesserte und ergänzte Aufl., illustr. Ln. S 480,-. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien (4721).



*Heinz Großmann:* WIR GEHEN MIT JESUS. Ein Kinderkreuzweg. 64 Seiten mit 15 Zeichnungen v. Ruth Vogelsang, geh. DM 4,60 (Mengenpreise). Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4722).

*L. Ruppert / L. Ullrich / H. J. Urban / Fr. G. Untergaßmair:* Zum Thema: DIASPORA UND ÖKUMENE. Reihe: Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. 100 Seiten, kart. DM 11,50 (Mengenpreise). Bonifatius-Verlag, Paderborn (4723).

Hrsg.: „Gestalt-Archiv, Hans Herrmann“ e. V.: DIE GESTALT. Vierteljahresschrift für bildnerische Erziehung, Jahresbezugspreis DM 29,40, Einzelheft DM 8,- illustr. EOS-Verlag, Erzabtei St. Ottilien (4724)

*Adolf Adam:* TE DEUM LAUDAMUS. Große Gebete der Kirche. Lateinisch – deutsch. 239 Seiten, geb. DM 26,-. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. (4725).

*P. Visentin, A. N. Terrin, R. Cecolin, Hrsg.:* UNA LITURGIA PER L'UOMO. La Liturgia pastorale e i suoi compiti. „Caro salutis cardo“. Studi. 366 Seiten, kart. Edizioni messaggero Padova (4726).

*Gertrud Lorenz:* MIT KINDERN OSTERN ENTGEGENGEGEHEN. 120 Seiten, kart. DM 16,80. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4727).

*Nikolaus Föhr / Josef Stiren:* SENIORENGOTTESDIENSTE. 156 Seiten, kart. DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4728).

*Romano Guardini:* DIE MUTTER DES HERRN. Topos-TB 165. 67 Seiten, kart. DM 6,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4729).

*Willi Hoffsümmer:* GESCHICHTEN ZUM SAKRAMENT DER EHE. Topos-TB 166. 107 Seiten, kart. DM 7,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4730).

*Annemarie Ohler:* FRAUENGESTALTEN DER BIBEL. 228 Seiten, illustr., geb. DM 24,80, öS 193,40. Echter-Verlag, Würzburg / Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4732).

*A. M. Altermatt / Th. A. Schnitker:* DER SONNTAG. Anspruch – Gestalt. Festschrift für Prof. Dr. Jakob Baumgartner. 366 Seiten, geb. DM 39,-, öS 304,20. Echter-Verlag, Würzburg / Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4732).

*Rainer Rack (Hrsg.):* GOTTES WORT IM KIRCHENJAHR 1987, Band I – Advent bis 8. Sonntag. 224 Seiten, Subskriptionspreis DM 18,-, öS 140,40. Einzelpreis DM 21,-. Dazu separates Heft ZUR LITURGIE, 36 Seiten, DM 4,50. Echter-Verlag Würzburg / Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4733).

*Severin Schneider:* HEUTE PSALMEN BETEN. Wege zum persönlichen Stundengebet mit dem „Gotteslob“. 200 Seiten, Kunststoffeinband, DM 29,80, öS 232,40. Echter-Verlag, Würzburg / Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4734).

*R. Breitenbach / A. Krämer / J. Morgenroth:* JOHANNESPREDIGTEN. 141 Seiten, brosch. DM 22,-, öS 171,60. Echter-Verlag, Würzburg / Tyrolia-Verlag, Innsbruck (4735).



Nazareno Fabbretti

## **Bruder Antonius – der rastlose Heilige**

2. Auflage

204 Seiten, Hardcover

S 150,-

ISBN 3 900173 47 8

Fabbretti schrieb keine kritische Biographie, sondern in Ichform eine originelle, lebendige Darstellung des am meisten angerufenen Heiligen der christlichen Geschichte. Antonius von Padua, geboren 1195 in Lissabon, war zuerst Augustiner-Chorherr, trat aber 1220 bei den Minderbrüdern zu Coimbra ein und nahm den Namen des Klosterpatrons Antonius an. Er wirkte als begnadeter Prediger in Oberitalien und Südfrankreich. Franziskus bestimmte ihn zum ersten Lehrer der Theologie für die Minderbrüder. Antonius war ein hervorragender Kenner der Heiligen Schrift und folgte in seiner Theologie besonders Augustinus. Antonius starb am 13. Juni 1231 zu Arcella bei Padua; er wurde einer der beliebtesten Volksheiligen.

---

## **VERLAG ST. PETER · Postf. 113 · A-5010 Salzburg**

---

Christian Weis

## **Begnadet, besessen oder was sonst?**

**Okkultismus und christlicher Glaube**

164 Seiten

Format 13,5×20,5 cm

S 150,-

ISBN 3 900173 50 8

Okkulte Praktiken wie Pendeln, Wahrsagerei, Spiritismus, Schwarze Magie usw. faszinieren heute viele Menschen. Die einen machen den Okkultismus zum Religionsersatz und erwarten sich von ihm Entscheidendes für die Grundfragen der menschlichen Existenz, die anderen sehen in ihm ein Einfallstor dämonischer Mächte oder des Satans. Das Buch will aufzeigen, daß beide Standpunkte sachlich nicht begründet sind, daß es aber auch nicht richtig ist, wenn man annimmt, alles Außergewöhnliche, was von den Teilnehmern an Okkult-Praktiken erlebt wird, beruhe auf Einbildung.

Der Autor informiert über das Gebiet der Parapsychologie und stellt Grundlagen einer wissenschaftlichen Erklärung dar. Vor allem aber geht es ihm um eine klare theologische Stellungnahme.



275 Freiburg

# HEILIGER DIENST

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

3  
1987

41. Jahrgang

---

## Aus dem Inhalt:

---

Dr. Josef Rafael Kleiner, München  
**Wir loben Gott, wenn wir die Mutter Christi ehren** 85

---

DDr. Klaus Gamber, Regensburg  
**Älteste Eucharistiegebete**  
**6. Das Opfergebet (Prex mystica) in „De sacramentis“** 92

---

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg  
**Die Sonntage im Jahreskreis**  
**Zu einer problematischen Definition** 108

---

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier – Innsbruck  
**Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage:**  
**Kallistus I. (14. Oktober)** 120

---

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier – Innsbruck  
**„Aber der christliche Garten versteppt . . .“**  
**Zum Phänomen der Langeweile und Routine im Gottesdienst** 122

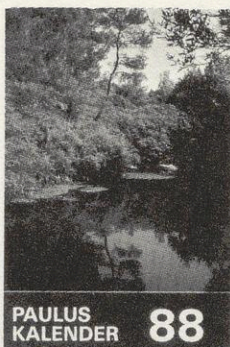
---

**Büchereingänge** 127

---

Freiburg  
19. NOV. 1987





## Paulus- kalender 1988

Buchform  
Fr. 9.90

Abreißblock allein  
Fr. 10.90

Wandkalender  
Fr. 11.90

«Von den Kalendern ist von  
der Qualität der Texte her  
der Pauluskalender der wert-  
vollste.»

*«Christ in der Gegenwart»*

**Paulusverlag Freiburg/Schweiz**

Auslieferung: HEROLD-  
Verlagsauslieferung  
Piaristengasse 9  
1081 **Wien**

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis öS 45,-, DM 6,50, sfr 6,- Ganzjahr: öS 164,-, DM 24,-, sfr 22,- (zuzüglich Porto+Versandspesen).

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, Telefon 84 21 660.  
Hersteller: Druckhaus Nonntal Ges.m.b.H., A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–19.

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



## 1. Das Rundschreiben des Papstes Johannes Paul II. „Redemptoris Mater“

lädt uns Christen ein, zwischen Pfingsten 1987 und Mariä Himmelfahrt 1988 den Glaubensweg der Mutter Jesu *anzuschauen*, unseren persönlichen Stil der Nachfolge Christi daran *zu messen*, unsere Lebenspraxis konkret davon *bewegen zu lassen*. Wir durchschreiten einen „Advent“ von 14 Monaten auf das Millennium der Bekehrung Rußlands zum Christentum und auf die Jahrtausendwende hin. Dieses wird von uns im angenommenen Geburtsjahr Mirjams von Nazareth begangen.

Der päpstliche Brief ist eine lange Meditation aus Texten der Bibel und Liturgie, des II. Vatikanischen Konzils, des Lehramtes, der Kirchenväter und der Gebete des christlichen Volkes. Der Brief will nicht nur *Glaubenslehren* wiederholen, sondern vor allem das *Glaubensleben* der Christen auf die „marianische“ *Spiritualität* (unsere Offenheit für den Geist Gottes nach dem Vorbild Mariens) hinlenken, auch im Vollzug der Marienverehrung.

## 2. Was will diese Hinführung zum Papstbrief bieten?

Die 52 Abschnitte der Enzyklika können auf alle Wochen eines ganzen Jahres aufgeteilt und besinnlich gelesen werden. Als „Lernziele des Glaubensweges mit Maria zu Jesus“ könnte man nennen:

- Sehen, wer Maria war (ist) und wen wir aus ihr gemacht haben (machen);
- herausfinden, welche Ermutigung von ihr für die Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe ausgeht;
- unseren Platz in Familie und Beruf, Kirche und Gesellschaft von Maria her sehen und einnehmen;
- überlieferte Formen und Bräuche der Marienfrömmigkeit neu gestalten;
- neue Möglichkeiten der gläubigen Weggemeinschaft mit Maria entdecken;
- durch Maria zu einer tieferen Verbundenheit mit der Kirche als der Gemeinschaft im Heiligen Geist, dem Leib Christi, dem Volk Gottes gelangen;
- und das Allerwichtigste: mit Maria das mütterliche Antlitz Gottes, des Vaters aller Menschen, schauen und Ihn preisen.

## 3. Was bedeutet Maria im Christusereignis?

Sie ist als Tochter der Menschheit und des Volkes Israel auf der Suche nach Gott den Pilgerweg des Glaubens gegangen. Sie hat ihre Verbundenheit mit Christus, ihrem Sohn und Erlöser, auf freuden-, schmerz- und glorreichen Wegstrecken bewahrt. Dies wollen die sogenannten marianischen Dogmen „Gottesgebäerin“ (Ephesus 431), „Unbefleckt Empfangene“ (Pius IX. 1854) und „mit Leib und Seele in den Himmel Aufgenom-



mene“ (Pius XII. 1950) aussagen: Maria ist voll der Gnade und wegen ihres Glaubens seligzupreisen.

#### 4. Wie ist Maria im Leben der Kirche gegenwärtig?

Sie ist das Urbild der Kirche, die Mutter des Gottesvolkes aus allen Nationen, die Wegführerin (Odigitria) zur Einheit der gespaltenen Kirchen, die Vorsängerin des Befreiungsliedes „Magnificat“ der Armen und Machtlosen, Ausgebeuteten und Unterdrückten, Leidenden und Verachteten. Ihre Fürsprache und ihre Teilnahme am Leiden Christi tragen etwas bei zur Vermittlung der Ostergaben Christi an die Welt: „Schalom“ (Frieden und Heil). Die Marien-Andacht im „Gotteslob“ Nr. 783, 1–9 bringt dies alles bewundernd und verständlich, lobend und beglückend ins Wort des Gebetes, lauschend und antwortend.

#### 5. Mariens Bild in der Heiligen Schrift

erhält seine Konturen schon von den Stammmüttern des Glaubens (ohne sie wären die Patriarchen ja keine „Stammväter“!):

Eva („Leben“ Gen 3, 15.20)

Sara (Gen 21, 1–8)

Rebekka (Gen 25, 21–27)

Lea/Rahel (Gen 29, 14–30, 24)

Tamar (Gen, 38, 24–30)

Mirjam (Ex 15, 20 ff.)

Rahab (Jos 2, 1–24)

Rut (Rut 4, 13–17)

Richterin Debora (Ri 4 f.)

Prophetin Hulda (2 Kön 22, 14 und 2 Chron 34, 22)

Prophetenmutter Hanna (1 Sam 1–2, 11)

Israels Retterinnen

Jael (Ri 4, 17–5, 24)

Judit (Jdt 13, 18–20)

Ester (Est 9, 1–19);

Susanna (Dan 13)

die makkabäische Märtyrermutter (2 Makk 7).

Die Enzyklika verknüpft die marianischen Texte des Neuen Testaments. Paulus bekennt: „Gott sandte seinen Sohn, geboren von einer Frau“ (Gal 4, 4). Die Evangelien nach Matthäus und Lukas (Kap. 1 und 2) erzählen lehrhaft, wie die junge Christenheit sich den Glauben Mariens an ihren Sohn als den Messias aneignet. Wie Maria selbst handelt die Urkirche nach Christi Wort und tut den Willen des Vaters (Mk 3, 21–35), lässt sich von Maria auf Jesus hinweisen (Jo 2, 5), vertraut sich ihr im Namen Jesu als



Mutter an (Jo 19, 25–27), lernt von Maria die Verfügbarkeit für den Heiligen Geist (Apg 1, 14) und bringt ihre Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung zum Ausdruck (Offb 12, 1 und 21, 2).

## 6. Die Marienbilder im Herzen des christlichen Volkes

sind zustandegekommen einerseits aus der göttlichen Offenbarung. Diese läßt uns die Gottebenbildlichkeit der Frau (Gen 1, 27) und die Rolle Mariens im Heilsplan erkennen (Gen 3, 15). In diesen „Glaubenssymbolen“ sind aber auch kostbare Erfahrungen urzeitlicher Mythen, jahrhundertalter Erzählungen und Praktiken der Frömmigkeit (Gebeterhörungen, Wallfahrts- und Erscheinungsereignisse), das Begehen kirchlicher Feste im Jahreskreis und Früchte der Verkündigung (Predigt, Religionsunterricht, Feiern, Bräuche) aufgehoben. Diese Schätze müssen neu entdeckt und für Lebenskontext und Herausforderungen der Christen heute und morgen umgemünzt werden im Sinn des Papstschreibens Pauls VI. „Marialis Cultus“ (1974): „Bei der Verehrung der allerseligsten Jungfrau hüte man sich sowohl vor geistiger Enge als auch vor ungesunder Übertreibung . . . Maria war keineswegs eine passive Frau, die achtlos an den Dingen dieser Welt vorbeiging. Sie war nicht in abwegiger Religiosität befangen. Sie war eine Frau, die nicht zögerte zu verkünden: Gott ist der Anwalt der Kleinen und Unterdrückten. Er stürzt die Mächtigen dieser Welt vom Thron. „Niemand darf sich zu Recht auf die wahre Gestalt Mariens berufen, der die Frauen in Kirche oder Gesellschaft in Unmündigkeit, Abhängigkeit und Passivität niederhalten möchte; leider ist dies ja innerhalb einer patriarchalischen ‚Un-Ordnung‘ bisher ausgiebig geschehen.“

## 7. Die Bilder Mariens in der kirchlichen Kunst

spiegeln etwas vom „Befreiungslied“ des Magnificat (Lk 1, 46–55) wider. Gott wird gepriesen für all das, was er als der Mächtige und Heilige an und mit dieser Frau für Israel, die Christenheit und alle Nationen wirkt. Durch Maria wird sein Wort Fleisch. In Maria nimmt sein Geist Wohnung. Uns wird so eine Ahnung davon geschenkt, was Papst Johannes Paul I. (1978) andeutete mit dem Ausspruch: „Gott ist Vater, und mehr noch: Er ist uns auch Mutter!“

Die Anrufungen der Lauretanischen Litanei („Gotteslob“ Nr. 769) sagen in Worten aus, was die Bilder (Ikonen) dem zu ihnen Aufblickenden verheißen:

Maria vor Gabriel – auf dem Weg zu Elisabeth – beim Herbergsuchen – das neugeborene Jesuskind anbetend – es den Hirten und Magiern darbietend – es im Tempel darstellend und wiederfindend – Maria als Thron der göttlichen Weisheit (Logos, Sophia) – als Mutter der Barmherzigkeit (Eleousa), unter deren Schutzmantel wir alle Zuflucht finden – als zärtliche



Mutter (Glykofilousa), die das Kind säugt – als Mutter vom Guten Rat (L. Cranach) – „Anna selbdritt“ – in den Stationen 4, 12, 13, 14 des Kreuzwegs (Pietá) – inmitten der Jünger an Christi Himmelfahrt und Pfingsten – auf dem Sterbebett (Enkoimesis–Dormitio) und bei ihrer Aufnahme in den Himmel – im Namen Jesu als Fürbitterin, Mittlerin, Miterlöserin (Maria Liberatrice) gekrönt inmitten der Heiligsten Dreifaltigkeit. Mariens Bild ist neben dem Kreuz, der Bibel und dem Weihwassergefäß eine Zierde des Herrgottswinkels in unseren Wohnungen.

## 8. Marienfeste begleiten uns das Jahr hindurch

und laden ein zum besinnlichen, freudigen, liebevollen Verweilen:

- 8. 12. M. Empfängnis
  - 1. 1. M. Mutterschaft
- 23. 1. M. Vermählung
  - 2. 2. M. Lichtmeß
- 11. 2. M. Lourdes
- 25. 3. M. Verkündigung
  - 31. 5. M. Königin
    - 2. 7. M. Heimsuchung
- 16. 7. M. Berg Karmel
  - 1./2. 8. M. v. d. Engeln (Portiunkula)
  - 5. 8. M. Schnee (M. Maggiore Rom)
- 15. 8. M. Heimgang
- 22. 8. Herz Mariens
  - 8. 9. M. Geburt
- 12. 9. M. Namen
- 15. 9. M. Sieben Schmerzen
  - 7. 10. M. Rosenkranz
- 21. 11. M. Opferung

Die Monate Mai (Andachten), Oktober (Rosenkranz, Fatima) und Dezember (adventliches „Frauentragen“) sind Maria geweiht, wie auch jeder Samstag. Morgens, mittags und abends erinnert uns die Glocke daran, den „englischen Gruß“ zu sprechen. Die Grundgebete zu Maria, wie wir sie im „Gotteslob“ Nr. 32 und Nr. 33 finden, sind Teile des Gebetsschatzes, den wir Ehegatten, Kindern, Enkeln und Freunden weitergeben sollen. Dies gilt auch von den schönen Marienliedern („Gotteslob“ Nr. 570–596, bzw. Diözesanteil) und der Marienvesper (Nr. 600 ff.).

## 9. Der treue Gott hat Mariens Hoffnung erfüllt

Unsere Schwester im Glauben schaut Ihn schon, zu dem wir noch unterwegs sind. Sie macht uns Mut, wenn wir uns in Kirche und Gesellschaft für Frieden zwischen Ost und West, gerechtes Teilen zwischen Nord und Süd,



Partnerschaft zwischen Frauen und Männern, Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Arbeitsplatzbesitzern und Arbeitslosen, Bürgern und Gastarbeitern, privilegierter und emarginierter Rasse, für geschwisterliches Zusammenwirken von kirchlichem Amt und Gemeinden, für Balance zwischen Spiritualität und Politik, für Einklang zwischen persönlicher Freiheit und Solidarität mit allen engagieren. Dom Helder Camaras Gebet (1976) an „Unsere Liebe Frau, die Befreierin“, wie sie in Guadalupe und Tschenstochau, in Loreto und Kasan, in Altötting und Mariazell und anderswo angerufen wird, bringt dies zum Ausdruck:

„Maria, du hast dich auf deinem Glück nicht ausgeruht.  
Du hast an die ganze Menschheit gedacht. Du hast dich eindeutig für die Armen entschieden, wie es später auch dein Sohn tat.  
Was ist das an dir, Maria, in deinen Worten, in deiner Stimme, daß du im Magnificat verkünden kannst die Entmachtung der Mächtigen und die Erhöhung der Demütigen, die Sättigung der Hungernden und das Leerausgehen der satten Reichen,  
und daß es niemand wagt, dich als subversiv zu verurteilen oder mit mißtrauischen Augen zu überwachen?  
Leih uns deine Stimme, Maria, sing du mit uns!  
Bitte deinen Sohn, daß sich in uns allen die Pläne des Vaters voll verwirklichen!“

## 10. Praktische Hinweise:

### 10. 1. Literatur:

- W. Beinert, Heute von Maria reden? Freiburg 1973
- L. Boff, Das mütterliche Antlitz Gottes. Düsseldorf 1985
- C. Halkes, Eine „andere“ Maria, in: UNA SANCTA, Freising 1977
- H. Lüning, Wie ich lernte, Maria zu lieben,  
in: M. Dirks (Hg.)  
– Glauben Frauen anders? Freiburg 1983
- Maria (Themenheft) Concilium Okt. 1983, 19. Jg. Heft 10
- Maria im NT. Ökumen. Unters. hrsg. R. Brown u. a. Stuttgart 1981
- A. Müller, Glaubensrede über die Mutter Jesu. Mainz 1985
- J. Ratzinger/H. U. Balthasar, Maria-Kirche im Ursprung. Wien 1980
- A. Raffelt/K. Lehmann (Hg.), Rechenschaft des Glaubens:  
Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg 1979. Maria: 308-322.
- M. Thurian, Die Mutter des Herrn. Mainz 1969
- Publik-Forum Extra Nr. 8 16. Jg., 2. Mai 1987 S. 1-32:  
Maria – ich sehe dich in tausend Bildern
- „Redemptoris Mater“ Enzyklika Joh. Pauls II. Verlautb. d. Apost.  
St.-Nr. 75; Sekr. d. dt. Bischofskonf. Kaiserstr. 163, D 5300 Bonn



## 10. 2. Medien:

Film-Bild-Ton (Audiovisuelle Medien für die Bildungsarbeit, Registerband Ausg. 1986/87) hrsg. v. d. Konferenz d. AV-Medienzentralen der bayerischen Diözesen (Großbuchstaben = Abkürzungen der Namen der Diözesen)

Kirchenjahr B 1: Tonbild *Maria wir rufen zu dir* (30) E

Gebet/Meditation B 5:

Tonbild *Das Geheimnis der Gottesmutter* (30) APW

– *Hymnus auf die Gottesmutter* (36) AERW

Diaserie *Ave Maria* (16) ABEPRW

– *Getröstet – Jesus und die Frauen* (12) AW

– *Rosenkranz* (4 Serien) ABEMPRW

Glaubensfragen B 6: Tonfilm *Magnificat* AB

Tonbild *M – Weggefährtin unseres Glaubens* (32) ABPRW

Diaserie *Aus dem Leben der Muttergottes* (22) ABEMPRW

Relig. Brauchtum B 9:

Tonbild *Lourdes – Zeichen der – Hoffnung* (30) ABEMRW

– Diaserie *Creglinger Madonna* (11) W

– *M – lebendiger Glaube* (12) BW

– *Bild d. Gottesmutter i. d. Ikonenmalerei* (25) ABMRW

– *Gottesmutter Maria* (48) BW

– *Maria – unsere Hoffnung* (48) BW

Altes Testament A 1 und Neues Testament A 2:

Diaserien zu den Themen Stammväter, bibl. Palette, Kindheit Jesu in Auswahl.

## 10. 3. Feministische Theologie (Einführung):

Concilium 16 (1980) 229–306 Frauen in der Männerkirche?

17 (1981) 173–268 Gottvater?

21 (1985) 386–466 Frauen – unsichtbar in Theologie und Kirche

E. Moltmann-Wendel, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus.

Gütersloh 1985

L. Boff, Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist. Düsseldorf 1985

C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Gütersloh 1985

S. Heine, Frauen der frühen Christenheit. Göttingen 1986

Feminismus – eine Herausforderung. ArGe kath. Frauenverbände und -gruppen

– Jahrestagg. 1981. Bad Honnef (Kaesenstr. 18/5 Köln 1)

Gott, die Kirche und die Frauen, in Herderkorr. 1/1984, S. 29–32 (K. Nientiedt)

P. M. Zulehner, Neuformung der Rollen von Frauen und Männern, in: Mann in der Kirche 3/1986, 66–75 und 5/1986, 138–151



#### 10. 4. Einsatzbereiche:

Erwachsenenbildung (Gemeindeseminare, Wochenenden, Workshops)  
 Verbandsarbeit z.B. KMB, KFB, KAB, Kolping, KAJ, KLJ, KSJ u. ä.  
 Familienrunden, Gebetskreise, Wallfahrten  
 Wortgottesdienste und Andachten

Die nachkonziliare Reform sieht Maria – wie das übrigens bereits den Intentionen der liturgischen Bewegung entsprach – im großen Rahmen des Christusmysteriums. Sie hat die einzigartige Stellung erkannt, die Maria als Mutter Gottes und erhabene Gehilfin des Erlösers nach der Tradition im christlichen Kult zukommt. Es konnte auch nicht anders sein. Wer nämlich die Geschichte der Liturgie verfolgt, kann unschwer feststellen, daß im Osten und Westen herrliche Zeugnisse marianischer Frömmigkeit innerhalb der Grenzen des liturgischen Kultes aufblühten oder in seinen Bereich eingebracht wurden.

Wir möchten unterstreichen, daß der Kult, den die Gesamtkirche heute der allerseligsten Jungfrau Maria erweist, die Fortsetzung und Bereicherung jener Verehrung ist, welche die Kirche zu allen Zeiten der Gottesmutter erwiesen hat in sorgfältigem Streben nach Wahrheit und in stetem Bemühen um den richtigen Ausdruck und entsprechend würdige Formen. Aus der jahrhundertelangen Überlieferung, die belebt wird durch den unablässigen Beistand des Heiligen Geistes, durch das stete Hinhören auf das Wort Gottes, erhält die Kirche unserer Zeit Motive, Beweise und Anregungen für die Verehrung der allerseligsten Jungfrau Maria. Für diese lebendige Überlieferung ist die Liturgie, die vom Lehramt Bestätigung und Kraft erhält, erhabenster Ausdruck und beweiskräftiges Dokument.

Papst Paul VI., *Marialis cultus*, 15.



## 6. Das Opfergebet (Prex mystica) in „De sacramentis“

Im Gegensatz zu den Riten des Ostens, in denen jeweils einige wenige Anaphoren nebeneinander verwendet werden und zum gallikanischen Ritus, wo es zahlreiche auf das jeweilige Festgeheimnis bzw. das Kirchenjahr Bezug nehmende Formulare gibt<sup>1</sup> („Immolatio missae“ = „Darbringung des Opfers“ überschrieben)<sup>2</sup>, bei denen nur der Einsetzungsbericht („mysterium“ oder „secreta“ genannt)<sup>3</sup> stereotyp ist, finden wir im Eucharistiegebet des afrikanisch-römischen Liturgiekreises einen variablen und einen gleichbleibenden Teil.<sup>4</sup>

Variabel ist dabei der erste Teil des Eucharistiegebets; er entspricht in etwa der Präfation später im Missale Romanum, doch ist er in den ältesten Zeugnissen umfangreicher<sup>5</sup> als im Sakramentar Gregors d. Gr., das bekanntlich die Grundlage für das Missale Romanum abgegeben hat.<sup>6</sup> Hier bildet dieser Teil des Hochgebets tatsächlich nur mehr eine „praefatio“, d. h. einen Vorspruch, zum nachfolgenden Canon Missae.<sup>7</sup> In beneventanischen Handschriften finden wir als Überschrift für die Präfation stattdessen die Bezeichnung „prex“.<sup>8</sup> Zu ergänzen ist vermutlich „oblationis“, also „Opfergebet“, was der östlichen Bezeichnung „Anaphora“ entspricht.<sup>9</sup>

Gleichbleibend ist im afrikanisch-römischen Liturgiekreis die sich an die Präfation anschließende „Canonica prex“. Diesen Ausdruck gebraucht Papst Vigilius (538–555),<sup>10</sup> während Augustinus († 430) ähnlich von einer „Prex mystica“ spricht,<sup>11</sup> weil es sich um Formeln handelt, die um das „mysterium“, den Einsetzungsbericht, kreisen. Die römische „Canonica

<sup>1</sup> Vgl. K. Gamber, Die Meßfeier nach altgallikanischem Ritus (= Studia patristica et liturgica 14, Regensburg 1984) 41–46; 55–73.

<sup>2</sup> Die gleiche Bezeichnung für das Eucharistiegebet auch bei Theodor von Mopsuestia („kurbana kurbana“) und in äthiopischen Liturgiebüchern („akwetata querban“); vgl. K. Gamber, Missa Romensis (= Studia patristica et liturgica 3, Regensburg 1970) 179.

<sup>3</sup> Vgl. Gamber, Missa Romensis 204–209.

<sup>4</sup> Vgl. K. Gamber, Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie, in: Liturgica 3 (= Scripta et Documenta 17, Montserrat 1966) 51–65.

<sup>5</sup> Vgl. K. Gamber, Das kampanische Meßbuch als Vorläufer des Gelasianum, in: Sacris erudiri XII (1961) 5–111, vor allem 36–42.

<sup>6</sup> Vgl. K. Gamber (– A. Dold), Wege zum Urgregorianum (= TuA 46, Beuron 1956).

<sup>7</sup> Vgl. Gamber, Missa Romensis 31–41.

<sup>8</sup> Vgl. A. Dold, Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente (= TuA 25, Beuron 1934) XXXV–XXXVII.

<sup>9</sup> Vgl. G. Wobbermin, Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens (= TU II, 36 Leipzig 1898) 4.

<sup>10</sup> Vigilius, Ep. 2,5 (PL 69,18): „... ipsius *canonicae* *precis* textum direximus.“

<sup>11</sup> Augustinus, De trin. 3,4,10 (PL 42,874): „... illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et *prece mystica* consecratum“.



prex“ („Canon actionis“)<sup>12</sup> besteht in ihrem Kernstück aus einer Opferbitte, der sich der Einsetzungsbericht anschließt, der nachfolgenden Anamnese (Gedächtnis der Erlösung) sowie der Darbringung der Gaben, verbunden mit der Bitte um deren Aufnahme bei Gott.<sup>13</sup>

Ein ähnliches Opfergebet, wie es das Kernstück des römischen Meßkanons darstellt, wird in den Sermonen „De sacramentis“ wörtlich angeführt, wenn auch leider nicht vollständig.<sup>14</sup> Es handelt sich bei diesen um mystagogische Katechesen, die für die Neugetauften in der Osterwoche gehalten wurden, ähnlich den berühmten derartigen Katechesen der Kyrill von Jerusalem († 386), die sein Nachfolger Johannes herausgegeben hat.<sup>15</sup>

Wir bringen nun den Text der Formel in De sacramentis nach dem lateinischen Original und in eine deutschen Übersetzung:

*Fac nobis hanc oblationem scriptam, ratam, rationabilem, quod figura est corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi.*

*Qui pridie quam pateretur in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad caelum ad te, sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens benedixit, fregit fractumque apostolis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et edite ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis confringetur.*

*Similiter etiam calicem postquam cenatum est pridie quam pateretur accepit, respexit ad caelum ad te, sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens benedixit, apostolis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus (qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum).<sup>16</sup>*

*Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam. Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae.*

<sup>12</sup> Gregor. M., Ep. IX,12 (PL 77,956): spricht von der „oratio oblationis“: „... ad ipsam summum orationem oblationis ...“; ebenso Marius Victorinus, Adv. Arium 8 (PL 8, 1094 D): „oratio oblationis“; weitere Belege bei K. Gamber, Sakramentarstudien (= Studia patristica et liturgica 7, Regensburg 1978) 70 f. mit Fußnoten.

<sup>13</sup> Sekundär sind die beiden Memento-Gebete mit dem „Communicantes“ bzw. „Nobis quoque“; vgl. Gamber, Missa Romensis 56–84.

<sup>14</sup> Ps-Ambrosius (Niceta von Remesiana), De sacr. IV 5,21–22; 5,26–27 (ed. Faller, in: CSEL 73, 1955, p. 55–57).

<sup>15</sup> So nach dem Titel in einigen Codices (Ottobonianus, Monacensis); vgl. B. Altaner, Patrologie (2. Aufl. 1950) 269; (7. Aufl. 1966) 312 f.

<sup>16</sup> Dieser Passus dürfte in De sacramentis, wie noch zu zeigen sein wird, nur versehentlich fehlen, zumal es sich kaum denken läßt, daß nur beim Brot ein entsprechender Zusatz vorhanden ist, nicht aber auch beim Kelch, zumal beim Brot in zwei Fällen im NT ein Zusatz fehlt (Mt 26,26 und Mk 16,22), jedoch nie beim Kelch (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20).



*Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos<sup>17</sup> Melchisedech.*

*Mach diese Opfergabe für uns (bei dir) eingeschrieben, vollgültig und geistig, weil sie ein Abbild des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus ist.*

*Er nahm am Tage, bevor er gelitten hat, Brot in seine heiligen Hände, erhob die Augen zu dir, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, segnete es unter Danksagung, brach es und gab das (so) gebrochene (Brot) seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmet und esset alle davon: Denn das ist mein Leib, der für viele gebrochen wird.*

*Ähnlich nahm er den Kelch, nachdem er Mahl gehalten hatte am Abend vor seinem Leiden, erhob die Augen zu dir, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, segnete ihn unter Danksagung und gab ihn seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmet und trinket alle daraus: Denn das ist mein Blut (das für viele ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden).*

*Sooft ihr dies tut, sollt ihr mein Gedächtnis feiern, bis ich wiederum komme. Eingedenk also seines glorreichen Leidens und der Auferstehung von den Toten und der Auffahrt in den Himmel, opfern wir dir dieses makellose Opfer, dieses geistige Opfer, dieses unblutige Opfer, dieses heilige Brot und den Kelch des ewigen Lebens.*

*Und wir bitten, du wollest dieses Opfer aufnehmen zu deinem himmlischen Altar durch die Hände deiner Engel, wie du aufgenommen hast die Gaben Abels, deines gerechten Dieners, und das Opfer unseres Patriarchen Abraham und das, welches dir dein Hoherpriester Melchisedech dargebracht hat.*

Auf die umstrittene Verfasserfrage der Sermonen „De sacramentis“ soll hier nicht eingegangen werden. Nach meinen, freilich noch nicht allgemein akzeptierten Untersuchungen ist nicht, wie in neuerer Zeit (wieder) angenommen wird, Ambrosius von Mailand († 397), sondern der etwas jüngere Niceta, Bischof von Remesiana in Dacien († um 420), der Autor.<sup>18</sup> Jedenfalls scheidet gerade wegen des darin wörtlich zitierten Opfergebets, da es

<sup>17</sup> Zu „summus sacerdos“ vgl. K. Gamber, Zitate liturgischer Texte bei römischen Schriftstellern des 4. Jh., in: *Missa Romensis* 13–21, hier 19.

<sup>18</sup> Vgl. K. Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis* (= *Studia patristica et liturgica* 1, Regensburg 1967); ders., *Sacramentorum* (= *Studia patristica et liturgica* 13, Regensburg 1984) 126–132.



nicht dem alten Mailänder Ritus entspricht, nach Meinung der Liturgiker Ambrosius als Verfasser aus.<sup>19</sup>

Wie alt die in den genannten Sermonen mitgeteilte „*prex mystica*“ ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen; doch dürfte feststehen, daß sie nicht vom Autor der Katechesen selbst redigiert, sondern als eine in seiner Kirche bereits übliche Formel übernommen wurde.

Da die Kirche von Rom aus verschiedenen Gründen, auf die wir noch eingehen werden, als Heimat ausscheidet, kommt vor allem die nordafrikanische Kirche, „der eigentliche Mutterboden des lateinischen Christentums“ (G. Kunze)<sup>20</sup> in Frage.<sup>21</sup> Auf die Herkunft weist auch die in der gleichen Schrift angeführte Fassung der *Oratio dominica* mit der Formulierung „*Et ne patiaris nos induci in tentationem* (Und du mögest es nicht zulassen, daß wir in Versuchung geführt werden)“ hin, die in Nordafrika bis in die Zeit des Bischofs Augustinus üblich war.<sup>22</sup> Was die „*prex mystica*“ selbst betrifft, so lassen sich deutliche Anklänge an unseren Text bei Cyprian († 258) feststellen, wenn er in Ep. 63,17 schreibt:

*Quotiescumque ergo calicem in commemorationem domini et passionis offerimus, id quod constat dominum fecisse facimus.*“<sup>23</sup>

Zum Vergleich setzen wir den Text unseres Opfergebets hierher und heben die übereinstimmenden Worte hervor:

„*Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam. Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis offerimus tibi . . . calicem vitae aeternae.*“

Typisch und gar nicht selbstverständlich ist das in beiden Stellen zu Beginn stehende „*quotiescumque*“, das Lk 22,19 nicht kennt; es heißt dort: „*Hoc facite in meam commemorationem*“ (ebenso 1 Kor 11,24). Das „*quotiescumque*“ stellt eine Übernahme aus dem Apostelwort 1 Kor 11,16 dar: „*Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis . . .*“ Es findet sich in Verbindung mit „*commemorationem*“ (anstatt „*memo-*

<sup>19</sup> Vgl. Th. Schermann, Die pseudoambrosianische Schrift *De sacramentis*, in: Römische Quartalschrift 17 (1903) 36–53; 237–255; K. Gamber, Ist der Canon-Text in *De sacramentis* in Mailand gebraucht worden?, in: Ephemer. lit. 79 (1965) 109–116; ders., in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 88 (1977) 309–329.

<sup>20</sup> G. Kunze, Die gottesdienstl. Schriftlesung I (Göttingen 1947) 103.

<sup>21</sup> Vgl. Gamber, Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie (Anm. 3); ders., Die Autorschaft von *De sacramentis* (Anm. 18) 56–66.

<sup>22</sup> Vgl. Cyprian., De or. 25; Augustinus, De serm. in monte II,9.30 (PL 34,1282): „*Multi autem precando ita dicunt: Ne nos patiaris induci in tentationem.*“

<sup>23</sup> Cyprian., Ep. 63,17 (PL 4,387).



riam“) nur in unserem Opfergebet sowie im römischen Kanon und bei Cyprian.<sup>24</sup>

Wenn nicht alles täuscht, stammt demnach die zitierte Formel aus der nordafrikanischen Kirche, und zwar, wegen der Nähe zu Cyprian, noch aus der Zeit (um bzw.) nach 200. Sie scheint im Abendland weit verbreitet gewesen zu sein; sie stellt jedoch keine Frühform des römischen Meßkanon dar,<sup>25</sup> was aus den weiteren Untersuchungen deutlich werden wird.

Die in der römischen Kirche gebrauchte Canonica prex geht in der uns bekannten Fassung nach dem Zeugnis des Stowe-Missale (um 800) auf Papst Gelasius I (492–496) zurück;<sup>26</sup> die Änderungen Gregors d. Gr. fallen demgegenüber kaum ins Gewicht.<sup>27</sup> Bei der Prex mystica in De sacramentis handelt es sich um eine durchaus eigene Redaktion, was sich nicht zuletzt in der vom römischen Meßkanon abweichenden Formulierung des Einsetzungsberichts und der Konsekrationsworte kundtut.

Da uns Gebete, die dem hier zu behandelnden Opfergebet ähnlich sind, auch in altspanischen und altgallikanischen Liturgiebüchern begegnen<sup>28</sup> – sie müssen in den betreffenden Gegenden vor der Einführung des gallikanischen Ritus (in Spanien geschah dies im 7. Jh.)<sup>29</sup> verwendet worden sein –, dürfen wir, wie bereits angedeutet, eine weite Verbreitung desselben innerhalb des abendländischen Bereichs in der Frühzeit annehmen.

In unserem Opfergebet schließt sich der Einsetzungsbericht, ähnlich wie im verwandten römischen Kanon, nicht unmittelbar an das eigentliche Dankgebet mit seinen christologischen Aussagen an, wie dies in den meisten orientalischen Anaphoren der Fall ist; er ist vielmehr mit einer kurzen Opferbitte verbunden. Im römischen Kanon beginnt diese mit „Quam oblationem . . .“, wobei ihr das „Hanc igitur . . .“ vorangeht. Einen ähnlichen Sachverhalt finden wir in der ägyptischen Serapion-Anaphora, wo die entsprechende Formel im Anschluß an das Sanctus lautet:

<sup>24</sup> So lautet z. B. der Wiederholungsbefehl in einem gallisch-irischen Sakramentar des 7. Jh.: „Quotiescumque de hoc pane edeatis et ex hoc calice bibetis ad *memoriam* meam faciat . . .“; vgl. A. Dold–L. Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar (= TuA 53/54, Beuron 1964) 16; ähnlich bei Maximus T. († um 420): „Quotiescumque hoc feceritis, *memoriam* meam facietis, donec veniam“ (CCCh 23,152).

<sup>25</sup> Dies meinten B. Capelle, Le canon romain attesté dès 359, in: Revue d'histoire eccl. 41 (1946) 417–421 und C. Coebergh, Il Canone della messa ambrosiana: una riforma romana a Milano, in: Ambrosius (1955) 138–150.

<sup>26</sup> Jedenfalls nennt das Stowe-Missale (um 800) den Papst Gelasius ausdrücklich als den Verfasser; vgl. J. H. Creham, Canon dominicus Papae Gelasii, in: Vigiliae Christianae 12 (1958) 45–48; H. Frank, Beobachtungen zur Geschichte des Meßkanons, in: ALW I (1950) 107–119.

<sup>27</sup> Vgl. Gamber, Sakramentarstudien 74–77.

<sup>28</sup> Die einzelnen Formeln bei L. Eizenhöfer, Canon Missae Romanae II (= RED, Subsidia 7, Roma 1966) Nrr. 179, 229, 255, 709, 883, 888, 891, 1007, 1020.

<sup>29</sup> Vgl. Gamber, Die Meßfeier nach altgallikanischem Ritus 10.



*Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Macht und deiner Teilnahme. Dir nämlich haben wir dieses lebendige Opfer, diese unblutige Opfergabe dargebracht . . . , dieses Brot, das Gleichnis des Leibes deines Eingeborenen; denn der Herr Jesus Christus hat in der Nacht . . .*<sup>30</sup>

Der Opferbitte voraus gingen, wie der Autor von De sacramentis betont (IV,14), ein Dankgebet („laus deo defertur oratione“)<sup>31</sup> sowie Bittgebete („petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris“). Auch hier wieder die Verwandtschaft zu einer ägyptischen Anaphora, nämlich der Markus-Liturgie, deren erster Teil schon von frühen Zeiten an, wie das besprochene Papyrusblatt<sup>32</sup> aus der Zeit um 400 zeigt, aus einem Danksagungs- und einem Fürbitten-Teil bestand. In den Eucharistiegebeten des kleinasiatisch-syrischen Liturgiebereichs haben die Fürbitten hingegen nach dem Einsetzungsbericht und der Epiklese ihren Platz.

Wir gehen nun näher auf die einzelnen Teile der in den Sermonen De sacramentis wörtlich zitierten Prex mystica ein und suchen dabei Parallelen zu anderen frühen Eucharistiegebeten bzw. Unterschiede zu diesen; außerdem soll deren theologischer Gehalt, vor allem im Hinblick auf die Lehre vom Meßopfer, behandelt werden.

1. *Die Opferbitte zu Beginn.* Sie entspricht, wie gesagt, der Formel „Quam oblationem“ im römischen Kanon. Auffällig ist darin die Bezeichnung „figura corporis et sanguinis domini (Figur des Leibes und Blutes des Herrn)“. Der Ausdruck „figura“ kommt in diesem Sinn auch bei Tertullian sowie in der Kirchenordnung Hippolyts<sup>33</sup> und in einer entsprechenden griechischen Wendung in der ägyptischen Serapion-Anaphora vor.<sup>34</sup>

Damit ist jedoch keineswegs ausgedrückt, daß die Eucharistie selbst lediglich eine „figura“, also ein Sinnbild oder Symbol Christi darstellt; es werden damit vielmehr die für die Eucharistiefeier von den Gläubigen dargebrachten, vom Diakon ausgesonderten und vom Liturgen auf dem Altar niedergelegten Gaben von Brot und Wein, die für die Konsekration bestimmt sind, gemeint. Diese stellen die „oblatio“, die Opfergabe der ver-

<sup>30</sup> Vgl. A. Hänggi – I. Pahl, *Prex eucharistica* (= *Spicilegium Friburgense* 12, Fribourg 1968) 131.

<sup>31</sup> So nach den besten Handschriften (andere lesen „oratio“; vgl. ed. Fallor 52). Der Begriff „oratio“ steht hier für das Eucharistiegebet. Der Sinn der Stelle ist demnach: Durch das Eucharistiegebet wird Gott Lob dargebracht.

<sup>32</sup> Vgl. Hänggi–Pahl a. a. O. 116–119 bzw. *Heiliger Dienst* 39 (1985) 102 ff.

<sup>33</sup> Tertullian, *Adv. Marc.* IV 40 (CSEL 47,559): „Hoc est corpus meum dicendo, id est *figura corporis mei*“; weiterhin bei Augustinus (PL 36,73) und Gaudentius (PL 20, 989/90); vgl. Eizenhöfer, *Canon Missae* II (Anm. 28) Nr. 813–814. Zu Hippolyt vgl. B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte* (= LQF 39, Münster 1966) 54.

<sup>34</sup> Vgl. Hänggi–Pahl a. a. O. 130 f.



sammelten Gemeinde dar, die nach unserem Text vor Gott „eingeschrieben, vollgültig und geistig“ werden soll.<sup>35</sup>

Der gleiche Sachverhalt gilt auch für den römischen Kanon, wenigstens was seinen ältesten Wortlaut betrifft, wie er in einer Formel des altspanischen Liber mozarabicus Sacramentorum (Liber mysticus)<sup>36</sup> vorliegen dürfte:

*... oblatam benedictam ratam rationabilemque facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi filii tui domini ac redemptoris nostri.*

*Du mögest die Opfergabe vollgültig und geistig machen, welche ist das Bild und Gleichnis des Leibes und Blutes Jesu Christi, deines Sohnes, unseres Herrn und Erlösers.*

Wir finden hier, wie auch in unserer Prex mystica, im Gegensatz zum späteren römischen Kanon, keine Konsekrationsbitte („ut nobis corpus et sanguis fiat . . .“), sondern anstelle von „quod figura est . . .“ die Wendung „quae est imago et similitudo corporis et sanguinis . . .“. Wichtig ist hier die Tatsache, daß diese Wendung auch Gelasius I ausdrücklich bezeugt.<sup>37</sup> Erst in späterer Zeit wurde aus dem „quae est“ ein „quae nobis . . . fiat“ (so im Kanon des Bonifatius-Sakramentars, der eine vorgregorianische Fassung wiedergibt)<sup>38</sup> und dann (durch Papst Gregor) ein „ut nobis . . . fiat“.

2. *Der Einsetzungsbericht* weicht in unserem Opfergebet nicht unwesentlich vom römischen Kanon ab<sup>39</sup>, vor allem, wie gesagt, hinsichtlich der Einsetzungsworte, während diese eher denen in den orientalischen Anaphoren gleichen. Im Papyrus von Der Balaisa sind sie vollständig parallel gestaltet: „Esset alle davon: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird zur Vergebung der Sünden.“ – „Nehmet, trinket: Das ist mein Blut, das für euch ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden.“<sup>40</sup>

In unserem Opfergebet finden wir beim *Brotwort* die Hinzufügung „quod pro multis confringetur (der für viele zerbrochen wird)“. Für den Ausdruck „confringetur“ läßt sich – mit einer Ausnahme, auf die wir noch zu sprechen kommen – kein Beleg in einer altlateinischen Bibel finden; er

<sup>35</sup> Diesen Unterschied betont Johannes Damascenus, De fide orth. IV,13 (PG 94, 1152/53): „Wenn auch einige das Brot und den Wein Abbilder des Leibes und Blutes des Herrn nannten . . ., so meinten sie diese nicht nach der Heiligung (Epiklese), sondern vorher; sie nannten die Opfergabe selbst so“; vgl. K. Gamber, *Sacrificium missae* (= *Studia patristica et liturgica* 9, Regensburg 1980) 40 f.

<sup>36</sup> Vgl. M. Férotin, *Le Liber mozarabicus sacramentorum* (= *Monumenta Ecclesiae Liturgica* VI, Paris 1912) Nr. 1440.

<sup>37</sup> Gelasius, Adv. Eutych. III,14 (Thiel I,541): „Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur.“

<sup>38</sup> Vgl. Gamber, *Sakramentarstudien* 78.

<sup>39</sup> Vgl. den Textvergleich in: Gamber, *Sakramentarstudien* 138 f.

<sup>40</sup> Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 126 f.



begegnet uns jedoch in der lateinischen Übersetzung der Apostolischen Überlieferung Hippolyts: „quod pro vobis confringetur“.<sup>41</sup>

Unser Brotwort erscheint in der Form „quod confringetur pro saeculi vita“ in einem in Irland geschriebenen gallikanischen Sakramentar des 7. Jh., mit dessen Einsetzungsbericht unser Opfergebet auch an anderen Stellen zusammengeht<sup>42</sup>, sowie, offensichtlich vom liturgischen Text beeinflusst, wie L. Eizenhöfer gezeigt hat, im Book of Kells<sup>43</sup> sowie in weiteren verwandten Evangelien-Handschriften. In den genannten Fällen ist ein Wort Jesu bei der Verheißung des Himmelsbrotes dem, was Jesus im Abendmahlssaal gesprochen hat, beigefügt, nämlich „pro saeculi vita“ (vgl. Joh 6,51: „Das Brot . . . ist mein Fleisch für das Leben der Welt“).

Das *Kelchwort* geht nicht wie im römischen Kanon mit Lk 22,20 bzw. 1 Kor 11,25 zusammen, sondern mit Mt 26,28 bzw. Mk 14,24: „Hic est sanguis meus.“ Daß jeder weitere Zusatz fehlt, könnte entweder ein Versehen des Schnellschreibers oder eine Ungenauigkeit des Redners sein. Dieser nimmt nämlich an anderer Stelle in *De sacramentis* auf den sonst üblichen, im Anschluß an Mt 26,28 gestalteten Zusatz „Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum“ deutlich Bezug, so IV,28: „Quotiescumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur“ und V,17: „Quotiescumque enim bibis, remissionem accipis peccatorum et inebriaris spiritu“.

Der aufgezeigte Unterschied zwischen dem Opfergebet *De sacramentis* und dem römischen Kanon verbietet allein schon die Annahme der organischen Weiterentwicklung des einen zum anderen Formular.<sup>44</sup> Es gab sicher in den ersten Jahrhunderten, wie eingangs bereits betont, verschiedene, voneinander unabhängige und doch wieder verwandte Formulare, unter denen unsere *Prex mystica* ohne Zweifel einen sehr frühen Stand der Entwicklung darstellt.

Hier ist ein Wort zur umstrittenen Deutung des Kelchwortes im Hinblick auf das Verständnis von „pro multis“ (für viele) angebracht. Ähnlich wie beim Brotwort, wo auf den liturgischen Akt des Brotbrechens angespielt wird (quod pro vobis confringetur“), sind auch hier unter „multi“ nicht die durch das Kreuz Christi erlösten Menschen, sondern die kommunizierenden Gläubigen gemeint.<sup>45</sup> Dem „pro multis“ bei uns entspricht „für euch“ in verschiedenen orientalischen Anaphoren, so im Papyrus von

<sup>41</sup> Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 81.

<sup>42</sup> Vgl. Gamber, Sakramentarstudien 138.

<sup>43</sup> Vgl. Dold-Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar 18.

<sup>44</sup> Anders C. Callewaert, *Histoire positive du Canon romain*, in: *Sacris erudiri* II (1949) 95–110, bes. 99 ff.

<sup>45</sup> Vgl. K. Gamber, Die Übersetzung „für euch und für alle“ im neuen deutschen Missale, in: *Kult und Mysterium* (= 11. Beiheft zu den *Studia patristica et liturgica*, Regensburg 1983) 63–67.



Der Balaisa. Im Kelchwort des römischen Kanon sind, ähnlich wie u. a. in der Chrysostomus-Anaphora, beide Begriffe zusammengenommen („pro vobis et pro multis“).

Schon J. Pascher hat darauf hingewiesen, daß das griech. „ekchynnomenon“ nicht „vergießen“, näherhin nicht das „Ausströmen des Blutes aus der Wunde“ bedeutet, sondern „ausgießen“.<sup>46</sup> Das kostbare Blut des Herrn wird bei der Feier der Eucharistie aus dem Kelch in den Mund der (vielen) Gläubigen „ausgegossen“, wie auch im Alten Testament das Blutopfer erst „durch das Ausgießen aus den Schalen“ als vollzogen galt.<sup>47</sup> Nochmals zu erwähnen ist hier das oben zitierte Wort in De sacramentis IV, 28: „Sooft das Blut ausgegossen wird (effunditur), wird es zur Vergeltung der Sünden ausgegossen (funditur). „Auch Gregor d. Gr. bezieht die jeweilige Beifügung zum Brot- und Kelchwort unmittelbar auf das Geschehen bei der eucharistischen Feier, wenn er Dial. IV, 58 schreibt: „Obwohl er (Christus) als von den Toten Auferstandener nicht mehr stirbt – der Tod hat keine Macht mehr über ihn –, wird er dennoch, obwohl an sich unsterblich und unverweslich lebend, für uns wiederum in diesem Mysterium des heiligen Opfers geschlachtet (pro nobis iterum . . . immolatur).“ Worin besteht aber nach Gregor diese Schlachtung des Herrn? Jedenfalls nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, in einer „Erneuerung“ des Kreuzesopfers, von der der Catechismus Romanus spricht;<sup>48</sup> denn er fährt fort: „Sein Leib wird nämlich dort genossen, sein Fleisch zum Heil des Volkes zerteilt („partitur“; vgl. unser „confringetur“), sein Blut ergießt sich, nicht mehr in die Hände der Ungläubigen, sondern in den Mund der Gläubigen.“<sup>49</sup>

Die „Schlachtung“ Christi bei der eucharistischen Feier vollzieht sich nach Gregor demnach sakramental im „Zerteilen“ des konsekrierten Brotes, also des Leibes des Herrn, sowie im „Ausgießen“ des konsekrierten Weines, also des Blutes des Herrn, in den Mund der Gläubigen. In diesem Sinn sind demnach die Beifügungen „quod pro vobis confringetur“ (bzw. „quod pro multis effundetur“) in unserem Opfergebet zu verstehen, nämlich als eine Zuwendung der Erlösungsgnaden des gekreuzigten Herrn an die Empfänger.

Im Hinblick auf die Wendung „für viele“ im Kelchwort steht nicht die Tatsache entgegen, daß Christus nach einem Paulus-Wort „für alle gestorben

<sup>46</sup> J. Pascher, Der Kelch in der römischen Meßliturgie, in: Liturg. Jahrbuch 10 (1960) 217–226.

<sup>47</sup> Vgl. Pascher a. a. O. 218.

<sup>48</sup> Catechismus Romanus, Lateinisch und deutsch I (\*Regensburg 1905) 205.

<sup>49</sup> Gregor. M., Dial. IV, 58 (PL 77, 425 C/D).



ist“ (2 Kor 5,15).<sup>50</sup> Es geht demnach im Brot- und Kelchwort in erster Linie um den Empfang der eucharistischen Gaben – und zwar hier und jetzt – und um die daraus resultierenden Gnaden für die Empfänger und nicht primär um die Erlösung am Kreuz. Zu letzterer Ansicht kam es nicht zuletzt durch die Futurform „effundetur“, eine unexakte Wiedergabe des griech. „ekchynnomenon“ darstellt.

Das „confringetur“ (der zerbrochen wird) in unserer Formel kann auch schon deshalb kein Hinweis auf den Tod Jesu am Kreuz sein, da im Johannes-Evangelium (19,32–33) ausdrücklich betont wird, daß die Soldaten dem Herrn, im Gegensatz zu den beiden Mitgekreuzigten, die Knochen nicht zerbrochen haben. Das „confringetur“ kann sich demnach nur auf das Brechen des eucharistischen Brotes beziehen, wenn dies auch zugleich ein Symbol für den gewaltsamen Tod Jesu darstellt.

Der *Wiederholungsbefehl* Jesu ist in unserem Opfergebet dem im römischen Kanon ähnlich; er wurde jedoch unter Zuhilfenahme von 1 Kor 11,26 erweitert, indem „donec iterum adveniam“ (bis ich wiederum kommen werde) am Schluß angefügt erscheint.

Eine ähnliche Hinzufügung finden wir im entsprechenden Text des bereits mehrmals genannten irisch-gallischen Sakramentars<sup>51</sup> sowie im Mailänder Missale Ambrosianum,<sup>52</sup> aber auch in der ägyptischen Markus-Anaphora.<sup>53</sup> In einigen anderen orientalischen Anaphoren, so in der Jakobus-Anaphora,<sup>54</sup> steht das Verbum hingegen wie in 1 Kor 11,26 in der 3. Person („bis er kommt“).

3. *Anamnese und Opferakt.* Die Anamnese („Ergo memores . . .“) weist in unserer Formel einen ähnlichen Wortlaut auf wie der römische Kanon. Sie steht wie dort grammatikalisch in Beziehung zum nachfolgenden „offerimus“: Wir opfern das Gedächtnis begehend des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu („memores . . . offerimus“).

Es dürfte von Wert sein, zusätzlich einige Paralleltexte in gallikanischen und altspanischen Sakramentaren zum Vergleich anzufügen. So lautet der betreffende Passus im Missale Gothicum (527 ed. Mohlberg): „*Memores gloriosissimae domini passionis et ab inferis resurrectionis offerimus tibi domine hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam: hunc panem sanctum et calicem salutarem.*“

<sup>50</sup> Wenn auch der Tod Christi nur denen das Heil bringt, welche die Erlösung suchen, wie Johannes Chrysostomus in seiner Erklärung des Hebräerbriefes sagt: „(Christus) ist zwar für alle gestorben, um – soweit es an ihm liegt – alle zu retten; denn sein Tod wiegt das Verderben aller Menschen auf. Er nahm aber nicht die Sünden aller hinweg, weil sie selbst nicht wollten“ (17,2; PG 63,129).

<sup>51</sup> Vgl. Dold–Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar 16.

<sup>52</sup> Vgl. Dold–Eizenhöfer a. a. O. 17.

<sup>53</sup> Vgl. Hänggi–Pahl a. a. O. 112.

<sup>54</sup> Vgl. Hänggi–Pahl a. a. O. 248.



Die Ähnlichkeit mit der Formel in *De sacramentis* ist hier nicht zu übersehen (die gleichen Worte sind im Druck hervorgehoben). Im altspanischen *Liber Ordinum* begegnet uns folgende Anamnese (265 ed. Férotin): „*Memores sumus, aeterna deus, pater omnipotens, gloriosissimae passionis domini nostri Iesu Christi filii tui, resurrectionis etiam et eius ascensionis in caelum.*“

Hier fehlt der Opferakt, der sich jedoch in einer anderen Formel des gleichen Liturgiebuches (296 ed. Férotin) findet, die ihrerseits wieder Anklänge an den römischen Kanon aufweist:

*Recolentes domini nostri Iesu Christi beatissimam passionem necnon et ab inferis resurrectionem, sed et in caelis ascensionem, offerimus praeclarae maiestati tuae hostiam panis et vini, quam sereno vultu respicias et acceptam habere iubeas.*

*Indem wir des seligen Leidens unseres Herrn Jesus Christus gedenken, sowie seiner Auferstehung von den Toten und seiner Auffahrt in den Himmel, opfern wir deiner erhabenen Majestät die Opfergabe des Brotes und des Weines, auf welche du mit Wohlgefallen schauen und anzunehmen gestatten mögest.*

Was die Kirche opfert, wird im letzten Text deutlich ausgedrückt, nämlich die „*hostia panis et vini*“ (die Opfergabe des Brotes und Weines). In unserer *Prex mystica* liegt insofern eine Erweiterung vor, als davon die Rede ist, daß wir ein „makellosoes Opfer“, ein „geistiges Opfer“, ein „unblutiges Opfer“ darbringen, nämlich „dieses heilige Brot“ und den „Kelch des Lebens“.

Damit sind aber nicht die konsekrierten Gaben gemeint, da die Konsekration in den Leib und das Blut des Herrn in den ersten Jahrhunderten, wie noch zu zeigen sein wird, erst durch die nachfolgende Epiklese als vollzogen angesehen wurde. Brot und Wein stellen jedoch bereits jetzt im Hinblick auf die noch zu erfolgende Konsekration „heiliges Brot“ und den „Kelch des ewigen Lebens“ dar, wie auch nach alttestamentlichem Verständnis die von den Gläubigen dargebrachten Gaben durch deren Niederlegung auf den Altar „heilig“ – im Sinn von „geheiligt“ (vgl. Lev 22,1–16) – geworden sind. Unsere Formel meint also eine Darbringung von Brot und Wein, die als das Opfer der Kirche im Gedächtnis an den Tod und die Auferstehung Jesu vollzogen wird.<sup>55</sup>

Es lassen sich noch weitere Zeugnisse für unsere These anführen. So fehlen im Eucharistiegebet des Hippolyt, das etwa gleichzeitig oder nur wenig äl-

<sup>55</sup> Es sind die gleichen Gaben, die der Priesterkönig Melchisedech (vgl. Gen 14,18) und Christus als „*sacerdos secundum ordinem Melchisedech*“ (vgl. Hebr 5,10) im Abendmahlsaal darbrachte. Deshalb kann Cyprian sagen: „*Iesus Christus qui sacrificium deo patri obtulit, hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum* (Ep. 63,3); vgl. Gamber, *Sacrificium missae* 24–29.



ter als unsere Formel sein dürfte, solche Hinzufügungen ganz. Es heißt hier, ähnlich wie im oben zitierten altspanischen Gebet schlicht: „Memores . . . offerimus tibi panem et calicem.“<sup>56</sup>

Auch der römische Kanon kann hier herangezogen werden, wo es anders als in unserer *Prex mystica*, aber ähnlich wie in den beiden byzantinischen Anaphoren,<sup>57</sup> konkret heißt: „offerimus tibi de tuis donis ac datis“ (Wir opfern dir von deinen Geschenken und Gaben). Damit sind aber deutlich Brot und Wein gemeint als „Geschenke und Gaben“ Gottes.

Wir opfern demnach nach dem Verständnis der frühen Kirche Brot und Wein im Gedächtnis („memores“) an den Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Cyprian schreibt: „Bei allen Opfern gedenken wir seines Leidens, denn das Leiden des Herrn ist das Opfer, das wir darbringen (passio est enim domini sacrificium quod offerimus) . . . Sooft wir also den Kelch zum Gedächtnis des Herrn und seines Leidens darbringen, tun wir das, was bekanntlich der Herr getan hat.“<sup>58</sup>

4. *Bitte um Aufnahme des Opfers.* Der Priester bittet den Vater um Aufnahme dieses unseres Opfers „per manus angelorum“ (durch die Hand der Engel) auf den himmlischen Altar. Auf diesem vollzieht sich nämlich die eigentliche Liturgie, wie sie vor dem Throne Gottes stattfindet, von der die irdische nur ein Abbild darstellt. Abermals ist hier Irenäus zu zitieren, der meint: „Der eigentliche Altar aber ist im Himmel (vgl. Apk 8,3), wohin auch unsere Gebete und Opfer zielen.“<sup>59</sup>

Die hl. Hildegard von Bingen († 1179) sah dies so: „In diesem Augenblick öffnete sich der Himmel. Ein feuriges Blitzen von unbeschreiblich lichter Klarheit fiel auf die Opfertgaben nieder und durchströmte sie mit seiner Herrlichkeit, ähnlich wie die Sonne den Gegenstand, den sie bestrahlt, mit ihrem Licht durchdringt. Und der blitzende Schein trug die Opfertgabe in unsichtbare Höhen bis in das Innerste des Himmels und ließ sie dann wieder auf dem Altar nieder, ähnlich wie ein Mensch die Luft einatmet und sie wieder aushaucht.“<sup>60</sup>

Daß bis zu diesem Punkt innerhalb der *Prex mystica* nur das Opfer der Kirche, nämlich die Darbringung von Brot und Wein, gemeint ist, erhellt weiterhin aus dem Hinweis auf die vorbildlichen Opfer aus der Zeit vor der Ankunft Christi: das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs, die in einem Mosaik im Altarraum von S. Vitale in Ravenna dargestellt sind und die unser Text ebenso wie der römische Kanon anführt: „ . . . sicut sus-

<sup>56</sup> Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 81.

<sup>57</sup> Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 226 bzw. 236.

<sup>58</sup> Cyprian., Ep. 63,17 (PL 4, 387).

<sup>59</sup> Vgl. Irenaeus, Adv. haer. 18,6 (PG 7, 1029 C).

<sup>60</sup> Vgl. M. Bökeler (Hg.), Hildegard von Bingen, Wisse die Wege (Salzburg 1975) 192.



cipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.“ Wie Gott damals diese Opfer angenommen hat, so möge er auch das Opfer der Kirche annehmen.

Leider bricht mit dem Hinweis auf das Opfer des Melchisedech das Zitat in *De sacramentis* ab. Wie es unmittelbar weiterging, läßt sich mit einiger Sicherheit durch den Vergleich mit anderen Kanon-Stücken erschließen, wie sie vor allem in altspanischen Sakramentaren erhalten geblieben sind. Diese Reste einer frühen spanischen Liturgie sind allem Anschein nach, wie andere liturgische Formeln in den mozarabischen Liturgiebüchern, von Nordafrika her übernommen worden, wo nach unserer Ansicht auch die Heimat der *Prex mystica* in *De sacramentis* zu suchen ist.

Daß der römische Kanon sich nicht aus diesem (afrikanischen) Formular direkt entwickelt haben kann, macht abermals ein Unterschied deutlich, nämlich die Umstellung der Bitte um Übertragung der Opfergaben auf den himmlischen Altar. Sie findet sich im *Canon missae* nämlich erst nach dem Hinweis auf die vorchristlichen Opfer, und zwar innerhalb der Formel „*Supplices te rogamus . . .*“. Außerdem wird hier nur ein einziger Engel („*per manus sancti angeli tui*“) als Überbringer angeführt. In diesem wollen einige Erklärer Christus als den „*magni consilii angelus*“ (Is 9,5 VL), andere den Heiligen Geist sehen. Der Heilige Geist trägt aber die Opfergaben nicht empor; er kommt auf sie herab. Im Text von *De sacramentis* ist dagegen von mehreren Engeln („*per manus angelorum*“) die Rede und hat der Hinweis auf die früheren Opfer erst danach seinen Platz.

5. *Die Epiklese.* Eine (Geist-)Epiklese im Anschluß an die Anamnese ist ein fester Bestandteil aller orientalischen Anaphoren.<sup>61</sup> Sie fehlt auch nicht bei Hippolyt, wo der Heilige Geist mit folgenden Worten auf „das Opfer der Kirche“ herabgerufen wird: „*Et petimus ut mittas spiritum tuum in oblationem ecclesiae* (Und wir bitten, du mögest deinen Geist auf das Opfer der Kirche herabsenden)“.<sup>62</sup>

Es brauchen hier nicht sämtliche für eine Rekonstruktion der Epiklese (deren Wortlaut, wie gesagt, in *De sacramentis* nicht mehr zitiert ist) in Frage kommenden außerrömischen Kanon-Stücke angeführt werden, da dies an anderer Stelle geschehen ist.<sup>63</sup> Die beiden folgenden Texte, die sich im altspanischen *Liber mozarabicus sacramentorum* (627 ed. Férotin) bzw. im *Liber ordinum* (265 ed. Férotin) finden, sollen hier genügen:

<sup>61</sup> Eine gute Übersicht bei Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I,1 (Freiburg 1955) 320–342.

<sup>62</sup> Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 81.

<sup>63</sup> Vg. K. Gamber, *Die Christus- und Geist-Epiklese in der frühen abendl. Liturgie*, in: L. Lies (Hg.), *Praesentia Christi* (Düsseldorf 1984) 131–150; ders., *Sakramentarstudien* 43–67.



*... ut accepto habeas et benedicas supplices exoramus, sicut habuisti accepto munera Abel pueri tui, et sacrificium patriarchae patris nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. Descendat hic quaeso invisibiliter benedictio tua, sicut quondam in patrum hostiis visibiliter descendebat.*

Wir bitten, du mögest (dieses Opfer) annehmen und segnen, wie du angenommen hast die Gaben deines gerechten Dieners Abel und das Opfer unseres Patriarchen Abraham und das Opfer, das dein Hoherpriester Melchisedech dargebracht hat. Es möge herabsteigen, so bitte ich, dein Segen unsichtbar, so wie er einst auf die Opfer der Väter sichtbar herabkam.

*... Descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tuae divinitatis. Descendat etiam domine illa sancti spiritus tui incomprehensibilis maiestas, sicut quondam in patrum hostiis mirabiliter descendebat.*

Es möge herabsteigen auf dieses Brot und auf diesen Kelch die Fülle deiner Gottheit. Es möge herabsteigen auch jene unbegreifliche Erhabenheit deines Heiligen Geistes, wie er einst auf die Opfer der Väter wunderbar herabkam.

Angespielt wird mit der letzten Wendung auf das wunderbare Herniederfallen des Feuers auf die Opfergaben und deren Verbrennung im Alten Bund, z. B. beim Opfer des Elias auf dem Berge Karmel (vgl. 1 Kg 18,38), zu der in unserem Text die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Opfergaben und deren Umwandlung bei der Feier der Eucharistie in Parallele gesetzt wird.

Bemerkenswert ist, daß in der ersten der beiden Formeln die Bitte um Aufnahme der Gaben, wie in *De sacramentis* und im ältesten römischen Kanon (s. u.) mit „sacerdos tuus Melchisedech“ schließt, außerdem daß ein ganz ähnlicher Wortlaut wie in unserem Opfergebet vorliegt. Dies berechtigt zu der Annahme, daß auch der nach „Melchisedech“ stehende Teil der altspanischen Formel die zu unserer *Prex canonica* einst gehörende, aber vom Autor von *De sacramentis* nicht mehr zitierte Epiklese wiedergibt.

Mit Hilfe dieser beiden Zeugen und unter Vergleich mit anderen, die hier nicht aufgeführt sind,<sup>64</sup> läßt sich folgende Epiklese rekonstruieren (der eingeklammerte Text fehlt in unserem zuerst angeführten Text und könnte daher eine spätere Erweiterung darstellen):

*Descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tuae benedictionis, (descendat etiam domine illa sancti spiritus tui incomprehensibilis maiestas) sicut quondam in patrum hostiis visibiliter (oder: mirabiliter) descendebat.*

Es möge herabsteigen auf dieses Brot und auf diesen Kelch die Fülle deines Segens (es steige herab auch, o Herr, jene unbegreifliche Erhabenheit deines

<sup>64</sup> Vgl. Gamber, Sakramentarstudien 60–63.



*Heiligen Geistes), wie sie einst auf die Opfergaben der Väter sichtbar (oder: wunderbar) herabkam.*<sup>65</sup>

Diese Wandlungsbitte entspricht formal der Geist-Epiklese innerhalb der römischen (auch für Ravenna bezeugten) Taufwasserweihe,<sup>66</sup> wo es heißt: „Descendat super hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti (Es möge herabsteigen auf diese Fülle des Wassers die Kraft des Heiligen Geistes)“. Auf eine solche Epiklese spielt auch der Verfasser von *De sacramentis* an, wenn er I,18 sagt: „... sacerdos exorzismus facit secundum creaturam aquae, invocationem postea et precem defert, ut sanctificetur fons et adsit praesentia trinitatis aeternae“, und kurz zuvor (I,15): „Non sanat aqua, nisi spiritus sanctus descenderit (Es heilt nicht das Wasser, es sei denn der Heilige Geist stieg darauf herab)“.

Eine ähnliche Epiklese fehlt jedoch in den ältesten auf uns gekommenen Redaktionen des römischen Kanon, obwohl Papst Gelasius I. noch auf eine solche anspielt, wenn er im Brief an Bischof Elpidius von Volterra schreibt: „Wie kann bei der Konsekration des göttlichen Mysteriums der himmlische Geist auf die Anrufung hin herabkommen (invocatus adveniat), wenn der Priester, der seine Gegenwart erfleht, durch Freveltaten verworfen ist.“<sup>67</sup>

Doch scheint spätestens unter diesem Papst die Epiklese, da sie im gelasianischen Kanon fehlt, eliminiert worden zu sein, vielleicht sogar schon unter Leo I. (440–461). Von ihm berichtet der *Liber Pontificalis* der römischen Päpste (I,239 ed. Duchesne) in einer vagen Mitteilung, Leo habe im Kanon (nach „sacerdos tuus Melchisedech“) die Worte „sanctum sacrificium et cetera“ hinzugefügt. Was der Papst damals im einzelnen hier hinzugefügt bzw. geändert oder ausgelassen hat, wissen wir jedoch nicht.

Dem Wegfall der Epiklese voraus ging jedenfalls die theologische Überzeugung, daß bereits mit dem Aussprechen der Worte Jesu beim Einsetzungsbericht die Konsekration vollzogen sei. Darauf weist (um 400) vor allem der Autor von *De sacramentis* mit Entschiedenheit hin: „Ubi venit, ut conficiatur venerabile sacramentum, (sacerdos) iam non suis sermonibus, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi conficit sacramentum“ (IV,14).<sup>68</sup>

<sup>65</sup> In dieser altertümlichen Formel fehlt noch die konkrete Bitte (wie sie sich in den meisten orientalischen Anaphoren findet) um Verwandlung der Gaben.

<sup>66</sup> Vgl. E. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (= Theophaneia 5, Bonn 1950); E. Lengeling, Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie, in: W. Dürig, Liturgie, Gestalt und Vollzug (München 1963) 176–251 (mit Lit.).

<sup>67</sup> Gelasius I, Ep. fragm. 7 (ed. Thiel, Epist. Rom. Pont. I,486); zur Übersetzung vgl. O. Cappel, in: JMW 4 (1924) 175 f.

<sup>68</sup> Ähnlich zuvor schon Ambrosius, *De myst.* 9,52: „Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erat?“



Dieses neue Verständnis hinsichtlich des Zeitpunkts der Konsekration – die frühe Kirche dachte darüber weniger nach und sah vielmehr das ganze Eucharistiegebet als konsekratorisch an<sup>69</sup> – wurde bekanntlich später zu einer Streitfrage zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche, die bis heute noch nicht ruht.<sup>70</sup>

An die Epiklese schließt sich in den ältesten Eucharistiegebeten unmittelbar die Kommunionbitte samt der Schlußdoxologie an. Bei Hippolyt lautet sie: „Gib daß allen, die von den konsekrierten Gaben empfangen (*percipiunt sanctis*), es gereiche zur Erfüllung mit dem Heiligen Geist, zur Stärkung des Glaubens in der Wahrheit . . .“,<sup>71</sup> in der Chrysostomus-Anaphora: „ . . . damit sie den Empfängern zur Reinigung der Seele gereiche, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zur kommenden Teilnahme am Himmelreich“,<sup>72</sup> und schließlich im römischen Kanon: „ . . . ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.“

Hinsichtlich ihres Sinngefüges stimmt das Opfergebet in *De sacramentis* demnach sowohl mit dem Eucharistiegebet Hippolyts (vom Einsetzungsbericht an) als auch mit den orientalischen Anaphoren überein, die an der Folge: Dankgebet, dann Einsetzungsbericht mit dem Wiederholungsauftrag, Anamnese verbunden mit der Darbringung von Brot und Wein und schließlich Herabrufung des Heiligen Geistes auf diese mit der Bitte um die Früchte der Kommunion festhalten.

Dadurch aber, daß man seit dem 5. Jh. zuerst in Rom, später auch in den übrigen Gebieten des Abendlandes den Einsetzungsbericht allein als konsekratorisch angesehen und daher die Epiklese eliminiert hat, wurde das ursprüngliche Sinngefüge des römischen Kanon zerstört. Es mußten deshalb eigene Opfergebete, die bei der Gabenbereitung zu sprechen waren, eingeführt werden, um das Brot- und Weinopfer, das ehemals mit der Anamnese verbunden war, zu vollziehen. Außerdem kam es nun insofern zu einem Mißverständnis, als man der Ansicht war, daß beim „*memores . . . offerimus*“ die Kirche den geopfert Christus dem himmlischen Vater darbringt.

<sup>69</sup> So meint noch Ambrosius, *De myst.* 8,51: „*benedictio* (= hebr. *beracha* = Eucharistiegebet) *consecravit*.“ In der Frühzeit sah man in der Anrufung Gottes ein wesentliches Element; vgl. K. Gamber, *Das Eucharistiegebet als Epiklese*, in: *Ostkirchl. Studien* 29 (1980) 301–305.

<sup>70</sup> Vgl. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Gütersloh 1979) 229–244.

<sup>71</sup> Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 81.

<sup>72</sup> Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 226.



Der Sonntag, heute dem Sog einer fortschreitenden Säkularisierung ausgesetzt, beschäftigt Seelsorger wie Pastoraltheologen gleichermaßen. Was in die Augen springt bei manchen neuesten Versuchen, den Herrentag zu rechtfertigen und zu retten, ist die Tatsache, daß wieder häufig auf die biblisch-jüdische Sabbateinrichtung zurückgegriffen wird: Man betont nachdrücklich deren menschlich-soziale Werte und überträgt sie fraglos auf den Herrentag, als ob zwischen dem alttestamentlichen Sabbat und dem neutestamentlichen Sonntag eine ungebrochene Linie verlief.<sup>1</sup> Gewiß bestreiten wir keineswegs die einzigartige Bedeutung von Erholung und Muße, die seit dem vierten Jahrhundert mit dem christlichen Gottesdiensttag eine Verbindung eingegangen sind; zumal dürfte niemand in unserer Zeit, die es dem Menschen nicht erleichtert, im Trubel der Geschäfte zu sich zu finden, die mit dem Sonntag geschenkte Pause geringachten. Doch sollte die Wiederentdeckung der Dimension der Ruhe nicht dazu führen, daß das eigentlich Neue des Herrentages zu verschwinden droht: sein Charakter als wöchentliches Osterfest. Denn es bedurfte mühevoller Anstrengung, bis dieser Aspekt, schon von der Liturgischen Bewegung angestrebt, abermals zum Tragen kam und in der Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ des Zweiten Vatikanums offizielle Bestätigung erhielt.<sup>2</sup>

Wenn wir einen Blick auf die Struktur des Herrenjahres werfen, stellen wir fest, daß mehr als die Hälfte seiner Sonntage zwischen den beiden großen Festkreisen rund um Ostern und Weihnachten angesiedelt sind. Es handelt sich um die sogenannte allgemeine Kirchenjahrzeit oder etwas genauer um die 33 beziehungsweise 34 „gewöhnlichen“ Wochen. Was unterscheidet nun die Reihe der „grünen Sonntage“ – so hat man sie auch bezeichnet – von denjenigen, die während der hohen Zeiten (temps forts) einfallen? Eine irgendwie befremdend anmutende Aussage in der nachvatikanischen Grundordnung des Kirchenjahres regt dazu an, uns nach der Besonderheit der langen Serie von Sonntagen im „tempus per annum“ zu erkundigen; zugleich erlauben wir uns einige kritische Fragen bezüglich deren Umschreibung gemäß der eben erwähnten römischen Verlautbarung.

<sup>1</sup> Vgl. Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe zum Eidgenössischen Bettag 1980 „Der Tag des Herrn“ (Freiburg 1980), Punkt 1: „Der Sonntag soll ein Tag der Ruhe und Besinnung sein“; Unser Sonntag. Pastoral Schreiben der Schweizer Bischofskonferenz (Freiburg 1981): beinahe die Hälfte der Darlegungen gelten dem Sonntag als Ruhetag und der Sabbateinrichtung . . .

<sup>2</sup> Zur Entwicklung der Literatur über den Sonntag cf. J. Gaillard, OÙ en est la théologie du dimanche?: LMD 83 (1965) 7–32; L. Mougeot, Recherches actuelles sur le dimanche: LMD 124 (1975) 55–72; F. N. Appendino, Studi recenti sulla domenica: Riv. Lit. 64 (1977) 71–97; L. Brandolini, „Domenica“: D. Sartore – M. Triacca (Hg.), Nuovo dizionario di liturgia (Rom 1984) 378–395. Vgl. A. Altermatt – Th. A. Schnitker (Hg.), Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt (Würzburg/Freiburg 1986).



Die beiden Zonen der grünen Sonntage nach Epiphanie und Pfingsten scheinen, was ihre Deutung anbelangt, schon vor der Liturgiereform etwelche Schwierigkeiten bereitet zu haben; dies wohl aufgrund der ihnen zugeordneten Meßformulare, die „erst in einem langwierigen Prozeß“ die im Missale Pius' V. vorfindliche Gestalt erlangten.<sup>3</sup> In einer (immer noch lesenswerten) Untersuchung (1956) arbeitete der Benediktiner Dom Hild den österlichen Gehalt der Sonntage „per annum“ heraus.<sup>4</sup> „In keinem anderen Zeitabschnitt des Jahres“, so schreibt er, „heben die liturgischen Texte den *Sonntag* so stark heraus wie nach Pfingsten und nach Epiphanie.“<sup>5</sup> Im Advent, in der Fastenzeit und selbst in den fünfzig österlichen Tagen füge sich die Feier des Sonntags sozusagen ein in den großen Rhythmus des *Jahreszyklus*, wo sie vornehmlich in ihrer Beziehung zum Osterfest aufleuchte und sich somit unmittelbarer an die „liturgischen Zeiten“ anlehne. „Doch von Pfingsten bis zum Advent sowie von Epiphanie bis zur Fastenzeit kommt der *Wochenzyklus* stärker zum Zug, indem er dem Sonntag und jedem Wochentag sein Eigengepräge verleiht.“<sup>6</sup> Die Herrentage im Jahreskreis widerspiegelten daher das Paschamysterium in gleichsam potenziierter Form.

Ganz ähnliche Schlußfolgerungen zieht P. Jounel, der ausführt: „Wenn die Sonntage nach Epiphanie in etwa noch den Hochfesten von Weihnachten und Epiphanie angeschlossen werden können, so läßt sich zwischen Pfingsten, dem Abschluß der österlichen Zeit, und der Reihe der 23 bis 27 Sonntage bis zum Advent keine Verbindung herstellen. Diese Sonntage gehören keinem Festkreis an, sondern sind Sonntage in reiner Form: Sie verwirklichen ohne ein hinzukommendes Merkmal den christlichen Sonntag an sich, den Herrentag, wie wir ihn der kirchlichen Überlieferung verdanken. Jeder dieser Sonntage ist Ostern, jeder ein Festtag.“<sup>7</sup> Bei der Abfassung des neuen römischen Kalenders zählte P. Jounel zu den Mitglidern der dafür beauftragten Studiengruppe (seit 1967 amtierte er als deren Relator).<sup>8</sup> Es verwundert daher keineswegs, wenn wir in der „Grundordnung des Kirchenjahres“ (GOK) lesen: „*Außer den Kirchenjahrzeiten, die eine besondere und eigene Prägung aufweisen, bleiben im Jahr noch 33 beziehungsweise 34 Wochen, die nicht durch einen besonderen Gesichtspunkt*

<sup>3</sup> J. Pascher, Das liturgische Jahr (München 1963) 295.

<sup>4</sup> J. Hild, Dimanches verts et mystère pascal: LMD 46 (1956) 7–34.

<sup>5</sup> Ebd. 23.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> A.-G. Martimort (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft II (Freiburg i. Br. 1965) 225–226; A. Härdelin, Die Liturgie als Abbeviatur der Heilsökonomie: Estrato dalla pubblicazione „Atti del Congresso Internazionale“ (s. 1.; s. a.).

<sup>8</sup> Siehe A. Bugnini, La riforma liturgica (1948–1975) (Rom 1983) 302–303.



*des Christusgeheimnisses geprägt sind. In ihnen wird das Christusgeheimnis eher als ganzes gefeiert, zumal an den Sonntagen“, welcher Teil „die Zeit im Jahreskreis“ heiße.<sup>9</sup>*

Ohne jeden Vorbehalt macht sich A. Adam die Schau von P. Jounel und der GOK zu eigen, so wie auch andere Autoren dies tun.<sup>10</sup> H. Reifenberg ergänzt die römische Erklärung dahingehend, die beiden Phasen (zwischen Epiphanie und Fastenzeit, zwischen Pfingsten und Advent) seien „im allgemeinen Sinn“ vom Christusmysterium bestimmt, so daß sie gegenüber den Festperioden „eine gewisse Neutralität“ besäßen.<sup>11</sup> Die Formulare der Sonn- und Wochentage der „nichtgeprägten Zeit“, behauptet F. Reckinger, stünden „untereinander in keinem besonderen Zusammenhang – außer jenem, der von Christus und seinem Geist her ohnehin zwischen allen Elementen der Schrift und der kirchlichen Überlieferung besteht.“<sup>12</sup>

Wer die Sinndeutung der GOK nüchtern betrachtet, dem steigen freilich einige Bedenken auf. Zunächst dürfte er zu ergründen suchen, was denn die 33/34 grünen Sonntage auszeichnet, wenn ihnen der „besondere Gesichtspunkt des Christusgeheimnisses“ abgeht – feiern sie also das Mysterium unseres Herrn „im allgemeinen“? Und wenn in ihnen das Christusgeheimnis „eher als ganzes gefeiert wird“ – die Ausdrucksweise der GOK verrät eine gewisse Unsicherheit –, so drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Erachtet demnach die Kirche die sonntägliche Begehung im Verlauf der geprägten Zeiten „eher“ als Teilfeiern, als unvollendete, bruchstückhafte Gedächtnisweisen? Wer solche Einwände formuliert, sieht alsbald, daß die offizielle Charakterisierung der Sonntage im tempus per annum einige Unstimmigkeiten in sich birgt.

## 2. Die Ganzheit des Christusgeheimnisses

Zwecks Klärung des Sachverhaltes empfiehlt es sich, zuerst den Wirklichkeitscharakter der liturgischen Feste zu betonen. „Die Kirche feiert in heiligem Gedenken das Jahr hindurch an festgelegten Tagen das Heilswerk

<sup>9</sup> Grundordnung des Kirchenjahres und des Kalenders vom 21. März 1969: Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes Teil I (Einsiedeln u. a. 1975) 78\*; Nr. 43: in quibus non celebratur peculiaris mysterii Christi aspectus; sed potius ipsum mysterium Christi in sua plenitudine recolitur, praesertim vero diebus dominicis.

<sup>10</sup> A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung (Freiburg i. Br. 1979) 132; vgl. A. Adam – R. Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon (Freiburg i. Br. 1980) 15–16: „Allgemeine Kirchenjahrzeit“; J. Ordóñez Márquez, Teología y espiritualidad del año litúrgico (Madrid 1978) 371; Liturgisches Institut, 1987, Direktorium A (Zürich, o. J.) 35.

<sup>11</sup> H. Reifenberg, Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug, Bd. II (Klosterneuburg 1978) 298.

<sup>12</sup> F. Reckinger, Da bin ich mitten unter euch. Gelebtes Kirchenjahr (Freiburg i. Br. 1981) 12.



Christi.<sup>13</sup> Jedesmal vollzieht sich dabei wahrhaftig „das Werk unserer Erlösung“;<sup>14</sup> das Heilsgeschehen setzt sich in der liturgischen Begehung fort, die Gläubigen kommen mit den Mysterien des Herrn in Berührung,<sup>15</sup> vor allem mit dem Pascha seines Leidens und seiner Auferstehung, das die ganze Heilsgeschichte zusammenfaßt und durchstimmt, jenes Mysterium, welches die Kirche „jeweils am achten Tag“ ins Zentrum ihres gottesdienstlichen Handelns rückt.<sup>16</sup> In unserem ganzen Leben vollziehen wir das Paschamysterium nach, den Übergang von dieser Welt zum Vater. Wenn wir (in den Drei Österlichen Tagen, in der Pentekoste, aber auch an jedem Herrentag sowie bei jeder Sakramentenspendung) das Pascha Jesu Christi feiern, so handelt es sich nicht um ein vergangenes Ereignis, sondern um eine Heilstat, die, stets aktuell, ins Heute hereinragt, den Geschlechtern jeder Zeit erschlossen und zugänglich.<sup>17</sup>

Das österliche Geschehen allein, einzig das Mysterium des gekreuzigten und auferstandenen Herrn – aus ihm beziehen die anderen Geheimnisse ihre Kraft –, gewinnt in der Kirche Gegenwart, und zwar an sämtlichen Sonntagen des Jahres sowie an den verschiedenen Festen, sei es an Epiphanie, Pfingsten oder Mariä Aufnahme in den Himmel. Gewiß ist, zum Beispiel an Weihnachten, die Heilstatsache der Geburt Jesu wirksam und lebendig, aber nur insofern, als sie in Verbindung mit dem auferstandenen Christus steht. Auch an Weihnachten verwirklicht sich das Paschamysterium, doch sieht, meditiert und drückt es die Kirche unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Geburt Jesu aus, die ja eine unerläßliche Bedingung für Passion und Auferstehung darstellt.<sup>18</sup> Man wird demnach sagen müssen: an Ostern und an den anderen Festen – und damit auch an den grünen Sonntagen – feiern die Gläubigen das *eine* Christusmysterium als ein unteilbares Ganzes; an Ostern aber feiern sie es, indem sie ihren Blick geradewegs auf das Herz und die Totalität der Heilsgeschichte hinlenken,

<sup>13</sup> GOK 1.

<sup>14</sup> SC 2; vgl. Missa de sanctissima Eucharistia B, Super oblata.

<sup>15</sup> SC 102.

<sup>16</sup> SC 106; vgl. H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar (Freiburg i. Br. 1965) 154–164.

<sup>17</sup> Vgl. K.-O. Nussbaum, Die Liturgie als Gedächtnisfeier: J. Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 201–214. M. B. de Soos, Le mystère liturgique d'après Saint Léon le Grand (Munster <sup>2</sup>1971) 22–27; 133 ff.; M. Magrassi u. a., „L'oggi“ della parola di Dio nella liturgia (Quaderni di Rivista Liturgica n. 10) (Torino-Leumann 1969); A. M. Rouget, La présence active du Christ dans la Parole de Dieu: LMD 82 (1965) 8–28.

<sup>18</sup> H. Schmidt, a. a. O. 160: „Weihnachten *wird* Christus nicht erneut geboren – wir singen nicht: ‚Hodie Christus nascitur – Heute wird Christus geboren‘, vielmehr steht der Auferstandene als der einst in Bethlehem Geborene vor unseren Augen und wirkt so in uns das Heil, und daher singen wir mit Recht: ‚Hodie Christus natus est – Heute ist Christus geboren worden.‘“ Vgl. R. Berger, Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres: ALw VIII/2 (1963) 1–20.



während sie an den anderen Herrenfesten und Gedenktagen sich der Mitte nähern, indem sie besonders eine einzelne Etappe der Heilsgeschichte bedenken.<sup>19</sup>

Freilich ließe sich dagegen einwenden: Wenn sich immer Pascha ereignet im Verlauf eines ganzen Lebens, dann findet ständig Ostern statt; dann wäre das Osterfest – von den anderen Festen ganz zu schweigen – nichts anderes als ein subjektives, obgleich stärkeres Sichversenken in das, was auf jeden Fall und andauernd in uns geschieht. Darauf könnte man antworten: Zweifellos vollzieht sich das Paschamysterium immerfort an uns, das ganze Leben hindurch. Doch kennt das menschliche Leben Höhen und Tiefen, das Mehr und das Weniger, Perioden stärkerer und geringerer Aufnahmefähigkeit, je nach Zeit und Umständen. So gibt es beispielsweise Tage und Augenblicke, in denen sich das österliche Geheimnis intensiver erfüllt als zu anderen Momenten unseres Daseins.<sup>20</sup> Der Grund für den tiefgreifenden Einfluß des Pascha an Ostern (und seine vielleicht geringere Wirkkraft an anderen Festen) läge dann darin, daß der Christ sich eben mehr oder weniger dem Geheimnis öffnet, daß er sich stärker oder weniger stark engagiert; dem Grad der subjektiven Teilnahme entspräche so der Grad der empfangenen Gnade. Auf Ostern angewendet würde das besagen, daß die gesammelte Aufmerksamkeit auf Tod und Auferstehung Christi sowie die im Hinblick auf das Triduum paschale unternommenen asketischen Bemühungen die Gläubigen in erhöhtem Maße dazu befähigen, sich das heilige Geschehen anzueignen.<sup>21</sup> Die Realisierung des einen großen Mysteriums in unterschiedlicher Weise – je nach Zeiten und Lebenssituationen – ließe sich demnach darauf zurückführen, daß Gott uns ernst nimmt als Menschen, die dem Rhythmus der Zeit mit ihrem Auf und Ab folgen; aus dem Einerlei des Zeitflusses würden dann immer wieder besondere Momente herausragen, die uns für das Heil empfänglicher machen, so daß das unteilbare Ganze des österlichen Geheimnisses im Wechsel der Tage und Wochen, gemäß unserer subjektiven Disposition, seine Früchte zu zeitigen vermag.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Vgl. H. Reckinger: J. Gelineau u. a., *Dans vos assemblées, Sens et pratique de la célébration liturgique*, tome I (Paris 1971) 84–86.

<sup>20</sup> Etwa im sittlichen Bereich: wenn jemand sich zu einer heroischen Tat durchringt; in kultischer Hinsicht gibt es die Steigerung: eine nichteucharistische Feier, eine Messe an einem gewöhnlichen Werktag, die Sonn- und Festtage mit ihrer Eucharistiefeier, die jährliche Osterbegehung.

<sup>21</sup> Insofern die ganze Kirche die Übungen der Quadragesima auf sich nimmt, verbleibt die Partizipation freilich nicht bloß auf der individuell-subjektiven Ebene, sondern stellt eine ekklesiale und damit eine objektive Gegebenheit dar.

<sup>22</sup> Dieser Rhythmus fügt sich im übrigen in die natürlich-kulturelle Ordnung ein, gemäß dem Lauf der Sonne.



Gewiß ist nicht in Abrede zu stellen: die subjektive Verfaßtheit jedes Christen läßt, den Augenblicken und Umständen, den Hoch und Tief des zeitlichen Geschehens entsprechend, das eine Heilsgeschehen in unterschiedlicher Weise erfahren. Dennoch drehen sich die liturgischen Feste und Feiern, seien es die der geprägten oder grünen Sonntage, seien es diejenigen ausgezeichneten oder gewöhnlicher Zeiten, allewege um dasselbe Herrenmysterium. „Die Kirche will . . . Sonntag für Sonntag und Festtag für Festtag Christus begegnen, der in der Herrlichkeit Gottes thront und trotzdem mit uns verbunden bleibt. Diese Begegnung wird verschieden akzentuiert, steht in wechselndem Licht. Aber es geht ihr immer um die Begegnung mit dem ganzen, dem vollen Christusgeheimnis, um die Durchlichtung der Schöpfung mit dem unfassbaren Licht Gottes, das in Jesus in menschlichen Formen gefaßt ist.“<sup>23</sup>

Von daher gesehen erscheint die Aussage der GOK 43 als äußerst fraglich, in den 33 beziehungsweise 34 Wochen der allgemeinen Kirchenjahrzeit werde das Christusgeheimnis „eher als ganzes“ gefeiert. Wird es denn in den „temps forts“ eher stückweise zelebriert? Das widerspräche eindeutig der Festtheologie, wie die vatikanischen und postvatikanischen Dokumente sie mit Nachdruck vertreten. Im Kreislauf des Jahres entsinnt sich die Kirche liebend des „totum Christi mysterium“.<sup>24</sup>

Allerdings – und dies ist nun ein wichtiges zusätzliches Element – faltet die Liturgie im Gang eines Jahres „den unergründlichen Reichtum Christi“ (Eph 3, 8) aus, der in seinem Erdendasein bestimmte Stationen durchmessen hat, „denen wir im Gedächtnis Schritt für Schritt zu folgen vermögen“.<sup>25</sup> Die Fülle des einen Mysteriums tritt dergestalt, von den verschiedenen Seiten her angegangen, je neu in den Blick; sie übersteigt den Menschen so sehr, daß dieser sie immer nur von einem Schwinkel aus betrachten kann. Deshalb heben alle christlichen Erinnerungsfeiern, die grünen Sonntage mit eingeschlossen – dies muß im Gegensatz zur GOK betont werden –, „einen besonderen Gesichtspunkt des Christusgeheimnisses“ hervor. Ostern wie die übrigen Feste der geprägten Zeiten machen hierin keine Ausnahme, denn auch an ihnen gelingt es dem Christen (und der Kirche) nicht, den überströmenden Feierinhalt mit einemmal zu erfassen und zu ergreifen. Zugegeben, an den Drei Österlichen Tagen und speziell in der nächtlichen Vigil umkreist die Liturgie die Herzmitte, den Höhepunkt der göttlichen Heilsveranstaltung, den Übergang Jesu von seiner sterbli-

<sup>23</sup> R. Berger, *Jahr der Kirche – Jahr des Herrn. Stationen auf dem Weg der Gemeinde durch die Zeit*: Gd 10 (1976) 164–165.

<sup>24</sup> SC 102.

<sup>25</sup> Ph. Harnoncourt, *Mehr als Rubriken. Der Sinn des kirchlichen Kalenders*: Gd 8 (1974) 1–2.



chen zur himmlischen Existenz; letztlich aber bleibt es auch da, ungeachtet der stets ganz gegenwärtigen Heilswirklichkeit, bei einem partiellen Zugang, eben deshalb, weil wir in unserem irdischen Dasein nur in Umrissen, nur unvollkommen erkennen (vgl. 1 Kor 13, 12).

Wenn es sich so verhält, dann gewähren uns die grünen Sonntage einen je neuen, (gedanklich) fragmentären Zugang zum umfassenden Christusereignis. Dazu verhelfen vorwiegend die Schrifttexte, vorab die Evangelienperikope des betreffenden Herrentages, die den zentralen Platz belegt. „Die Sonntage . . . der allgemeinen Kirchenjahrzeit“, so sagt A. Adam mit Recht, „bekommen ihr liturgisch-theologisches ‚Gesicht‘ vor allem durch die Lesungen . . .“<sup>26</sup> Sie stehen wohl im Magnetfeld des großen Mysteriums, sie aktualisieren aufgrund der liturgischen Anamnese die Gesamtheit des österlichen Geheimnisses, tragen indessen ihre eigenen Akzente. Die Wortverkündigung der Kirche wie die Fassungskraft der Gläubigen vermögen immer nur Ausschnitte aus dem Ganzen zu bewältigen. Somit gilt, daß das, was durch Ostern grundgelegt ward, in den Sonntagen per annum nach und nach zur Reife gelangt. Daher bilden sie eine notwendige Ergänzung zu den Mysterienfeiern der christologisch hohen Zeiten.<sup>27</sup>

Wie soll man sich nun das, was die Lesungen, insbesondere die Proklamation des Evangeliums, den Mitfeiernden vermitteln, sachlich vorstellen? Handelt es sich bloß um pädagogische Hilfen, die einen Hinweg zur Heilswirklichkeit eröffnen – oder leisten sie vielleicht ein Mehr, indem auch sie bereits wirkliche Christusgegenwart und -anteil habe verschaffen? Liegt der Sinn des Schriftvortrages nur darin, daß er die Gemeinde aszetisch, empfindungs- und willensmäßig auf den Mitvollzug des Werkes Christi zurüstet, oder greift er vielleicht in die Darstellung des opus redemptionis unmittelbar ein?

Johannes Pinsk († 1957) machte seinerzeit einen bedenkenswerten Vorschlag; er griff auf die scholastische Erklärung „ex vi verborum“ im Kontext der Eucharistielehre zurück.<sup>28</sup> Die Formel schreibe den Worten eine Mächtigkeit zu, die gemeinsam mit dem Zeichen die Versichtbarung der einen gottmenschlichen Existenz Christi entscheidend bestimme. Gleichgültig, ob wir Weihnachten, Ostern oder Pfingsten begehen, die Kirche kommt – infolge des unlösbaren Zusammenhangs einer Heilstatsache mit dem gesamten Erlösungswerk des Herrn (ex reali concomitantia) – mit der Fülle der ganzen Heilveranstaltung tatsächlich in Berührung. „Aber ex vi

<sup>26</sup> A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern 132.

<sup>27</sup> Dazu besonders J. Ordóñez Márques, a. a. O. 371–373; zu den speziellen Ausblicken der drei Lesejahre ebd. 374–382.

<sup>28</sup> J. Pinsk, Die theologische Bedeutung der wechselnden Meßtexte: F. X. Arnold – B. Fischer (Hg.), Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen (Freiburg i. Br. 1950) 34–51.



verborum (kraft der Worte) erscheint . . . jeweils der Ausschnitt aus diesem Erlösungswerk, der durch die Worte des Meßformulars umschrieben wird, und in dieser Umschreibung wird an den einzelnen Festen und Sonntagen das eine immer gleiche Werk Christi aufgrund der ‚commemoratio‘ (Gedächtnisfeier) wirksam.“<sup>29</sup> Stets nur an einem konkreten Punkt in das Heilsgeschehen eingeführt, erfaßt der Gläubige in diesem einen Punkt dann doch das Ganze.

#### 4. Die Wirkmacht des Wortes

Obwohl die Konkomitanztheorie nicht voll einleuchtet, mit der J. Pinski die theologische Tragweite der gottesdienstlichen Lesungen aufzuweisen suchte, so muß man ihm doch zugute halten, daß er intuitiv die „kommemorative“ Bedeutung der liturgischen Verkündigung schon einige Zeit vor dem Zweiten Vatikanum erahnt hat. In der Tat erwähnen die konziliaren und die darauf folgenden Verlautbarungen recht häufig die vergegenwärtigende und damit heilstiftende Kraft des in der Feier ergehenden Wortes; sie lassen den Schluß zu, daß wir die Schriftlesung zusammen mit der Predigt als Heilszeichen zu verstehen haben. Der liturgischen Wortverkündigung eignet „uneingeschränkt der Charakter des wirksamen Heilsangebotes“.<sup>30</sup> Auch in ihr ist eine tätige und effiziente Gegenwart des Herrn gegeben, „eine Realpräsenz im Sinne der Aktualpräsenz des erhöhten Herrn und seines Heilswerkes“.<sup>31</sup> Hineingebunden in den rituellen Vorgang, partizipiert die *liturgia verbi* an der Wesensart des gottesdienstlichen Gedächtnisses.<sup>32</sup> Sie ist Anamnese in einem prägnanten Sinn, das heißt kultische Vergegenwärtigung einer geschichtlichen Heilstat, so daß die Mitfeiernden, von ihr betroffen, in Beziehung zum Christusereignis treten. Sowohl im Vortrag der Schrifttexte wie in der erläuternden Homilie erscheint der erhöhte Herr unter den Seinen und erweist an ihnen seine Kraft. Anstatt bloß Informationen über Jesus und seine Lehre zu bieten, läßt die liturgische Verkündigung das ausgerufene Geheimnis in der Versammlung wirksam werden; die durch die biblischen Ausschnitte angesagten Ereignisse erlangen Aktualität. Das Wort der Erlösung, das in der Feier artikuliert wird, gewinnt im Hier und Heute Macht über die Gemeinde. In der Stunde der gottesdienstlichen Synaxe kommt das Evangelium zum Zug, da

<sup>29</sup> Ebd. 49.

<sup>30</sup> Dazu F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Mainz 1982) 496–557 (hier 556).

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> J. Baumgartner, Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils: J. Pfammatter – F. Furzer (Hg.), Theologische Berichte VI, Liturgie als Verkündigung (Zürich u. a. 1977) 123–165 (spez. 124–129).



der Herr mit seiner Botschaft die bereitwillig Hörenden gnädig heimsucht.<sup>33</sup>

Die Allgemeine Einführung zur Leseordnung – ein vorzügliches Dokument, das bis heute leider recht wenig Beachtung gefunden hat – bekräftigt den dargelegten Sachverhalt in eindrucklicher Weise.<sup>34</sup> Greifen wir einige kräftige Aussagen heraus. Zunächst betonen die Praenotanda des Ordo lectionum, wie schon frühere Texte, die Christus-Präsenz: „Immer ist Christus in seinem Wort gegenwärtig . . . , indem er das Geheimnis des Heils vollzieht.“<sup>35</sup> Diese seine gnädige Heimsuchung ereignet sich im Heiligen Geist; durch die Kraft des Pneumas erweist sich das Wort Gottes als „lebendig und wirksam“. Es wird zum Fundament der liturgischen Feiern – dank des Beistandes und der Eingebung des Geistes. Dessen Wirken bahnt dem Wortgottesdienst den Weg, begleitet ihn und geht neu aus ihm heraus.<sup>36</sup> So holt die liturgia verbi unaufhörlich das Heilswerk ins Heute herein und bewegt es voran; in ihr geschieht bereits Ansage des göttlichen Bundes und Kundgabe der Erlösung. Sie ruft den Gläubigen „Schritt für Schritt die Heilsgeschichte in ihren verschiedenen Phasen und Geschehnissen in Erinnerung“, so daß sie erfahren: Die Feier der Eucharistie als Vergegenwärtigung des Paschamysteriums Christi führt hier und jetzt, schon im Wortgottesdienst, die Heilsveranstaltung weiter.<sup>37</sup> Denn das in der Feier verlaubliche Wort umgreift alle Dimensionen der Zeit; es blickt auf die vergangenen Dinge zurück, es vollbringt seine Sendung in der gegenwärtigen Situation, und es blickt aus nach dem Künftigen.<sup>38</sup> Kurz und gut, die Kirche fühlt sich dazu aufgefordert, alle Schriften vom „Heute“ des Ereignisses her, das der Herr selber ist, zu ergünden.<sup>39</sup>

Kehren wir zu den grünen Sonntagen zurück. Im Lichte dessen, was wir eben über den anamnetischen Charakter der gottesdienstlichen Verkündigung aufgezeigt haben, tritt das Ungereimte der GOK bezüglich der allgemeinen Kirchenjahrzeit erst recht hervor. Gerade aufgrund der Lesungen sind die 33/34 allgemeinen Sonntage „durch einen besonderen Gesichtspunkt geprägt“; wiewohl das ganze Christusgeheimnis in der Feier „repräsentiert“ wird, bricht es sich in der Vielzahl der verkündeten Ereignisse rund um Jesus (Handlungen, Begegnungen, Gespräche, Gleichnisse). Die

<sup>33</sup> J. Baumgartner, Das Wort, das in der Liturgiefeier zum Sakrament wird: J. Schreiner, a. a. O. (Anm. 17) 155–173.

<sup>34</sup> Pastorale Einführung: Die Feier der heiligen Messe. Messlektionar für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (= AEML) Bd. I (Einsiedeln u. a. 1983) \*11–\*40.

<sup>35</sup> AEML 4; vgl. 5; man beachte die schönen Zitate in Anmerkung 10 der AEML zur Christus-präsenz im Wort.

<sup>36</sup> AEML 4; 6; 9; 3: der Geist ermöglicht die Antwort des Volkes auf das ergangene Wort.

<sup>37</sup> AEML 10; 61.

<sup>38</sup> AEML 7.

<sup>39</sup> AEML 3.



Gemeinde kommemoriert darin jeweils einen Ausschnitt aus dem Werk der Erlösung. In der realen Unterschiedenheit des In-Erscheinung-Tretens des einen Heilseignisses – Unterschiedenheit, die sich aus den gestaltungsmächtigen Worten der Schrift ergibt – liegt die theologische Bedeutung der wechselnden (Sonntags-)Perikopen.

### 5. Die Bezeichnung der grünen Sonntage

Das eben Gesagte veranlaßt uns schließlich zur Frage nach der Benennung der Sonntage in der allgemeinen Kirchenjahrzeit. Infolge der Neuordnung weisen die 33/34 Wochen, die eine Einheit bilden, einfach eine durchgehende Zählung auf: 2. Sonntag im Jahreskreis,<sup>40</sup> 3. Sonntag im Jahreskreis, . . . 33. Sonntag im Jahreskreis.<sup>41</sup> Die Zeit nach Epiphanie und nach Pfingsten ist somit preisgegeben, ebenso das Zählssystem des Missale Romanum 1570 (4–6 Sonntage post Epiphaniam, 24 Sonntage post Pentecosten).<sup>42</sup> Wegen des beweglichen Ostertermins wurden die jeweils nach Epiphanie ausfallenden Herrentage zwischen dem 23. und 24. Sonntag nach Pfingsten nachgeholt, was sicher keine ideale Lösung darstellte. In den alten Liturgiebüchern finden sich verschiedene Gliederungsmethoden und Namen. So erwähnen die gelasianischen Sakramentare des achten Jahrhunderts und die frühesten Antiphonare sechs Sonntage post Theophaniam (Epiphanie) und 22 bis 27 Sonntage post Pentecosten. Es gab auch die Gruppierung um bestimmte nachpfingstliche Feste, wobei Johannes der Täufer (24. 6.), Peter und Paul (29. 6.), Laurentius (10. 8.), Cyprian (14. 9.) und Michael (29. 9.) als Teilungsdaten vorherrschten.<sup>43</sup>

Ob die „gründliche Erneuerung“ dieser Sonntage im Gefolge des letzten Konzils in jeder Hinsicht glücklich verlaufen ist, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls fiel beispielsweise die von der christkatholischen Kirche der Schweiz getätigte (1977 eingeführte) Reform des Kalenders weit gemäßigter aus als die römische Regelung, die teilweise wohl etwas einer Roßkur gleichkam.<sup>44</sup> Die Altkatholiken bewahrten die Sonntage nach Epipha-

<sup>40</sup> Als 1. Sonntag im Jahreskreis zählt das Fest der Taufe des Herrn (also der Sonntag nach Epiphanie). GOK 38; 44.

<sup>41</sup> Mit dem Aschermittwoch wird das Tempus per annum unterbrochen; es setzt sich fort mit dem Montag nach Pfingsten und endet vor der ersten Vesper des 1. Adventsontages. GOK 44.

<sup>42</sup> Vgl. H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I, Herrenfeste in Woche und Jahr, Teil 5 Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft (Regensburg 1983) 43 bis 44.

<sup>43</sup> G. Kunze, Die gottesdienstliche Zeit: K. F. Müller – W. Blankenburg (Hg.), Liturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes Bd. I (Kassel 1954) 475.

<sup>44</sup> J. Baumgartner, Liturgische Reformen einer Schwesterkirche. Zur Revision der gottesdienstlichen Bücher der Christkatholiken in der Schweiz: SKZ 148 (1980) 363–367; 463–467 (hier 365).



nie. Auf das Fest der „Darstellung Jesu im Tempel/Lichtmeß“ (an dem dem 2. Februar nächstgelegenen Sonntag gefeiert) folgen die Sonntage nach Lichtmeß; am Ende der österlichen Zeit schließen sich (nach dem Dreifaltigkeitssonntag/Trinitatis) die „Sonntage nach Pfingsten“ an (unterbrochen von „Mariä Hinscheiden“, vom Eidgenössischen Dank-, Buß- und Betttag, vom Fest „Michael und alle Engel“ am letzten Septembersonntag); Allerheiligen sind die „Sonntage nach Allerheiligen“ beigesellt (dem Christkönigssonntag bei uns entspricht bei ihnen der „letzte Sonntag nach Allerheiligen“).<sup>44a</sup>

Das heutige römische Benennungssystem für die grünen Sonntage erscheint als blaß und rein formal; es bedurfte zur mathematisch anmutenden Aufeinanderfolge einer geringen Phantasie. Vermutlich verleitete die „Rückwendung zu den Quellen“ die Redaktoren der GOK dazu, die Zahlenreihe (33/34 Sonntage) ohne jeden Gruppierungsversuch hintereinanderzuschalten. Wenn man schon auf eine gestaltende Gliederung verzichtet hat, wäre es wenigstens ratsam gewesen, die einzelnen „nichtgeprägten“ Sonntage mit einem Titel zu versehen, und zwar von der zentralen Lesung, dem Evangelium, ausgehend. Wie sehr es das Kirchenvolk drängte, die Sonntage zu benennen – und ihnen so ein Gesicht zu geben –, veranschaulichen die ersten Worte eines Introitus, die einst dazu dienten, ein Meßformular und vielfach auch den betreffenden Tag zu charakterisieren (man sprach vom Sonntag Gaudete, Laetare, aber auch von der Roratemesse oder vom Requiem).<sup>45</sup> Die Gläubigen wußten früher ohne weiteres, was gemeint war, wenn man den „Guthirtssonntag“ anführte.

Gerade letzteres Beispiel zeigt, wie stark eine Evangeliumssperikope einen bestimmten Sonntag zu markieren vermag, so daß er sich den Gottesdienstbesuchern einprägt, zumal das Moment des Wiedererkennens dann besser spielt, als wenn nur eine Zahl auf den betreffenden Herrentag verweist. Ein ähnliches „Identifizierungsverfahren“ wendet die byzantinische Liturgie an, indem sie biblische Themen gebraucht:

1. Vorfastensonntag: Sonntag des Pharisäers und Zöllners,
2. Vorfastensonntag: Sonntag vom verlorenen Sohn,
3. Vorfastensonntag: Sonntag des Weltgerichtes,
4. Vorfastensonntag: Sonntag des Paradieses.<sup>46</sup>

Ein Gestaltungswille bezüglich der nachpfingstlichen Sonntage läge übrigens auf der Linie der altrömischen Tradition. „Rom zählt nicht einfach

<sup>44a</sup> Vgl. D. F. Schulz, Die Ordnung der liturgischen Zeit in den Kirchen der Reformation: LJB 32 (1982) 1–24, bes. 14–18; K.-H. Bieritz, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart (München 1987) 69–74.

<sup>45</sup> J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Messe, Bd. I (Wien 1962) 428.

<sup>46</sup> J. Tyciak, Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr (Freiburg i. Br. 1961) 5–6.



ab, es begnügt sich nicht mit einer gleichmäßigen Reihe, sondern es versucht zu gliedern.<sup>47</sup> Eine schöpferische Möglichkeit, das Tempus per annum heute durchzuformen, bestünde also darin, vom Evangeliumsauschnitt (der drei Jahreszyklen) her den betreffenden Sonntag mit einem Merkwort zu kennzeichnen. An einigen Beispielen, die auch anders, besser formuliert werden könnten, sei das erläutert:

#### 10. Sonntag im Jahreskreis

A: Mt 9,9–13: Tischgemeinschaft mit Unfrommen

B: Mk 9,20–35: Austreibung Satans

C: Lk 7,11–17: Witwe von Nain

#### 11. Sonntag im Jahreskreis

A: Mt 9,36–10,8: Aussendung der Jünger

B: Mk 4,26–34: Wachsen des Reiches

C: Lk 7,36–8,3: Rettung der Sünderin

Die in den Lektionaren vorhandenen Überschriften zu den Perikopen würden willkommene Anregungen zur Abfassung solcher Kurztitel für die gewöhnlichen Sonntage bieten.

Am Schluß unserer Darlegungen zu Nummer 43 der GOK angelangt, fassen wir das Ergebnis zusammen. Die darin enthaltenen Aussagen zur allgemeinen Kirchenjahrzeit liegen schief, und es wäre angebracht, sie bei einer späteren Revision des Kalenders neu zu überdenken. Sowohl die beiden Festkreise (Ostern-Weihnachten) wie das Tempus per annum spielen die Fülle des österlichen Geheimnisses aus; sie variieren auf je eigene Weise die Wirklichkeit der Erlösung, wobei stets das eine und ganze Christumysterium, obschon von den verschiedenen Seiten her beleuchtet und angezielt, die alles beherrschende Mitte bildet, welche den „Jahreskranz der Güte Gottes“, die heiligen Feiern, vom Anfang bis zum Ende eines Kreises überstrahlt.

<sup>47</sup> G. Kunze, a. a. O. (Anm. 43) 475.



Aus dem Leben des Papstes Kallistus lassen sich manche gesicherte Daten nennen. Versucht man, in ihnen und durch sie so etwas wie einen roten Faden für eine Gesamtkennzeichnung dieses Heiligen zu entdecken, dann scheint es seine ausgesprochene Menschenfreundlichkeit gewesen zu sein, die ihn zu Taten veranlaßte, die den glühenden Haß seiner Gegner bewirkte. Er beseitigte eine allzu harte Bußdisziplin und relativierte in unmißverständlicher Weise die Auffassung von Standesunterschieden, indem er z. B. die Ehe zwischen Vornehmen und Sklaven anerkannte.

Wenn nun am Schluß des Tagesgebetes der „Gütige Gott“ angerufen wird, im Blick auf das „heilige Leben“ dieses Kallistus der Kirche „allezeit“ seine „Hilfe“ zu gewähren, dann könnten wir diese „Hilfe“, eben im Rückblick auf die besondere Denkungsart dieses Heiligen, mit ganz konkreten Vorstellungen verbinden. Hilfe vom gütigen Gott wäre also Hilfe zu einer ausgesprochenen Menschenfreundlichkeit der Kirche, und zwar gerade in unseren Tagen. Im weiteren Sinn könnte sich diese Menschenfreundlichkeit – wiederum in einem bestimmten Zusammenhang mit Kallistus – beziehen auf Vermeidung jeder Härte wie auf Relativierung auch aller unausgesprochenen, gleichsam unterschwelligen, aber deshalb nicht weniger wirkmächtigen Unterschiede, die doch noch immer und immer wieder unter den Menschen, auch unter den Getauften, gemacht werden. Unter Vermeidung jeder Härte könnte etwa verstanden werden der ganz bewußte Verzicht auf jede Art von Rechthaberei – in „noblen“, aber vor allem in „brutaleren“ Formen. In dieselbe Gedankenrichtung weist ebenso der unentwegte Versuch, alles vorder- oder hintergründige Mißtrauen „von oben herab“ aber auch „von unten hinauf“ schon an den Wurzeln zu beseitigen. Schematisierungen und Pauschalurteile von vorneherein, die gewisse Gedankengänge schon gar nicht aufkommen lassen, könnten auch mitbedacht werden, wenn es gilt, den Himmel anzurufen um Hilfe gegen allen Rigorismus wie gegen Unmenschlichkeit in den Gemeinden Christi. Schließlich sollte nicht vergessen sein, hier auch an die Gefahr der vielfältigen geheimen und nie direkt ausgesprochenen „Exkommunikationen“ von Menschen in der Kirche zu denken, die ihrer kirchlichen Heimat „still und leise“ beraubt werden, nur weil sie Gedankenanstöße geben und Fragen stellen, die manche Selbstverständlichkeiten ins Wanken bringen.

Kurz gesagt: Die Bitte um Hilfe für die Kirche ist im Grunde nichts anderes als die Bitte um das, was man das „Einfühlende Denken“ nennt. Einführendes Denken setzt echte Gemeinschaft und ehrliches Vertrauen voraus, achtet die Person, die Geschichte, das Denken und Ringen des anderen ganz und gar, ist bereit und tapfer genug, nach bestem Gewissen zu korrigieren, sich aber ebenso korrigieren zu lassen, bekennt sich zu der Tatsache, daß nur der Verstand, der von der Liebe gleichzeitig durchdrungen ist, die Wahrheit bis zu einem bestimmten Grad zu erfassen vermag, das



heißt, im Stande ist, den anderen so zu verstehen, wie er selbst wirklich verstanden sein will. – Vielleicht könnte in diesem Zusammenhang der Wunsch der betenden Gemeinde auch dahin gehen, von Gott im Blick auf Kallistus die Hilfe zu bekommen, nicht zu viel zu befehlen, nicht zu viel auf Gehorchen zu sehen – dafür aber ein waches Auge und ein offenes Ohr für all das zu haben, was dem echten Leben dient – denn, noch gilt immer auch für die Kirche das Wort eines Zeitgenossen: „Liebe Gemeinde: Wir befehlen zu viel, wir gehorchen zu viel, wir leben zu wenig!“

---

Die Liebe haben, sind von Gott geboren; die sie nicht haben, sind nicht aus Gott geboren. Ein großes Zeichen, eine große Unterscheidung! Habe, was immer du willst: hast du dies eine nicht, so nützt es dir nichts; hast du anderes nicht, so habe nur dies, und du hast das Gesetz erfüllt. „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt“ (Röm 13,8), sagt der Apostel, und: „Die Fülle des Gesetzes ist die Liebe.“ (Röm 13,10).

Ich glaube, das ist die Perle, die der Kaufmann nach der Schilderung des Evangeliums gesucht hat, jene Perle, die er fand und für die er alles verkaufte, was er hatte, um sie zu erwerben. (Matth 13,46) Das ist die kostbare Perle, die Liebe, ohne die dir nichts nützt, soviel du auch hast, und die dir genügt, wenn du sie und sonst nichts besitzt. Jetzt siehst du im Glauben, dereinst wirst du in der Schau sehen. Denn wenn wir lieben, wo wir nicht sehen, wie werden wir erst umfassen, wo wir sehen? Aber wie müssen wir uns darauf üben? Durch die Bruderliebe. Du kannst mir sagen: Ich habe Gott nicht gesehen! Kannst du mir etwa auch sagen: Ich habe den Menschen nicht gesehen? Liebe den Bruder! Denn wenn du den Bruder, den du siehst, liebst, wirst du zugleich auch Gott schauen; denn du wirst die Liebe schauen, und in ihrem Innersten wohnt Gott.

Aus: Augustinus, Homilien zum I. Johannesbrief 5,7.

---



Hans Jürgen Baden, einer der bekannten christlichen Essayisten in Deutschland, hat in seinem lesenswerten Buch: „Das Erlebnis Gottes“ (Freiburg i. Br. 1981) die treffenden Worte gefunden: „Der religiöse Mensch muß mit seiner persönlichen Erfahrung die Worte und Sätze befrachten. Erfahrung bleibt der Schlüssel zur religiösen Erkenntnis – ohne sie bewegen wir uns zwischen totem Gestein, welches die Theologen mit den kompliziertesten Formeln beschriften, ohne die verborgenen Silberadern darin freizulegen. Diese Erfahrung ist mystischer Art: sie berührt, gleich einem Zauberstab, die religiösen Formeln und Begriffe und verflüssigt sie. Die verhärtete Wahrheit beginnt wieder zu leuchten, zu atmen. Darum ist die christliche Frömmigkeit auf das mystische Element angewiesen, sie kann ihre Überzeugungskraft nur da bewahren, wo sie immer wieder in dieses Medium zurücktritt. Sobald man die Mystik als eine Sparte, eine Sektion der Frömmigkeit neben andern betrachtet, erliegt man einem fatalen Irrtum. Man verkennt den mystischen Universalismus: alle religiöse Überzeugung nährt sich aus dem Geist der Mystik, gewinnt erst durch die ständige Berührung mit ihm seine eigentümliche Ausstrahlung. Unsere Aufgabe besteht darin, diesen mystischen Geist in die Gefäße der Begrifflichkeit zu schöpfen und damit die eintönige, oft so dürre Landschaft des traditionellen Christentums zu tränken. Die Zukunft des Christentums hängt nicht an den Zeitumständen, sie wird keineswegs entscheidend durch ideologische Klimate bestimmt. Aber der christliche Garten versteppt, die Gläubigen ersticken in Langeweile oder Routine, wenn sie diesen mystischen Geist ignorieren und sich durch ihn nicht unaufhörlich erneuern lassen. Es geht nicht darum, gelegentlich die christliche Theorie und Praxis mit mystischem Gewürz zu versetzen. Theorie und Praxis müssen bis zum Grunde von diesem Geschmack der Mystik durchdrungen sein.“ (38.)

Dieses Anliegen eines „mystischen Universalismus“ bezieht auch das gottesdienstliche Geschehen mit ein. Auch für die Liturgie, vor allem für die Eucharistie, gilt der Satz Badens: „Der religiöse Mensch muß mit seiner persönlichen Erfahrung die Worte und Sätze befrachten.“ Ohne diese „Befruchtung“ aus persönlicher Erfahrung wird auch der Gottesdienst über kurz oder lang von Langeweile und Routine gelähmt, er „gedeiht“ zu einer formalen Abwicklung von Worten und Handlungen, er verkommt und kann das unter gar keinen Umständen mehr „leisten“, was er „leisten“ müßte, nämlich die Quelle des Lebens des einzelnen wie der Gemeinschaft zu sein, die ständige Erneuerung des Wachstums in Christus Jesus.

*Wen betrifft nun dieses Anliegen von der „Befruchtung“ durch persönliche Erfahrung und wie geschieht diese „Befruchtung“?*

*Auf die erste Frage ist sicher zu antworten: Alle an der Liturgie, am Got-*



*tesdienst Beteiligten sind dazu eingeladen, ihre persönliche Erfahrung in die Worte und Sätze, die da gesprochen werden, einzubringen.*

Dies heißt ganz konkret: Priester und Gemeinde sind aufgerufen, ihre Persönlichkeit, das, was sie erlebten und erleben, so oder so mit den verschiedenen Formulierungen zu verbinden. Es ist einfach zu wenig, wenn nur der Priester hier „Persönlichkeitsarbeit“ leistet und sich bei alledem „etwas denkt“. Der Gottesdienst lebt nämlich entweder von dem persönlichen Mitsein mehr oder weniger „aller“ oder er lebt überhaupt nicht. Wenn nur der eine Partner hier mitlebt und der andere bloß „zusieht“, „zuhört“, „zusteht“, dann erscheint sehr bald das liturgische Ereignis als ein Geschehen, das nur vom einen „kommt“, während der andere sich die „Ankunft“ vom anderen her mehr oder weniger „gefallen“ läßt, wobei dieses „Gefallenlassen“ doch auch einmal seine Grenze erreicht hat – denn: Ein ständiges diesbezügliches „Gefallenlassen“ geht einem bald „auf die Nerven“, es beginnt alles als „fremd“, ja als „aggressiv“ zu wirken, nicht weil es dies von seinem Wesen her wäre, sondern deshalb, weil man selbst überhaupt nicht mit tut und daher nichts von „Eigenem“ in dem ganzen Geschehen zu entdecken vermag. Und der Teil, der allein „arbeitet“, wird mit der Zeit ebenso müde, verdrossen, ja vielleicht sogar aggressiv und empfindet sich als Fremdkörper in dieser nicht mitwirkenden Gemeinschaft. *Nur alle sind imstande, auf Grund ihres persönlichen Engagements Langeweile und Routine vom Gottesdienst und dem Geschehen der anderen Sakramente fernzuhalten.* Ohne dieses gemeinschaftliche Bemühen kann das sakramentale Ereignis in seiner äußeren Erscheinungsform nicht das sein, was es in seinem innersten Wesen auf jeden Fall ist. Ist aber die äußere Erscheinungsform langweilig, dann kann auch der innere vorhandene Reichtum nicht zur vollen Wirkung gelangen.

Nun erhebt sich die zweite wichtige Frage: *Wie geschieht aber diese „Befrachtung“ durch „alle“ am Geschehen Beteiligten?* Wenn dieses Anliegen „alle“ angeht, dann muß diese „Befrachtung“ in einer Art und Weise erfolgen, die zunächst „allen“ möglich ist. „Allen“ ist es aber sicher nicht möglich, durch besondere personale Deutungen der Worte und Handlungen der Liturgie, die nach „außen hin“ vermittelt werden, dieser Belebung des ganzen Vorganges zu dienen. „Allen“ ist es vielmehr „nur“ möglich, *durch eine intensive innerliche Anteilnahme an alledem, was da gesprochen, gebetet, verkündet und getan wird, den Gottesdienst, die Liturgie am Leben zu erhalten und ständig von Neuem zu beleben.* Man könnte in diesem Zusammenhang auf das Bild vom innerlichen Mitgehen, Mitfühlen, Mitempfinden verwenden, sodaß in etwa viele oder wenigstens manche Worte und Handlungen in der Liturgie zu „eigenen“ Worten und Handlungen werden, daß die Gefäße der vielen Formulierungen mit je persönlichen Inhalten gefüllt werden, sodaß der Gläubige sogar zu fühlen vermag: Hier ge-



schieht nicht nur die offizielle Liturgie der Kirche, hier geschieht ebenso auch meine ganz persönliche Liturgie, hier erfährt nicht nur die Frömmigkeit der Gesamtkirche ihren Ausdruck, hier fühle auch ich mich irgendwie „daheim“, hier sind nicht nur die Vorstellungen und Symbole der Kirche überhaupt, hier sind auch meine eigenen Bilder da – und, wie gesagt, dies deshalb, weil diese allgemeinen Äußerungen mit dem ganz persönlichen Leben in Verbindung gebracht worden sind. Die Frage nun, wie dies der einzelne Gläubige wohl zustande bringen kann, läßt sich im Eigentlichen nicht vollgültig und allgemein beantworten. Dies will besagen: Welche Erfahrungen das einzelne Gemeindemitglied mit den Worten und Handlungen der Liturgie, vor allem der Meßfeier, verbindet, verbinden kann, ist „Sache“ des einzelnen selbst. Hier allgemeine Richtlinien geben zu wollen, wäre völlig verkehrt und direkt gegen die Individualität und Originalität des Lebens des einzelnen gerichtet. Nochmals: Welchen Inhalt der einzelne in diese „Wort- und Handlungsgefäße“ zu gießen vermag, das muß er selbst „wissen“ und dies wird sich im Laufe des Lebens auch immer wieder ändern. Es bleibt auch den anderen und dem Vorsteher der Eucharistie ein notwendiges Geheimnis, was da der einzelne will, denkt, herbeisehnt – es bleibt „nur“ für die wirklich Wachen und Sensiblen das Empfinden, hier „herrscht“ nicht offizielle Liturgie für eine bestimmte vorgeschriebene Zeit, die womöglich ja nicht überschritten werden darf. Hier wird Liturgie erlebt, belebt, durchlebt, hier ist das Gegenteil von Langeweile und Routine, hier sind die Menschen mit ihrem ganz persönlichen Leben da, da sie auf eine stille, verborgene Weise, angeregt durch die Formen der Liturgie, leben. Dieser für „alle“ möglichen Anteilnahme verbindet sich sodann die nach außen hin ausgeprägte, allen offenkundige Anteilnahme und Belebung des Gottesdienstes, die immer nur Sache von wenigen, von ganz wenigen sein kann, die den Gottesdienst „gestalten“, wie man heute so zu sagen pflegt. Allerdings gilt hier ein Grundsatz, der nicht deutlich genug immer wieder herausgestellt werden kann, nämlich: Das „Gestalten“ der heiligen Messe, das der Belebung, das heißt, der Überwindung von Langeweile und Routine gilt, muß im Rahmen der von der ganzen Kirche gebrauchten und befolgten Äußerungen verbleiben. Dies heißt: Belebung darf nicht etwas neben der offiziellen Liturgie sein, Belebung darf nicht darauf hinauslaufen, möglichst oft neben der offiziellen Messe eine inoffizielle Messe aufzubauen, mit dem stillen Eingeständnis: Die offizielle Meßform verleitet doch im Grunde zu Langeweile und Routine, wenn da nicht bei der Vorbereitung etwas Besonderes „passiert“, das heißt, mehr oder weniger doch etwas Neues „geschaffen“ wird. Nein, Belebung muß innerhalb der allgemeinen, offiziellen liturgischen Formulierung geschehen, was nichts anderes heißen will, als: Diese allgemeinen, offiziellen liturgischen Formulierungen müssen so oder so belebt, mit persönlichem



Leben gefüllt werden und diese Formulierungen sind durchaus Gefäße, in die man lebendige, persönliche, gegenwartsbezogene Erfahrungen füllen kann, sie sind gerade nicht zum Tode durch Langeweile und Routine verurteilt – vorausgesetzt, daß man sie achtet, ernst nimmt, eben weil sie Formen der ganzen Kirche sind.

*Zum Abschluß sei nochmals die Frage der Überwindung von Langeweile und Routine durch den Priester als Spender der Sakramente überhaupt gestellt, eine Frage, die natürlich in besonderer Weise die Eucharistie betrifft.*

Zunächst gilt für den Priester das, was wir auch an erster Stelle für alle Gläubigen feststellen wollten, nämlich die Tatsache, daß die Belebung von seiner Seite zunächst eine Sache seiner ganz persönlichen, innerlichen Anteilnahme am sakramentalen Geschehen ist. Der Priester belebt nicht an erster Stelle das sakramentale Ereignis dadurch, daß er zu diesem Geschehen möglichst viele Kommentare gibt, möglichst originelle wörtliche „Zutaten“ in die offizielle Sprache der Liturgie einfließen läßt. *An erster Stelle ist der Priester Beleber der heiligen Liturgie und somit Überwinder von Langeweile und Routine dadurch, daß er in seinem Inneren beim Sprechen der Worte und bei der „Verrichtung“ der Riten ganz „dabei“ ist, daß er seine ganz persönlichen Gedanken und Überzeugungen, seinen Glauben, sein Hoffen und sein Lieben aus Anlaß dieser Äußerungen und Taten „kommen läßt“, „wachsen läßt“.* Die an diesem Geschehen Beteiligten werden fast sicher nicht „wissen“, was jetzt ihr Pfarrer oder Kaplan denkt, wenn er diese Worte spricht und jene Handlungen vollzieht, aber sie werden unwillkürlich merken, daß hier Leben geschieht und daß ihr Seelsorger hier keine toten Wort- und Tathülsen „verteilt“, sondern in diesen Worten und Taten Leben spendet, ganz persönliche Kraft zum Tragen bringt, Neues „schafft“ – und all dies als Ausdruck seiner ganz persönlichen Verbundenheit diesem Sakrament gegenüber. *Ja, der Seelsorger muß ganz persönlich verbunden sein mit allen heiligen Sakramenten, die er im Namen Jesu Christi spendet, er muß sein Leben mit diesen Sakramenten, ihren Inhalten und Aussagen, verbinden, nur so werden diese Sakramente für die beteiligten Gläubigen ein wahres Er-Lebnis, das nicht „ewig“ dasselbe vermittelt, sondern Neues an den Tag bringt, damit man es „sehe“ und „höre“ und daran zum Glauben komme, daß das Heil wirklich wirksam wird.* Dasselbe noch etwas anders formuliert: Würde der Seelsorger, der Priester oder Diakon, gar keine persönlichen Kommentare zu der Sakramentspendung geben, würde er bei der Feier der heiligen Eucharistie – die sonntägliche Predigt selbstverständlich ausgenommen! – keinerlei Erklärungen und Einführungen bringen, wäre er aber bei all den Handlungen und Worten ganz persönlich dabei, mühte er sich von ganzem Herzen, sein Leben mit diesem sakramentalen Leben zu verbinden, es wäre im Grunde das Wichtigste und Entscheidendste geschehen, was zu einer lebendigen litur-



gischen Feier gehört. Und umgekehrt: Wollte der Seelsorger alle Mühe aufwenden, um ja alles genau, korrekt, verständlich, lebendig-modern zu gestalten, wäre er aber aus verschiedenen Gründen nicht fähig oder nicht willens, innerlich persönlich „dabei“ zu sein, nützte im Grunde alle äußerliche Perfektion nichts, wären Langeweile und Routine, inmitten aller modernen Formen, dennoch da oder zumindest in gefährlicher Nähe. *Die eigentliche Überwindung aller liturgischen Schablonenhaftigkeit und rituellen Kälte geschieht im Herzen, das persönlich Anteil nimmt – und alle Formen, die nach außen belebend wirken, nehmen von dieser Belebung im Herzen des Seelsorgers letztlich ihre ganze Kraft.* Natürlich wird der innerlich vom Geschehen ergriffene Seelsorger auch versuchen, diese persönliche Verbundenheit nach außen hin an den Tag zu legen. Er wird sich mühen, seinen ganz persönlichen Beziehungen zu diesem oder jenem Sakrament bei deren Spendung auch angemessenen, diskreten, aber durchaus packenden Ausdruck zu verleihen. Dies ergibt sich eigentlich von selbst – denn: „Wovon das Herz voll ist, davon fließt der Mund über“ – und dennoch sei es gesagt und sehr nachdrücklich bekannt: Wo die innerliche Anteilnahme und persönliche Verbundenheit mit den sakramentalen Zeichen, insbesondere dem der heiligen Messe, beim Seelsorger vorhanden sind, da braucht es nicht mehr allzu viele äußerliche Belebungsversuche und Taten, die die Langeweile vertreiben. Die „innerliche Befruchtung“, das innerliche Leuchten von Glaube, Hoffnung und Liebe, der „innerliche Garten“ im Mittelpunkt der Persönlichkeit des Priesters, sie alle werden den „Löwenanteil“ haben an der Überwindung und Außerkraftsetzung der Feststellung: „Aber der christliche Garten versteppt“ – und man erinnert sich dabei der Worte Novalis’ „Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere“, die äußeren Zeichen bei der Sakramentspendung werden zum Spiegelbild des inneren Lebens, der inneren Überzeugung, der inneren Erfahrung vieler an diesem Vorgang Beteiligter, an ihrer „Spitze“ der Seelsorger, der erste Liturge im Namen Jesu Christi!



*Jürgen Lenssen*: MARIA ZU EHREN. Predigten – Hinführungen – Andachten. 104 Seiten, brosch. DM 19,80; S 154,40. Echter-Verlag, Würzburg (4736).

*Christoph Dohmen / Thomas Sternberg* (Hrsg.): . . . KEIN BILDNIS MACHEN. Kunst und Theologie im Gespräch. 224 Seiten, illustr. brosch. DM 29,-; S 226,20. Echter-Verlag, Würzburg (4737).

*Enzo Lodi*: INFONDI LO SPIRITO DEGLI APOSTOLI. „Caro Salutis Cardo“. Studi, 6. 192 Seiten, kart. Edizioni Messaggero, Padova (4738).

*Angelo Cecchinato*: CELEBRARE LA CONFERMAZIONE. „Caro Salutis Cardo“, Contributi 3. 352 Seiten, kart. Edizioni Messaggero, Padova (4739).

*Josef Dewald* u. a. (Hrsg.): WO NEHMEN WIR DIE VORBILDER HER? Herder-TB, Bd. 1377. 126 Seiten, kart. DM 7,90. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien (4740).

*H. B. Meyer* u. a. (Hrsg.): GOTTESDIENST DER KIRCHE. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 3 – Gestalt des Gottesdienstes. 416 Seiten, kart. DM 48,-. Subskriptionspreis bei Abnahme des Gesamtwerkes DM 43,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4741).

*Josef Schermann*: DIE SPRACHE IM GOTTESDIENST. Innsbrucker theologische Studien (ITS). Bd. 18. 212 Seiten, kart. lam. S 290,-, DM 42,-. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck – Wien (4742).

*Josef Sudbrack*: NEUE RELIGIOSITÄT. Herausforderung für die Christen, Topos TB 168. 248 Seiten, kart. DM 14,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4743).

*Florian Kuntner / Josef Stimpfle / Otto Wüst*: ERNEUERUNG AUS DEM GEIST GOTTES. Ermutigung und Wegweisung. Mit einem Kommentar von Heribert Mühlen. 226 Seiten, kart. DM 19,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4744).

*Albertus-Magnus-Kolleg / Haus der Begegnung* (Hrsg.): KIRCHE UND MENSCHENRECHTE – SOLIDARITÄT MIT DEN VERFOLGTEN. Bd. 34/1986 der Reihe „Kirche in Not“. 204 Seiten, 8 Fotos, kart. DM 18,90; öS 125,-; sFr 15,80. Albertus-Magnus-Kolleg / Haus der Begegnung, Königstein/T. (4745).

*Georg Stoff*: DAS GUTE WORT AM KRANKENBETT. Erfahrungen und Ratschläge. 184 Seiten, kart. öS 198,-; DM 29,80. Styria-Verlag, Graz – Wien – Köln (4746).

PAULUSKALENDER 1988. Buchform DM 12,50/sFr 9,90; Abreißblock allein DM 13,50/sFr 10,90; Wandkalender DM 15,-/sFr 11,90. Paulus-Verlag/Freiburg/Schweiz (4747).

*Kurt Küppers*: DIÖZESAN-GESANG- UND GEBETBÜCHER DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETES IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT. Geschichte und Bibliographie. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschung, Bd. 69. Ver-



öffentlichung des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach. XII und 182 Seiten, kart. DM 44,-. Verlag Aschendorff, Münster (4748).

*Heriburg Laarmann*: MIT MÄRCHEN UND IHREN SINNBILDERN. Neue Familiengottesdienste. 158 Seiten, kart. lam. DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg i. Br. (4749).

*Harald Schützeichel*: DIE MUSIKALISCHE GESTALTUNG DES STUNDENGEBETES. Eine Einführung mit Notenbeispielen an Hand des „Gotteslob“. 80 Seiten, kart. DM 14,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg (4750).

DAS GROSSE SCHOTT-FÜRBITTBUCH. Wochentage 1. 350 Seiten, geb. DM 36,-. Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien (4751).



# BUCHBESPRECHUNGEN

|                         |     |     |
|-------------------------|-----|-----|
| Buchbesprechungen ..... | 2/3 | 122 |
|-------------------------|-----|-----|

## BÜCHEREINGÄNGE

|                      |     |     |
|----------------------|-----|-----|
| Büchereingänge ..... | 1   | 44  |
| Büchereingänge ..... | 2/3 | 124 |
| Büchereingänge ..... | 4   | 177 |

## AUTOREN

|                                                                    |     |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|-----|
| B a u m g a r t n e r, Prof. Dr. Jakob, Fribourg                   |     |     |
| Einladung zur Stundenliturgie                                      |     |     |
| Neue Hilfsmittel der Frankophonie zur Feier der Horen .....        | 4   | 150 |
| G a m b e r, DDr. Klaus, Regensburg                                |     |     |
| Älteste Eucharistiegebete                                          |     |     |
| 8. Frühe Formen der eucharistischen Epiklese .....                 | 1   | 18  |
| 9. Die paulinischen Dankgebete im Epheser- und Kolosserbrief ..... | 4   | 171 |
| H a r n o n c o u r t, Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz               |     |     |
| Gemeindegottesdienst im christlichen Gottesdienst                  |     |     |
| Thesen zu seiner Geschichte und Theologie .....                    | 2/3 | 50  |
| K l e i n e r, Dr. Josef Rafael, München                           |     |     |
| „Preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn“ (Dan 3,57)            |     |     |
| Umwelt und Liturgie .....                                          | 1   | 32  |
| „Gott für die große Gabe dank sagen“ (2 Kor 9,15) .....            | 4   | 162 |
| K l e i n h e y e r, Univ.-Prof. Dr. Bruno, Regensburg             |     |     |
| Liturgisches Leben im Bistum und seinen Pfarreien .....            | 1   | 1   |
| M a a s - E w e r d, Univ.-Prof. Dr. Theodor, Eichstätt            |     |     |
| Ein kühner Schritt auf dem Weg zur Liturgiereform                  |     |     |
| Die Umfrage der Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae“               |     |     |
| vom 28. Januar 1948 .....                                          | 4   | 129 |
| P a c i k, Univ.-Ass. Dr. Rudolf, Innsbruck                        |     |     |
| Kriterien für Text und Melodie des Gemeindeliedes .....            | 2/3 | 62  |
| R e c k i n g e r, Dr. François, Köln                              |     |     |
| Vom Guten zum noch Besseren                                        |     |     |
| Was im Hinblick auf eine künftige revidierte Ausgabe der           |     |     |
| liturgischen Bücher zu beachten wäre (I) .....                     | 1   | 24  |
| (II) .....                                                         | 4   | 145 |
| S e n g s t s c h m i d, Prof. Walter, Wien                        |     |     |
| „GOTTESLOB“ – Untersuchung zur Lage der Kirchenmusik in Österreich |     |     |
| Ergebnis und Interpretation der Umfrage des Institutes für         |     |     |
| kirchliche Sozialforschung .....                                   | 2/3 | 97  |
| W e y e r s, Heinrich M., Duisburg                                 |     |     |
| Taufpate – ein Amt zwischen Anspruch und Wirklichkeit              |     |     |
| Zur Problematik des Patenamtes bei der Kindertaufe nach            |     |     |
| dem II. Vatikanum .....                                            | 1   | 38  |







Dr. Johannes Stöhr

**Johannes Paul II. – Marianische Texte**

686 Seiten, ISBN 3-87693-120-7, Best.-Nr. 100 120 009, DM 98,—

Dieses Buch ist eine relativ vollständige Dokumentation der marianischen Texte in den Verlautbarungen des Papstes und kann dazu helfen, die authentische Mariologie in ihrer biblischen Begründung und Verankerung in der Tradition besser zu verstehen, die bevorzugten Ehrentitel der Muttergottes kennenzulernen sowie den Bezug auf die wichtigsten Stätten der Marienverehrung aufzufinden.

**Johannes Paul II. – TOTUS TUUS**

208 Seiten, ISBN 3-87693-121-5, Best.-Nr. 100 120 010, DM 48,—

„TOTUS TUUS“ ist ein Buch, dem gerade im Hinblick auf das Marianische Jahr 1987/88 größte Bedeutung zukommt. Es gehört in die Hand eines jeden Priesters und eines jeden Laien, der sich an der Linie des Papstes orientieren will, der bereit ist, die marianische Frömmigkeit zu festigen und zu fördern und das mariologische Wissen zu vertiefen.

**ST.-OTTO-VERLAG GMBH, LAUBANGER 23, 8600 BAMBERG**



---

## 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,—
10. Dokumente zur Meßfeier ..... S 60,—
11. Gestaltung des Altarraumes ..... S 55,—
12. Zum Marianischen Jahr 1987/88 ..... S 26,—



UB Tübingen

4

1987

# HEILIGER DIENST

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

41. Jahrgang

## Aus dem Inhalt:

|                                                                                                                                                                                                        |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer, Salzburg<br><b>Die Funktion des alttestamentlichen Hintergrundes<br/>für das Verständnis der Theologie des Magnifikat</b>                                       | 129        |
| Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg<br><b>„Viva lectio Evangelii“<br/>Entgrenzung katholischer Heiligenverehrung auf die<br/>Ökumene hin</b>                                                         | 155        |
| DDr. Klaus Gamber, Regensburg<br><b>Älteste Eucharistiegebete<br/>7. Ein stadtrömisches Eucharistiegebet</b>                                                                                           | 178        |
| Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck<br><b>Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Feste und Gedenktage:<br/>Die hll. Gründer des Servitenordens (17. Februar)<br/>Kathedra Petri (22. Februar)</b> | 184<br>186 |
| <b>Buchbesprechungen</b>                                                                                                                                                                               | 188        |
| <b>Büchereingänge</b>                                                                                                                                                                                  | 190        |

17. FEB. 1988



Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis öS 45,–, DM 6,50, sfr 6,– Ganzjahr: öS 164,–, DM 24,–, sfr 22,– (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, Telefon 84 21 660.  
Hersteller: Druckhaus Nonntal Ges.m.b.H., A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–19.

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



## 1. Vorbemerkungen

Im marianischen Jahr stellt man wohl zurecht auch an den Bibliker die Frage, welchen Beitrag die Offenbarung zum rechten Verständnis von Theologie und Mariologie beisteuert. G. Schneider sieht im Satz: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter“, die „biblische Begründung der Marienverehrung . . ., wie sie schon für die Zeit des Lukas bezeugt ist“<sup>1</sup>. Doch haben sich die Gewichte in der Marienverehrung anscheinend schwerwiegend verschoben. Viele Akzente kennzeichnen heute eine ausgeprägte Marienfrömmigkeit, wie man sie schlaglichtartig anführen kann:

- Maria, die Auserwählte und blindlings Glaubende, wobei insbesondere das Wort an den Erzengel in den Sinn kommt: „Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe wie du es gesagt hast.“
- Maria, die Mutter Jesu. Dabei spielt weniger die paulinische Zentrale Stelle Gal 4,4 die entscheidende Rolle („Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau und dem Gesetz unterstellt“), als vielmehr die Kindheitsgeschichten, deren Texte jährlich die Weihnachtszeit prägen.
- Maria, die an ihren Sohn Jesus Glaubende bzw. ihrem Sohn Jesus Vertrauende, wobei die Szene von der Hochzeit zu Kana den Hintergrund bildet: „Als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesus zu ihm: sie haben keinen Wein mehr . . . Was er euch sagt, das tut!“ (Joh 2,3.5).
- Maria, die Mutter der Kirche, wobei man meist an die johanneische Kreuzigungsszene bzw. Maria und den Lieblingsjünger denkt: „Frau, siehe, dein Sohn! Dann sagte er dem Jünger: Siehe, deine Mutter! Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich“ (Joh 19,26 f.).
- Maria, die Mutter der Schmerzen. Diese Vorstellung wird zutiefst frömmigkeitsgeschichtlich geprägt, da man den Leidensweg Jesu – ausgefaltet im Kreuzweg – bedenkt.
- Maria, die Siegerin über das Böse. Diese auch in der Kunst beliebte Darstellung hat in der mysteriösen Frau in Offb 12 ihre Wurzeln.

Auffällig ist, daß die Auflistung ohne eine Anspielung auf das Magnifikat auskam. Wenn innerhalb der theologischen Disziplinen auch immer klarer wird, daß das Magnifikat eine zentrale Rolle einnimmt<sup>2</sup>, so ist die

<sup>1</sup> G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1–10 (Ökumenischer Taschenkommentar zum NT 3,1), Gütersloh/Würzburg 1977, 57.

<sup>2</sup> Während noch ein Werk wie das „Marienwerkbuch. Hrsg. im Auftrag der Seelsorgeämter der Berliner Bischofskonferenz, bearbeitet und zusammengestellt von H. Bengsch (u. a.), Graz/Wien/Köln 1977“ nur am Rande das Magnifikat streift, kommt J. Brummet, Die Mutter wartet auf uns. Anregungen zum marianischen Wortgottesdienst im Jahr des Herrn, Regens-



Wirkung sowohl bei ordinierten wie nicht-ordinierten Katholiken unbühnlich gering.

Im folgenden Beitrag geht es darum, einen Zugang zum marianischen Hymnus zu skizzieren, der auch dessen Hintergrund und Abzweckung deutlich herausstellt. Mutmaßlich wird dann klarer, warum z. B. im Stundengebet das Magnifikat einen zentralen Platz einnimmt, unverzichtbar ist und zurecht täglich gebetet wird.

## 2. *Magnifikat – ein Lobpreis Marias?*

Bis heute wird die durch D. Volter<sup>3</sup> und A. Harnack<sup>4</sup> vertretene These ventiliert, daß Lk 1,46–55 ursprünglich ein Lied der Elisabeth und nicht Marias gewesen sei, das vom Evangelisten Maria in den Mund gelegt wurde. Neben einigen altlateinischen Handschriften und Kirchenvätern stützen auch Argumente aus dem Kontext diese These, die auch Grundmann m. E. vertritt. Der enge Bezug zum Lied Hannas (1 Sam 2,1 ff.), bekanntermaßen ein literarisches Vorbild für das Magnifikat, passe inhaltlich ebenso besser zu Elisabeth wie der Verweis in V 56. „Bei ihr“ wäre leichter zu verstehen, wenn Elisabeth den vorangegangenen Hymnus gesungen hätte<sup>5</sup>.

Dagegen argumentiert Schürmann überzeugend, daß eine Doppelrede Elisabeths „nicht beabsichtigt gewesen sein kann, zumal der erste Redegang Elisabeths Vv 42–45 inhaltlich ein Lob auf Maria, nicht aber auf sich selbst erfordert haben würde . . . Schließlich wäre das Lied im Munde Elisabeths – vgl. bes. V 48b – eine nicht erträgliche Übertreibung“<sup>6</sup>.

---

burg 1962, ohne das Thema Magnifikat aus. J. Dirnberger, *Magnificat*, in: W. Gruber (Hrsg.), *Marienpredigten. 31 Ansprachen für Marienfeiern*, Graz/Wien/Köln 1975, 127–131, äußert sich eher kritisch: „Ist es nicht möglich, daß wir die Quellen aufsuchend, bei Maria Unterricht nehmen? sicher nicht im Sinne eines mit frommer Emanzipationsmode die Bibel ergänzen wollenden ‚Frau, lehre uns beten!‘, aber doch im Vertrauen darauf, daß sich am Magnificat zeige, wie man heute beten kann und wie nicht“ (128 f.). Dagegen hat F. Lauterbacher, *Magnifikat. Mariandachten und Marienfeiern mit Predigten*, Graz/Wien/Köln 1978, fast durchwegs (14 Abschnitte) Themen aus dem Magnifikat geschöpft. Noch zentraler wird das Magnifikat bei P. Schmidt, *Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven der zeitgemäßen Mariologie*, Kavelaer 1974: „Wir arbeiten nun die wichtigsten Themen der biblischen Mariologie heraus, wobei wir anhand des Magnificat die leitenden Motive der lukanischen Vorgeschichte ausführlich in der Sicht heutiger Theologie behandeln“ (44).

<sup>3</sup> Vgl. D. Volter, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas: ThT 30* (1896) 224–269.

<sup>4</sup> Vgl. A. Harnack, *Das Magnificat der Elisabeth*, in: *Sitzungsberichte der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 27 (1900) 538–556.

<sup>5</sup> Vgl. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin<sup>9</sup>1981, 63 f.

<sup>6</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–9,50* (HTHK 3), Freiburg/Basel/Wien 1969, 72 f. Wenn auch J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3), Regensburg 1960, gegen die Zuteilung an Elisabeth eintritt, sammelte er die dafür sprechenden Gründe in übersichtlicher Form, (52–54).



Um sich den unleugbaren Spannungen zu entziehen, wurde auch die Vermutung laut, ein hellenistischer Judenchrist oder gar Lukas, „ein Meister der LXX-Imitation“<sup>7</sup>, sei der Verfasser. Insgesamt sind die vorgebrachten Argumente – und schon gar wenn es sich um reine Behauptungen ohne überzeugende Begründung handelt – zu wenig tragfähig, um frühe Entstehung und Verbindung mit Maria ernsthaft im Zweifel ziehen zu können.

### 3. Die Stellung im Großkontext als Hinweis auf die besondere Funktion

Es fällt auf, daß eine gelungene poetische Komposition<sup>8</sup> unvermittelt einen Erzählzusammenhang bricht, wobei festzuhalten ist, daß der gesamte Kontext gezielt aufeinander abgestimmt und zusammengestellt worden ist.

- Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers (1,5–25)
- Ankündigung der Geburt Jesu (1,26–38)
- Besuch Marias bei Elisabet, mit dem inhaltlichen Höhepunkt: „Magnifikat“ (1,39–56)
- Geburt Johannes des Täufers (1,57–80) und
- Geburt Jesu (2,1–20).

Unübersehbar ist die Kontextstruktur, die in der Mitte einen besonderen Akzent setzen wollte. In den Geburtsankündigungen will gezeigt werden, daß jene Jesu die des Johannes qualitativ übertrifft. Der gleiche Steigerungseffekt will in den Geburtserzählungen erzielt werden: Jesus überragt Johannes. Umfängen von diesen steht der Mittelteil, in dem das Wort der Elisabet: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes . . .“ (V 42) ebenfalls den Aspekt der Überlegenheit weiterführt, weiters die Antwort Marias vorbereitet und geradezu her-

<sup>7</sup> Schneider (Anm. 1) S. 56; W. Schmithals, Das Evangelium nach Lukas (ZBK NT 3.1), Zürich 1980, S. 31 zieht unzweideutige Konsequenzen: „Das Magnificat dürfte also . . . ganz von Lukas stammen“.

<sup>8</sup> Man stieß sich daran, daß ein einfaches Mädchen einen poetisch verhältnismäßig schön abgerundeten Text formuliert haben könnte (vgl. neuerdings Schmithals [Anm. 7] S. 31). Da es sich jedoch einerseits um einen Topf mit thematischer Eigendynamik handelt, wurde aber andererseits in den einzelnen Bestandteilen fast durchwegs vorgeprägtes Gut aufgenommen, so daß Gegenargumente an Gewicht verlieren. Die dichterische Qualität versuchten verschiedene Autoren besonders herauszustreichen; vgl. F. X. Zorell, Magnificat: VD 2 (1922) 194–198; G. C. Tannehill, The Magnificat als Poem: JBL 93 (1974) 263–275. Die Fragestellung scheint man nicht von der sprechenden Person als poetisch begabte zurecht behandeln zu können. Vielmehr ist man angehalten, danach zu fragen, welche Voraussetzungen und Einstellungen gegeben sein müssen, daß man überhaupt in der Lage ist, so selbstverständlich Worte der Bibel über die Zunge fließen zu lassen. „Die Möglichkeit einer freien Extemporierung eines langen Hymnus ist übrigens für unsere Lebenssituation viel unwahrscheinlicher als im Orient und noch dazu damals“, so W. Beilner, Exegetisches Material zum Lukasevangelium. Als Manuskript vervielfältigt, Salzburg 1972, 18.



ausfordert, und zudem in dieser Antwort, dem Magnifikat, die Worte Elisabeths sowohl in der Textlänge als auch der inhaltlichen Dichte bei weitem übertragt werden. So ist auch im Mittelstück eine Steigerung gegeben, die auf das Magnifikat hinsteuert.

Wenn Lukas wirklich, wie es in 1,1–4 heißt, bemüht war, dem „historischen“ Kern des Geschehens um Jesus nachzugehen, so scheint er die „von der Urkirche akzeptierte . . . und somit älteste marianische Theologie“<sup>9</sup>, zu bezeugen. Es findet sich auch ein Hinweis im Text, den man wohl zu recht als redaktionellen Zusatz, vielleicht (oder vermutlich) von Lukas stammend, als Beleg für eine sehr früh belegbare Marienverehrung ansieht: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter“ (V 48b)<sup>10</sup>.

Daß die Gestaltung eines Textes vom Inhalt bestimmt ist und die Auslegung des Inhaltes auf die Form und Gestaltung großes Augenmerk zu legen hat, ist wohl eine Binsenweisheit. Doch sind sich in der Frage, welcher literarisch geprägten Form das Magnifikat zuzuordnen ist, die Forscher uneins. Gunkel stuft das Gedicht als „eschatologischen Hymnus“<sup>11</sup> ein, während Schmid das Wort Hymnus immer wieder in den Mund nimmt, jedoch nachdrücklich auf das Element des Dankes verweist. Weiters schließt er sich älteren Vorbildern an und bekräftigt, der Text bestünde ausschließlich aus Zweizeilern. Schürmann ist mit Schmidts Ansicht, wonach der Text „seiner Art nach . . . ein individuelles Danklied in der Form eines Hymnus“<sup>12</sup> ist, noch nicht zufriedengestellt und hält stärker das Ineinander von Preis und Dank fest. Er findet eine „Mischform von eschatologischem Hymnus und persönlichem Danklied“<sup>13</sup>. Ihm folgen neuere Arbeiten, wie u. a. Schneider<sup>14</sup>.

Doch fragt man sich, ob mit einer mehr oder weniger formal abgesicherten Qualifizierung bzw. Gattungsbestimmung auch ein wesentlicher Beitrag derart beige-steuert wird, daß der Inhalt deutlicher hervortritt. Wozu spricht Maria einen Hymnus, der Elemente individuellen – nach 54 f. auch „kollektiven“ – Dankes einschließt?

Richtig sieht Eicher, daß „Juden und Christen (wenn sie sagen wollen), wovon sie leben, wenn sie ausdrücken wollen, was sie bewegt, dann . . .

<sup>9</sup> R. Schnackenburg, Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie, in: Ders., Schriften zum Neuen Testament. Exegese im Fortschritt und Wandel, München 1971, 201–219; S. 210.

<sup>10</sup> Diese Beobachtungen können sehr wohl dafür zeugen, daß in eine Darstellung von nacheinander folgenden Geburtsankündigungen bzw. Geburtserzählungen nachträglich das Magnifikat eingefügt wurde; vgl. die vergleichbare Situation beim Benedictus: J. Gnllka, Der Hymnus des Zacharias: BZ 6 (1962) 215–238. In diesem Falle träte die Eigenständigkeit und der besondere Zweck deutlicher in den Blickpunkt.

<sup>11</sup> H. Gunkel, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas, in: Festgabe für A. v. Harnack, Tübingen 1921, 43–60.

<sup>12</sup> Schmid (Anm. 6) S. 54.

<sup>13</sup> Schürmann (Anm. 6) S. 71.

<sup>14</sup> Vgl. Schneider (Anm. 1) S. 56.



nicht in der Form von Wissenschaft (argumentieren) und . . . keine Schlußfolgerungen aus abstrakten Sätzen (deduzieren), sondern dann . . . in dichterischer Form (singen und beten). Sie bekennen, was der Barmherzige an ihnen tut . . . Die hymnische Form des Glaubensbekenntnisses von Maria zeigt, daß nur eine Sprache, welche die Macht unserer rechnenden Wörter und alles beherrschenden Definitionen sprengt, der wahrhaft poetischen Form von Gottes Handeln Ausdruck geben kann<sup>15</sup>. Auch im Liedgut der Kirche hat sich niedergeschlagen, daß ein Lied mehr sagt als Worte allein<sup>16</sup>. Psalmen zeigen das ehrfürchtige, innerlich gespannte und zugleich demütige Staunen: „Wie groß sind deine Werke, o Herr, wie tief deine Gedanken!“ (Ps 92,6). Und gerade deswegen weil die Größe den kleinen Menschen zu erdrücken droht („Ich gehe nicht um mit Dingen, die mir zu wunderbar und zu hoch sind“; Ps 131,1b; vgl. Ps 139,6) und der Mensch zugleich Gottes anziehende, helfende Nähe spürt, kann er sich in Gottes Hände werfen: „Ich ließ meine Seele ruhig werden und still; wie ein kleines Kind bei der Mutter ist meine Seele still in dir“(V2). Erfüllt von dieser Erfahrung der Geborgenheit breitet sich das Bewußtsein der Unfähigkeit aus, die Gefühle der inneren Gehobenheit in adäquate Worte zu fassen: ein vom Preis überquellender und vom Dank durchzogener Hymnus ist hier wohl die einzige Äußerungsmöglichkeit<sup>17</sup>, die dem Erlebten annähernd gerecht zu werden vermag.

#### 4. *Magnifikat als Zeugnis für Anreicherung eines Kerngebietes*

Allerdings ist man auf der Stufe, die die innere Erfüllung der Beterin zu ahnen beginnt, noch nicht so weit, den Text tatsächlich schon im einzelnen behandeln zu können. Man muß sich zuvor mit dem Faktum beschäftigen, daß der Hymnus mehrfach geschichtet und nach verschiedenen Kriterien strukturiert erscheint:

- die persönliche Gotteserfahrung, die in der 1. Person Singular erscheint (Vv 46–49a),
- dann die allgemeinen und allgemein gültigen Aussagen über Gottes Wirken (Vv 49b–53) und schließlich
- die Geschichtsreminiszenz, die in der 1. Person Plural steht und bis zum Ahnvater Abraham zurückgreift<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> P. Eicher, Die Evangelistin. Perspektiven des Magnificat: KatBl 106 (1981) 608–613; S. 609.

<sup>16</sup> Vgl. Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Stuttgart u. a. 1975, Nr. 270, Seite 328.

<sup>17</sup> Vgl. C. Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen <sup>4</sup>1968.

<sup>18</sup> Vgl. E. Schweizer, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen <sup>18</sup>1982, 22.



Daneben kann eine andere Strukturierung verfolgt werden, die auf einem eher inhaltlichen Kriterium ruht. Das Lied hat zwei Strophen zu je vier Doppelzeilern<sup>19</sup>, wobei erwähnenswert ist, daß gegen Schluß hin immer von der überwältigenden Liebe Gottes (to eleos V 50 bzw. mnesthenai eleous V 54) zu lesen ist.

Wie soll man diese sprachlich registrierten Fakten, die zum Teil sachliche Uneinheitlichkeit andeuten, einerseits und andererseits die jetzt vorliegende, doch verhältnismäßig glatte Poesie bewerten. Es mag sich eine historische Entwicklung spiegeln, die durch einen dichterisch qualifizierten Redaktor elegant verschmolzen wurde. Demnach darf man annehmen, daß man sich schon sehr früh um die Familie rund um Jesus intensiv zu interessieren begann, insbesondere um seine Mutter. Wie auch Hinweise aus den Evangelien nahelegen, fühlte sich Jesus in der Offenbarung seines Vaters tief verwurzelt. So mag aus dem Munde Marias ein durch und durch vom biblischen Denken und Sprechen geprägtes Gebet als familienkennzeichnende Gegebenheit vorgelegen sein. Das Zeugnis für diese Verwurzelung Marias umfaßt gewiß die Passagen in der 1. Person Singular, ausgenommen V 48b, also Vv 46–49a. Dieser Individualpreis mag durch die im Gebetsleben des Volkes stehende Gottesmutter<sup>20</sup> oder die früheste Kirche in den Strom der Offenbarung, entsprechend biblischem Vorbild – vgl. unten die Belege – in die Volksfrömmigkeit eingebunden und zugleich erweitert worden sein. Dadurch ist die Verbindung zu ganz Israel und zu den Vätern hergestellt (Vv 54–55). Diese Teile werden den Urbestand gebildet haben<sup>21</sup>.

Wie die junge Christenheit, sprengte auch das judenchristliche Glaubensbewußtsein alsbald die Grenzen des Volkes Israel: Gott ist Souverän, er liebt auch alle Völker, die ihn ernstnehmen. Er will überall soziale Redlichkeit und Ausgewogenheit. Dieser später zugewachsene, nicht direkt auf Israel beschränkte und daher zum Universalismus tendierende Teil (49b–53) lehnt sich jedoch seinerseits wie die vorigen Teile eng an die überkommene Offenbarung an.

Durch die langsame und verschieden ausgerichtete Weiterentwicklung mag auch der Bruch vermieden worden sein, obgleich divergierende Gedanken zusammengefügt wurden, deren verschiedene Schwerpunkte prägend erhalten geblieben sind.

Lukas ging nun den Wurzeln dieses schönen Liedes nach und sah, daß sie aus der Verehrung Marias als Mutter des Gottessohnes Jesus stammten,

<sup>19</sup> So Schmithals (Anm. 7) S. 31.

<sup>20</sup> Die Argumente unter 6.2 werden eher dafür sprechen, daß Maria als Sprecherin der Vv 54 f. in Frage kommt, als daß sie Zeugnis für wachsende Gemeindetraditionen sind.

<sup>21</sup> Zurecht vermutet Schürmann (Anm. 6) S. 78: „Freilich könnte ein derartiges Lob Mariens an sich auch ursprünglich kürzer gewesen sein“.



daß sie wirklichkeitsgetreu die Familienfrömmigkeit des Hauses Jesus (Marias und Josefs) wiedergeben und so einen Einblick in den religiösen Familienbrauch gewähren. Deswegen fügte – vermutlich – Lukas auch den V 48b ein und bezeugt damit, daß die Marienverehrung in seiner Zeit schon eine beachtliche Tradition besaß. In der Sammlung seines Stoffes versuchte er diesem Faktum nun auch so gerecht zu werden, daß er in der Schilderung der Geburtsankündigungen bzw. Geburtsschilderungen diesen Text so in den Mittelpunkt rückte, daß der Hymnus als Dank und Preis der theologische Höhepunkt des eben angesprochenen Abschnittes wurde.

Demnach wird man mit einer zweifachen Feststellung abrunden:

- Marias Frömmigkeit, die sich im Liede ausspricht, zeigt, wie – zumindest in den Augen des Evangelisten Lukas – die Grundeinstellung jener Familie ausgesehen hat, in der Jesus groß wurde. Die ausführliche Darstellung dieses Abschnittes wird wohl als Typ gedacht sein, an dem sich ein „Christ-Gläubiger“ zu orientieren hat.
- „Wie sich schon vom Magnifikat her rückwärts die prophetische Botschaft erschließen läßt, so von der prophetischen Botschaft her dieser Gesang am Einfallstor zum Neuen Testament. Marias Siegeslied wirkt als Scharnier zwischen der alttestamentlichen Prophetie und der neutestamentlichen Eschatologie und zwar . . . durch den Jubel im Geist: Maria handelt nicht selbst, sie erkennt nicht aus eigenem Durchblick, sondern sie gibt nach prophetischer Art preis, was der Geist in ihr bewegt . . . schließlich dadurch, daß hier die alttestamentliche Prophetie vom Zion, der Mutter aller Völker, sich in Maria selbst verkörpert“<sup>22</sup>.

### 5. Die Wurzeln des Magnifikat

Es geht nun nicht darum, das allseits bekannte Faktum zu wiederholen, wonach das Magnifikat alttestamentliche Anspielungen aufgenommen hat. Ziel des kommenden Abschnittes ist es vielmehr, diesen Verweistellen nachzuspüren und so den Gedankenhintergrund zu erhellen<sup>23</sup>, aus dem das – trotz der vielfältigen Anspielungen und wörtlichen Übernahmen – als Ergebnis recht originelle Lied Marias zu verstehen ist. Zurecht wurde darauf hingewiesen, daß Maria „völlig in den religiösen Traditionen ihres Vol-

<sup>22</sup> Eicher (Anm. 15) S. 611.

<sup>23</sup> Aus diesem Grund werden in der vorliegenden Untersuchung möglichst alle einschlägigen Stellen angeführt und zum guten Teil auch zitiert. Erst auf diesem Weg scheint es möglich, nicht nur die Behauptung einer inneren Verzahnung des Magnifikat und seiner vielen biblischen Anspielungen aufzustellen, sondern dem Leser auch aufgrund der Texte einen direkten Einblick in die Materiallage zu gewähren. Erleichtert soll die direkte Vergleichung werden, wenn man auch dahingehend einschränken muß, daß dies über den Weg der Übersetzungen nur sehr erschwert möglich ist.



kes (stand) und . . . voll des Dankes ihre jüngsten wunderbaren Erlebnisse mit den Heilswegen Gottes im gesamten Alten Testament in Verbindung (brachte)<sup>24</sup>. Die Untersuchung und Auslegung hat immer zu berücksichtigen, daß das Neue Testament griechisch geschrieben wurde, daß die Septuaginta (griechische Übersetzung des Alten Testaments) zumeist die textliche Vorlage der Verweisstellen darstellt, jedoch der hebräische Ausgangstext im Wortverständnis die Hauptlast der Argumentation zu tragen hat. Unter diesem Gesichtspunkt werden die Stellen gesucht, deren Aussagen und Absichten dargelegt und zuletzt deren Funktion innerhalb des Magnifikat bestimmt.

### 5.1 Der erste Abschnitt des Magnifikat (Vv 46–49a)

Wie zahlreiche Stellen bezeugen, ist es für biblische Personen eine Selbstverständlichkeit, daß sie nicht nur Freude und Jubel formulieren, sondern selbst *personifizierte Freude* und *Jubel sind*. Diese Beobachtung ist wichtig, zeigt sie doch eine Grundeinstellung, mit der wir heute für gewöhnlich nicht rechnen. In der Bibel ist das anders, wie Beispiele dartun: „Ich will den Namen Gottes rühmen im Lied, in meinem Danklied ihn preisen. Das gefällt dem Herrn mehr als ein Opferstier, mehr als Rinder mit Hörnern und Klauen. Schaut her, ihr Gebeugten und freut euch; ihr, die ihr Gott sucht: euer Herz (lebab = ein Wort für „Person-Mitte“) lebe auf! (Ps 69,30–32).

#### 5.1.1 Vergleichstexte zum Lobausbruch Marias

Es ließen sich recht viele einschlägige Stellen anführen, in denen Lob mit Urgewalt aus dem Beter hervorbricht. Hier geht es jedoch darum, wortverwandte Stellen zu suchen, um die anklingenden Konnotationen erheben zu können. Zuerst seien jene Stellen angeführt, an denen ein einzelner spricht:

„Verherrlicht mit mir den Herrn, laßt uns gemeinsam seinen Namen rühmen“ (Ps 34,4). – „Sie sollen allezeit sagen: Groß ist der Herr, er will das Heil seines Knechtes. Meine Zunge soll deine Gerechtigkeit verkünden, dein Lob alle Tage“ (Ps 35,27 f.) – „Alle, die dich suchen, frohlocken; sie mögen sich freuen in dir. Die dein Heil (Wortwurzel: jsch<sup>c</sup> wie in Jesus!) lieben, sollen immer sagen: Groß ist Gott, der Herr“ (Ps 40,17; vgl. Ps 70,5).

An allen diesen Stellen wird für „groß sein“ *megalynein* (hebräisch: *gdl*) verwendet, jenes Verb, mit dem auch das Magnifikat beginnt. Es zeigt sich ein Chor von Stimmen, der im Munde von Einzelpersonen wie im Rahmen der Gemeinde Gottes Größe bejubelt, weil er das Heil dessen will, der sich die Zuwendung Gottes ernsthaft zu Herzen nimmt.

<sup>24</sup> V. Hamp, Der alttestamentliche Hintergrund des Magnifikat: BiKi (1953) 17–23; S. 17.



Das zweite Verb am Magnifikatsbeginn, nämlich jubeln (agalliazesthai; hebr.: gdl) führt auf eine Vergleichsstelle, die auch Seele (griech.: psyche; hebr.: nefesch) verwendet, nämlich Ps 35,9: „Meine Seele aber wird jubeln über den Herrn und sich über seine Hilfe (Wortwurzel: jsch<sup>c</sup>) freuen.“ Wenn auch keine direkte Vergleichsstelle zu finden ist, wonach sich „mein Geist (pneuma)“ über den Rettergott freut, so lesen wir doch ähnlich in Ps 34,19: „Nahe ist der Herr den zerbrochenen Herzen (leb), er hilft denen, die zerknirscht sind“ (hebr. wörtlich: zerschlagen im Geist (ruach; griech.: pneuma)<sup>25</sup>.

Die bis jetzt angeführten Stellen zeigen Gottes helfendes und rettendes Handeln aufgrund äußerer Nöte, die zum Teil nicht genau festgelegt werden können, so z. B. in Ps 35, wo es Menschen sind, die Lügen vorbringen und falsches Zeugnis geben. Diese Texte haben durch die Weitergabe und wiederholte Aufnahme ein hohes Maß an allgemein gültiger Grundaussage erreicht und treffen die individuellen Sorgen nur im je spezifischen Fall. Umgekehrt findet sich jeder Beter wieder, der es gelernt hat, sich in die Glaubenstradition einzubinden.

Anders liegt der Fall in 1 Sam 2,1 ff., dem sogenannten Lied der Hanna. Dort wurde ein – vermutlich ebenfalls zuvor geprägter – Hymnus auf die dankbare Erhörung und Hilfe, die in der Empfängnis und der Geburt eines Sohnes zu sehen sind, gesprochen: „Mein Herz (leb) ist voll Freude über den Herrn, große Kraft gibt mit der Herr. Weit öffnet sich mein Mund gegen meine Feinde, denn ich freue mich über deine Hilfe (Wortwurzel: jsch<sup>c</sup>).

### 5.1.2 Der Rettergott

Der nächste Schwerpunkt des ersten Verses nimmt das Element auf, wonach Gott in betonter Weise ein Rettergott ist. Diese Grunderfahrung Israels (z. B. im Exodus bezeugt) ist auch die Grunderfahrung des einzelnen. Nach dem griechischen Text von Ps 95,2 liest man: „Kommt, laßt uns jubeln dem Herrn, zujauchzen Gott, unserem Heiland (soter).“ Ein Rückblick über die bisher behandelten Stellen bezeugt, daß die Hilfe und Rettung (häufig wiedergegeben mit „Heil“) als Grund für den Jubel schon in Ps 40,17; 70,5; vor allem auch 35,9 begegnete. Während Jes 17,10 darüber klagt, daß Israel den Rettenden (jescha<sup>c</sup>) Gott vergessen habe, nimmt der Zusatz in Hab 3,18 f. die eschatologisch ausgerichtete Freude über Ret-

<sup>25</sup> Gleich am Beginn treffen wir auf parallele Wörter. Wenn man in der Septuaginta keine Parallele zur Verwendung psyche/pneuma im Sinne des Magnifikat findet, so gilt allerdings trotzdem, daß die Parallelführung gewählter hebräischer Dichtkunst folgt. Daß uns Wörter auch aus dem vorliegenden Bedeutungsfeld im Parallelismus begegnen, zeigt z. B. Ps 13,3: „Wie lange muß ich Schmerzen ertragen in meiner Seele (nefesch), in meinem Herzen (lebab) Kummer Tag für Tag?“



tung auf: „Dennoch will ich jubeln über den Herrn, und mich freuen über Gott meinen Retter (jescha<sup>c</sup>).“

Wie die Übersetzung in der Septuaginta belegt, ist Retter, Heiland (soter), die fast durchgängige Wiedergabe für jescha<sup>c</sup>. Die Habakukstelle bringt aufgrund des Kontextes eine wertvolle neue Gedankenverbindung ein. Sie steht als Anfügung an eine Theophanie, die die Wucht und Macht Gottes beschreibt.

Einen eschatologischen Aspekt fügt Jes 61,10 dazu: „Von Herzen will ich mich freuen über den Herrn. Meine Seele soll jubeln über meinen Gott, denn er kleidet mich in die Gewänder des Heiles (jescha<sup>c</sup>).“ Demzufolge ist die Freude ein Ergebnis und ein Zeichen der Treue Gottes (V 8b), die die erfolgte Zuwendung voraussetzen, und das private Leben wie die umliegende Natur und die Völkerwelt (V 10c–11) beeinflusst.

### 5.1.3 Folgerungen aus den Textverweisen

Maria befindet sich allem Anschein nach in keiner direkten Bedrängnis. Der Bezug zum Rettergott hat für sie anscheinend keinen konkreten Hintergrund und könnte demnach geradezu als überflüssig eingestuft werden. Dem ist nicht so; vielmehr erfüllt er eine mehrfache Funktion:

- Einmal wird allgemein festgehalten, daß Gott ein Rettergott ist. Wenn das schon für Maria nicht auf eine konkret bedrängende Lage hinweist, so ist doch für das Volk als ganzes in und mit Maria eine spezielle, ja einzigartige Art der Rettung angeboten, die Gott in Person umsetzen will und – wie die Bibel belegt – auch geschehen ließ.
- Die Beterin, von der wir annehmen können, daß sie die Kontextsituationen der auf sprachlichem Weg gefundenen Verweisstellen kannte und je mitschwingen spürt, sieht, daß eine entscheidende, eschatologische Situation angebrochen ist. Deswegen bricht aus ihr der Jubel heraus, der den unbefangenen Leser geradezu überrascht, den im Bibellesen Geübten aber an viele ähnliche Situationen spontanen Lobes erinnert.
- Weiters ist ein interessanter Querverweis zu finden, wonach der Satz, daß „im Magnifikat . . . keine direkten Beziehungen auf Christus“<sup>26</sup> gegeben sind, vom Wortbestand her relativiert werden muß. Daß nämlich das Neue Testament im semitischen Umfeld die Wurzeln hat, wird wohl von niemandem bestritten. Wenn dem so ist, dürfte ein mehrsprachiger Zeitgenosse im griechischen Wort dessen hebräische Wurzel, zumindest dem Inhalt nach, mitgehört haben. Ist dem so, dann wußte er, daß „Retter“ (griech.: soter) auf das hebräische jescha<sup>c</sup> zurückzuführen ist. Damit wird die gleiche Wortwurzel verwendet, von der der Name – und der Name ist im biblischen Gedankenkreis eine Wesensaussage – Jesus (jeschu<sup>ac</sup>) gebildet wird. Es gibt Hinweise, daß diese Anspielung nicht

<sup>26</sup> Beilner (Anm. 8) S. 18.



zufällig, sondern gewollt ist<sup>27</sup>. Denn der allgemeine Lobpreis aufgrund der Rettung aus bedrängender Not scheint – wie schon festgehalten – für Maria nicht direkt erforderlich, wohl aber als Einbindung in das Gebetsleben Israels bzw. der Juden. Wenn nun auf Jesus über den Weg, daß Gottvater als Retter direkt genannt ist, angespielt werden wollte, sagt die Stelle nichts anderes, als daß in Jesus die Retterfunktion, die Heils- und Heilandsfunktion Gottes Mensch geworden ist, wie sich ja aus dem Kontext – der Geburtsankündigung bzw. Geburtserzählung ergibt. Dann wird die zuerst allgemein gehaltene Freude auch auf einen konkreten Bezugspunkt gelenkt: in Jesus wird Gottes Heil gegenwärtig und für alle Welt, ja für jeden einzelnen Menschen ein Anlaß der Freude. Jedweder in Bedrängnis wird in Jesus seinen Beistand finden, der ihn effektiv erlösen kann. Und das gilt nicht nur für die damalige Gegenwart, sondern ist hingerichtet auf die eschatologische Endvollendung.

#### 5.1.4 Konkret erfahrbare Eingriffe Gottes (Vv 48–49a)

Wiederum finden sich im Munde Marias Worte, die von der Verwurzelung in der Offenbarung zeugen. In der Klage Hannas liest man von einem Gelübde. Wenn du, Herr „das Elend (‘onî) deiner Magd wirklich ansiehst, wenn du an mich denkst und deine Magd nicht vergißt“ (1 Sam 1,11). Das Elend bezieht sich auf das Faktum, daß Hanna keine Kinder bekommen hatte. Auch Lea, zuerst von Jakob gegenüber der Schwester Rahel zurückgesetzt, sieht in der Geburt ihres ersten Kindes einen Eingriff Gottes, der auf das Elend geschaut hat: „Der Herr hat mein Elend (‘onî) gesehen“ (Gen 29,32)<sup>28</sup>. Als sie selbst in die Tage kam, wo sie nicht mehr gebären konnte, gebar ihre Magd Jakob einen Sohn und Lea jubelt neuerdings: „Mir zum Glück! Denn die Frauen werden mich beglückwünschen“ (Gen 30,13).

Bis jetzt wurden vergleichbare Stellen angeführt, die darob in Jubel ausbrechen, weil Gott auf die „Armut“, „Niedrigkeit“ (‘onî) der Beterin schaute und sie aus diesem Zustand, der Anlaß war, ihr Schmach zuzufügen, befreit hat. – Vorerst scheint im Hymnus Ps 113 diese Gedankenverbindung aufgegeben: Der Beter preist Gott nur noch deswegen, weil er den Schwachen und Armen beisteht: „Der Name des Herrn sei gepriesen, von nun an bis in Ewigkeit . . ., der den Schwachen (dal) aus dem Staub emporhebt und den Armen (‘bjon) erhöht, der im Schmutz liegt“ (Vv 2.7). – Doch scheint die Kinderlosigkeit eines der augenscheinlichsten Probleme

<sup>27</sup> Vgl. oben unter 5.

<sup>28</sup> Hinzuweisen ist auch auf die Worte des Engels in Gen 16,11, in der die Schwangerschaft Hagens darauf zurückgeführt wird, daß Gott auf das Leid der verjagten Magd geschaut hat: „Du bist schwanger, du wirst einen Sohn gebären und ihn Ismael (Gott hört) nennen; denn der Herr hat auf dich gehört in deinem Leid (‘onî).“



und deren Lösung eines der markantesten Beistandszeichen zu sein. Denn V 9 schließt etwas unvermittelt – vermutlich handelt es sich um einen Nachtrag – an: „Die Frau, die kinderlos war, läßt er im Hause wohnen; sie wird Mutter und freut sich an ihren Kindern. Halleluja!“.

Dieser Psalm kann als eine Art Übergang gewertet werden, da in den folgenden das Helfen gegenüber den Armen im Vordergrund steht. „Ich will frohlocken und über deine Huld mich freuen; denn du hast mein Elend (‘onî) angesehen, du bist mit meiner Not (šarot nafschi) vertraut.“ Anschließend findet sich ein nicht konkretisierter, sondern ein allgemeiner Hinweis auf Gegner und Freude über die durch Gott gewährleistete Bewegungsfreiheit.

Den Dank dafür, daß Gott dem *niedrigen Volk* Hilfe zukommen läßt, spricht Ps. 18,28 aus: „Dem bedrückten (‘onî) Volk bringst du Heil (Wortwurzel: jschc), doch die Blicke der Stolzen zwingst du nieder.“ Während das letzte Thema erst wieder später im Magnifikat aufgenommen wird, hört man von Gottes Grundvorstellung bezüglich einer ihm gemäßen Sozialordnung: „Verschafft den Unterdrückten (dal) und Witwen Recht, verhilft den Gebeugten (‘onî) und Bedürftigen zum Recht“ (Ps 82,3).

Wie ein roter Faden zieht sich Gottes Fürsorge, Beistand und als Ergebnis sein Heil durch die behandelten Stellen. Dies mag darauf weisen, daß Maria nicht sosehr gegen die Kinderlosigkeit abheben will – sie war jung und es war für sie sicherlich keine Schande, bis zu jener Zeit noch kein Kind geboren zu haben –, sondern das Problem des Beistandes bei „Niedrigen“, „Armen“, „Demütigen“ aufgreift. Zurecht wendet daher Schnackenburg der „Armen-Bewegung“ besonderes Augenmerk zu.

#### 5.1.5 Die Bewegung der „Armen“ um die Zeitenwende

Mit ihren Worten, so schreibt Schnackenburg, zeigt Maria, „daß sie zu bestimmten Kreisen im Volk gehörte, die arm und fromm, in heißer messianischer Erwartung, im völligen Vertrauen zu Gott und seiner Barmherzigkeit lebten. Wir können kurz sagen: Sie gehörte zu denen, bei denen eine innerliche ‚Armenfrömmigkeit‘ gepflegt wurde“<sup>29</sup>.

Die Qumranfunde belegen solche Gruppen im Volk. Es ist nicht sosehr eine Aussage über soziale Bedürftigkeit, sondern ein Zeichen einer Geisteshaltung Gleichgesinnter, ein Typ von Gläubigen, die einzig und ausschließlich von Gott Rettung und Hilfe erwarteten<sup>29a</sup>.

In 1 QM 11,8, einer Auslegung von Ps 37,11, liest man: „Seine Deutung bezieht sich auf die Gemeinde der Armen, die die Entsagung angenommen

<sup>29</sup> Schnackenburg (Anm. 9) S. 205.

<sup>29a</sup> Vgl. H. Birkeland, ‘ani und ‘anaw in den Psalmen, Oslo 1933; J. van der Ploeg, Les pauvres d’Israel et leur piété: OSt 7 (1950) 236–270; J. G. Gourbillon, Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament, Düsseldorf 1961.



haben, die gerettet werden aus allen Fallen Belials (= des Teufels)“. Wenn sich auch die Einstellung Jesu in vielen Einzelheiten von jener der Essener unterscheidet, so nimmt Mt 5,3.5 doch gleiche Gedanken auf: „Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich . . . Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben.“ Die letzte Stelle nimmt – wie in Qumran – Ps 37,11 auf: „Doch die Armen werden das Land bekommen“.

Zusammenfassend wird man festhalten, daß die Basis zu schmal erscheint, um Maria und mit ihr Jesus als Mitglieder einer bestimmten Gruppe der „Armen in Israel“-Bewegung bezeichnen zu können. Ein geistig-religiöses Nahverhältnis wird man aber nicht von der Hand weisen; (vgl. auch den Lobgesang des Zacharias; Lk 1,68–79, des greisen Simeon; Lk 2,29–32 und der Prophetin Hanna; Lk 2,36 ff.).

#### 5.1.6 „Großes (megala) hat . . .“

Schlägt man in der Bibel nach, wo man von Großtaten Gottes in vergleichsweise ähnlicher Formulierung hört, trifft man zuerst auf Dtn 10,21. Dort liest man, nach dem Aufruf, an Gott zu glauben („ihm sollst du dienen“): „er ist dein Lobgesang, er ist dein Gott. Für dich hat er all das Große (ta megala, wie in Lk 1,49a der Plural) und das Ehrfurcht Gebietende getan, das du mit eigenen Augen gesehen hast“. Danach folgt ein Hinweis, daß nur siebzig Personen nach Ägypten gezogen seien, das Volk aber jetzt so zahlreich wie die Sterne sei (V 3).

In Dtn 11,2 präzisiert der Autor, daß das Große, die Großtaten (ta megaleia) darin zu sehen seien, daß Gott „seine Macht (zeigte), seine starke Hand und seinen Arm, seine Zeichen und Taten“. Als Beispiel dient der Verweis auf die Überwindung des Pharao und die Rettung am Schilfmeer.

Thematisch steht Ps 106,21, ein Wort aus dem Israel mahnenden Geschichtspsalms, der Deuteronomiumsstelle nahe: „Sie vergaßen Gott, ihren Retter (Wortwurzel: jsch<sup>c</sup>), der einst in Ägypten Großes (megala bzw. nach anderen Textzeugen megaleia) vollbrachte.“

In Form einer Theophanie beschreibt Ijob 37,2–13 die Welt- und Menschenüberlegenheit Gottes, der sich als deren Schöpfer erweist. In diesem Zusammenhang liest man: „Gott dröhnt mit seiner Stimme, wunderbar, er schafft große Dinge (megala), wir verstehen sie nicht“ (V 5).

Dagegen spricht Ps 71,19 einen allgemeineren Zusammenhang an, in dem sich der Beter über den Schutz und Beistand gegenüber Anfeindungen ausläßt und dankbar auf Gottes Hilfe blickt: „Ich will kommen in den Tempel Gottes, des Herrn, deine großen und gerechten Taten allein will ich rühmen“ (V 16). In dieser allgemeinen Art fährt der Psalmist fort: „Auch wenn ich alt und grau bin, o Gott, verlaß mich nicht, damit ich von deinem machtvollen Arm der Nachwelt künde, den kommenden Geschlechtern von deiner Stärke, und von deiner Gerechtigkeit, Gott, die



größer ist als alles. Du hast Großes (megaleia) vollbracht. Mein Gott, wer ist wie du?“ (18 f.).

Der Überblick zeigt, daß die Großtaten mehrere Gedankenzusammenhänge anklingen lassen. Der Schöpfergott, der in seiner Schöpfung „Großtaten“ setzt, ist jener, der sein Volk aus der lebensbedrohenden Gefahr Ägyptens befreite. Diese dort bezeugten Großtaten (megala) erweisen ihn als mächtig (dynatos)<sup>30</sup> und als Heiland. Die Dankbarkeit für das Heilswirkens drang in das Gebetsleben ein und ist für den einzelnen Beter Beleg dafür, daß Gott willens und imstande ist, Bedrohungen jedweder Art Herr zu werden. Alle diese Großtaten (megala) sind Anlaß zum Vertrauen, vor allem zum Lob, sodaß man Dtn 10,21 frei wiederaufnehmend abschließen kann: „Du bist unser Lobgesang (t'hilla)“.

Für das Verständnis des Magnifikat ergibt sich, daß diese Worte zuerst dafür zeugen, daß sich Maria in den Strom der Offenbarungs- und Gebets-tradition des Gottesvolkes eingebunden weiß. In dieser Tradition findet sie Hoffnung und geistliche Heimat. Sie fühlt sich darin geborgen und sieht das Geschehen an ihr als ein Zeichen dafür, daß Gott auch zu ihrer Zeit Großtaten vollbringt, wenngleich diese sich anders konkretisieren als früher: das Ziel bleibt das gleiche, da Heil für die Menschen erwirkt werden soll. Der Bezug zur angekündigten Geburt ist in der von vielen gewünschten Deutlichkeit nicht gegeben. „Es ist wie eine Scheu, vom heiligen Geheimnis noch deutlicher zu sprechen.“<sup>31</sup>

## 5.2 Der zweite Hauptakzent des Magnifikat (Vv 54–55)

Daß sich der einzelne Beter häufig als Symbol dafür sieht, daß Gott wie an ihm am ganzen Volke hilfebringend handelt, bezeugen viele Stellen im Psalter: Ps 69 beginnt – als eines der Beispiele sei er herausgegriffen – mit der Klage des einzelnen: „Hilf mir, o Gott! Schon reicht mir das Wasser bis an die Kehle.“ Der gleiche Psalm endet: „Denn der Herr hört auf die Armen, er verachtet die Gefangenen nicht. Himmel und Erde sollen ihn rühmen, die Meere und was sich in ihnen regt. Denn Gott wird Zion retten, wird Judas Städte neu erbauen“ (V 34–36). Ähnlich folgt in der Familienlegende des Buches Tobit (Kap 1–12,14) ein Aufruf zum Lobpreis, den ganz Israel teilen soll: „Bekennet euch zu ihm vor allen Völkern, ihr Kinder Israels; . . . Verkündet dort seine erhabene Größe (megalosyne), preist ihn laut vor allem, was lebt. Denn er ist unser Herr und Gott, er ist unser Vater in alle Ewigkeit“ (Tob 13,3 f.).

<sup>30</sup> „Im Alten Testament wird . . . (Gott) oft mit dieser ehrfürchtigen Umschreibung bedacht. Gott tritt auf als ‚der Starke‘, ‚der Held‘ (griechisch dynatos) Jer 32,19; Soph 3,17; Ps 24,8; 89,8“, schreibt zurecht Hamp (Anm. 24) S. 19.

<sup>31</sup> Schnackenburg, (Anm. 9) S. 207.



### 5.2.1 „Er nimmt sich seines Knechtes (pais) Israel an“

Die Zusammenschau der Erfahrung des Heilswirkens Gottes, das den einzelnen und Israel vergleichbar betrifft, bezeugt auch das Magnifikat.

Die Heilszusage, in der die Elemente des „Sich-Kümmerns“ (antilambanesthai) und „Israel“ wie auch „Abraham“ vorkommen, findet in Jes 41,8 f. die inhaltsnächste Verweisstelle: „Du, mein Knecht (pais) Israel, du, Jakob (= hebr.; griechisch: „Israel, mein Knecht Jakob“), den ich erwählte, Nachkomme meines Freundes Abraham . . . ich habe zu dir gesagt: Du bist mein Knecht (pais), ich habe dich erwählt und nicht verschmäht.“ – Das Heilsorakel fährt dann fort, daß Jahwe mehrmals zugesagt hat, Israel brauche keine Furcht zu haben („Fürchte dich nicht“) und daß er es – als Zeichen des helfenden Beistandes – bei der Hand ergreife. Wie erinnerlich entstand dieser prophetische Text während des Babylonischen Exils und war einer der Beiträge, die zur neuerlichen Selbstfindung des Volkes nach der großen Katastrophe führten und den Glauben an Gott und die Hoffnung auf ihn neuerlich begründeten.

Auf die Befreiung aus dem Exil schaut Ps 98 zurück. Diese war ein Beleg für die „wunderbaren Taten“ (V 1) Gottes. Sein Heil hat er vor den Augen der Völker (V 2) wegen Israel gewirkt: „Er dachte an seine Huld (hebr.: chesed; griech.: eleos) und an seine Treue zum Hause Israel“.

Da Ps 25 zu den alphabetischen Liedern gehört, in denen jede Zeile mit dem je folgenden Buchstaben des Alphabetes beginnt, wird weniger auf den Gedankenfortschritt als auf die dichterische Art Wert gelegt. Allerdings werden fast nur Gedanken gesammelt, die an Klage und Dank erinnern. V 6 bietet demnach schon ein verallgemeinertes Zeugnis der langen Erfahrungen des Gottesvolkes: „Denk an dein Erbarmen, Herr, und an die Taten deiner Huld (eleos); denn sie bestehen seit Ewig.“ – Die Textbelege zeigen, daß man schon inneralttestamentlich eine Entwicklung verfolgen kann: ein in einer konkreten Situation formulierter Text wird zu einer allgemeingültigen Kernaussage, daß nämlich Gott Israel beistand und beisteht. Auf diese Erfahrung kann man sich berufen und Gott daran erinnernd zum neuerlichen Beistand hier und jetzt veranlassen. Er bleibt sich selbst ja treu.

Diese Treue hat ihren Ansatzpunkt in Abraham, dem Typ des Gläubigen (vgl. Gen 15,6; Gal 3,6–9; Röm 4,3–6), den Gott für die ihm zustehende Aufgabe gerufen hat (vgl. Gen 12,1 ff.). Zu dieser durch die Tat bezeugten Zusage wird Gott immer stehen, wie der Schlußsatz des Buches Micha lautet: „Du wirst Jakob deine Treue beweisen und Abraham deine Huld (eleos; hebr.: chesed), wie du unseren Vätern geschworen hast in den Tagen der Vorzeit“ (Mich 7,20).

Was mit dem Wort „Huld“ (chesed, eleos) gemeint ist, ist schwer in deutsche Worte zu pressen. Es geht um ein liebendes Hinwenden, auf das



das betroffene Subjekt keinen Anspruch anmelden kann. Ausgangspunkt und Begründung dafür liegt in dem (nach logischen Kriterien) unerklärbaren Drang im Hinwendenden. Das Vertrauen auf Verlässlichkeit Gottes ist es nun, das sich den Beter so weit vorwagen läßt, daß er diese *an sich uneinforderbare Liebe* doch *einzufordern* wagt. Hierin zeigt sich eine unauslotbare Tiefe des Vertrauens, das den Beter trägt.

Wie schon hingewiesen, ist Abraham Zeuge für tiefgründigen Glauben. Er ist auch jener Vorfahre gewesen, der Gottes unerschöpfliche Liebe – „ewig währt seine Huld“ ist eine der geläufigsten Formeln des AT<sup>32</sup> – als erstes erfahren und für seinen Nachkommen zugesagt bekommen hat. Dafür zeugt die Bundeszusage (b<sup>c</sup>rît) in Gen 17,7 oder die Nachkommenszusage in Gen 18,18 f. In dieser heißt es ausdrücklich, daß Gott Abraham erwählt und dieser einen Lebensweg gewiesen bekommen hat, „damit der Herr seine Zusagen (hebr.: „wie er zu ihm gesagt“; griech.: ελεasen wie in Lk 1,55) in Abraham erfüllen kann“<sup>33</sup>.

Die Aufnahme der tiefen inneren Verbundenheit zwischen den Gebetsanliegen und Freudensausbrüchen eines einzelnen und die enge Zusammenschau der Gemeinschaft des berufenen Volkes mit den vorbildlichen Vorfahren (vgl. bes. Mich 7,20) erweist sich als geprägt: diese Gegebenheit findet Beispiele im Alten Testament, im Magnifikat und in der Urkirche: „Im ganzen erkennen wir, wie stark Maria in der Frömmigkeit ihres Volkes, in den Gedanken der Heiligen Schrift verwurzelt ist und wie sie diese Gedankenwelt in sich aufgenommen hat. Sie ist ein Kind ihres Volkes, des Gottesvolkes, edelste Vertreterin biblischer Frömmigkeit, die auf der geschichtlichen, persönlichen Offenbarung Gottes beruht“<sup>34</sup>.

Was lehrt nun diese marianische Verbundenheit mit ihrer Tradition des Glaubens. Sie fühlte sich keineswegs als überlegen, etwa Abraham gegenüber, obwohl sie dies nach der theologischen Einsicht, die zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums (ca. 70 n. Chr.) erreicht war, sehr wohl rechtens für sich in Anspruch nehmen hätte können. Schließlich war sie die Mutter des Gottessohnes und damit mit einem einmaligen und einzigartigen Vorzug ausgestattet. Maria fühlt an sich selbst die Verheißungen, die seit Abraham an sein Volk ergehen, Wirklichkeit werden. Sie sieht *Gott am Werk, er ist der Mittelpunkt*, sie ist ein bescheidenes, wenn auch äußerst wichtiges Rad im göttlichen Plan (Lukas hielt es in V 48b ausdrücklich

<sup>32</sup> Vgl. die Belege bei Hamp (Anm. 24) S. 22.

<sup>33</sup> Sprachlich lehnt sich „und seine Nachkommen auf ewig“ am engsten an 2 Sam 22,51 bzw. Ps 18,51 an. Dort hört man: „Huld (chesed bzw. eleos) erwies er seinem Gesalbten, David und seinem Stamm auf ewig“; vgl. kai to spermati autu heos aionos in 2 Sam 22,51; Ps 18,51 und lukanisches kai to spermati autu eis ton aionon bzw. nach vielen Handschriften: heos aionos.

<sup>34</sup> Schnackenburg (Anm. 9) S. 210.



fest), wohl aber ist sie insofern selbstbewußt, als sie sieht, daß die Gnadengaben, die Huld in jener Zeit eine neue Erfüllung erfahren, als man an allen Ecken und Enden (vgl. die apokalyptische Literatur) den Zusammenbruch befürchtete. Leuchtend hebt sie sich gegen diesen Negativtrend ab, eine Gläubige, deren unbeugsamer Glaube und deren Vertrauen auf das Gotteswort die letzte Garantie für eine berechtigt gehobene Stimmung darstellt, für den Jubel aus tiefstem Herzen. Sie spricht dies nicht einzig mit eigenen Worten aus, sondern ordnet sich in natürlich-echter Verbundenheit dem Worte ihres und unseres Gottes in der Ausdrucksweise unter.

### 5.3 Der Mittelteil des Magnifikat (Lk 1,49b–53)

Wie leicht beobachtbar<sup>35</sup>, weicht der Text ab 49b insofern von der umgebenden Ausdrucksweise ab, als weder die 1. Person Singular, noch Plural verwendet wird, sondern von Gott in der 3. Person gesprochen wird.

#### 5.3.1 „Sein Name ist heilig . . .“

Man findet im profanen Kontext den kurzen Satz: „Wie sein Name (schem), so (ist) er“ (1 Sam 25,25). Damit will Abigajil das persönliche Wesen, ja den Wesenskern ihres Mannes umschreiben. Neben vielen anderen Stellen ist das ein klarer Beleg dafür, daß der Name (schem; griech.: onoma) eine Möglichkeit darstellt, über die in Frage stehende Person Wesensaussagen zu formulieren. Dieser Sprachgebrauch ist auch in theologischen Zusammenhängen anzutreffen. Danach wird in Lk 1,49b die „Heiligkeit“ als qualifizierendes Element der Wesensaussage über Gott festgehalten.

Die Suche nach Wurzeln solcher Formulierungen führt zuerst zu Ps 111,9, da dort ein erläuterndes Wort beigelegt wird, das erraten läßt, was „heilig“ meint: „Heilig und furchterregend ist sein Name“<sup>36</sup>. Der Name als Umschreibung des Wesens Gottes, ist für den Menschen vorerst furchterregend, fremdartig und bedrohlich. Heilig ist keine Aussage über die moralische Integrität, sondern eine zutiefst theologische. Es ist die Umschreibung einer Gegebenheit, die letztlich nicht in menschlichen Sprachkategorien ausdrückbar und von menschlichen Denkmustern durchschaubar ist: Es ist die zwar dem Menschen mehr errahn- als erfahrbare, aber letztlich unaussprechbare Dimension des Einbruchs des ganz Anderen, eben Gottes, in die Welt des Geschaffenseins. Begegnet der Mensch dieser Sphäre, erlebt er zutiefst seine Kleinheit, Begrenztheit und in deren Gefolge seine Sündhaftigkeit. Als Jesaja bei der Berufung himmlische Stimmen dreimal durch „heilig“ bekräftigen hört, wie gewaltig anders-

<sup>35</sup> Vgl. die Hinweise oben unter 4.

<sup>36</sup> Interessanterweise haben die Übersetzer der Einheitsübersetzung die Chance der inner-textuellen Interpretation durch die Umstellung vereitelt. Die Wortfolge „Furchtgebietend ist sein Name und heilig“ ist weder in der hebräischen noch in der griechischen Vorlage gegeben.



artig Gott gegenüber der profanen Welt ist, und er den Gewandsaum Gottes schaut, sinkt er unwillkürlich zusammen: „Im Todesjahr des Königs Usija sah ich den Herrn. Er saß auf einem hohen und erhabenen Thron . . . (Serafim) riefen einander zu: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt. . . . Da sagte ich mir: ,Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, den Herrn der Heere, gesehen‘“ (Jes 6,1.3; vgl. thematisch Ps 99).

Als personifizierte Gegebenheit wird dieser Einbruch Gottes in die alltägliche Welt mittels der Heiligkeit seines Namens erfahren; man kann ruhig von einer spezifischen Gegenwartsform Gottes reden (Gott läßt „seinen Namen wohnen“ an dem von ihm erwählten Ort; vgl. Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2). Daher kann man auch verstehen, daß Gott darauf achtet, daß sein heiliger Name nicht entweiht werde. Ist dies der Fall (vgl. Ez 43,7 f.; 36,20), droht Gott nicht nur Strafe an, sondern schickt sie. Aber sein heiliger Name, jene spezifische Form der Präsenz Gottes in seinem Volke ist es, woran die Völker Gottes Wirken zugunsten seines Volkes ablesen können. Er wird zum Anlaß, daß Gott eingreift, auch wenn die Menschen versagt haben, und Heil erwirkt (Ez 36,21–23). Beispielhaft zeigte sich das etwa in der Rückführung aus dem Exil – ein Zeichen der Liebe Gottes; Ez 39,25. Der Name ist auch Offenbarungszeichen in Israel und bezeugt die göttliche Macht vor den Völkern: „Meinen heiligen Namen offenbare ich in meinem Volke Israel, ich will meinen heiligen Namen nie mehr entweihen. Dann werden die Völker erkennen, daß ich der Herr bin, heilig in Israel“ (Ez 39,7; vgl. Jes 60,9 LXX).

Es gibt verschiedene Gelegenheiten, denen man das Bemühen entnehmen kann, wie der „heilige Name“ nicht profaniert wird; z. B. wenn die Priester auf redlichen Kultvollzug achten (Lev 22,32).

Meist jedoch wird dieses *verbreitete Thema* als Anlaß für *Jubel und Preis* verwendet. „Lobe den Herrn, meine Seele, und alles, was in mir ist seinen heiligen Namen“<sup>37</sup> (Ps 103,1). „Dankt dem Herrn! Ruft seinen Namen an . . . Rühmt euch seines heiligen Namens! Alle, die den Herrn suchen, sollen sich von Herzen freuen“ (Ps 105,3), oder Ps 33,21: „Ja, an ihm freut sich unser Herz, wir vertrauen auf seinen heiligen Namen“ (vgl. Ps 106,47; 145,21; Weish 10,20; 1 Chr 29,16; Sir 47,10; Dan 3,52 LXX).

Besonders zu erwähnen sind noch die Stellen aus dem Buche Tobit. Sara trug den Kummer, daß alle ihre Männer vor dem Vollzug der Ehe gestor-

<sup>37</sup> Man achte darauf, daß durch das Stilmittel der Parallelisierung auch inhaltliche Akzente gesetzt werden. Im vorliegenden Fall hat das deswegen große Bedeutung, weil JHWH und sein „Name“ häufig im synonymen Parallelismus erscheinen. Das kann man wohl kaum anders deuten, als daß die Autoren JHWH und seinen „heiligen Namen“ gleich gesetzt haben.



ben waren im Gebet vor den Herrn: „Darum trat sie ans Fenster und betete: Gepriesen seist du, Herr, mein Gott. Gepriesen sei dein heiliger und ehrwürdiger Name in Ewigkeit. Alle deine Werke sollen dich ewig preisen.“ Anschließend fügt sie ihr Leid an. Tobit fordert Sara in der Hochzeitsnacht zu einem vergleichbaren Gebet (8,5).

Blickt man auf das Thema „heiliger Name“ zurück, sieht man eine zentrale Botschaft angesprochen. Gott ist in seinem Volke gegenwärtig. Wenn dies auch Ehrfurcht bis heilige Scheu auslösen kann, so ist der heilige Name zugleich geschichtsmächtig, fordert die Moralität heraus und wird *zumeist* als ein Angebot verstanden, weswegen man Gott danken und preisen kann und muß. Dies wird nicht nur auf Israel bezogen, sondern hat eine gewichtig universelle Dimension: „Von weit her werden die Völker kommen, um den Namen des Herrn, unseres Gottes, zu preisen“ (Tob 13,13).

Wenn der „heilige Name“ auch von Gottes souveräner Macht kündigt, ist er zugleich engstens mit der Freude verbunden, weiß man sich in den Armen des starken Gottes geborgen und behütet. In diesem Ton fährt Lk 1,50 fort. Der schon oben angeführte Psalm 103 könnte geradezu die ausgefaltete Vorlage für die Kurzfassung der Gedanken von Lk 1,49b.50 gewesen sein. Denn neben dem heiligen Namen in V 1 liest man in V 17: „Die Huld (chesed; eleos) des Herrn währt immer und ewig für alle, die ihn fürchten und ehren (LXX nur: tus phobumenous auton; Lk 1,50: tois phobumenois auton); sein Heil erfahren noch Kinder und Enkel“. Diesen Worten sind ähnlich: „Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten (tus phobumenus auton)“; vgl. V 11. Aber auch an anderer Stelle wird die Liebe, Huld bis in ferne Geschlechter gepriesen: „Denn der Herr ist gütig, ewig währt seine Huld (chesed; eleos) und von Geschlecht zu Geschlecht (heos geneas kai geneas; Lk 1,50 eis geneas kai geneas)“<sup>38</sup>. – Übersehen werde aber nicht, wie die Stellen in Ps 103 schon deutlich werden ließen, daß die liebende Zuwendung voraussetzt, daß man Gott ernst nimmt, daß man geziehende Ehrfurcht und heilige Scheu vor ihm empfindet. Ohne heiligen Schauer, ohne Gefühl für den anziehenden, aber doch immer auf Distanz bleibenden Gott, kann Gottes Liebe nicht greifen, ist doch kein fruchtbarer Boden zur Aufnahme da. So gesehen ist das bewußte, gewollte und geglaubte „Gott-in-den-Mittelpunkt-Rücken“ (was man als Gottesfurcht bezeichnet, ohne daß man – fälschlicherweise – damit Schrecken vor Gott verbindet) „das Wesen der atl.-jüdischen Religion“<sup>39</sup>, aber auch – richtig gesehen – die der neutestamentlichen.

<sup>38</sup> Der Drang, die Kunde von der Liebe weiterzutragen, ist eine Triebfeder, die Psalmisten zum Gebet treibt: „Von den Taten deiner Huld (chesed; eleos im Plural) bis zum fernsten Geschlecht (eis genean kai genean) laut deine Treue verkünden“ ist Anliegen von Ps 89,1).

<sup>39</sup> Vgl. Schmid (Anm. 6) S. 55.



Blickt man auf den Block zurück, der mit „heilig“ (Lk 1,49b) einsetzte und mit „ihm ehrfürchtig entgegentritt“ (V 50) endet, und bezieht das Vergleichsmaterial bei, hat man einen wichtigen Sektor glaubensrelevanter Bezüge herausgefunden. Der „heilige Name“, der nie und nimmer eine Abstraktaussage sein kann, führte uns darauf, daß damit Gottes Gegenwart angesprochen ist. Sie äußert sich vielfältig, z. B. in der Befreiung aus politischer Gefangenschaft, im Einfordern der Gebote, vor allem ist der heilige Name ein Faktum, ein festes Fundament, auf dem Vertrauen und dadurch ausgelöster Jubel einsetzt, der Israel wie auch die Natur und die ganze Menschheit miteinschließt.

Diese Erfahrung ist kein Sonderfall, sondern gilt durch alle Zeiten. Weiters formuliert Lukas, daß Gottes Liebe durch „alle“ Generationen wirkt. Diese sich fast notwendig aus dem ersten Gedanken ergebende Feststellung endet aber damit, daß der Mensch gar manches dazu beizutragen hat, damit Gott wirksam werden kann: der Mensch muß Gott in den Mittelpunkt seines Strebens stellen, Gott in seiner Göttlichkeit in dem Sinne belassen, daß man ihn *ernst nimmt*, sich darum sorgt, daß seine Vorstellungen als Schöpfer realisiert werden. Auch im Magnifikat wird niemand von Gott zum Heil gezwungen, sondern herausgefordert, Stellung und Haltung (an)zunehmen.

### 5.3.2 „Umwertung aller Werte“<sup>40</sup> (Vv 51–53)

Der einleitende Gedanke scheint aufs erste hin gesehen eigentlich keinen Zusammenhang mit dem folgenden zu besitzen. Sprachlich ist *epoiesen kratos* (er vollbringt machtvolle Taten) nicht in der Septuaginta bezeugt; am nächsten steht noch Ps 118,15: „Die Rechte des Herrn wirkt mit Macht (*epoiesen dynamin*).“ Diese Worte fallen auf die Erfahrung hin, daß ein hart Bedrängter Hilfe erfahren hat: „Der Herr hat mir geholfen . . . er ist für mich zum Retter geworden.“

Diese Hilfsfunktion spielt auch in vielen Texten eine Rolle, wo der Arm (*zera<sup>c</sup>* bzw. griech.: *brachion*) des Herrn erwähnt wird. Den Paradefall der Rettung, und zwar aus lebensbedrohender Unterdrückung, Folter und Verfolgung, stellt selbstverständlich die Notzeit in Ägypten dar. „Schrecken und Furcht überfiel sie (die Ägypter), sie erstarrten zu Stein vor der Macht deines Armes, bis hindurchzog, o Herr, dein Volk, bis hindurchzog das Volk, das du erschufst“ (Ex 15,16). In Ex 6,6 werden noch weitere Einzelheiten hinzugefügt: „Ich führe euch heraus aus dem Frondienst für die Ägypter und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobennem Arm durch ein gewaltiges Strafgericht über sie“. Demnach ist die Befreiung eine *Erlösungstat* (vgl. Dtn 5,15; Ps 89,22) und hat in deren Ge-

<sup>40</sup> Schmithals (Anm. 7) S. 31.



folge die Strafe für die Unrechttäter. – Eine andere typische Notsituation stellte das babylonische Exil dar, dessen Ende man von Gottes starkem Arm erhoffte: „Das Stöhnen der Gefangenen dringe zu dir. Befreie die Todgeweihten durch die Kraft deines Armes“ (Ps 79,11; vgl. Jes 40,10; 51,5; Ez 20,33 f.).

Einen ganz anderen Zusammenhang spricht Jes 51,9 an: „Wach auf, wach auf, bekleide dich mit Macht, Arm des Herrn! Wach auf wie in früheren Tagen, wie bei den Generationen der Vorzeit. Warst du es nicht, der die Rahab zerhieb und den Drachen durchbohrte? Warst du es nicht, der das Meer austrocknen ließ, die Wasser der großen Flut, der die Tiefen des Meeres zum Weg gemacht hat, damit die Erlösten hindurchziehen konnten?“ Anschließend liest man vom Jubel, daß Gott auch sein Volk aus der politischen Gefangenschaft befreit. Ps 89,11 verbindet nun diese Gedanken: „Rahab hast du durchbohrt und zertreten, deine Feinde zerstreut mit starkem Arm“.

Die Zusammenschau zeigt uns, daß der biblische Autor bei der Schöpfung einsetzt und dort die Überwindung der chaotischen Urmächte als Kraftbeleg für Gott sieht, die ihn so mächtig erweisen, daß er Bedrohte jederzeit retten kann und die Seinen zu befreien imstande ist. Dies belegen die beiden großen Rettungstaten, von der die Volksgeschichte zu künden weiß. In diesem Sinn ist Lk 1,51a die Grundlegung dafür, daß man im Glauben gewiß sein kann, daß das folgende auch Wirklichkeit werden wird. In mehreren Schritten wird nun geschildert, wie die neue Ordnung Gottes aussehen wird: Die Hochmütigen werden zerstreut, die Mächtigen entthront, die Niedrigen erhöht, die Hungernden beschenkt, während die Reichen nichts bekommen. Es bewahrheitet sich: „Denn du bist immer imstande, deine große Macht zu entfalten. Wer könnte die Kraft deines Armes (kratos und brachion wie in Lk 1,5a) widerstehen“ (Weish 11,21).

Mit dem gleichen Verb wie Ps 89,11 das „zerstreuen“ der Feinde formuliert, beginnt Lk 51b. Es ist schon gesagt worden, daß Zerstreuen (diaskorizein) dann gebraucht wird, wenn es um Feinde Gottes geht<sup>41</sup>; und die Hochmütigen zählen dazu: Wer hochmütig redet, den duckt er, doch hilft er dem, der die Augen senkt. Er rettet den, der schuldlos ist, durch deiner Hände Reinheit wird er gerettet“ (Ijob 22,29 f.). Ansonsten würde zutreffen, daß „dem Mann der Faust das Land gehört“ (Ijob 22,8). Demnach werden die tatsächlich Mächtigen mit den Brutalen gleichgesetzt. Lukas bringt nun eine markante Verschärfung ein. Es geht nicht nur um die tatsächlichen Ellbogentechniker und Machtmenschen, sondern auch um solche, die es in ihrer Einstellung sind, können sie diese Machtgier durchsetzen oder auch nicht.

<sup>41</sup> Vgl. Schürmann (Anm. 6) S. 76 mit Verweisen auf Num 10,35; Ps 67,2 und 88,11 LXX.



Durch die Neuordnung kommt es zu einer grundlegenden Änderung der Machtstrukturen, wie es schon lange innerhalb der Bibel erwartet und erfehlt wurde. „Die Mächtigen der Erde bringt er zu Falle (Ijob 12, 19 LXX), denn „der Herr hilft den Gebeugten auf und erniedrigt die Frevler“ (Ps 147,6). Wie sehr man auf diese neue göttliche Ordnung hoffte, belegt die in Ps 113,7.8a wörtlich aus dem Lied der Hanna übernommene Passage. „Den Schwachen hebt er empor aus dem Staub und erhöht den Armen, der im Schmutz liegt; er gibt ihm einen Sitz bei den Edlen“ (1 Sam 2,8). Dieses Grundanliegen prägt eine Reihe von Texten, und zwar durch alle Jahrhunderte. „So spricht der Herr: Weg mit dem Turban, herunter mit der Krone! Nichts soll bleiben, wie es ist. Das Niedrige wird hoch, das Hohe wird niedrig“, heißt es prophetisch scharf pointiert in Ez 31,21; vgl. Ez 17,24. In dieser Schärfe, in der die Neuordnung im Sinne Gottes auch als solche angesprochen wird, wird das Anliegen kein zweites Mal formuliert. Der Weisheitslehrer Ben Sira bleibt viel weiter in der beschreibenden Form: „Gott stürzt den Thron der Stolzen und setzt an ihre Stelle die Demütigen“ (Sir 10,14). Daß damit auch die relative Nähe und Ferne zu Gott festgestellt wurde, erfährt man aus 33,12. Danach setzen diese Texte voraus, daß Mächtige und Reiche durch Unrecht in ihre Position gekommen sind.

Unter diesem Gesichtspunkt wird man auch 2 Sam 2,5 verstehen: „Die Satten verdingen sich um Brot, die Hungrigen können feiern für immer“. Denn Gott sorgt für Ausgleich und Gerechtigkeit, „weil er die lechzende Seele gesättigt, die hungernde Seele mit seinen Gaben erfüllt hat“ (Ps 107,9). Wiederum darf man nicht übersehen, daß diese Erwartungen nur dann genug Fundament besitzen, wenn der Glaubende Gott in richtiger Weise ernst nimmt: „Reiche müssen darben und hungern; wer aber den Herrn sucht, braucht kein Gut zu entbehren“ (Ps 34,11). „Nicht ein menschliches Klassendenken bestimmt . . . hier die Aussagen, sondern der reale Blick eines offenbarungsgläubigen Beters, der den faktischen Weltzustand mit Gottes Augen sieht und weiß, daß Gott die Weltzusammenhänge umkehren muß, wenn die Ordnung Gottes entstehen soll. An dieser gemessen, ist der politisch-soziale Zustand der Welt heillos in Unordnung; das politisch-soziale Zustandsbild der Welt ist genau das Gegenteil von dem, was Gott gedacht hat“<sup>42</sup>. Wenn man dann weiterliest, daß nur eine von Gott stammende Revolution diese neue Ordnung herstellen kann, sind wir neuerdings gerufen, genau auf den Text zu schauen.

Hat man 1 Sam 2,5 im Kopf, wird der ehemals Erniedrigte tatsächlich in den Fürstenrang gehoben. Nach Sira 10,14 ist sogar deutlich ein Austausch in Aussicht gestellt. Aber wie viele andere alttestamentliche Texte, so

<sup>42</sup> Schürmann (Anm. 6) S. 76.



spricht auch das Magnifikat nicht von solchen Dimensionen. Es kommt vielmehr zu einem Ausgleich: das Zuviel wird genommen, wenn auch vielleicht auf drastische Art, das Zuwenig wird erhöht und ersetzt. Daß es sich hier um neue Machtverhältnisse handelt, nach denen es wiederum um Über- und Unterordnung geht, ist nicht angedeutet. Daher wird man zustimmen, daß es ganz verfehlt wäre . . . , „anzunehmen, Lukas denke dabei an eine politische Revolution mit entsprechendem Herrschaftswechsel oder an einen sozialen Umbruch; er spricht von Gottes Heilshandeln“<sup>43</sup>. Leise klingt das Denken an, das sich in der Bergpredigt beredten Ausdruck verschaffte: Gottes Wille geht auf eine friedliche, aber effiziente Umgestaltung der Welt, wobei es wiederum zu wenig ist, wenn die Realisierung dieser in das Eschaton, in die endzeitliche Umwandlung versetzt wird.

Sei sie auf einen ursprünglich einheitlichen Text zurückzuführen, sei die jetzige Anordnung der Textabfolge Werk des Redaktors, beidemale scheint es beabsichtigt, daß die Vv 49b–53 vor den Verweis auf die Ahnväter gesetzt worden sind. Sehr wohl wußte der Dichter, daß Israel wie Abraham und die anderen Väter geschichtliche Gestalten waren. An ihnen konnte man und hat man erlebt bzw. erfahren, daß Gottes Handeln Wirkung anpeilt und auch das Ziel – auch schon auf dieser Erde – erreicht. Das bedeutet noch lange nicht, daß realpolitisch menschliche Maßnahmen imstande sind die Umgestaltung in Richtung dieser neuen Ordnung durchzusetzen: die Verwirklichung ist und bleibt Werk Gottes. Allerdings ist es mehr als eine Utopie, es ist eine Realutopie, die Wirklichkeit werden kann durch den Glauben derer, die auf Seiten Gottes stehen und vorbedingungslos auf seine Hilfe vertrauen.

## 6. *Zusammenschau und Ausblick*

Der Rückblick zeigt, daß das Magnifikat ein wertvoller Schlüsseltext in mehrfacher Hinsicht ist: in sich ist er eine konzentrierte Theologie. Die Wurzeln lassen die Abzweckung des Gesamttextes deutlich hervortreten und belegen, daß es sich um ein hervorragendes Beispiel der Zusammenschau beider Teile der Bibel unter dem gemeinsamen Leitgedanken, der Verherrlichung des Wirkens Gottes, darbietet. Das Magnifikat belegt auch, daß die Frömmigkeit des einzelnen hingeordnet ist auf die Tradition der Offenbarung, in der sich ihrerseits die Verlässlichkeit Gottes ablesen läßt. Weiters war zu sehen, daß die rechte Anerkennung Gottes konkrete Folgen im Leben hat. Sie werden von Gott gewirkt und führen zu einem Ausgleich auch auf der sozialen Ebene, der in Gerechtigkeit, einem der Ziele göttlichen Heilshandelns, münden wird.

<sup>43</sup> Schmithals (Anm. 7) S. 31.



Der Bedeutsamkeit des Textes entsprechend ist es auch nur zu begrüßen, daß am Hochfest „Mariä Aufnahme in den Himmel“ (15. August) als Evangelium das Magnifikat gewählt worden ist.

Doch damit erschöpft sich die Wertung der Bedeutsamkeit dieses wichtigen Textes in der heutigen offiziellen Lehre nicht. Als Beispiele seien herausgegriffen, daß Papst Johannes Paul II. am Ende seines Schreibens über die Katechese zusammenfaßt: „Nicht ohne Grund hat man in der Synodenaula gesagt, daß Maria ein ‚lebendiger Katechismus‘ sei . . .“<sup>44</sup> Tatsächlich erwies sich das Magnifikat als eine Kurzfassung zentraler Glaubensauffassungen und des Glaubenslebens.

Mit Freude stellt man daher fest, daß schon seit einiger Zeit eine bibelgemäße Wertung des Magnifikat Platz gegriffen hat. Papst Paul VI. sieht in diesem Gebet Marias einen besonderen Höhepunkt. Das Magnifikat ist „ja das hervorragendste Gebet Marias . . ., das Lied der messianischen Zeit, in dem die festliche Freude des alten und neuen Israel zusammenklingt. Denn, so betont der heilige Irenäus, im Lobgesang der allerseligsten Jungfrau Maria strömt die Freude Abrahams, der Christus voraussah (vgl. Joh 8,56), und die vorweggenommene Stimme der Kirche zusammen: ‚Voll Freude rief Maria aus, indem sie für die Kirche prophezeit: Hochpreiset meine Seele den Herrn‘. Denn der Lobgesang Marias hat weite Verbreitung gefunden und ist zum Gebet der Kirche geworden durch alle Zeiten“<sup>45</sup>.

Wenn man heute auch sehr häufig innerhalb der Kirche die Lieblosigkeit, Verurteilungsfreude und das Machtstreben, insbesondere in der mittleren Schicht der Amtsträger und mancher innerkirchlichen Gruppierungen, beobachtet, ergibt sich ein schroffer Widerspruch zum Wortlaut und Sinn des Magnifikat.

Eine andere Gegebenheit wird immer mehr zum Problem: die Stellung der Frau in der Kirche. Innerhalb des Alten Testaments war es keine Seltenheit, daß man auch lange Texte und Gebete aus dem Munde von Frauen überliefert findet, die sehr entscheidende theologische Beiträge darstellen; man vgl. z. B. das Debora-Lied, Ri 5,1–31; das oft genannte Lied der Hanna, 2 Sam 2,1–11; aber vor allem auch die Gebete im Buche Tobit, Judit und im griechischen Teil des Buches Ester. Hier findet sich Maria in einer breiten Tradition.

Man kann das Magnifikat nicht dahingehend verwenden, um soziale Umfeldgegebenheiten der damaligen Zeit als für immer verbindlich hinzu-

<sup>44</sup> Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Catechesi Tradendae*. Über die Katechese in unserer Zeit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls), Bonn 1979, 66.

<sup>45</sup> Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben über die rechte Weise und Förderung der Marienverehrung (Nachkonziliare Dokumentation 45), Trier 1975, 43 f. (Abschnitt 18).



stellen. Daher sei darauf hingewiesen: „Vor allem ist festzuhalten, daß die allerseligste Jungfrau Maria von der Kirche niemals als Vorbild hingestellt wurde wegen einer bestimmten Lebensform und noch viel weniger wegen des sozialen und kulturellen Rahmens, in dem sich dieses Leben abspielte. Dieser Rahmen wäre ja heute völlig überholt. Sie ist uns ein Vorbild, weil sie sich in ihrer konkreten Situation vollständig und ganz bewußt dem Willen Gottes unterwarf (vgl. Lk 1,38), sein Wort annahm und ausführte; weil ihr ganzes Tun geprägt war von der Liebe und vom Willen zu dienen“<sup>46</sup>. Es ist ein beschämendes Zeichen, daß wir trotz eines solchen Vorbildes die Rolle der Frau geradezu wesenhaft – radikal – vereinseitigt haben und nicht aufgrund marianischen Beispiels bereit waren, auf vergangene Jahrhunderte zu hören und im jeweiligen „Jetzt“ den einseitigen Zeiterscheinungen Halt geboten haben. An den Wirkungen solcher Entwicklung werden wir noch lange zu *leiden* haben. Die adäquate, zeitgemäße Umsetzung ist uns allen aufgetragen, wie Papst Paul VI. einigemal im gleichen Schreiben hervorhebt. – Jedenfalls ist es kein gutes Zeichen für uns, wenn auch jetzt noch immer die berechtigte Marienfrömmigkeit manche abstößt oder gar von der Kirche fernhält. Ursprünglich – so Lukas – war sie als ein leuchtendes Vorbild so anziehend gewesen, daß sich eine – leider nicht näher greifbare – Marienfrömmigkeit herausgebildet hatte (vgl. das oben zu Lk 1,48 Gesagte). Wir kennen, und das ist wertvoll, die Basis, auf der die religiöse Substanz Marias aufruhete; sie hat sich im Magnifikat zum Wort verdichtet. Auf seinem Weg, historisch den Grundlagen des Christusgeschehens an den Wurzeln zu begegnen, stieß Lukas gleich am Anfang auf Maria als einen Markierungsstein.

Uns ist es von Herzen her – nicht den Lippen nach – fast durchwegs fremd geworden, Abraham unseren Vater im Glauben zu nennen, der personifiziertes Beispiel dafür ist, daß Gottes Zusagen auch tatsächlich realisiert werden. Wir haben verlernt, das Hallen der Offenbarung durch die Jahrhunderte zu hören. Wir sind arm geworden, bringen doch die Wurzeln nicht mehr in jener Fülle ihren Saft aus der Tiefe des Gotteswortes, wie es für ein überschäumendes Glaubensleben notwendig wäre. Die Wurzel trägt, festigt und nährt den Baum und nicht umgekehrt. Das Magnifikat mag uns mit vielleicht unangenehmer Dringlichkeit und Hartnäckigkeit daran erinnern, daß wir in den Strom der Gläubigen hineingenommen sind. Das ist unsere Chance. Mag es auch den Anschein haben, die Wogen der Profanität, der nur auf Gewinn und Genuß ausgerichteten Mitmenschlichkeit unterhöhlten uns die Basis vollständig. Maria, die junge Kirche und unser tägliches Gebet sagen anderes: Bei Abraham, der ins „Nichts“ zog, begann es – mit Jesus, dem Sohn Marias, erreichte es einen Zwischenhöhe-

<sup>46</sup> Paul VI. (Anm. 45) S. 83 (Abschnitt 35).



punkt – und bei der Wiederkunft des Herrn und der Übereignung der ganzen Welt in Gott Vaters Macht (1 Kor 15,28) wird es erfüllt werden, nämlich das Reich Gottes, dessen Mitarbeiter und Mitglieder wir alle sein dürfen.

---

Gegrüßt seist du, in jeder Hinsicht heilige Gottesmutter Maria, wunderbares und ehrwürdiges Schatzhaus der ganzen Welt, hellstrahlende Leuchte, Wohnstätte des Unbegreiflichen, reiner Tempel des Schöpfers aller Kreatur! Gegrüßt seist du, denn durch dich ist uns kundgeworden, der die Sünden der Welt hinweggenommen und sie erlöst hat . . . Wie sollen wir dich preisen, Demütige, die du allein in jeder Hinsicht heilig bist, die du allen Gläubigen insgesamt Hilfe und Stärke verleihest? Wir alle in dieser Welt schauen aus und erwarten die Hoffnung des Heiles von dir, Demütige. Stärke unseren Glauben und verleihe Frieden der ganzen Welt. Dafür wollen wir Gläubige dich preisen als den cherubinischen Thron und das Ruhegemach Gottes in der Zeit. Bitte und flehe für uns alle, damit unsere Seelen vom künftigen Zorn errettet werden!

Du reinste Mutter, hilf uns Armen, wie du gewohnt bist. Du siehst ja, wie wir Erdenkinder uns dem Ende nähern und zugrunde gehen. So erwirb uns Gnade durch deine Fürbitte, reine und heilige Jungfrau. Flehe stets für uns, damit wir nicht wegen unserer Bosheit verlorengehen. Verwende dich für uns, Gesegnete, indem du deinen eingeborenen, aus dir entsprossenen Sohn bittest, daß er sich unser erbarme um deiner heiligen Gebete willen. Sei uns gegrüßt, Schiff, das den Menschen das neue Leben zuführt. Sei uns gegrüßt, heilige Burg, in die der König der Könige niederstieg, um darin zu wohnen. Sei uns gegrüßt, demütige Jungfrau, Mutter Gottes. Heil dir, Gesegnete, Heil dir, Selige! Bringe für uns deinem eingeborenen, aus dir entsprossenen Sohne alle Fürbitten dar, daß er sich unser erbarme um deiner heiligen Gebete willen.

Heilige, bitte bei deinem Eingeborenen für die Sünder, die zu dir ihre Zuflucht nehmen. Denn alle Zuchtruten, womit die früheren Generationen gestraft wurden, sind jetzt für uns aufgespart und dringen auf uns ein. Siehe, wie der Verderber seinen Bogen gespannt hat und den Pfeil auf die Sehne legt, um nach seiner Gewohnheit zu treffen. Siehe auch die Zeichen aller Art am Himmel und auf Erden sowie die herzerschütternden Schläge. Deshalb nehmen wir unsere Zuflucht zu dir, damit wir zu deinem Sohne rufen und sagen können: O du Züchtiger törichter Herzen, Christus, der du schlägst und wieder heilst, züchtige uns in deiner Barmherzigkeit, erwirb uns für dich durch deine Gnade, schone unser und erbarme dich über uns!



Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß sich der Heiligenverehrung unserer Kirche in nächster Zukunft einige Fragen stellen werden, und zwar im Hinblick auf die Vereinigung der Christen. Gewiß zeichnen sich auf diesem Frömmigkeitsgebiet, das seit der Reformation allmählich zu einem Unterscheidungsmerkmal des typisch Katholischen herausgewachsen ist, keine umwerfenden Veränderungen ab; und dennoch gibt es, falls man etwas genauer hinschaut, einzelne Entwicklungen, die wir nicht einfach übersehen dürfen, weil sie zur Hoffnung auf Annäherung in einem jahrhundertalten Kontroverspunkt berechtigen.

Auf der einen Seite bietet das Konzil eine gewandelte Schau, indem es, besonders in der Konstitution „Lumen gentium“, erfreuliche Perspektiven eröffnet. Andererseits zeigen sich in verschiedenen nichtkatholischen Gemeinschaften Neuansätze eines Heiligenkultes, vorab im gottesdienstlichen Bereich, die aufhorchen lassen. Die Katholiken sollten, so erklärt das Zweite Vatikanum, „die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe“, die sich bei den getrennten Brüdern finden, würdigen und hochschätzen.<sup>1</sup> Von daher erscheint es ganz und gar nicht abwegig, auch bei ihnen Ausschau zu halten nach Äußerungen besonderer Heiligkeit, zumal das Konzil weiter sagt, es sei „billig und heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben, manchmal bis zur Hingabe des Lebens“.<sup>2</sup> In diesem Sinne versuchen wir, im folgenden einzelne verheißungsvolle Anzeichen einer neuen Sehweise der Heiligen katholischer- und evangelischerseits in den Blick zu bekommen, die für das ökumenische Gespräch nicht geringzuachten sind.

### *1. Akzentverschiebungen im katholischen Heiligenverständnis*

Nach einer Zeit recht großer Stille um die Heiligen in unserer Kirche macht es den Anschein, als ob sie wieder vermehrt in das Bewußtsein der Gläubigen rücken.<sup>3</sup> Das Interesse an solchen Gestalten, die man als den „wichtigsten Kommentar zum Evangelium“<sup>4</sup> bezeichnet hat, wächst, und die Einsicht gewinnt an Boden, daß wir der Zeugen der Vergangenheit be-

<sup>1</sup> UR 4.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Siehe Walter Nigg, *Die Heiligen kommen wieder. Leitbilder christlicher Existenz*, Freiburg i. Br. 1973. Im französischsprachigen Raum fand Régine Pernoud großes Echo mit ihren hagiographischen Werken zum Mittelalter; siehe z. B. *Les saints au Moyen Age. La sainteté d'hier est-elle pour aujourd'hui?* Paris 1984.

<sup>4</sup> So Hans Urs von Balthasar, zitiert in Wolfgang Beinert (Hg.), *Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg i. Br. 1983, 5.



dürfen, um dank Leitbildern christlicher Existenz den gegenwärtigen Umbruch zu bewältigen. Gewiß kann ein Getaufte die Seligkeit erlangen ohne Heiligenverehrung; diese, nicht heilsnotwendig, zählt zu den Freiheitsräumen, die dem einzelnen Christen offenstehen.<sup>5</sup> Der Kirche als ganzer hingegen fällt die Aufgabe zu, ihrer eminentesten Glieder unaufhörlich zu gedenken, weil eine derartige Erinnerung zu ihrem Selbstverständnis gehört und die siegreiche Ankunft der Macht Gottes in unserem Dasein auf bededte Weise bekundet.

Obwohl oder vielleicht gerade weil die Kirche in ihrem offiziellen Beten den Kult der Heiligen durch die Jahrhunderte hindurch fraglos geübt hat, drängte sich eine vertiefte Reflexion über das Thema nicht auf. Der Fülle ihrer Sendung entgegenwartend, lebte sie von ihren Heiligen, spürte aber wenig Lust, eine unangefochtene Praxis näher zu erörtern und zu begründen. Sogar die Erschütterung durch die Reformation, welche zwar die Heiligenverehrung nicht rundweg ablehnte, doch die Fürbitte der himmlischen Helfer heftig bekämpfte, bewirkte keine eigentliche Neubesinnung. Die katholische Theologie begnügte sich damit, „die tridentinischen Vorgaben voll zu rezipieren, zu bekräftigen und allenfalls durch einige Traditionszeugnisse anzureichern“.<sup>6</sup> Bis in die jüngste Vergangenheit verteidigte sie das Erbe in polemisch-apologetischer Haltung.

Es verwundert demnach nicht, daß bei aller Kontinuität katholischer Heiligenverehrung ein theologisches Defizit vorliegt, wie Wolfgang Beinert es unlängst beklagt hat.<sup>7</sup> Der Nachholbedarf macht sich vor allem in systematischer Hinsicht bemerkbar. Die Theologen zögerten, sich der Heiligen denkerisch anzunehmen; den Appell zur Heiligkeit überließen sie der Aszetik, während sie lieber andere Felder bestellten.<sup>8</sup> Erstaunlicherweise wurde die Aufarbeitung der vom letzten Konzil gegebenen Impulse in Sachen Heiligenverehrung nicht in Angriff genommen. Das Zweite Vatikanum hatte bei der Behandlung des Themas auf die antireformatorische Spitze verzichtet und die christozentrische Schau verdeutlicht. Die Feste der Heiligen, so heißt es in SC 111, „künden die Wundertaten Christi in seinen Knechten“; darauf erwähnt derselbe Artikel ihre exemplarische Bedeutung für jene, die sie verehren und um ihre Fürbitte angehen.<sup>9</sup>

Ihren eigentlichen Ort findet die Heiligenverehrung indessen in der Ekklesiologie. In Abhebung von der juridischen Auffassung der Gegenrefor-

<sup>5</sup> DS 1821. Kommentar zu den einschlägigen Trienter Beschlüssen in: Gerhard Ludwig Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg i.Br. 1986, 69–72.

<sup>6</sup> W. Beinert, a.a.O. 43.

<sup>7</sup> Ebd. 45.

<sup>8</sup> Ebd. 42; 34–35.

<sup>9</sup> Vgl. SC 104.



mation betont Kapitel V von „Lumen gentium“ über „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit“ den gnadenhaften Charakter der Kirche. Als Braut von Christus geliebt und mit ihm als sein Leib verbunden, ist sie „unzerstörbar heilig“ und mit der Gabe des Geistes beschenkt.<sup>10</sup> Daher sind alle ihre Glieder zur Heiligkeit berufen, welche Heiligkeit die Getauften sich nicht entfremdet, sondern zu einem „menschlicheren Leben“ hinführt.<sup>11</sup> Es gibt nur *eine* Grundweise der Heiligkeit: sie entspringt dem Wirken des Geistes und geschieht durch die Nachfolge Christi im Gehorsam gegen den Willen des Vaters.<sup>12</sup> Zwar wird die Heiligkeit von der Kirche ausgesagt, doch erscheint sie als Teilhabe an jener Qualität, die im eigentlichen Sinn nur vom dreieinigen Gott gilt. Von ihm ausgehend, zeugt sie Früchte der Liebe, die „das Siegel des wahren Jüngers Christi“ ist.<sup>13</sup> Kapitel VII (Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche) lenkt den Blick auf die Vollendung des Heiligkeitsstrebens. In den Heiligen ereignet sich jenes eschatologische Wesen der Kirche, das in ihrer irdischen Existenzform immer nur gebrochen zutage tritt.<sup>14</sup> Gerade dadurch erfüllen sie als Vollendete eine bleibende Aufgabe, indem sie auf vielfältige Weise zum weiteren Aufbau des Gottesvolkes beitragen, nicht zuletzt dank ihrer Fürbitte, wodurch sich das Heilswerk Christi fruchtbringend auszeugt.<sup>15</sup> Aufgrund der innigen Beziehungen zwischen allen Gliedern der Kirche, denen auf dem Weg zur endgültigen Heimat und denen, die das Ziel erreicht haben, vollzieht sich ein liebender Austausch. Dabei erfolgt kein Abstrich an der einzigartigen Stellung unseres Herrn; „denn wie die christliche Gemeinschaft unter den Erdenpilgern uns näher zu Christus bringt, so verbindet auch die Gemeinschaft mit den Heiligen uns mit Christus, dem als Quelle und Haupt jegliche Gnade und das Leben des Gottesvolkes selbst entströmen“.<sup>16</sup> In den Heiligen leuchtet der Abglanz der Gnade Gottes auf, der in ihnen verherrlicht wird und wunderbar ist in denen, die geglaubt haben (vgl. 2 Thess 1,10).<sup>17</sup> Vatikanum II vermeidet jede Moralisierung, welche die Heiligen oft in den Verruf von bloßen Tugendheroen brachte.

Trotz der bedeutsamen Aussagen des letzten Konzils, die wir hier nur andeuten konnten, fristete das Thema bis in unsere Tage ein Schattendasein; es suchte sich einen Platz in der systematischen Theologie, sofern

<sup>10</sup> LG 39. – Kommentar zu LG 39 ff.: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg i.Br. 1966, 288ff.

<sup>11</sup> LG 40: *humanior vivendi modus*.

<sup>12</sup> LG 40–41.

<sup>13</sup> LG 42.

<sup>14</sup> LG 48.

<sup>15</sup> LG 49.

<sup>16</sup> LG 50.

<sup>17</sup> LG 51.



es überhaupt einer Erörterung für wert befunden wurde. Die Unsicherheit bezüglich der Einordnung (in der Eschatologie, Ekklesiologie, Soteriologie) „deutet an, daß man eine Theologie der Heiligen gar nicht eindeutig mit einem einzigen dogmatischen Thema verbinden kann, sondern von ihnen an vielen Stellen handeln müßte“, <sup>18</sup> was den Verdacht der Randständigkeit widerlegt. Die nach wie vor dringliche Reflexion über die Heiligen, bei der theologisch gewichtige Fragen einschlagen, nahm W. Beinert in Angriff. <sup>19</sup> Er bemüht sich, wenn auch erst umrißhaft, um eine trinitarische Grundlegung; im weiteren zeigt er schöpfungstheologische, pneumatologische und ekklesiologische Aspekte der Heiligenverehrung auf. Der Heilige, „lebensnotwendig für die Kirche, . . . ist das fleischgewordene Zeugnis für ihre Heiligkeit. Sie steht und fällt damit, daß wahr ist: die Gnade siegt, das Heil geschieht, die Welt ist erlöst.“ <sup>20</sup> Einen interessanten Zugang zu unserem Phänomen verschafft der religionsphilosophische Einstieg über *das* Heilige, wobei allerdings *die* Heiligen in der Welt der Religionen ausgespart bleiben. <sup>21</sup> Was die Begegnung mit exemplarischen Gestalten für die Kreativität des religiösen Lebens abwirft, vermag ein Rückblick in die Kirchengeschichte bestens zu veranschaulichen, <sup>22</sup> desgleichen die Beschäftigung mit dem christlichen Brauchtum, in dem eine Gemeinde ihre Identität mit den Ursprüngen findet und sie öffentlich bezeugt. <sup>23</sup>

## 2. Die Verankerung der Heiligenverehrung im *Communio*-Gedanken

Wie das Phänomen des christlichen Heiligen sich im Rahmen der *Koinonia*-Wirklichkeit deuten läßt, entwickelt neuestens in einer breitangelegten Untersuchung Gerhard Ludwig Müller. <sup>24</sup> Ausgehend von der Feststellung, daß jeder Glaubensartikel das Ganze der Selbstmitteilung Gottes in seiner Offenbarung widerspiegelt, daß in den Heiligen wichtige Dimensionen des Christlichen aufscheinen, schließt er auf die Notwendigkeit einer Neubehandlung des Themas, zumal die heutige Lage einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt: Dem bekannten Schwund überlieferter Formen der Heiligenverehrung (in privater Frömmigkeit und öffentlichem Kult) sowie der verblassenden Erfahrung der Gemeinschaft aller Geheiligten in Jesus Christus steht ein steigendes Interesse an hagiographischer Literatur

<sup>18</sup> W. Beinert, a.a.O. 44.

<sup>19</sup> Ebd. 13–80.

<sup>20</sup> Ebd. 58.

<sup>21</sup> W. Beinert, ebd. 14–25.

<sup>22</sup> Arnold Angenendt, ebd. 96–115; Karl Hausberger, ebd. 115–155.

<sup>23</sup> Klaus Guth, ebd. 172–200.

<sup>24</sup> Siehe Anm. 5. Bei Beinert kommt die *Communio*-Idee überhaupt nicht zum Tragen; nur an einer Stelle (a.a.O. 95) wird sie von ihm rasch erwähnt. – Sowohl Beinert wie Müller bieten reiche bibliographische Hinweise.



gegenüber.<sup>25</sup> Soll das Bewußtsein von der Tragweite der Heiligen für den religiösen Vollzug wachsen, müssen einerseits die inneren Zusammenhänge zwischen der Heiligenverehrung und den zentralen Glaubensinhalten erhellt, andererseits die heutigen Gegebenheiten (säkulare Welt, ökumenischer Dialog) mitberücksichtigt werden, damit das Bild der Heiligen in der katholischen Konzeption des Christentums wieder Konturen annimmt.<sup>26</sup> Eine geschlossene systematische Darstellung der ganzen Problematik hält der Verfasser im gegenwärtigen Zeitpunkt allerdings noch für verfrüht.<sup>27</sup>

Die theologiegeschichtliche Erschließung (I. Teil)<sup>28</sup> beginnt mit Luther, dessen Rechtfertigungslehre die Kontroverse auslöste. Seine Entschiedenheit, alles wieder zum Zentrum des Evangeliums zurückzuführen, macht die Beziehung zu den Heiligen nicht überflüssig; im geistlichen Wechsel und Tausch schließt die *communio cum Christo* die *communio cum omnibus sanctis* ein.<sup>29</sup> Jedenfalls hält der Reformator die Mitte zwischen dem *Einen* als dem Zentrum des Vielen und dem *Vielen* als dem sich ausfaltenden Reichtum des Einen, so daß ein wertvoller Ansatz vorhanden ist „zu einem ökumenischen Verständnis der Heiligenverehrung als einer Weise der Gottesverehrung und der Solidarität aller in der Heilsgemeinschaft“.<sup>30</sup> Auch bezüglich der Anrufung und Fürbitte der Heiligen – „der einzige dogmatisch relevante Streitpunkt“<sup>31</sup> – dürfte eine Einigung nicht außer Reichweite liegen, wenn in der Frage der Rechtfertigung Übereinstimmung erzielt werden kann.<sup>32</sup>

Eine Wiederentdeckung des altkirchlichen Koinonia-Gedankens leitete bereits die katholische Tübinger Schule ein.<sup>33</sup> Die Fürbitte der Heiligen, verstanden im Anschluß an das Tun Christi, erklärt sich aus der im Tod vollendeten Liebe, die, über die irdischen Begrenzungen hinaus fortwirkend, der Einheit und dem Fortschritt der *Communio* zugute kommt. Das Gebetsamt der Heiligen dauert in der unzerstörbaren Gemeinschaft weiter.

Erst mit dem ekklesiologischen Aufbruch in unserem Jahrhundert kamen diese Ideen erneut zum Zug, was evangelischerseits zu verschiedenen Versuchen führte, die Heiligen in Theologie und Liturgie zu integrieren.<sup>34</sup>

<sup>25</sup> G. L. Müller, a.a.O. 16–17.

<sup>26</sup> Ebd. 287; 17.

<sup>27</sup> Ebd. 25.

<sup>28</sup> Ebd. 28–208.

<sup>29</sup> Ebd. 39. Zu Luther ebd. 28–48.

<sup>30</sup> Ebd. 41; vgl. 45.

<sup>31</sup> Ebd. 48.

<sup>32</sup> Ebd. 53.

<sup>33</sup> Ebd. 130–148; J. S. Drey und J. A. Möhler.

<sup>34</sup> Ebd. 160–164.



Die reichste Frucht solcher Bemühungen bildete das Werk von Pierre-Yves Emery;<sup>35</sup> wie die großen Tübinger stieß der Bruder von Taizé auf eine Zentralidee der Offenbarung, Koinonia/Communio, welche das Wesen der Kirche als abbildlicher Partizipation an der mitgeteilten Heiligkeit des dreieinigen Gottes versteht, gründend in der Einheit des Logos mit der Menschheit Jesu. Die einzigartige Erlösungsmittlerschaft Christi schließt die Solidarität der Glieder des „Christus totus caput et corpus“ in gegenseitiger Liebe und Fürbitte nicht aus, sondern ermöglicht sie gerade. Im Entwurf Emerys, der sich auf biblische, liturgische und patristische Zeugnisse stützt, kommt eine Schau der Heiligen zu Gesicht, die „höchste ökumenische Relevanz“ besitzt.<sup>36</sup>

Im Rückgriff auf Einsichten der katholischen Erneuerung im „Jahrhundert der Kirche“ sowie die Aussagen des Zweiten Vatikanums entfaltet G. L. Müller seine eigenen systematischen Erörterungen (II. Teil).<sup>37</sup> Die Punkte, auf welche die Auseinandersetzung hinausläuft, lauten für ihn: die Theologie der Fürbitte und die zur Sendung der Kirche gehörende Solidarität aller Glaubenden vor Gott, die Verständigung über die Grundauffassung von Heil und Heilszueignung, im tiefsten die Struktur der Inkarnation und der Kirche.<sup>38</sup> Die Erneuerung „zu vollerm Lob Christi und Gottes“,<sup>39</sup> welche Vatikanum II mit der Heiligenverehrung anstrebt, gelingt erst, wenn die Beziehungen zur Gemeinschaft der Vollendeten in Fürbitte, Vorbild und Nachahmung, anstatt verdrängt, in den Glaubensvollzug hineingeholt werden.<sup>40</sup> Diesem Vorhaben stehen heute freilich beträchtliche Hindernisse im Weg: der soziokulturelle Wandel, das Fehlen eines existentiellen Zugangs, die Gleichgültigkeit gegenüber den Toten und die Erfahrung der Ferne Gottes.<sup>41</sup> All diese Faktoren fördern das distanzierte Verhältnis zu den Heiligen und den traditionellen Formen ihrer Verehrung. Um so mehr drängt sich auf, der heutigen Krise entgegenzuwirken, damit die Gläubigen die religiöse Gemeinschaft mit den „toten Heiligen“, die ja ein Moment des Glaubens an Gott ist, wieder bewußter realisieren.

Den Bauplan christlicher Heiligkeitstheologie erblickt G. L. Müller, in Anlehnung an die frühe Tradition, im Communio-Begriff.<sup>42</sup> Dem Miteinandersein entspricht das Füreinandersein, die Fürbitte, die letztlich im Mitbeten mit Christus gründet.<sup>43</sup> Das Mitbeten mit dem Haupt für die

<sup>35</sup> L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des saints et son expression dans la prière de l'Eglise, in: *Verbum Caro* 16, Nr. 63 (1962) 1–240. Dazu Müller, a.a.O. 189–191.

<sup>36</sup> Müller, a.a.O. 191.

<sup>37</sup> Ebd. 210–343.

<sup>38</sup> Ebd. 203.

<sup>39</sup> LG 51: ad pleniorum Christi et Dei laudem.

<sup>40</sup> Müller, a.a.O. 204.

<sup>41</sup> Ebd. 204–208: Symptome einer Krise.

<sup>42</sup> Ebd. 238–264.

<sup>43</sup> Ebd. 251.



Glieder des Leibes erschließt sich als Sorge um das Heil der Brüder und Schwestern.<sup>44</sup> Die Anrufung der Heiligen beruht letztlich auf dem Mut der Liebe, die Du zu sagen wagt über allen Tod hinaus, sie erfließt aus dem Glauben, „daß keiner allein lebt, sondern jedes Leben in Christo für alle gültig ist vor Gott“.<sup>45</sup> Deshalb macht die *Invocatio sanctorum* ein unerlässliches Stück des Daseinsvollzugs der Kirche selbst aus.<sup>46</sup> Im Anschluß an Hans Urs von Balthasar verknüpft Müller die *Communio sanctorum* engstens mit der *communio Trinitatis* und befreit so die Heiligkeitheologie aus ihrer marginalen Stellung.<sup>47</sup> In der Kirche gibt es einen „Blutkreislauf“; die Fruchtbarkeit der wahrhaft Glaubenden, Hoffenden und Liebenden geht als Ertrag in das Leben des ganzen Leibes ein, dies freilich nie an Christus vorbei, weil die Glieder jedes Fürsein und Fürbitten der Quelle aller Liebe, dem Herrn, verdanken. Die Heiligen vergessen, ihr Gedächtnis auslöschen besagt eine Verundeutlichung Gottes, der sein Licht im geliebten Geschöpf widerstrahlen lassen kann und will. In der Gestalt des Heiligen, dem Ausdruck des katholischen Menschenbildes, finden entscheidende Aspekte der Glaubensschau zum Zusammenklang: „die Schöpfer-Geschöpf-Distanz, die Einheit von Gott und Mensch in der übernatürlichen Begnadung, die freie Mitarbeit des befreiten Heiligen an der inneren Vergöttlichung, das Ziel des Geschöpfes in der Teilnahme an Gott, Gottes Teilnahme am Menschen in Jesus Christus“.<sup>48</sup>

Vom biblisch-patristischen *Communio*-Gedanken aus zieht Müller schließlich die Linien aus, die den ökumenischen Dialog befruchten sollen, der in diesem Punkt, weil mit affektiven Besetzungen belastet, (noch) nicht sehr weit gediehen ist.<sup>49</sup> Es erhebt sich die Frage, ob die Anrufung der Heiligen eine kirchentrennende Schranke aufrichtet oder ob nicht eher gewisse Erscheinungen der Volksfrömmigkeit einer Verständigung hindernd im Wege stehen. „Im ökumenischen Gespräch darf auf keinen Fall der unterschiedliche Sinn von Heiligenanrufung übersehen werden, den die katholische und reformatorische Theologie mit diesem Begriff von einem unterschiedlichen Verstehenshorizont her verbinden.“<sup>50</sup> Die Idee der Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen, in eine umfassende Perspektive gestellt, eignet sich dazu, die Ehrung Gottes in den Heiligen und die Ehrung der Heiligen in Gott miteinander zu versöhnen, „weil Gott sich im Menschen finden läßt und der Mensch nur in Gott gefunden werden kann“.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Ebd. 251.

<sup>45</sup> Ebd. 274: Zitat von Karl Rahner. Ebd. 265–286: Anthropologische Zugänge nach K. Rahner.

<sup>46</sup> Ebd. 275.

<sup>47</sup> Ebd. 287–311: Trinitarisch-christologische Entfaltung nach von Balthasar.

<sup>48</sup> Ebd. 320.

<sup>49</sup> Ebd. 329–343; 179.

<sup>50</sup> Ebd. 335.

<sup>51</sup> Ebd. 343.



### 3. Die Wende im Verhältnis zu den Heiligen in der anglikanischen Kirche

In der Kirche Englands bahnte sich in unserem Jahrhundert eine Rückkehr zur (liturgischen) Heiligenverehrung an.<sup>52</sup> Die anglikanische Gemeinschaft bemühte und bemüht sich, die *Communio sanctorum* neu entdeckend, den Glauben an diese Heilswirklichkeit tastend zur Sprache zu bringen. Wie die Reformatoren auf dem Festland, so lehnten auch die englischen Neuerer – die sich übrigens mehr um die fragwürdigen äußeren Zeichen des Heiligenkultes als um die dahinterliegenden Lehrmeinungen kümmerten – die Anrufung der Heiligen ab, nicht aber deren Nachahmung.<sup>53</sup> Um die Mißbräuche abzustellen, schritten sie zur Beseitigung der Bilder und Wallfahrtsorte, doch starb die mittelalterliche Tradition nur langsam ab, und manche Reste des früheren religiösen Brauchtums konnten sich erhalten. Die Änderungen im liturgischen Bereich erfolgten schrittweise, stärker jedoch erst nach dem Tod Heinrichs VIII. (1547).<sup>54</sup> Während das erste *Book of Common Prayer* (1549) der Heiligen und Verstorbenen noch mit Danksagung gedachte („And here we do give unto thee most high praise, and hearty thanks, for the wonderful grace and virtue, declared in all thy saints . . .“), verschwand im BCP 1552 sowohl die Erwähnung der Heiligen wie die Empfehlung der Abgeschiedenen in Gottes Barmherzigkeit ganz.<sup>55</sup> Abgesehen von einem bescheidenen Zugeständnis in der Ausgabe von 1662, blieb das Heiligengedächtnis künftig vom *Prayer Book* ausgespart, obwohl es in Ortsnamen und Patrozinien weiterexistierte. „Als einzige unter den reformierten Kirchen bewahrte die Church of England unter Cranmer († 1556) und wiederum während der Regierungszeit Elisabeths I. (1558–1603) einen Heiligenkalender; sie forderte, daß einzelne Heilige durch ein spezielles Gebet und eigene Lesungen kommemoriert werden.“<sup>56</sup>

Erzbischof Thomas Cranmer selber, äußerst interessiert an der Sache, erarbeitete auf der Basis des weitverbreiteten *Sarum Rite*<sup>57</sup> zwei Kalender,

<sup>52</sup> Dazu Michael Perham, *The Communion of Saints. An examination of the place of the Christian dead in the belief, worship, and calendars of the Church*, London 1983. Unter den fünf Gründen, die der Verfasser für die Ausarbeitung seines Werks namhaft macht (XII–XIII), erwähnt Perham die ökumenische Sorge. Da über die Rolle der Heiligen Uneinigkeit bestehe, gelte es, hinter die Reformation zurückzukehren, um unseren Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen neu buchstabieren zu lernen.

<sup>53</sup> Ebd. 48; 51.

<sup>54</sup> In den „10 Artikeln“ von 1536 hieß es, das Volk solle unterwiesen werden, die Heiligen zu ehren, freilich nicht in der Weise, wie man allein Gott ehrt. Vgl. Perham, a.a.O. 54.

<sup>55</sup> Ebd. 55–56. – Cranmer ließ sich in der zweiten Ausgabe des CBP (1552) unter dem Druck reformierter Kreise, vor allem Butzers, noch mehr vom katholischen Erbe abdrängen.

<sup>56</sup> Ebd. 57.

<sup>57</sup> Es handelt sich hier um den Ritus des Bistums Salisbury, der, an der mittelalterlichen Kathedrale entstanden, eine den lokalen Bedürfnissen angepaßte Form der Vorschriften des Römischen Missale und Breviers gegen Ende des Mittelalters darstellt; er war in den meisten englischen Diözesen gebräuchlich.



welche einen großen Einfluß ausüben sollten.<sup>58</sup> Die Klassiker der anglikanischen Theologie mit ihrer „via media“ (17. Jahrhundert) neigten bei aller Mißbilligung der Fegfeuerlehre dazu, den katholischen (nicht: römischen) Standpunkt bezüglich der Verehrung und Gebetshilfe der Heiligen zu bejahen, dies unter Berufung auf die Zeit der Patristik.<sup>59</sup> Ähnlichen Ideen begegnen wir auch bei den Vertretern der Oxford-Bewegung im 19. Jahrhundert.<sup>60</sup>

Ein Umschwung der anglikanischen Kirche punkto Heiligenverehrung geschah mit der Herausgabe des Prayer Book 1928, das zwar vom Parlament verworfen wurde,<sup>61</sup> aber ein Umdenken einleitete, indem es bei den Verstorbenen zwei Klassen (die Heiligen und die übrigen Verstorbenen) unterschied,<sup>62</sup> der Fürbitte für die Toten liturgischen Ausdruck gab und die Anrufung der Heiligen guthieß. Jedenfalls verschob sich auf diese Weise die Gemeinschaft der Heiligen (im weitesten Sinn) vom Rand in die Mitte anglikanischen Gottesdienstes, was sich auch im damaligen Kalender niederschlug, der eine repräsentative Auswahl von Namen bekam.<sup>63</sup> Zu eigentlichen Festtagen („redletter“ days) rückten allerdings nur die neutestamentlichen Gestalten auf.

Obschon sich der Heiligenverehrung heutzutage erhebliche Erschwerenisse entgegenstellen (die Situiertheit der Heiligen in einer ganz anderen Zeit,<sup>64</sup> unser gebrochenes Verhältnis zur Geschichte, das moderne Interesse an kurzlebigen Idolen), obliegt es der Kirche, dem Sinn der *Communio sanctorum* nachzuspüren, die liebende Erinnerung an die christlichen Kämpfer zu pflegen, denn „das Zeugnis der Heiligen Gottes durch die Jahrhunderte ist für uns ein überragender Erweis der Zuwendung, Führung und Macht Gottes“.<sup>65</sup> Was trägt das Gesamtzeugnis der Heiligen der Kirche ein? Die Heiligen sind nicht so sehr ein Ansporn zur Nachfolge, als vielmehr eine Ermutigung, der Kraft Gottes zu vertrauen, auf die sie verweisen; sie verbinden uns mit dem Ursprung, dem Christuserignis, das wieder und wieder, durch alle Geschlechter hindurch, Gottes sieghafte Stärke zur Anschauung bringt.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> Der eine Kalender reduzierte die Heiligenfeste, unterdrückte die Oktaven und englischen Heiligen, ließ indes die biblischen und östlichen Gestalten aufleben. Der andere reicherte die englischen Heiligen an; vor allem aber enthielt er 60 Helden des Alten Testaments und der Apokryphen. Perham, a.a.O. 57.

<sup>59</sup> Bekannt dafür sind besonders die „*Preces Privatae*“ des Bischofs von Winchester, Lancelot Andrewes (1556–1626), der die englische Frömmigkeitsliteratur stark geprägt hat.

<sup>60</sup> Perham, a.a.O. 67–72.

<sup>61</sup> Mit ein Grund zur Ablehnung war gerade die Heiligenverehrung.

<sup>62</sup> Das bewirkte, daß das Gedächtnis von Allerseelen wieder ins Blickfeld trat.

<sup>63</sup> Perham, a.a.O. 78–89.

<sup>64</sup> Ebd. 95–96: Perham spricht von der „pastness of the past“, der „pastness of the saints“.

<sup>65</sup> Ebd. 97.

<sup>66</sup> Ebd. 97–98; 125–126.



Der anglikanischen Theologie liegt einiges daran, das Leben im Jenseits mit der Kategorie des Wachstums zu beschreiben. „Während seiner Reise in der Ewigkeit fährt der Mensch auf der Suche nach der Fülle und dem Reichtum Gottes fort.“<sup>67</sup> Von daher erlangt die Redeweise vom „Fegfeuer“ den Sinn, daß jene, die verschieden und auf der rechten Fährte, aber noch nicht am Ziel angelangt sind, noch Hindernisse zu überwinden haben.<sup>68</sup> Selbst die Bewohner des Himmels werden erst die ganze Seligkeit genießen, wenn die Vollzahl der Menschen eingetreten ist in „one communion and fellowship“.<sup>69</sup> Was die Fürbitte für die Verstorbenen betrifft, empfindet ein Großteil der anglikanischen Kirchenangehörigen keine Hemmung mehr, für die Toten zu beten; das einzige Problem ist das der Gebetssprache: daß die richtigen Symbole und Bilder zur Anwendung kommen – denn anders läßt sich ja über die jenseitige Welt gar nicht reden. Wie und von welchen theologischen Voraussetzungen her die Anglikaner in neuester Zeit der Verstorbenen gedenken, zeigt eine Stellungnahme der „Anglican Doctrine Commission“ aus dem Jahre 1971, die einzelne Gebete vorschlägt:

„Möge Gott in seiner unendlichen Liebe und Barmherzigkeit die ganze Kirche, Lebende und im Herrn Jesus Verstorbene, zur freudreichen Auferstehung und zur Vollendung seines ewigen Reiches führen“ (Gebet für christliche Verstorbene).

„Wir danken dir, Gott, für deine Gnade, die du in allen Heiligen offenbart hast. Wie ihnen, so gewähre auch uns durch ihr Beispiel und in Gemeinschaft mit ihnen Glauben und Mut, Hoffnung und Liebe durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Gebet für christliche Verstorbene).

„Gott, unendlich barmherzig und gerecht, du hast die Menschen nach deinem Bild geschaffen und hassest nichts von dem, was du hervorgebracht. Wir freuen uns an deiner Liebe zu allem, was ist, und empfehlen dir alle Menschen, damit in ihnen dein Wille geschehe, in und durch Jesus Christus, unsern Herrn“ (Gebet für nichtchristliche Verstorbene).<sup>70</sup>

Die Fürbitte, das geht aus den Modellen hervor, umfaßt die Gesamtheit der Abgeschiedenen. Da wir über das Schicksal der Toten im ungewissen sind, soll in den entsprechenden Gebeten unser Vertrauen auf Gott und unser Glaube, daß er um alles weiß, zum Ausdruck kommen; desgleichen die Zuversicht, daß er in seiner Güte Verzeihung schenkt; der Dank für sein machtvolles Wirken in den Heiligen und für die Aufrichtung, die wir

<sup>67</sup> Ebd. 101.

<sup>68</sup> Ebd. 103–104.

<sup>69</sup> Ebd. 106.

<sup>70</sup> Ebd. 111–112.



durch sie empfangen, will ausgesprochen sein, ebenso die Verbundenheit zwischen Lebenden und Verstorbenen (fellowship, communion); weiter bedarf der Erwähnung derjenige, der als der Erstgeborene von den Toten erweckt wurde, Jesus Christus, sowie die Erwartung der noch ausstehenden Vollendung.<sup>71</sup>

Nachdem sich die anglikanische Kirche der Heiligenverehrung wieder zugewendet hat, stellt sich ihr die Frage nach den Kriterien bei der Auswahl einer Liste herausragender Gestalten. Die Rechtgläubigkeit, eine traditionellerweise erhobene Forderung, versteht sie freilich nicht (mehr) im Sinne einer starren Orthodoxie, die sie daran hinderte, die römischen Heiligen der Nachreformationszeit zu berücksichtigen, wie sie umgekehrt die katholische Kirche dazu veranlaßt, alle Namen von Männern und Frauen getrennter Gemeinschaften von ihrem Kalender fernzuhalten. M. Perham meint, keine Kirche könne den Alleinanspruch auf Wahrheit erheben, in allen wichtigen christlichen Gruppierungen wirke Gottes Gnade und ergreife Menschen, die sich durch ihren Heroismus und ihre Heiligkeit auszeichnen.<sup>72</sup> Daß Glieder der verschiedensten christlichen Denominationen als Heilige betrachtet werden können, weil ohne ihre Schuld in einer anderen Tradition beheimatet, hält er für durchaus möglich. Selbst jene, die zum Bruch mit der Kirche beigetragen haben, etwa der Reformator Luther, seien nicht unbedingt aus der Liste der Heiligen auszumerzen, da christliche Heiligkeit nicht *unsere*, sondern *Gottes* Güte widerspiegele und „nur“ die rechte Beziehung zu ihm voraussetze. „Der Heilige ist der Büsser, der Mensch, der um seine Sünde weiß und nach der Vergebung Gottes auslangt.“<sup>73</sup>

#### 4. *Die Revision des Heiligenkalenders in der Church of England*

Die anglikanische Kirche Englands vollzog, wie wir gesehen haben, eine Wende in Sachen Heiligenverehrung anlässlich der Neufassung des Prayer Book im Jahre 1928. Zwar erlangte der Entwurf keine Gesetzeskraft, doch fanden die darin enthaltenen Vorschläge, die gegenüber früher einen beachtlichen Fortschritt bedeuteten, mancherorts Eingang in die Praxis; andere Gemeinden bedienten sich des damaligen englisch- beziehungsweise römisch-katholischen Missale.<sup>74</sup> Nach einem ersten Bericht der erzbischöflichen Kommission von Canterbury (1957) verfaßte die Liturgische Kommission der Kirche Englands 1968 ein Exposé zusammen mit einem

<sup>71</sup> Ebd. 112–113.

<sup>72</sup> Ebd. 114–119. Es wäre absurd, wollte man Männer wie Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King nur deshalb nicht berücksichtigen, weil sie in einer reformierten (nichtepiskopalen) Tradition aufgewachsen seien.

<sup>73</sup> Ebd. 118.

<sup>74</sup> Ebd. 152–156.



Kalender, welcher eine Anzahl posttridentinischer römischer Heiliger anführte. Die bereinigte Ausgabe des Heiligenverzeichnisses (1978) kennt Hauptfeiertage (Principal Holy Days), größere Feste (Festivals and Greater Holy Days), geringere Feste und Gedächtnisse (Lesser Festivals and Commemorations). Unter die zweite Klasse fallen unter anderen die Muttergottesfeste (Darstellung Christi im Tempel, Verkündigung unseres Herrn an die Jungfrau Maria, die selige Jungfrau Maria am 8. September), die Gedenktage der Apostel und anderer biblischer Gestalten (Bekehrung Pauli, Geburt des Täufers, Maria Magdalena, Sankt Michael und alle Engel, Allerheiligen, Stephanus, Unschuldige Kinder).<sup>75</sup> Erstaunlich bleibt, daß bei allem Bemühen der Anglikaner, die Unterscheidung zwischen Heiligen und übrigen Verstorbenen herunterzuspielen, Allerheiligen und Allerseelen als zwei getrennte Kommemorationstage im Kalender figurieren. Entsprechend diesem theologischen Trend wäre die Streichung des Gedächtnisses am zweiten November zu erwarten gewesen, damit „all die großen Wahrheiten der Gemeinschaft der Heiligen“<sup>76</sup> in der Begehung des *einen* Festes zur Anschauung gebracht würden; doch behielt man, um menschlichen Grundbedürfnissen Rechnung zu tragen, beide Gedenktage bei: Während Allerheiligen geprägt ist von der Freude über die Zusammengehörigkeit von irdischer und himmlischer Kirche, überwiegt an Allerseelen die Stimmung der Buße, der Vergebung und des Gerichts, da ja kein Mensch vollkommen aus dieser Welt scheidet.

Mit der Einfügung nichtkanonischer Heiliger in den Kalender betrat die Church of England neuen Boden. Obgleich sie die Teilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen in ihrer Totalität betont (und weniger Einzelgestalten heraushebt), konnte sie nicht umhin, neue Namen in die Heiligenliste einzufügen. Erstmals erwog sie 1968 den Einbezug nichtkanonisierter reformierter und anglikanischer Helden, von denen einzelne (George Fox, 13. Januar; John und Charles Wesley, 3. März; John Bunyan, 31. August) nicht unumstritten waren.<sup>77</sup> Im endgültigen Verzeichnis (1978) gibt es nun unter 73 nichtneutestamentlichen Gestalten deren 21, die nie kanonisiert worden sind. Von diesen 21 Personen gehören zwei (Juliana von Norwich und John Wyclif) der vorreformatorischen Ära, die anderen der Reformations- beziehungsweise Nachreformationszeit an; letztere sind alle Anglikaner, ausgenommen William Tyndale und John Bunyan.

Die Frage des Modus der Aufnahme in den Heiligenkalender beschäftigt die Church of England nach wie vor, da sie ja die Kanonisation gemäß rö-

<sup>75</sup> Ebd. 121–125. – Perham bedauert, daß die Church of England anstatt den 15. August den 8. September als „Fest der seligen Jungfrau Maria“ gewählt hat, ökumenischen Rücksichten zuwider. Die Visitatio (31. Mai) zählt zu den „lesser festivals“.

<sup>76</sup> Ebd. 119–120.

<sup>77</sup> Ebd. 152–153.



mischem Muster mißbilligt.<sup>78</sup> Offenbar fehlt ihr bis heute ein Ausleseverfahren nach soliden Maßstäben der Heiligkeit, so daß die Auswahl der Namen etwas vom Zufall abhängt. M. Perham<sup>79</sup> fordert über die Abstimmung in der Synode hinaus eine liturgische Feier, dies nicht als „Erhebung auf die Altäre“, sondern im Sinne einer Ankündigung öffentlichen Charakters (z. B. in einer Eucharistie). Denn daß die Gefahr eines Drucks von seiten gewisser Kreise der Gläubigen besteht, zeigen „einzelne äußerst seltsame Kriterien“, die bei der Anfertigung von Lokalkalendern zur Anwendung gelangten, obwohl es an und für sich zu begrüßen wäre, wenn Ortskirchen diesbezüglich Initiativen ergreifen würden.<sup>80</sup> Die Regel, nachahmenswerte Gestalten frühestens fünfzig Jahre nach ihrem Tod zu berücksichtigen, dürfte eher problematisch sein, weil gerade Menschen unseres Jahrhunderts sich dafür eignen, als Zeugen eines gottverbundenen Lebens voranzuleuchten.

Um uns ein genaueres Bild von der Vielfalt des neuen englisch-anglikanischen Kalenders machen zu können, führen wir uns das Verzeichnis der „geringeren Feste und Gedenktage“ vor Augen,<sup>81</sup> wobei nicht zu vergessen ist, daß Heilige auch in der Liste der „größeren Feste“ kommemoriert werden, so neben den Aposteln und Evangelisten die Kirchenpatrone.

#### Januar

- 13. Hilarius, Bischof von Poitiers, Glaubenslehrer, 367
- 17. Antonius von Ägypten, Abt, 356
- 21. Agnes, Jungfrau, Märtyrin, 304
- 24. Franz von Sales, Bischof, Glaubenslehrer, 1662
- 26. Timotheus und Titus, Gefährten des heiligen Paulus
- 27. Johannes Chrysostomus, Bischof von Konstantinopel, Glaubenslehrer, 407
- Thomas von Aquin, Priester, Glaubenslehrer, 1274
- 30. Charles I., König, Märtyrer, 1649

#### Februar

- 3. Heilige und Märtyrer Europas
- 21. Heilige und Märtyrer Afrikas
- 23. Polykarp, Bischof von Smyrna, Märtyrer, c. 155
- 27. George Herbert, Priester, Pfarrer, Dichter, 1633

<sup>78</sup> Ebd. 129: „Talk in Anglican circles of reviving canonisation would best be speedily forgotten.“

<sup>79</sup> Ebd. 127–130 zur römischen Kanonisation.

<sup>80</sup> Ebd. 133–135.

<sup>81</sup> The Alternative Service Book 1980. Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer together with The Liturgical Psalter, London u. a. 1980, 18–21.



## März

1. David, Bischof, heiliger Patron von Wales, c. 601
2. Chad, Bischof von Lichfield, Missionar, 672
7. Perpetua und Gefährtinnen, Karthago, Märtyrinnen, 203
8. Edward King, Bischof von Lincoln, Lehrer, Pfarrer, 1910
17. Patrick, Bischof, heiliger Patron von Irland, c. 460
20. Cuthbert, Bischof von Lindisfarne, Missionar, 687  
Thomas Ken, Bischof von Bath und Wells, 1711
21. Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, Märtyrer, 1556
29. John Keble, Priester, Pfarrer, Dichter, 1866

## April

8. Heilige und Märtyrer Amerikas
9. William Law, Mystiker, Non-juror, 1761
21. Anselm, Erzbischof von Canterbury, Glaubenslehrer, 1109
23. Georg, heiliger Patron Englands, Märtyrer, 4. Jahrhundert
29. Katharina von Siena, Mystikerin, 1380

## Mai

2. Athanasius, Bischof von Alexandrien, Glaubenslehrer, 373
8. Juliana von Norwich, Mystikerin, c. 1417
19. Dunstan, Erzbischof von Canterbury, 988
24. John und Charles Wesley, Priester, Dichter, Glaubenslehrer, 1791, 1788
25. Beda der Ehrwürdige, Priester, Mönch von Jarrow, 735
26. Augustin, erster Bischof von Canterbury, 605
31. Besuch der seligen Jungfrau Maria bei Elisabet

## Juni

1. Justin, Märtyrer in Rom, c. 165
5. Bonifatius, Bischof, Missionar, Märtyrer, 754
9. Columba, Abt von Iona, Missionar, 597
14. Väter der Ostkirche  
Basilius der Große, Bischof von Cäsarea, Glaubenslehrer, 379
22. Alban, erster Märtyrer von Britannien, c. 209
28. Irenäus, Bischof von Lyon, Märtyrer, c. 200

## Juli

6. Thomas Morus, Märtyrer, 1535
11. Benedikt, Abt von Monte Cassino, c. 550
26. Anna, Mutter der seligen Jungfrau Maria
29. William Wilberforce, Sozialreformer, 1833



## August

- 4. Dominikus, Priester, Bettelmönch, 1221
- 5. Oswald, König von Northumbria, 642
- 10. Laurentius, Diakon, Märtyrer, 258
- 11. Klara von Assisi, Jungfrau, 1253
- 13. Jeremy Taylor, Bischof von Down und Connor, Pfarrer, Lehrer, 1667
- 20. Bernhard, Abt von Clairvaux, 1153
- 28. Augustin, Bischof von Hippo, Glaubenslehrer, 430
- 31. Aidan, Bischof von Lindisfarne, Missionar, 651  
John Bunyan, Schriftsteller, 1688

## September

- 3. Gregor der Große, Bischof von Rom, Glaubenslehrer, 604
- 13. Cyprian, Bischof von Karthago, Märtyrer, 258
- 14. Heilig-Kreuz-Tag
- 20. Heilige und Märtyrer Australiens und des Pazifiks
- 25. Lancelot Andrewes, Bischof von Winchester, 1626
- 27. Vinzenz von Paul, Gründer des Vinzentinerordens, 1660

## Oktober

- 4. Franz von Assisi, Bettelmönch, 1226
- 6. William Tyndale, Bibelübersetzer, 1536
- 10. Paulinus, Bischof, Missionar, 644
- 13. Eduard der Bekenner, König von England, 1066
- 15. Theresia von Avila, Mystikerin, 1582
- 17. Ignatius, Bischof von Antiochien, Märtyrer, c. 107
- 29. James Hannington, Bischof von Ostäquatorialafrika, Missionar, Märtyrer, 1885
- 31. Heilige und Märtyrer der Reformationszeit

## November

- 2. Gedächtnis Allerseelen
- 3. Richard Hooker, Glaubenslehrer, 1600
- 8. Heilige und Märtyrer Englands
- 11. Martin, Bischof von Tours, 397
- 13. Charles Simeon, Pfarrer, Prediger, 1836
- 16. Margareta von Schottland, Königin, Gemahlin, Mutter, 1093
- 17. Hilda, Äbtissin von Whitby, 680, Hugh, Bischof von Lincoln, 1200
- 20. Edmund von Ostanglien, König, Märtyrer, 870

## Dezember

- 2. Nicholas Ferrar, Diakon, Gründer der Little Gidding Community, 1637



3. Heilige und Märtyrer Asiens  
Franz Xaver, Missionar, 1552
6. Nikolaus, Bischof von Myra, c.326
7. Ambrosius, Bischof von Mailand, Glaubenslehrer, 397
14. Johannes vom Kreuz, Mystiker, Glaubenslehrer, 1591
29. Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury, Märtyrer, 1170
30. Josephine Butler, Sozialreformerin, Gattin, Mutter, 1907
31. John Wyclif, Theologe, Reformator, 1384

Vom historischen Standpunkt aus – die Sterbedaten wird jeder Benutzer des Kalenders begrüßen – stimmt das Urteil von M. Perham: ein gelungenes Werk.<sup>82</sup> Mit Ausnahme des neunten weist jedes Jahrhundert Beispiele der Heiligkeit auf, wobei beide Jahrtausende fast gleichmäßig vertreten sind. Weniger glücklich fiel die Auswahl in anderer Hinsicht aus: Neun Frauen stehen 64 Männer gegenüber; die Zahl der Bischöfe, Priester und Diakone liegt hoch, ebenfalls die der Theologen; 41 britische Persönlichkeiten dürften auch für einen Nationalkalender des Guten etwas viel sein; nicht ein einziger namentlich erwähnter Heiliger stammt aus den „neuen“ Ländern, 63 der 73 beispielhaften Gestalten sind europäischer Herkunft. Freilich gleicht sich diese stark auf Europa zentrierte Kollektion teilweise dadurch aus, daß der Kalender Gruppenkommemorationen (Heilige und Märtyrer Afrikas, des Pazifiks, Asiens) umfaßt. Wenn wir indessen bedenken, daß das Laienelement stärker als in unserem Kalender vertreten ist, daß ferner katholische Heilige der Nachreformationszeit<sup>83</sup> aufgeführt sind und die meisten Daten mit der jetzigen römischen Regelung übereinstimmen, dann verdient der Kalender der Church of England Anerkennung. Er stellt einen beachtlichen Fortschritt in Richtung wahrer Katholizität dar. Zudem bietet ein Begleitbuch Material zwecks Verwendung für die liturgische Begehung der Gedächtnistage.<sup>84</sup>

##### 5. Die „Wolke der Zeugen“ in anderen christlichen Kirchen

Beinahe alle Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft haben im Zuge der gottesdienstlichen Erneuerung der letzten Jahrzehnte Kalender ausgearbeitet, sei es auf der Linie der römischen Kirche, sei es gemäß dem Muster der jüngsten englischen Revision. Wegen der ziemlich kühnen Veränderungen, welche die Episcopal Church (in den USA) diesbezüglich vorgenommen hat, lohnt es sich, einen raschen Blick zu werfen auf ihr Heili-

<sup>82</sup> Perham, a.a.O. 154. Vgl. *Le calendrier anglican révisé* (1980), in: LMD 148 (1981) 67–72.

<sup>83</sup> Franz von Sales, Vinzenz von Paul, Theresia von Avila, Franz Xaver, Johannes vom Kreuz (und Thomas Morus als Opfer der Reformation).

<sup>84</sup> Martin Draper with collects written by G.B. Timms, *The Cloud of Witness. A Companion to the Lesser Festivals and Holydays of the „Alternative Service Book 1980*, London 1982.



genverzeichnis, das in der jüngsten Fassung des BCP (1979) figuriert.<sup>85</sup> Die Gedenktage (nach freier Wahl) gelten 115 kanonisierten und nichtkanonisierten Einzelpersönlichkeiten (letztere machen 40% aus), und zwar seit der neutestamentlicher Epoche aus allen Jahrhunderten christlicher Geschichte. Der Nachdruck liegt keineswegs auf Gestalten der Reformation, vielmehr auf Namen aus der Zeit der ungeteilten Christenheit sowie dem 18. (7), 19. (20) und 20. Jahrhundert (6). Ausgeschlossen bleiben katholische Heilige der Nachreformationsepoche, desgleichen Protestanten außerhalb der anglikanischen Gemeinschaft. Das Frauen- und Laienelement ist unter-, die Geistlichen und Theologen sind stark übervertreten. Hingegen kommen Heilige der Ostkirche und Missionare relativ häufig vor. Ob man den neuesten Kalender der Episcopal Church deswegen als ein „seltsames“, „phantasieloses und borniertes Dokument“ taxieren darf, kann mit Fug und Recht bezweifelt werden.<sup>86</sup> Wie die Gebete der Church of England, so vermeiden auch diejenigen der Episkopalkirche der USA Formeln wie „auf die Fürsprache des (der) . . .“. Der Geist, in dem die Orationen verfaßt sind, bekundet sich etwa in folgendem Text:

„Allmächtiger Gott,  
durch deinen Heiligen Geist  
hast du uns in eins verbunden  
mit deinen Heiligen im Himmel und auf Erden.  
Gewähre uns auf der irdischen Pilgerreise  
allezeit Hilfe und Halt  
durch diese Gemeinschaft der Liebe und des Gebets.  
Laß uns erkennen,  
daß wir selbst umgeben sind vom Zeugnis,  
das sie von deiner Macht und Barmherzigkeit abgelegt haben.  
Wir erbitten dies um Jesu Christi willen,  
in dem all unsere Fürbitten durch den Geist Annahme finden  
und der lebt und herrscht in Ewigkeit.“<sup>87</sup>

Auch die heutigen Lutheraner bekennen sich zur Heiligenverehrung, vor allem im liturgischen Bereich.<sup>88</sup> Im Volk Gottes, das keine anonyme Masse ist, haben die Glieder ihren Namen, „sie kennen einander, sie treten

<sup>85</sup> The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church. Together with The Psalter or Psalms of David. According to the use of The Episcopal Church, New York 1979, 19-30. – Zur umfassenden Gottesdienstreform der Episcopal Church cf. Thaddäus A. Schnitker, The quest for Uniformity, Apostolic Liturgy, and Adaptation: The 1979 Book of Common Prayer according to the Use of the Episcopal Church in a Perspective of Historical Ideas, Habilitationsschrift, Fribourg 1987 (maschinengeschrieben).

<sup>86</sup> Perham, a.a.O. 156–157.

<sup>87</sup> BCP (Anm. 85) 250.

<sup>88</sup> Siehe Karl-Heinrich Bieritz, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, München 1987, 217–251.



füreinander ein, sie können füreinander ‚Gehilfen der Wahrheit‘ (3 Joh 8), ‚Gehilfen der Freude‘ (2 Kor 1,24) sein. Sie vermögen einander zu Vorbildern des Glaubens, der Liebe, des Leidens zu werden . . . “<sup>89</sup> Die Gemeinschaft der Heiligen, die Todesgrenze sprengend, umfängt all jene, die uns glaubend vorangegangen sind; die „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12,1) begleitet mit ihrer Gegenwart das Gottesvolk auf seinem Weg.

Das herkömmliche Sanctorale wurde, soweit der Schriftgrund fehlte, durch die reformatorischen Ordnungen abgeschafft.<sup>90</sup> Nach der Verdrängung ins Private bildeten sich erst wieder im 19. Jahrhundert Heiligenkalender. Dank friedlicher Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen existiert in unseren Tagen eine ganze Reihe „ökumenischer Heiliger“.<sup>91</sup>

Ein interessantes Beispiel für die Ausweitung des Gedächtniswesens bietet das amerikanische „Lutheran Book of Worship“ (1978)<sup>92</sup>. Zunächst wird den Verantwortlichen nahegelegt,<sup>93</sup> neben den biblisch gesicherten niedrigeren Festtagen (lesser festivals)<sup>94</sup>, örtliche Bräuche wie das Kirchenpatronatsfest zu pflegen, um so der Gemeinde „eine deutliche Identität“ zu verleihen. Um die Gläubigen jedoch nicht aufzubringen, sollen derartige Gedenktage schrittweise eingeführt werden; es sei mit einer Mindestzahl zu beginnen: einem Tag der Apostel (Peter und Paul, 29. Juni), einem Tag der Evangelisten (Lesejahr A: Matthäus, 21. September; Lesejahr B: Markus, 25. April; Lesejahr C: Lukas, 18. Oktober), einem Tag der Märtyrer (Stephanus, 26. Dezember), dem Tag der Geburt Johannes des Täufers (24. Juni) „zur Erinnerung an alle Heiligen des Alten Testaments, die nach der Ankunft des Messias Ausschau hielten“, dem Fest Allerheiligen (1. November), das die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf den Reichtum der Geschichte des Christentums und die mannigfaltigen Erfahrungen mit der Gnade Gottes hinlenke sowie die Gelegenheit verschaffe, auch der im vergangenen Jahr verstorbenen Glieder zu gedenken.

Die „niedrigeren Feste und (nichtgebotenen) Gedenktage“ erreichen im amerikanisch-lutherischen Gottesdienstbuch die Zahl 114, wovon etwa die Hälfte der Namen aus dem 16. bis 20. Jahrhundert stammt; allein auf

<sup>89</sup> Ebd. 217.

<sup>90</sup> Wie schon dargelegt, trifft dies auf die Anglikaner nicht zu.

<sup>91</sup> D. Frieder Schulz, Die Ordnung der liturgischen Zeit in den Kirchen der Reformation, in: LjB 32(1982) 1–24 (spez. 14–18); Bieritz, a.a.O. 242.

<sup>92</sup> Lutheran Book of Worship. Prepared by the churches participating in the Inter-Lutheran Commission on Worship, Minneapolis/Philadelphia 1979, 10–12.

<sup>93</sup> Philip H. Pfatteicher – Carlos R. Messerli, Manual on the Liturgy Lutheran Book of Worship, Minneapolis 1979, 27–30.

<sup>94</sup> Dies sind: Zwölf Apostel, Evangelisten, Name Jesus, Praesentatio, Annuntiatio, Visitatio, Geburt des Täufers, Michael und alle Engel, Maria Magdalena, Stephanus; neu hinzugekommen sind: Muttergottes (15. August), Bekenntnis Petri (18. Januar), Bekehrung Pauli (25. Januar) (die beiden Apostelfürsten rahmen also die Gebetswoche für die Einheit der Christen ein), Barnabas (11. Juni), Hl. Kreuz (14. September).



unser Jahrhundert entfallen deren 15. Es handelt sich also um einen Kalender, der auffallend stark Vorbilder der Heiligkeit aus neuerer und neuester Zeit einbezieht. Wir stoßen darin auf relativ manche Laien (z.B. Albrecht Dürer, Maler, 1528; Michelangelo Buonarotti, Künstler, 1564; die Musiker Heinrich Schütz, 1672, Johann Sebastian Bach, 1750, Georg Friedrich Händel, 1759; den Basler Mathematiker Leonhard Euler, 1783; Theodor Fliedner, Sozialreformer, 1860; Seattle, Indianerhäuptling, der sich zum Katholizismus bekehrte, 1866; Klara Maaß, Krankenschwester, 1901; Florence Nightingale, 1910; Toyohiko, japanischer Sozialreformer, 1960; Dag Hammarskjöld, Friedensstifter, 1961), verschiedenste Missionare (Cyrill und Methodius, 869/885; Bartholomäus Ziegenbalg, Missionar in Indien, 1719; John Eliot und Jonathan Edwards, Missionare unter den amerikanischen Indianern, 1690/1758; Ludwig Nommensen, Missionar auf Sumatra, 1918 . . .), Bibelübersetzer (William Tyndale, 1536; Onesimos Nesib, 1931), Hymnendichter (Jiri Tranovský, 1637; Isaak Watts, 1748; Johann Olof Wallin, Erzbischof von Uppsala, 1839), die Reformatoren Jan Hus (1415), Martin Luther (1546), Philipp Melanchthon (1560), Johannes Calvin (1564); auf nordische Persönlichkeiten (Bischof Heinrich von Uppsala, 1156; Nathan Söderblom, Erzbischof von Uppsala, 1931), russische Heilige (Wladimir, erster christlicher Herrscher, Kiew, 1015; Sergius von Radonesch, Mönch und Klostergründer, 1392). Daß auch bedeutende Pioniere des amerikanischen Luthertums (z.B. Heinrich Melchior Mühlenberg, 1787), Gestalten wie Søren Aabye Kierkegaard (1855), Dietrich Bonhoeffer (1945) und Martin Luther King (1968) im Verzeichnis auftreten, erstaunt bei der Vielfalt der Auswahl nicht mehr. Nebst katholischen Heiligen aus der Vor- und Nachreformationszeit (z.B. Theresia von Avila, 1582; Johannes vom Kreuz, 1591) finden wir die Namen des Dominikaners Fray Bartolomé de Las Casas (1566) und des Papstes Johannes XXIII. (1963). Ohne Zweifel liegt hier ein Kalender vor, der durch seine „Katholizität“ besticht sowie das Leben und Zeugnis der Kirche in allen Spielarten, geographischen Breiten,<sup>95</sup> zeitlichen Räumen und konfessionellen Schattierungen widerspiegelt. In den liturgischen Orationen beruft sich auch das „Lutheran Book of Worship“ nie auf die Interzession der Zeugen, wenn die Gebetsrede sich an Gott wendet, was zwei Texte veranschaulichen mögen:

St. Lukas, Evangelist (niedrigere Feste):

„Allmächtiger Gott,

du hast deinem Diener Lukas, dem Arzt, eingegeben,

in seinem Evangelium

die Liebe und Heilungskraft deines Sohnes zu offenbaren.

<sup>95</sup> Afrika kommt eindeutig zu kurz.



Gib deiner Kirche dieselbe Liebe und Macht zu heilen,  
zur Verherrlichung deines Namens.  
Durch deinen Sohn, Jesus Christus, unseren Herrn . . . <sup>96</sup>

Missionare (Gedächtnistage):

„Gott, gnadenvoll und mächtig,  
wir lobpreisen dich für deinen Diener N. N.  
Du hast ihn mit Gaben ausgestattet,  
damit er die Frohe Botschaft ausrufe.  
Erwecke in jedem Land,  
so bitten wir,  
Boten und Verkündiger deines Reiches,  
auf daß die Welt  
zur Erkenntnis der unermesslichen Reichtümer  
unseres Heilandes gelange,  
Jesu Christi, unseres Herrn . . . <sup>97</sup>

An einem letzten Beispiel, der Liturgie der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz, sei aufgezeigt, wie die Heiligenverehrung, wenn auch zunächst zaghaft, im Gottesdienst Eingang findet.<sup>98</sup> Nachdem erstmals 1973 in Zürich-Witikon eine landeskirchliche Osternachtfeier abgehalten worden war, gelangte zehn Jahre später ein eigenes Formular in die Abendmahlsagenda. Auf den Lesegottesdienst (I. Teil), die Ansage der Osterbotschaft (II. Teil: Lichtfeier, Osterevangelium, Osterlob), die Taufliturgie (III. Teil: Predigt, Taufe/Taufgedächtnis, Dank für die Zeugen) folgt die österliche Mahlfeier (IV. Teil). Im dritten Teil also ist „der Versuch einer reformierten Heiligenlitanei“ angesiedelt. „Die Kirche Jesu Christi soll als Frucht der Auferstehung ins Blickfeld kommen.“<sup>99</sup> Zunächst geschieht der Dank der Gemeinde „für die Auferstehung der Menschen zu neuem Leben in allen Generationen, Jahrhunderten und Völkern“, für die Auferstehung, die Christus in unserem Leben bewirkt, „ein Vorschein der großen Auferstehung“. Daran schließen sich die drei folgenden Abschnitte:

„Gott, wir danken dir für alle, die ihr Leben gaben für das Evangelium: für Johannes den Täufer, Stephanus und die Märtyrer der frühen Christenheit, für Johannes Hus und Thomas Morus und für alle, die ihnen bis in unsere Tage gefolgt sind: für Dietrich Bonhoeffer,

<sup>96</sup> Lutheran Book (Anm. 92) 35.

<sup>97</sup> Ebd. 37.

<sup>98</sup> Liturgie, herausgegeben im Auftrag der Liturgiekonferenz der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz, Bd. III Abendmahl, Bern 1983.

<sup>99</sup> Ebd. 377: „Selbstverständlich können die hier genannten Namen ganz oder teilweise durch andere ersetzt werden. Es sollten aber stets solche sein, die der Mehrzahl der Anwesenden einigermaßen vertraut sind. Auch sollten noch lebende Zeugen hier nicht genannt werden.“



Martin Luther King und für die zahllosen Frauen und Männer unserer Zeit in Ost und West, die für Christus gestorben sind.

Halleluja.

Für alle, die sich von dir herausrufen ließen aus der Enge des Herzens, deren Leben ein Ruf an alle Menschen ist: für Abraham, Mose, David und die Propheten des Alten Bundes, für Maria, für Petrus und Paulus, für Franz von Assisi und die Reformatoren, für Mathilda Wrede, Albert Schweitzer, Johannes XXIII. und alle Lehrer und Bekenner der Kirche.

Halleluja.

Für alle, deren Namen nur du kennst, die an ihrem Ort Freude und Mut ausbreiten, Menschen aller Zeiten und aller Orte: die Schwestern und Brüder der Nächstenliebe, Diakone, Diakonissen und Entwicklungshelfer in aller Welt, Väter, Mütter und Lehrer, die ihren Kindern den Glauben lebendig bezeugen, für alle, die sich der Leidenden annehmen und das Licht der Hoffnung in diese Welt tragen. Halleluja.<sup>100</sup>

#### *6. Ausblick auf ein ökumenisches Verzeichnis christlicher Zeugen*

Was noch vor Jahren unmöglich schien – dies veranschaulicht bestens das eben zitierte Heiligengedächtnis der Schweizer Reformierten –, ist auf dem Weg, sich zu verwirklichen: ein wahrhaftig ökumenisch gestalteter Katalog von Zeugen. Wenn wir nun im Licht der neuesten Entwicklungen hinsichtlich des Heiligenkultes den nachvatikanischen Kalender betrachten, so beschleicht einen ein gewisses Unbehagen, Fragen steigen auf. Entspricht das heutige römische Verzeichnis, das im Sanctorale gebraucht wird, tatsächlich der Katholizität der Gemeinschaft der Heiligen, die doch die konfessionellen Barrieren sprengt? Entspricht es den Aussagen des Zweiten Vatikanums, das erklärt, „daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann“?<sup>101</sup>

Gewiß, der 1969 veröffentlichte römische Generalkalender weist Fortschritte in mancher Hinsicht auf: alle Gegenden der Erde sind darin berücksichtigt, alle christlichen Lebensstände einbezogen, alle Ausdrucksformen der Heiligkeit eingebracht, alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte gewürdigt; zudem wurde auf die Aktualität Bedacht genom-

<sup>100</sup> Ebd. 134–135. – Das scheint die einzige liturgische Heiligenverehrung der Reformierten in der Deutschschweiz zu sein. Doch gibt es für den privaten Gebrauch Kalender mit einer beachtlichen Serie christlicher Persönlichkeiten aus der fernen und näheren Vergangenheit.

<sup>101</sup> UR 4.



men.<sup>102</sup> Doch bewegte sich die an und für sich tiefgreifende Reform in konservativen Bahnen. Außer dem Ungleichgewicht bezüglich der Männer und Frauen, der Disharmonie zwischen europäischen (im besonderen romanischen) und nichteuropäischen Gestalten, der Untervertretung des Laienelements, überrascht vor allem die Tatsache, daß weder der universalkirchliche noch die Regionalkalender irgendeine nichtkatholische Persönlichkeit anführen.<sup>103</sup> Selbst beim Gedenktag der heiligen Karl Lwanga und Gefährten (3. Juni) vermissen wir eine ökumenische Öffnung. Das Meßbuch erwähnt allein die „treuen Katholiken“, während wir doch wissen, daß unter der Verfolgung des Königs Mwanga auch eine Anzahl anglikanischer Christen das Martyrium bestanden haben. Immerhin stimmt der deutsche katholische Regionalkalender soweit als möglich mit den Daten des evangelischen Fest- und Namenkalenders überein.<sup>104</sup>

Man wird demnach eingestehen müssen: die ökumenische Dimension geht unserer Heiligenverehrung noch ab. Ist also die Zeit, wie M. Perham meint,<sup>105</sup> nicht reif für „irgendeine Form offizieller Anerkennung schismatischer Glaubenshelden“ durch die römische Kirche? Eine Möglichkeit übergreifenden Heiligendenkens zeichnet sich dennoch – schon heute – ab, auf die wir abschließend hinweisen wollen. Wenn G. L. Müller zugunsten einer katholischen Theologie der Heiligen „im geschichtlich-ökumenischen Horizont“ plädiert und die Idee der *Communio Sanctorum* in „eine umfassende Perspektive“ eingeordnet wissen möchte,<sup>106</sup> dann drängt sich ein Schritt auf in Richtung einer den Christen gemeinsamen Liste verehrungswürdiger Gestalten; denn was wir glaubend miteinander bekennen, nämlich die Gemeinschaft der Heiligen, verlangt auch nach einem vereinten Gebetsvollzug. Hier böte sich die Chance der Schaffung einer Liste exemplarischer Menschen aus dem Bereich der gesamten Christenheit, einer Liste, die, neben dem eigentlich liturgischen Heiligenkalender einhergehend, Anregungen bieten würde für die verschiedensten Gebetsversammlungen, zu denen sich Christen zusammenfinden. Ein mit anderen christlichen Konfessionen erarbeitetes Verzeichnis beispielhafter Gestalten, eine Art „ökumenisches Martyrologium“ (im Ursinn eines Zeugenkatalogs), wäre dazu angetan, allseits die Kenntnis großer Leitbilder christlicher

<sup>102</sup> Reiner Kaczynski, Die Feier der Heiligen im liturgischen Jahr, in: W. Beinert, a.a.O. 158–172. Vgl. Jacques Dubois, Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique, in: LMD 100 (1969) 157–178; Pierre Jounel, L'élaboration du Calendrier Romain général, in: Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70 compleanno, Rom 1982, 671–691.

<sup>103</sup> Perham prangert vor allem den englisch-katholischen Kalender als engstirnig an (a.a.O. 145; 151).

<sup>104</sup> R. Kaczynski, a.a.O. 165.

<sup>105</sup> Perham, a.a.O. 145.

<sup>106</sup> G.L. Müller, a.a.O. 21; 342.



Lebensverwirklichung zu fördern – nur was wir kennen, lieben wir. Andererseits könnte ein derartiges allgemein christliches Zeugenregister dazu anregen, gemeinsam dankzusagen für die leuchtenden Zeichen der Liebe, die Gott seiner Kirche immer wieder schenkt, miteinander aufzuschauen zu denen, deren Antwort auf den Ruf der Gnade uns anspornt, in ihrer Gemeinschaft uns nach dem verheißenen Erbe auszustrecken und „mit ganzer Hingabe das Himmelreich zu suchen“.<sup>107</sup> Die Erstellung eines solchen ökumenischen Verzeichnisses Gotterwählter, welches unseren liturgischen Heiligenkalender unangetastet ließe, würde außerdem der Schwierigkeit eines formellen Kanonisationsverfahrens ausweichen, das für die Aufnahme ins katholische Sanctorale vonnöten ist. Wenn es heute selbstverständlich scheint, daß (getrennte) Kirchen füreinander beten, so sollte es auch einleuchten, daß sie gegenseitig ihre Zeugen, von denen sie umgeben sind, in Erinnerung rufen.<sup>108</sup> Durch ihr herausragendes Leben und Sterben bilden die Vollendeten ja die „viva lectio evangelii“,<sup>109</sup> sie stellen die weiterwirkende Frohbotschaft dar, der sich alle Jünger Jesu verpflichtet fühlen.

<sup>107</sup> Siehe Präfation von den Heiligen.

<sup>108</sup> Zur gegenseitigen Fürbitte der Kirchen siehe das beachtenswerte Büchlein von Lukas Vischer, *Fürbitte*, Frankfurt a. Main 1979, bes. 80–84.

<sup>109</sup> Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24,8,16 (PL 76,295).

---

Sieht der Herr, daß du voll Eifer ihn suchst, dann offenbart und zeigt er sich dir: er läßt dich seine Hilfe erfahren, verschafft dir den Sieg und errettet dich von deinen Feinden. Denn er schaut zuerst darauf, wie du ihn suchst, wie du alle deine Hoffnung unablässig auf ihn setzest. Dann unterweist er dich und gewährt dir wahres Gebet und echte Liebe, die er selber ist. Denn er wird für dich alles: Paradies und Lebensbaum, Perle und Krone, Baumeister und Landmann, Dulder und Leidensloser, Mensch und Gott, Wein und lebendiges Wasser, Lamm und Bräutigam, Kämpfer und Waffe, „alles in allem“: Christus. Wie ein Kind sich nicht selbst bedienen oder versorgen kann, sondern nur auf seine Mutter blickt und weint, bis sie sich seiner erbarmt und annimmt, so hoffen die gläubigen Seelen stets nur auf den Herrn und schreiben ihm jegliche Gerechtigkeit zu. Denn wie der Rebzweig ohne den Rebstock verdorrt, so auch, wer ohne Christus gerecht werden will. „Ein Räuber und ein Dieb ist, wer nicht durch die Türe eingeht, sondern anderswo einsteigt.“ [Joh 10,1] Das gilt auch von dem, der sich gerecht machen will ohne den, der gerecht macht. Darum wollen wir diesen unseren Leib nehmen, zum Opferaltar machen und darauf alle unsere Gedanken legen und den Herrn bitten, er möge vom Himmel herab das unsichtbare, große Feuer senden, das den Altar samt allem, was darauf ist, verzehre.



## 7. Ein stadtrömisches Eucharistiegebet

178

DDr. Klaus Gamber

Das von Papst Pius V. redigierte Missale Romanum von 1570 kennt, im Gegensatz zu allen östlichen Riten sowie zum ambrosianischen Meßbuch und zu den vortridentinischen Sakramentaren, kein Formular für eine „Missa canonica“, d. h. ein Formular, das keinerlei Bezug zu einem bestimmten Fest oder einer bestimmten Zeit im Kirchenjahr aufweist. Dies war anfänglich nicht so, wie die irischen Meßlibelli, die auf ein sehr frühes stadtrömisches Meßbuch zurückgehen, beweisen.<sup>1</sup>

Im Stowe-Missale, dem einzigen vollständig erhaltenen irischen Meß-Libellus, findet sich (fol. 22v/23v) innerhalb der „Orationes et preces missae ecclesiae romanae“ (Orationen und Gebete für die Messe der römischen Kirche) eine interessante Präfation, mit der wir uns im folgenden befassen wollen. Diese kommt ebenso im Anhang des Cod. Vat. lat. 4770 (fol. 245r) vor, einem Plenarmissale aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts, das in der weiteren Umgebung von Rom, vielleicht in den Abruzzen, entstanden ist, sowie im Anhang des in Mainz geschriebenen Codex Auct. D I 20 in der Bibliotheca Bodleiana zu Oxford aus dem 9. Jahrhundert.<sup>2</sup>

Aufgrund eines andernorts durchgeführten textkritischen Vergleichs des überlieferten Textes<sup>3</sup> ergibt sich folgende Fassung der einstigen Präfation für eine Missa canonica:

*Vere dignum et iustum est aequum et salutare  
nos tibi semper et ubique gratias agere.*

*domine sancte pater omnipotens aeterne deus.*

*Qui [cum unigenito tuo et spiritu sancto]<sup>4</sup>*

*deus es unus et immortalis.*

*deus incorruptibilis et incomprehensibilis.*

*deus invisibilis et fidelis.*

*deus mirabilis et laudabilis.*

*deus honorabilis et fortis.*

*deus altissimus et magnificus.*

*deus vivus et verus.*

*deus sapiens et potens.*

*deus sanctus et speciosus.*

*deus magnus et bonus.*

*deus terribilis et pacificus.*

*deus pulcher et rectus.*

<sup>1</sup> Vgl. K. Gamber, Missa Romensis. Beiträge zur früheren römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum (= Studia patristica et liturgica 3, Regensburg 1970) 22–30.

<sup>2</sup> Vgl. Gamber, Missa Romensis 31–35.

<sup>3</sup> Vgl. Gamber, Missa Romensis 31 ff.

<sup>4</sup> Relativ frühe Einfügung oder doch zum ursprünglichen Text gehörig.



*deus purus et benignus.*

*deus beatus et iustus.*

*deus pius et gloriosus.*

*[non in unius singularitate personae.*

*sed unius trinitatis substantiae.]*<sup>5</sup>

*Te credimus, te benedicimus.*

*te adoramus, te laudamus.*

*per Christum dominum nostrum.*

*per quem salus mundi.*

*per quem vita hominum.*

*per quem resurrectio mortuorum.*

*Per ipsum te domine suppliciter deprecamur.*

*Es ist in Wahrheit würdig und recht, billig und heilsam,*

*daß wir dir allezeit und überall Dank sagen,*

*Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott.*

*Du bist mit deinem Eingeborenen und dem Heiligen Geist*

*ein einziger und unsterblicher Gott,*

*ein unvergänglicher und unbegreiflicher Gott,*

*ein unsichtbarer und getreuer Gott,*

*ein wunderbarer und lobwürdiger Gott,*

*ein ehrenvoller und starker Gott,*

*ein überaus hoher und prächtiger Gott,*

*ein lebendiger und wahrhafter Gott,*

*ein heiliger und schöner Gott,*

*ein großer und guter Gott,*

*ein ehrfurchtgebietender und friedvoller Gott,*

*ein edler und rechtschaffener Gott,*

*ein reiner und gütiger Gott,*

*ein reicher und gerechter Gott,*

*ein liebevoller und glorreicher Gott.*

*An dich glauben wir, dich preisen wir,*

*dich beten wir an, dich loben wir*

*durch Christus, unsern Herrn.*

*Durch ihn (kommt) das Heil der Welt,*

*durch ihn das Leben der Menschen,*

*durch ihn die Auferstehung der Toten.*

*Durch ihn, o Herr, bitten wir dich inständig . . .*<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Spätere Einfügung aufgrund der Dreifaltigkeitspräfation. Diese könnte nach A. Lang, Leo d. Gr. und die Dreifaltigkeitspräfation, in: *Sacris erudiri* IX (1957) 116–162 auf Papst Leo d. Gr. zurückgehen.

<sup>6</sup> Mutmaßliche Weiterführung des Textes siehe unten!



Unsere Präfation stellt durch ihre Vielzahl an Attributen einen Lobpreis der Größe und Schönheit Gottes dar. Dieser Lobpreis mündet in eine Formel ein („An dich glauben wir, dich preisen wir, dich beten wir an, dich loben wir“), wie wir sie ähnlich im gallikanischen Missale Gothicum (Nr. 481 ed. Mohlberg): „Te igitur ineffabilem rerum omnium conditorem laudamus, benedicimus, adoramus per dominum nostrum“ und im byzantinischen Ritus als Gesang des Chores nach dem Einsetzungsbericht vorfinden. Danach folgt ein kurzer christologischer Passus, der mit der biblischen Formel „per Christum dominum nostrum“ (vgl. 1 Thess 5,9) eingeleitet wird, wie es Hebr 13,15 heißt, daß wie „durch ihn immer das Opfer des Lobes darbringen“ (vgl. auch 1 Petr 2,5).

Was das Alter der Präfation betrifft, so besitzen wir einen Terminus ante quem dadurch, daß Bischof Niceta von Remesiana (gest. um 420) in seiner wohl gegen Ende seines Lebens herausgekommenen „Instructio ad competentes“, einer Sammlung von Ansprachen, die dieser an die Taufschüler (Kompetenten) gehalten hat, und zwar im Liber V (ed. Burn 39), deutlich auf unseren Text anspielt: „Credis ergo in . . . *deum invisibilem*, quem nullus carnis oculus videre sufficit, *deum immutabilem*, qui non mutatur temporibus nec senescit aetate, . . . *deum bonum et iustum*.“ Wie andernorts gezeigt wurde, folgte die Kirche von Remesiana (in Dacien), wo Niceta als Bischof wirkte, in liturgischer Hinsicht weitgehend dem Brauch der Kirche von Rom.<sup>7</sup>

Eine andere Überlegung läßt uns ebenfalls eine frühe Entstehungszeit unseres Eucharistiegebets vermuten: der Text kannte ursprünglich ohne Zweifel kein „Sanctus“. Nach dem Zeugnis des oben genannten Codex Vaticanus schloß nämlich die Präfation mit „per ipsum te domine deprecamur“ (durch ihn bitten wir dich, o Herr), ganz ähnlich wie die Präfation im Gelasianum am Gründonnerstag, wo es heißt (ed. Mohlberg 392): „per ipsum te domine supplices deprecamur“, wobei es bei uns sekundär weitergeht „supplici confessione dicentes“.

Was folgte hier ursprünglich, also anstelle der genannten sekundären Überleitung zum „Sanctus“?

Wir sind diesbezüglich nicht auf bloße Vermutungen angewiesen, da eine Formel in einer Veroneser Handschrift des 9. Jahrhunderts (Cod. 86), die fol. 176v unter der Überschrift „Coniunctio (= Verbindung)“ erscheint, die in Frage kommende Fortsetzung ausdrücklich nennt. Es heißt hier nach der Zitation des Schlusses unseres Eucharistiegebets in den genannten drei Handschriften (Per Iesum Christum filium tuum dominum

<sup>7</sup> Vgl. K. Gamber, die Autorschaft von De sacramentis. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea (= Studia patristica et liturgica 1, Regensburg 1967) 40–43, 145–152.



nostrum, per quem salus mundi, per quem vita hominum, per quem resurrectio mortuorum): „per ipsum te domine deprecamur *uti accepta habeas*.“ Damit ist ohne Zweifel auf die Opferbitte im „Te igitur“ des römischen Meßkanon Bezug genommen, wo es weitergeht: „Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata . . .“<sup>8</sup>

Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß unser Eucharistiegebet, wie das bekannte des Hippolyt von Rom, noch kein Sanctus gekannt hat.

Die Erwähnung des Gesangs der Engel innerhalb des Eucharistiegebets ist zuerst im Orient eingeführt und dann allmählich im Abendland übernommen worden. Dies hat L. Chavoutier in einer ausführlichen Studie eindeutig geklärt. Danach ist das Sanctus im Abendland bald nach d. J. 400 zur Einführung gelangt.<sup>9</sup>

Daraus folgt aber für uns: Das zitierte Eucharistiegebet muß, da es in der ursprünglichen Fassung deutlich keine Überleitung zum Sanctus, sondern eine solche zu einer Opferbitte aufweist, noch vor dem Jahr 400 ausgebildet worden sein, womit wir ebenfalls in der Zeit vor Niceta von Remesiana sind, der um 420 gestorben ist.

Eine weitere Frage, die uns nun beschäftigen soll, ist der Wortlaut der Opferbitte im ältesten römischen Eucharistiegebet. Wir vergleichen zu diesem Zweck die Formel 1440 im mozarabischen (altspanischen) Liber sacramentorum (links) mit dem späteren römischen Canon (rechts):<sup>10</sup>

*ut accepta habeas et benedicas*  
*haec munera*  
*et sacrificia inlibata*  
*quae tibi offerimus*  
*pro tua ecclesia sca catholica*  
*quam pacificare*  
*digneris*  
*per univsum orbem terrarum*  
*diffusam.*  
*Memorare etiam quaesumus*  
*domine*  
*famulorum tuorum quorum*  
*oblationem*  
*benedictam*  
*ratam*

*uti accepta habeas et benedicas*  
*haec dona haec munera*  
*haec sca sacrificia illibata.*  
*in primis quae tibi offerimus*  
*pro ecclesia tua sca catholica*  
*quam pacificare custodire*  
*adunare et regere digneris*  
*toto orbe terrarum . . .*  
  
*Quam oblationem tu deus*  
*in omnibus quaesumus*  
*benedictam*  
*adscriptam ratam*

<sup>8</sup> Vgl. Gamber, Missa Romensis (oben 1) 36.

<sup>9</sup> L. Chavoutier, Un Libellus pseudo-ambrosien, in: Sacris erudiri XI (1960) 136–192.

<sup>10</sup> Vgl. Gamber, Missa Romensis (oben 1) 37 f.



*rationabilemque  
facere digneris  
quae est imago et similitudo  
corporis et sanguinis  
ihu xpi filii tui  
dni ac redemptoris nostri.*

*rationabilem acceptabilemque  
facere digneris  
quae (bzw. ut)<sup>11</sup> nobis  
corpus et sanguis fiat  
dilectissimi filii tui  
dni nri ihu xpi.  
qui pridie quam pateretur.*

In deutscher Übersetzung lautet der Text im altspanischen Liturgiebuch:

*... damit du annehmest und segnest diese Geschenke und unversehrte Opfergaben, die wir dir darbringen für deine heilige katholische Kirche, der du, wie sie auf dem ganzen Erdkreis verbreitet ist, den Frieden schenken mögest. Gedenke auch deiner Diener, deren Opfergabe du gesegnet, vollgültig und geistlich machen mögest, welche ist das Bild und Gleichnis des Leibes und Blutes Jesu Christi, deines Sohnes, unseres Herrn und Erlösers.*

Wie ersichtlich, erscheint der uns bekannte Canontext gegenüber der spanischen Formel stark erweitert. In dieser wird von der Opferbitte des „Te igitur“ unmittelbar zur Formel „Quam oblationem“ übergeleitet, wobei das Memento vivorum (Memento domine . . .), das „Communicantes“ und das „Hanc igitur“ noch fehlen, Passagen, die allem Anschein nach erst zu Beginn des 5. Jahrhunderts in das stadtrömische Eucharistiegebet Eingang gefunden haben. Durch diese sekundären Einfügungen hat der Text die einstige Klarheit verloren.

Da jedoch nicht gesagt ist, daß die spanische Formel direkt auf eine ältere stadtrömische Tradition zurückgeht, kennen wir die genaue Fassung, wie sie in Rom bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts gebraucht wurde, nicht. Sie dürfte aber so ähnlich gelautet haben, zumal die Wendung „quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi“ noch von Papst Gelasius (492–496) bezeugt wird.<sup>12</sup>

Die Formulierung „imago et similitudo corporis et sanguinis“ (Bild und Gleichnis des Leibes und Blutes) anstelle von später „... ut nobis corpus et sanguis fiat . . .“ (damit uns Leib und Blut werde) überrascht auf den ersten Blick. Sie begegnet uns aber ähnlich auch in der ägyptischen Serapion-Anaphora und im Canonstück von De sacramentis (unser Text 6), wo es heißt: „quod figura est corporis et sanguinis“.

<sup>11</sup> Die Lesart „quae“ ist die ältere; vgl. K. Gamber, Sakramentarstudien (= Studia patristica et liturgica 7, Regensburg 1978) 78.

<sup>12</sup> Gelasius I, Adv. Eutych. III, 14 (Thiel I,541): „Et certe *imago et similitudo corporis et sanguinis Christi* in actione mysteriorum celebrantur.“ Bemerkenswert ist hier auch die Bezeichnung „actio mysteriorum“ für den Meßkanon, der später nur mehr „actio“ oder „canon actionis“ genannt wird.



Der Sinn ist der: Die eucharistische Opfergabe ist bereits vor der Konsekration „figura“ = Abbild des Leibes und Blutes des Herrn. Doch wurde in den ältesten Zeiten dieser Begriff auch für die konsekrierten Gaben verwendet; so spricht z. B. Tertullian im Zusammenhang mit dem Einsetzungswort Jesu über das Brot: „Hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei“ (Das ist mein Leib, sprach er, das ist das Abbild meines Leibes).<sup>13</sup> Ähnlich heißt es in der „Traditio apostolica“ des Hippolyt von Rom, der Priester spreche das Dankgebet über das Brot, weil es die „figura“ Christi sei (XVI).

Erst Johannes von Damaskus (gest. 749) hat hier klare Begriffe geschaffen, indem er sagt: „Wenn auch einige das Brot und den Wein Abbilder des Leibes und des Blutes des Herrn nannten . . ., so meinten sie diese nicht nach der Heiligung (Epiklese), sondern vorher: sie nannten die Opfergabe selbst so.“<sup>14</sup>

Soviel zur ältesten erreichbaren Gestalt des ersten Teils des Eucharistiegebets in der römischen Kirche (bis zum Einsetzungsbericht). Der zweite Teil desselben erfordert eine eigene Untersuchung, bei der es vor allem um die Frage gehen wird, ob auch der römische Meßkanon ursprünglich eine Epiklese gekannt hat.

<sup>13</sup> Leo M., Adv. Marc. IV,40 (CSEL 47,559).

<sup>14</sup> Joh. Damescenus, De fide orth. IV,13 (PG 94, 1152/53).

---

Nach des Herrschers untrüglichem Wort sieht Gott, wer reinen Herzens ist. Doch er begreift nach Maßgabe der Kräfte immer nur soviel, als er in sich Raum schaffen kann. Das Grenzenlose und Unumgreifliche der Gottheit aber liegt ewig jenseits alles Begreifens. Denn er, dessen Majestät der Glorie ohne Ende ist, wie der Prophet bezeugt, verhält sich immer auf gleiche Weise: er wird immerdar im gleichen Abstand der Höhe erblickt. Wie auch der große David, der jene herrlichen Aufstiege im Herzen unternahm, von Kraft zu Kraft schreitend, dies zu Gott rief: „Du bist der allerhöchste auf ewig, Herr!“ Damit glaube ich, wollte er sagen, daß in der ganzen Dauer der endlosen Ewigkeit der auf dich zu Laufende immer weiter und höher über sich hinaus wächst und durch den Fortschritt der Güter in entsprechendem Maße gefördert wird. Du selber aber bist der Allerhöchste, ewig derselbe, der niemals tieferliegend scheinen kann als die Steigenden, weil du in eben dem Maße immer höher und erhabender bist als die Fassenskraft der Erhöhten.

Solcherlei Erwägungen also scheint uns der Apostel über die Natur des unsäglichen Gutes anzustellen, wenn er sagt, daß jenes Gut kein Auge je gesehen – auch wenn es immerdar darauf blickt. Denn es erschaut es nicht in seiner ganzen Größe, sondern so groß, als das Auge es auffassen kann. Und „kein Ohr hat es gehört“, wie groß das Geoffenbarte sei, auch wenn es immerdar beim Hören das Wort empfängt. Und „in keines Menschen Herz stieg es auf“, wenn auch je und je der Herzensreine erschaut, soviel er vermag. Denn das jeweils Begriffene ist ewig größer als das früher Erfaßte und begrenzt doch nie in sich das Gesuchte, sondern die Grenze des Gefundenen wird den Steigenden zum Ausgang höheren Findens.



In den ersten Anfängen der Entwicklung dieser Ordensbewegung spielte bereits der Gedanke der Buße eine zentrale Rolle. Von daher versuchten diese heiligen Kaufleute aus Florenz in Buße und Armut in Nachfolge des armen und gekreuzigten Christus zu leben. Diese Nachfolge brachte eine immer stärker werdende Bindung an Maria, die vor allem im Hinblick auf ihre Schmerzen verehrt wurde. Die Heiligen sahen sich selbst im Dienst Mariens, „unserer Herrin“, wobei es zu einer förmlichen „Summe“ von „Dienstleistungen, Gehorsamstaten und Ehrenerweisen“ der Mutter Jesu gegenüber gekommen ist. – Auf diese „marianische“ Note der Serviten hebt das Tagesgebet ab, wenn es von der „kindlichen Liebe zur Mutter Christi“ spricht. Diese Verbundenheit mit Maria hat jedoch die Beziehung zu Christus und seinem Vater nicht gestört. Vielmehr war hier Marienverehrung eine besondere Art von Befähigung, „dein Volk näher zu dir zu führen“. Wie selten in so eindeutiger Form wird hier der Grundsatz ganz und gar verwirklicht: „Durch Maria zu Jesus“. Gewiß, ein Grundsatz, der auch falsch verstanden werden kann, nämlich so, als gäbe es den Weg zu Christus nur über Maria. Es gibt viele, sehr verschiedene Wege zu Christus – ein sicher besonderer ist der über seine Mutter. Wenn im Gebet, zumindest indirekt und gleichsam zwischen den Zeilen zu lesen, der Hinweis für die feiernde Gemeinde ergeht, daß die kindliche Liebe zu Maria innig verbunden ist mit der Hinführung des Volkes zu Gott, dann wird wohl deutlich, welche Bedeutung die Marienminne haben kann und meist auch hat für die Begegnung zwischen „Volk“ und Gott. – Das „Volk“ findet meist zu Gott dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus nicht direkt, das heißt ohne Heiligen, sondern über den Weg über die Heiligen, an ihrer Spitze Maria. – Warum wohl? – sicher auch, neben manchen anderen Gründen, aus der Tatsache heraus, daß für das „einfache Volk“ Gott als der Hohe und Allmächtige doch irgendwie sehr ferne war und wohl auch noch ist; da bietet sich, gleichsam als „Zwischengröße“, als „Halber Weg“ Maria an, von daher haben ihr die Gründer des Servitenordens auch den Namen einer „advocata, mediatrix“, einer „Fürbitlerin, Mittlerin“ gegeben. – Auf derselben Linie liegt es, wenn bei den „Dienern Mariens“ auch in besonderer Weise der Schmerzen ihres Sohnes, des Gottessohnes, gedacht wird. Gott kommt uns im eigentlichen nur nahe in Schmerzen und Kreuz seines Sohnes. Nur in diesen Leiden erfahren wir im Glauben die absolute Gewißheit seiner Liebe zu uns, nur in seinem Kreuz, verbunden mit der Erhöhung vom Kreuze aus, wird uns Erlösung und Heil. So könnte man auch im Hinblick auf diese Heiligen und ihre Gründung sagen: Die Hinführung des Volkes zum Vater erfolgt auch durch den Schmerzensmann Jesus, auch er ist „Zwischengröße“, „Halber Weg“ zum Verklärten zur Rechten des Vaters. Der Weg des „kleinen Volkes“ war und ist bis zum heutigen Tage der Leidens- und Schmerzensweg,



auch wenn das nach außen hin nicht immer so deutlich zu Tage tritt. Wenn dieses Volk dann Jesus und seine Mutter Maria auch auf dieser „via dolorosa“ antrifft, dann fühlt es sich geborgen und getröstet auf der langen Reise zu dem großen Gott. – Man sollte ihm diesen Trost nie und nimmer nehmen!

---

#### Tagesgebet:

Gütiger Gott, du hast den heiligen Gründern des Servitenordens eine kindliche Liebe zur Mutter Christi geschenkt und sie befähigt, dein Volk näher zu dir zu führen. Gib auch uns den Geist der Frömmigkeit und die Bereitschaft, zu dienen. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Niemals hat es einen bloßen Menschen Jesus vor der Verbindung und Einigung Gottes mit ihm gegeben. Sondern das Wort selbst ist in diese selige Jungfrau gekommen und hat sich aus der Wesenheit der Jungfrau seinen Tempel erbaut und ist aus ihr hervorgegangen, äußerlich betrachtet ein Mensch, innerlich aber wahrer Gott. Deshalb hat er auch nach seiner Geburt die Gebälerin als Jungfrau bewahrt, was bei keinem anderen Heiligen der Fall gewesen ist. Denn weil sie der Natur nach Menschen waren, hatten sie alle eine gleiche menschliche Geburt; er jedoch, welcher der Natur nach Gott war, in der letzten Zeit aber auch das Menschliche annahm, ist im Unterschied von allen anderen aus der Jungfrau geboren worden. Folglich wird die selige gewiß mit Fug und Recht sowohl Gottesmutter als auch jungfräuliche Mutter genannt; denn der aus ihr geborene Jesus war nicht bloßer Mensch.

Cyrrill von Alexandrien, Wider die Gegner des Namens „Gottesgebälerin“ 4

---



Am heutigen Tag wird in besonderer Weise des Apostels Petrus gedacht, insofern er der Vorsteher der römischen Gemeinde gewesen ist. Es ist also ein personales Gedenken, das sicher auch alle Bischöfe Roms als Nachfolger dieses Apostels miteinschließt, und zwar in besonderem Hinblick auf ihre Hirrentätigkeit für die Ortskirche von Rom bis in unsere Tage hinein. – Neben diesem gleichsam so selbstverständlichen Gedanken steht aber im Tagesgebet eine Aussage, die bei näherem Zusehen die Person des Petrus als solche sogar in den Hintergrund treten läßt: Das gläubige Bekenntnis. Dieses Bekenntnis – und nicht der Apostel für sich – ist der Felsen, auf den Gott seine Kirche gegründet hat. Worin besteht dieser Glaube des Petrus? Er äußert sich in der Antwort an Jesus: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ (Mt 16,16-17). Somit wird deutlich, daß die erste und eigentlich tragende Grundaussage dieses Gebetes darin besteht, unmißverständlich zu zeigen: Das was den eigentlichen Felsen ausmacht für die Kirche, ist in der Tat nichts anderes als die richtige Einschätzung der Person Jesu durch Petrus, eine Einschätzung, die nicht das Ergebnis einer „Offenbarung“ durch „Fleisch und Blut“ ist (Mt 16, 17), sondern vom „Vater im Himmel“ (Mt 16, 18) herkommt. Mit anderen Worten: Der Glaube an Jesus, in besonderer Weise verkörpert durch die Gestalt des Petrus, ist der Felsen, auf den der allmächtige Gott seine Kirche gegründet hat. – Dieser richtige Glaube an den Mann aus Nazaret, den Sohn Gottes, bleibt der Felsen, auf dem durch die Geschichte die Kirche immer wieder von Neuem gegründet wird, das heißt, in ihrer Lebendigkeit erneuert erscheint. – Durch die Sicht vom Glauben als dem Felsen erfährt das Wort vom „Felsen“ seine richtige Deutung und kann, wenn nötig, auch befreit werden von einer Sicht, die Starrheit und Unbeweglichkeit in diesen Begriff hineinzutragen vermag. Wenn nicht die Person des Petrus und die der nachfolgenden römischen Bischöfe und Päpste an sich, wenn nicht ihre amtliche Struktur und traditionelle Verankerung in der Geschichte der Kirche der Felsen sind, sondern deren Glaube, dann ist das Fundament der Kirche etwas höchst Lebendiges und zugleich höchst Einfaches. Höchst Lebendiges, weil dieser Glaube als Fels ständig versucht, in das Eigentliche der Person und Botschaft Jesu einzugehen, sich hineinzuleben, um dann daraus zu leben – höchst Einfaches, weil dieser Glaube ja nicht neugierig unerschämt die Person des Herrn und seine innigste Verbundenheit mit dem Vater genauestens zu ergründen versucht, sondern damit lebendig zufrieden ist, wenn er die totale Helferabsicht der Person Jesu zu erfahren vermag und das unerschütterliche Urvertrauen zum Vater im Himmel zu begreifen im Stande ist. Eine Kirche nun, die sich echt darum bemüht, in Nachfolge Petri – und dies sind im weiteren, analogen Sinne nicht nur die Päpste und Bischöfe, sondern alle Gläubigen, – auf diese Art und Weise lebendig und einfach zu leben, weil sie einzig und allein in Wirklichkeit



und zuallererst von Jesus leben will, eine solche Kirche setzt alles auf ihren Hilfsdienst, um in allen Situationen, die der Hilfe bedürfen, bei der Hand zu sein und sie ist inmitten dieser Aktivität eingebunden in ein unerschütterliches Urvertrauen Gott und seiner Güte gegenüber. – Sieht dieser Felsen Petri aber so aus, dann ist er kein Hindernis auf dem Weg der Wiedervereinigung aller Christen. Denn – und dies kann nicht genug betont werden – wo Jesus das Um und Auf des Denkens und Handelns ist, da verlieren viele Gedanken, theologische Systeme, traditionelle Gepflogenheiten ihre absolute, das heißt die Vereinigung oft behindernde Geltung. Da werden sie durch die einzige Absolutheit, Jesus, relativiert und damit ist im Grunde der Weg frei, sich zur Einheit zu begegnen. Ein Papst, der in Nachfolge Petri alles auf Jesus setzt, so in diesem seinem Glauben zum lebendigen und einfachen Felsen der Kirche wird, hört auf, Hindernis für die Einheit zu sein. – Dieser Jesusglaube – nicht der „Glaube“ an viele lieb gewordenen Formen und Denkweisen – möge nach dem Tagesgebet weder durch Verwirrung noch durch Stürme erschüttert werden. Würde dieser Glaube erschüttert, dann erst müßte man um die Kirche fürchten. So ist dieses Tagesgebet im Kern ein Bitten um den rechten Glauben an Jesus, dieser Glaube – und keine Person für sich allein – ist Felsen, den „die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden.“ (Mt 16, 18).

---

#### Tagesgebet:

Allmächtiger Gott, das gläubige Bekenntnis des Apostels Petrus ist der Felsen, auf den du deine Kirche gegründet hast. Laß nicht zu, daß Verwirrung und Stürme unseren Glauben erschüttern. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

„Ihr forschet in der Schrift, weil ihr darin das ewige Leben zu haben glaubet!“ [Joh 5,39] Hier hat das Wort „forschen“ die Bedeutung „verlangen“, „den sehnlichen Wunsch haben“. In der Schrift forschen heißt forschen, damit man sie genau kennenlernt. Großes wollte Gott uns schenken, doch die Vernunft faßt die Größe seiner Heils-taten nicht. Das muß also durch den Glauben geschehen, der das größte Heilmittel der Seelen ist. . . . Was vermittelt uns der Glaube? Daß wir die Wohltaten Gottes aufnehmen, daß wir besser werden, daß wir über nichts zweifeln und schwanken, sondern ruhig sein können. . . . Gläubige heißen wir deshalb, damit wir dem Gesagten zweifellos glauben und in keiner Weise schwanken. Freilich, wenn das Gesagte Menschenworte wären, müßte man sie prüfen; wenn aber Gotteswort, dann hat man sich nur zu beugen und zu glauben. Glauben wir es nicht, dann glauben wir auch nicht an das Dasein Gottes. Denn wie kannst du etwas vom Dasein Gottes wissen, wenn du Beweise von ihm verlangst? Dies ist der erste Beweis von der Erkenntnis Gottes, daß man an seine Worte glaubt, ohne Zeugnisse und Beweise. . . . Durch den Glauben sind die Männer der alten Zeit berühmt geworden, und ohne ihn geht alles zugrunde. Und was rede ich von himmlischen Dingen? Auch wenn wir die irdischen betrachten, findet man, daß sie auf dem Glauben beruhen. Weder ein Vertrag noch eine Kunst, noch irgend etwas anderes kann ohne ihn bestehen. Wenn es aber hier, wo alles Täuschung ist, des Glaubens bedarf: um wieviel mehr in himmlischen Dingen!



## Buchbesprechungen

188

*François Reckinger: GOTT BEGEGNEN IN DER ZEIT*, Unser Kirchenjahr, 214 Seiten, Kt., DM 24,-. Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn 1986 (4715)

Fr. Reckinger hat in mehreren Artikeln in der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ wertvolle Aufsätze zur Spiritualität der Messe geschrieben. In diesem Band hat er die Zielsetzung, eine relativ vollständige Erklärung des Kirchenjahres in einem einzigen Band zu vermitteln. Der Autor hat ein hohes Wissen über die Entstehung der Feste, d. h. über den Ursprung und die Entwicklung der kirchlichen Liturgie. Prägnant in der Darstellung zeigt er auf, welche Stellung die Feste heute im Ablauf eines Kirchenjahres haben könnten. Vor allem seine Hinweise auf eine gediegene liturgische Praxis sind wegweisend für die Liturgieerneuerung, auf der wir doch immer noch unterwegs sind. Das Buch möchte ich allen liturgisch interessierten Christen sehr empfehlen.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

*DAMIT DAS GLÜCK WURZELN SCHLÄGT*; Erzählungen, Märchen, Gedichte aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugend von *Paul Jakobi*, 207 Seiten, kart., 193.- öS., Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1987 (4768) Nun legt P. Jakobi den 2. Band seiner gelungenen Erzählungen dar. Es folgt im Aufbau dem Buch „Damit unser Leben gelingen kann“: Geschichte – Anregungen für ein Gespräch, Schrifttext – Gebet. Ich glaube, daß sich auch dieser Band vorzüglich für die Gemeindearbeit (Schule, Jugend, Besinnungsabende) eignet. Es sind unendlich viele Menschen auf der Suche nach dem Glück; vielleicht spricht sie eine dieser Erzählungen mehr an als viele gelehrte Worte oder Vorträge.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

*Kurt Küppers: DIÖZESAN-GESANG- UND GEBETBÜCHER DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETES IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT*. Geschichte, Bibliographie. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschung, Bd. 69. XII und 182 Seiten, kart. DM 44,-. Verlag Aschendorff, Münster (4748).

Das vorliegende Werk stellt die Geschichte der offiziellen, d. h., der von jeweiligen Diözesen herausgegebenen Gesangbücher dar, wobei der Zeitraum zwischen 1800 und 1975 berücksichtigt wird und es erhebt den Anspruch, dazu eine vollständige Bibliographie zu bieten. Der selbstgesetzte Rahmen wird allerdings durch die fallweise Aufnahme von inoffiziellen Vorläufern, sowie der epochenmachenden Gesangbücher von Heinrich Bone und Joseph Mohr SJ überschritten.

Im ersten Teil wird auf gut fünfzig Seiten ein geschichtlicher Abriss geboten. Dieser Teil, der sich durch besondere Klarheit und Übersichtlichkeit auszeichnet, verarbeitet dabei die – besonders im österreichischen Raum – spärlichen einschlägigen Forschungen. Gerade angesichts der oft verworrenen Genese von Gesangsbüchern in einzelnen Diözesen kann diese Darstellung einen ersten Überblick bieten. Im Anschluß daran gibt der Autor einen allgemeinen Überblick über den gesamten Sprachraum (wobei er auch jetzt nicht mehr deutschsprachige Gebiete berücksichtigt hat). Er kann dabei fünf Perioden feststellen, wie man anhand der als Anhang 4 beigegebenen „Synchronopse“ leicht feststellen kann, und kann auch das nach den jeweiligen politischen und sozialen Gegebenheiten verschiedene Gepräge veranschaulichen.

Die Bibliographie, die schon eher als Katalog anzusehen ist, stellt mit ihren 1523 Nummern den Hauptteil des Werkes dar. Die nach Diözesen, und innerhalb dieser chronologisch geordneten Titel erhalten dabei einen Numerus currens, – ein Verfahren, das zwar einfach ist, aber leider nicht erweiterbar ist. In der Tat erschien während der Drucklegung dieses Buches der Katalog der kirchlichen Gesangbü-



cher der UB Gießen, der 101 noch nicht aufgenommene Auflagen nachweist, die dann auch nur mehr in einem Nachtrag berücksichtigt werden konnten. Trotzdem ist bezüglich der Titel wohl Vollständigkeit erreicht worden, was hinsichtlich der Auflagen ohnehin unmöglich ist (siehe weiter unten die „Erfolge“ bei meinen Recherchen).

Zu den einzelnen Nummern ist auch die jeweilige Sekundärliteratur vermerkt. Sehr nützlich ist auch die jedem Titel beigefügte Standortangabe. Leider hat der Autor bei der Erstellung der Bibliographie sich auf mir unbekannte Regeln gestützt, jedenfalls nicht auf die Preußischen Regeln. (Ich beziehe mich in der Folge auf: Fuchs, Hermann: Kommentar zu den Instruktionen für die alphabetischen Kataloge der Preußischen Bibliotheken, Wiesbaden 1955). Die Befolgung zumindest eines Teiles dieser Regeln hätte die Benützbarkeit erhöht (z. B. bei einem Versuch, eine Auflage zu identifizieren).

So wäre es sicher sinnvoll, Ergänzungen zu den Angaben auf dem Titelblatt, die aus dem jeweiligen Buch gewonnen wurden, durch runde Klammern () zu kennzeichnen, und solche, die aus anderen Quellen gewonnen wurden, durch eckige Klammern [] zu kennzeichnen. (Fuchs § 19).

Weiters ist es nicht richtig, unpaginierte Seiten kommentarlos mitzuzählen (Fuchs § 35/4).

Von 26 mir zugänglichen Titeln hielten leider nur 12 einer genauen Prüfung stand. Häufig ist der oben erwähnte Fehler bez. der Seitenzählung. Die richtige Zählung lautet bei einzelnen Nummern:

251: 639 S.

910: XXX, 880 S.

1181: 565 S.

1323: 1048 S.

1378: 871 S.

(Bei Nr. 1323 liegt ev. eine andere Aufl. vor)

Fehlende Umfangangaben sind nachzutragen bei:

508: 136 S.

971: LXVI, 1042 S.

1207: 80 S.

Bei Nr. 322 ist der Titel falsch. Richtig: Lobgesang. Gebet- und Gesangbuch der Diözese Eisenstadt.

Zu korrigieren bzw. zu ergänzen sind auch einige Verlagsangaben:

254: Zug: Verein für die Hrsg. des Kath. Kirchengesangbuches der Schweiz 1966.

563: Einsiedeln: Benziger 1946.

1143: Salzburg: Verlag des Salzburger Preßvereins 1932.

Wie schwierig es ist, die einzelnen Auflagen eines Gesangbuches zu eruieren, zeigte sich, als ich versuchte, die Ausgaben des 1950 erstmals erschienenen „Kirchenbuchs“ der Erzdiözese Salzburg im dortigen Konsistorialarchiv einzusehen. Der Erfolg war leider gering. Die zusätzlichen Auflagen sind hier angeführt (nach Nr. 1146 einzufügen):

Ausg. I. (3. Aufl.) [vor 1968]. IX, 704 S.

Ausg. II. (3. Aufl.) [vor 1968]. IX, 704, 256 S.

Ausg. II. (3. Aufl. [sic]). [vor 1968]. XIV, 704, 256 S.

Ausg. I. (4. Aufl.) [1969]. 12, 704 S.

Ausg. II. (5. Aufl.) [um 1970]. 12, 704, 256 S.

Das bei 1147 (= 6. Aufl.) vermutete Erscheinungsjahr „ca 1965“ muß dementsprechend geändert werden.



Weiters befinden sich in der Bibliothek des Institutum Liturgicum, Salzburg noch folgende, bei Küppers nicht verzeichnete Auflagen:

(einzufügen nach den Nummern):

nach 165: 1953. XV, 766 S.

nach 703: Normalausg. (3. Aufl.) 1940. 560 S.

nach 970: Werkbuch zum „Laudate“. Hrsg. der Bischof v. Münster. (Zus. gest. v. E[mil] J[oseph] Lengeling). XII, 128, 874 S.

nach 999: 1954.

nach 1143: für die Schulen des Erzbistums Salzburg.

Salzburg: Verlag der Kath. Vereinsbuchhandlung [um 1920]. XII, 143 S.

nach 1144: Lobsingt dem Herrn! (Gebet- und Gesangeft der Erzdiözese Salzburg. 3. erw. Aufl. Hrsg. vom Seelsorgeamt). Salzburg [nach 1945]. 64 S.

nach 1184: Das Gotteskind. Gebete und Lieder für die Schuljugend der Diözese St. Pölten. (Im oberhirtlichen Auftrage). St. Pölten: Preßvereins-Druckerei 1963. 125 S.

nach 1324a: (Una Voce). Die einheitlichen Gebete der deutschen Bistümer und die Einheitslieder. Hrsg. v. Liturgischen Institut. Köln: Bachem 1950. 128 S.

Es ist zwar bei der Erstellung einer Bibliographie nicht notwendig, sich an alle Regeln der ohnehin viel kritisierten Preußischen Ordnung zu halten, da eine Bibliographie anderen Zwecken dient als etwa die bibliothekarische Katalogisierung, doch ist es wohl wünschenswert, wenn man wenigstens gewissen festen Regeln folgt, damit sie voll ausgenutzt werden kann und Verwechslungen vermieden werden. Freilich ist gerade auf dem Spezialgebiet der Gesangbücher zu berücksichtigen, daß aus den Gesangbüchern selbst die bibliographischen Angaben manchmal nicht zu erheben sind, und daß bibliothekarische Hilfsmittel und auch meist wissenschaftliche Hilfen fehlen.

Außerdem muß man auch bedenken, daß die Herausgeber der Gesangbücher diese oft stillschweigend geändert haben, ohne davon Rechenschaft zu geben. (Dadurch kann ein Teil der von mir aufgelisteten „Fehler“ auf verschiedene Ausgaben zurückgehen und daher gegenstandslos sein).

Trotz der gerade erwähnten Schwächen der Bibliographie bleibt sie trotzdem für eine erste Information wertvoll, allerdings ist bei Details Vorsicht geboten. Da aber das Gebiet derart unübersichtlich ist, muß man dafür dankbar sein, daß Kurt Küppers künftigen Forschungen das Gestrüpp aus dem Weg geräumt hat.

Nicht unerwähnt bleiben soll das abschließende Personen-, Orts- und Sachregister.  
fr. Petrus Eder OSB

## Büchereingänge

*Pirmin Hugger* OSB (Hrsg.): MEIN PSALMENGE BETBUCH. 242 Seiten, geb. DM 24,80. Kösel-Verlag, München (4752).

*Roland Schwarz*: BIBEL-PARTY. Modelle, Anregungen, Tips für Jugend- und Ministrantengruppen. 96 Seiten, Paperback, DM 12,80. Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien (4753).

*Norbert Baumert* SJ.: JESUS IST DER HERR. Kirchliche Texte zur Katholischen charismatischen Erneuerung. 192 Seiten, brosch. DM 12,80. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach (4754).