

Alfons Bröls, Aachen

Der Stellenwert des Gabengebetes

ÜBERBLICK

In einem ersten Punkt möchte ich an Hand von Aussagen dreier Autoren die Fragestellung kurz skizzieren.

In einem zweiten Punkt möchte ich etwas zum Namen des Gebetes sagen. Meines Erachtens verdeutlichen diese Überlegungen unsere Problematik.

In einem dritten Punkt möchte ich die Hauptgedanken aus JUNGMANNS¹ Artikel „Die Gebete zur Gabenbereitung“ kurz skizzieren, weil ich der Meinung bin, daß dieser Artikel in knapper Form einen geschichtlichen Überblick zu der Frage gibt, die uns beschäftigt, einige Bedenken nennt und einen Lösungsansatz andeutet.

In einem vierten Punkt möchte ich noch einige andere Autoren zu Wort kommen lassen, die uns bei unseren Überlegungen zusätzliche gute Anstöße geben können.

In einem fünften Punkt möchte ich mit einer These abschließen.

1. A. JILEK² schreibt: „Nicht geringer sind die Probleme, die das Gabengebet aufwirft. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, nehmen die Gabengebete Kernmotive des Hochgebietes vorweg. Die damit gegebene Problematik verschärft sich noch, wenn dazu die Formen A oder C der Gebetseinladung gewählt werden, weil diese in jedem Fall eine Konkurrenz darstellen zum Eröffnungsdialog des Hochgebietes und so eo ipso dem Gabengebet unzutreffenderweise noch mehr Gewicht verleihen! Diese und andere damit zusammenhängende Fragen sind zwar schon im Zuge der Reformarbeiten für das nun vorliegende Meßbuch erörtert worden, was aber nicht hat verhindern können, daß in nicht wenigen Pfarreien gerade die Formen A und C der Gebetseinladung beheimatet worden sind. Um so dringlicher ist, daß sich in der Praxis durchsetzt: Anders als das Tages- und das Schlußgebet wird das Gabengebet nie gesungen und ausschließlich mit der Form B als der einfachsten Gebetseinladung eingeleitet. So erlangt dieses Gebet eher jenen Stellenwert, von dem AEM 53 spricht und der ihm angemessen ist, nämlich den Charakter einer lediglich ‚überleitenden Oration‘.“

K. AMON³ schreibt: „Dieses Gebet [Gabengebet] wäre eigentlich nur dann am Platz, wenn ein Opfergang war. Dann aber läge es zu dessen Abschluß

¹ J. A. JUNGMANNS, Die Gebete zur Gabenbereitung, in: LJ 23 (1973) 186–203.

² A. JILEK, Symbolik und sinngerichtete Gestaltung der Eucharistiefeier. Dargelegt am Beispiel der Gabenbereitung, in: LJ 38 (1988) 231–248.

³ K. AMON, Die Präsidialgebete im Hinblick auf das künftige Deutsche Meßbuch, in: LJ 23 (1973) 170–186.

wirklich nahe. Jüngere Gabengebete sprechen wohl auch aus den geschilderten Voraussetzungen gern vorausschauend vom eucharistischen Opfer, das mit den Oblationen wohl zusammenhängt und eine gewisse Einheit bildet, aber dennoch alle anderen Opfer so hoch überragt, daß eine Vermischung gänzlich unstatthaft erscheint. Bei dieser Lösung werden außerdem unweigerlich Aussagen und Bitten vorweggenommen, die ins Hochgebet gehören. Zudem wird der Stellenwert, der für das rechte Verständnis jedes Liturgieteiles so wichtig ist, vollkommen unsicher. Man weiß bei Beginn des Gabengebetes noch nicht, worauf es sich nun beziehen soll: Schaut es nach vorn oder nach hinten? Schließt es ab oder leitet es ein? Ist es der Ausklang oder der Höhepunkt des Offertorienteiles oder ein Vorspann für das Hochgebet? Der Ordo Missae hat die Ambivalenz einfach zur Kenntnis genommen und in Nr. 53 gesagt, das Gabengebet schließe die Gabenbereitung ab und leite zugleich zum eucharistischen Hochgebet über.“

P. JOUNEL⁴ weist in seiner Buchbesprechung darauf hin, daß die Probleme des Offertoriums zu den schwierigsten des Ordo Missae gehören, und dies wegen der verschiedenen Traditionen. Und unter den Problemen des Offertoriums ist das der literarischen Gattung und des Inhalts des Gabengebetes nicht das geringste. Wir müssen daher Msgr. GRACIA dankbar sein, schreibt P. JOUNEL, daß er den Lehrgehalt des römischen Gabengebetes versucht hat herauszuschälen, indem er seine älteste Tradition im Sakramentar Veronense, auch Sakramentar Leonianum genannt (Mitte des 6. Jh.s), untersucht hat. Das letzte Kapitel behandelt den theologischen Gehalt dieser Gebete. Das Grundthema ist das der Opfergabe (munera, dona, vota, hostia, sacrificium, oblatio, preces, obsequium und seltener sancta), die die Kirche (populus, plebs, famuli, fideles, familia, ecclesia) durch den Dienst (servitus oder servitium) des zelebrierenden Priesters dem Vater darbringt.

Wenn die Darbringung der Gaben das Charakteristische dieses Gebetes ist, so schließt sich ein wichtiges, wenn auch zweitrangiges Element an, nämlich das der Bitte: Bitte um Reinigung der Herzen und um Vergebung, Bitte um Heiligung, um Heil, um göttlichen Schutz und auch um Fürsprache der Heiligen.

GRACIA unterstreicht vor allem zwei Aspekte der Theologie des Gabengebetes nach dem Sakramentar Leonianum: Die Eucharistie opfert Gott die ganze Schöpfung als neuen und restaurierten Bund; die Eucharistie hat eine eschatologische Bedeutung.

2. Für J. BRINKTRINE⁵ findet sich der Name *secreta* bereits im älteren Gelasianum. Er wird verschieden erklärt. Einige fassen secreta als secretio und mei-

⁴ P. JOUNEL, Juan Antonio Gracia Gimeno: las oraciones sobre las ofrendas en el Sacramentario leoniano. Texto y doctrina, Madrid 1965, 158–160, in: Maison-Dieu 95 (1968) 160–161.

⁵ J. BRINKTRINE, Die Heilige Messe, Paderborn 1930, 168–174.

nen, secreta sei eine Abkürzung für oratio ad secretam (secretionem). Secretio aber wird erklärt als die Absonderung der Katechumenen von den Gläubigen oder die Ausscheidung der für die Eucharistie benötigten Opfergaben von den übrigen dargebrachten Gaben. Andere deuten secreta als oratio secreta, weil sie vom Priester still gebetet wird.

BATIFFOL erklärt secreta im Sinne von benedictio oder consecratio. Sicher ist, daß das Wort soviel wie mysterium bedeutet [. . .] Es ist also wahrscheinlich, daß secreta ein alter Name für das ganze Eucharistiegebet ist. Er blieb an dem einleitenden Gebet, eben unserer Sekret, haften.

Der leicht verständliche Name super oblata findet sich bereits in dem Gelasianum saec. VIII, vor allem aber begegnet er in den Sakramentaren des gregorianischen Typs. Später verschwindet er gegenüber dem dunkleren secreta ganz.

Nach P. PARSCH⁶ „heißt das einst einzige Oblationsgebet, welches sich schon in den ältesten Sakramentaren findet, im zweitältesten Sakramentar (Gelasianum) schon secreta, im Gregorianum heißt es oratio super oblata – Gebet über die Opfergaben. Der Name secreta wird verschieden erklärt: Die einen übersetzen das Gebet mit Stillgebet; Abt Herwegen gibt die Erklärung, daß zu secreta das Wort ecclesia zu ergänzen wäre, die ausgewählte Gemeinde, zum Unterschied von der collecta ecclesia, der versammelten Gemeinde, vor der Entlassung der Katechumenen.

Es ist also die Sekret das Opfergebet der auserlesenen Christengemeinde. Vielleicht bezieht sich das Wort auf die Opfergaben: die für die Konsekration ausgeschiedenen Opfergaben, zum Unterschied von den bloß zu segnenden.

Was den Inhalt betrifft, sprechen die älteren Sekretgebete von den Opfergaben der Gläubigen und setzen den Opfergang voraus, die jüngeren zielen auf den folgenden Opferakt hin“.

3. In der *Einführung* seines Artikels schreibt J. A. JUNGSMANN, daß „der Abschnitt der Messe zwischen Wortgottesdienst und Hochgebet, in dem Brot und Wein für die sakramentale Handlung bereitgemacht werden, hinsichtlich seiner liturgiepastoralen Einschätzung in den letzten Jahrzehnten einen auffallenden Wandel durchgemacht hat. Für die liturgische Bewegung war es wie eine Entdeckung: Hier war der Raum, wo die lange entbehrte aktive Teilnahme der Gläubigen sich entfalten konnte; der Opfergang, sei es mit den Gaben von Brot und Wein, sei es in anderer Form, wurde zum Kennzeichen echten Liturgieverständnisses. Die im alten Ordo Missae vorgesehenen Darbringungsgebete, die nur dem Priester zugedacht waren, und um so mehr die Antwort auf das ‚orate fratres‘ wurden mit Eifer aufgegriffen und als Volksgebete gemeinsam gesprochen. Dann aber, und besonders seit dem Konzil, machte sich eine entgegengesetzte Tendenz mehr und mehr bemerkbar: Die Bereitung der Gaben soll als

⁶ P. PARSCH, Kurze Meßerklärung, Klosterneuburg 1930, 127–128.

rein technischer Vorgang betrachtet werden, der ausschließlich Sache des Priesters ist. Er soll also in der Stille vor sich gehen, akustisch gesehen als Pause zwischen Wortgottesdienst und Hochgebet; auf diese Weise soll das letztere in seiner ganzen Wucht um so mehr zur Geltung kommen.

In der konziliaren Reform und in deren Durchführung im deutschen Raum haben beide einander widersprechenden Tendenzen ihren Niederschlag gefunden. Eine grundsätzliche Prüfung ist also wohl am Platze.“

GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

„Von der Einsetzung her ist nur gegeben, daß Brot und Wein auf dem Tisch bereitstehen müssen [. . .] Auch in den Nachrichten aus der jungen Kirche hören wir nichts von einer liturgischen Gestaltung.“ Bei Justinus heißt es ganz nüchtern: „Dann werden dem Vorsteher Brot und ein Becher mit Mischwein gebracht“; dieser nimmt es in Empfang und beginnt das Eucharistiegebet. Ähnlich ist es bei Hippolyt, wo die Diakone die Gaben herbeibringen. Am Altar drängte aber der materielle Vorgang von selber zu einer tieferen Sinngebung. Diese konnte nach zwei Seiten hin geschehen: a) Wir (die Versammelten, die Kirche) dürfen die Gaben bereitstellen für das heilige Geheimnis; so werden sich Formen ergeben, in denen die Teilnahme der Kirche an der opfernden Bewegung und der hohe sittliche Anspruch, der darin enthalten ist, zum Ausdruck kommt. Es ist die im Abendland gewählte Sinnvertiefung. Oder aber: b) Es wird das Geheimnis betont, dem die Gaben als materielle Hülle dienen sollen, das erlösende Leiden, das vergegenwärtigt werden soll. Der Orient ist diesen zweiten Weg gegangen.

„In den orientalischen Liturgien und noch mehr in den zugehörigen Liturgieerklärungen wird die Bereitstellung der Gaben auch in der Folgezeit, wenn auch auf verschiedene Weise, als Abbildung von heilsgeschichtlichen Geschehnissen verstanden. [. . .] Dagegen wird im Abendland eindeutig das Tun der Kirche betont und ausgebaut [. . .] Mit großem Nachdruck wird die Eucharistie als Darbringung von unserer Seite dargestellt bei Irenäus, der zugleich die Zeichenhaftigkeit dieser Darbringung betont [. . .] Das Opfer der Kirche, und dies als Zeichen der inneren Gesinnung, wird mit großem Nachdruck betont von Augustinus. [. . .] Das eigentliche Opfer ist der Mensch, der der Welt stirbt und für Gott lebt. Wahre Opfer sind die Werke der Barmherzigkeit, wenn sie auf Gott bezogen sind. [. . .] Besonders Petrus Venerabilis († 1156) greift auf Augustinus zurück und betont, daß der Sinn eines jeden Opfers darin liege, die Anerkennung Gottes als Ursprung und Ziel und die eigene Unterwerfung unter seinen Willen zu bezeigen.

In der Hochscholastik wird das Tun der Kirche besonders von Duns Scotus betont. In der Messe ist nicht Christus der ‚Offerens immediate‘, das verstieße

gegen die Einmaligkeit des Opfers Christi; die Messe ist das *Sacrificium ecclesiae*, das wiederholt werden kann. [. . .]

Diese Auffassung vom Wesen der Messe übernimmt Gabriel Biel († 1495). [. . .] In der Messe ist die Kirche ‚Principaliter offerens‘. Der Wert der Messe ist begrenzt, weil die Heiligkeit der Kirche begrenzt ist. Doch betont der Verfasser im Sinne Augustins die Notwendigkeit des inneren Opfers seiner selbst, die Hingabe an den Willen Gottes, die der Christ mit der Messe verbinden soll. Mit dieser weitgehenden Isolierung und Verselbständigung des Opfers der Kirche hängt es zusammen, daß das Offertorium der Messe im späten Mittelalter eine übertriebene Einschätzung erhält; es wird um neue Riten und oft um eine Vielfalt von besonderen Segnungen (des Brotes, des Weines, des Wassers, der Gesamtgabe) bereichert und als *canon minor* dem überlieferten Kanon der Messe an die Seite gestellt. Hier hatte offenbar eine Fehlentwicklung eingesetzt, die durch das Missale von 1570 im wesentlichen überwunden wurde.

Doch bleibt die Überlieferung des Abendlandes unerschüttert, daß das Opfer der Kirche nicht nur im ‚Offerimus‘ nach der Wandlung zum Ausdruck kommen soll, sondern auch in der Bereitung der Gaben, die nach alter römischer Überlieferung abgeschlossen wird durch die *oratio super oblata*. Es ist bedeutungsvoll, daß diese Oration den Akt der Bereitung ebenso abschließt wie die *Postcommunio* die Kommunion der Gemeinde. Wie Aufstieg und Abstieg flankieren sie den festen Block des Hochgebetes. Im allgemeinen sprechen die so zahlreichen Formeln des Gabengebetes nur das aus, was man mit dem Auge sehen kann: Wir bringen die Gaben von Brot und Wein zum Altar. Nur gelegentlich wird auch die Zweckbestimmung genannt [. . .], oder es wird auf den heiligen Austausch hingewiesen, der erfolgen soll, was auch darin sich andeutet, daß sie als Gaben des Volkes, der Kirche, der Gemeinde dargeboten werden, die dann in der Kommunion die himmlischen Gaben empfangen soll. [. . .] Aber nur ausnahmsweise geht eine Formel über diese äußerliche feststellende Aussage deutlich hinaus und legt ausdrücklich im Sinne Augustins die Symbolik der eigenen Lebenshingabe hinein. [. . .]

Das Zweite Vatikanum hat diesen Sinn der Eucharistie an mehr als einer Stelle hervorgehoben. Indem die Gläubigen zusammen mit dem Priester das makellose Opfer darbringen, sollen sie – so sagt das Konzil ausdrücklich im Sinne Augustins – die Symbolik der eigenen Lebenshingabe bringen lernen (SC 48).“

BEDENKEN

„Einer deutlichen Entfaltung des Gedankens vom Opfer der Kirche bei der Gabenbereitung, also einem wirklichen ‚Offertorium‘, steht vor allem das Bedenken im Wege, daß es als selbständige Größe mißverstanden werden könnte,

daß also das Opfer der Kirche neben das Opfer Christi gestellt erscheinen könnte. Dieses Bedenken ist auf dem Höhepunkt der liturgischen Bewegung von Abt Bernhard Capelle mit Nachdruck geltend gemacht worden. [. . .]

Capelle betont: Im Offertorium geschieht nichts anderes, als daß dem Priester Brot und Wein übergeben werden, damit sie in Christi Leib und Blut verwandelt werden. [. . .] Im Offertorium müssen wir also nicht in erster Linie uns selbst, unser Tun, unser Leben darbringen, in Brot und Wein wird vielmehr im Grunde (virtuellement) schon Christus dargebracht, wie er sogleich auf dem Altare sein wird. Aber diese Darbringung schließt dem Sinne nach die Darbringung unser selbst und der ganzen Schöpfung mit ein und damit zugleich unsere Verpflichtung, Christus auf seinem Weg zu folgen, wie sie auch durch das Wassertröpflein angedeutet wird [. . .].“

„Es ist klar, daß dem von Capelle gesichteten Mißverständnis vorgebeugt werden muß. Es muß im Ritus – und in dessen Erklärung – alles vermieden werden, was aus der Bereitung der Gaben ein selbständiges Naturopfer machen würde. Es ist vor allem Aufgabe des begleitenden Gebetswortes, klarzumachen, daß die Bereitstellung von Brot und Wein dem Opfer Christi gilt, das aber zugleich unser Opfer werden soll.

Ein anderes Bedenken, das heute vielfach ins Feld geführt wird, stößt sich daran, daß durch die Entwicklung eines Offertoriums, ja auch schon durch den Begriff ‚Offertorium‘, eine Sprechweise vorweggenommen wird, die erst nach der Konsekration ihre volle Berechtigung hat. Erst wenn Leib und Blut des Herrn auf dem Altar vorhanden sind, sei eine Opferterminologie voll begründet.

Sicher werden an unserer Stelle die Gaben ‚bereitet‘ und ist darum gegen eine entsprechende Benennung nicht viel einzuwenden. Doch ist zu beachten, daß der eigentliche und sakramentale Akt des Darbringens weder vor noch nach der Konsekration, sondern in dieser selbst geschieht [. . .]

Auf jeden Fall ist es aber nicht nötig, aus theologischen Rücksichten darauf zu verzichten, an dieser Stelle die von der Sache her naheliegende Symbolik des Opfers der Kirche zu entwickeln und sich auf eine nüchterne Bereitung der Gaben zu beschränken.“

LÖSUNGSANSATZ

„Aus dem Gesagten ergibt sich: Der katholische Christ hat keinen Grund, der Verdeutlichung des Offerimus, die innerhalb des Anamnesegebetes nicht gut entwickelt werden konnte, im Zusammenhang mit der Bereitung der Gaben den Raum zu versagen.

Wenn weder innerhalb des Kanons noch bei der Gabenbereitung eine entsprechende Entfaltung geschieht, besteht die Gefahr, daß das Opfer Christi in

der Luft schwebt: Es wird gegenwärtig gesetzt und verehrt, seine Frucht wird empfangen, aber seine fordernde Kraft, sein Aufruf zur Nachfolge auf dem Kreuzwege, auf dem Weg der Selbstverleugnung und des ‚Opfers‘, bleibt unausgesprochen [...]. Wenn in der Eucharistie das Opfer des Gottmenschen selbst unter uns gegenwärtig werden soll, ist es allein sinnvoll und geziemend, daß sich alle Symbole aus Natur und Kunst um dieses eine weltversöhnende Opfer versammeln. Brot und Wein aber haben den Vorzug, daß sie durch Gottes Allmacht und Güte in dieses Opfer hineinverwandelt werden dürfen. Wenn sie also zum Altar gebracht werden, dann bieten sie sich selbst als Symbol dafür an, daß wir mit allem, was wir sind und haben, hineingenommen werden wollen in das Opfer, das Christus der göttlichen Majestät darbringt [...]. So ist die Bereitung der Gaben der natürlichste Ort, an dem das Opfer der Kirche als solches in Erscheinung treten soll.“

4. Für M. DELESPESE⁷ hat das Gabengebet als Ziel, in einem gewissen Sinne die Oblaten (die Gaben von Brot und Wein) vorzukonsekrieren, ein wenig in dem Sinn, wie Altar und Kelch konsekriert, reserviert sind für den Dienst Gottes.

Für A. M. ROGUET⁸ besteht die eigentliche Aufgabe (Rolle) des Gabengebetes darin, uns herüberzuführen von einer reinen Darbringung zum Opfergabe-Werden von Brot und Wein in der Perspektive – jetzt ausdrücklich und nahegebracht – des eucharistischen Opfers. Es sind noch unsere Gaben, aber ihre Endbestimmung ist bekannt. Das Gabengebet ist funktional in dem Sinne, daß es eine eigene Funktion in der Struktur der eucharistischen Handlung zu erfüllen hat. Es hat eine Scharnierfunktion.

L. LEIJSEN⁹ hat die alternativen Präsidialgebete des niederländischen Sprachraumes untersucht. Dabei ist er für die Gabengebete zu folgenden Ergebnissen gekommen: Diese Gebete beinhalten viele Hinweise auf das eucharistische Geheimnis. Die Eucharistie erscheint in diesen Gebeten als Gedächtnisfeier Jesu: Er ist der Gastgeber unter uns; wir erinnern uns seines Opfers; die Gläubigen werden aufgerufen, sich mit dem Opfer Jesu zu vereinigen und ihre Opferbereitschaft auszudrücken durch die ehrliche Erfüllung von Gottes Willen, und dies mit ungeteiltem Herzen. In einer anderen Reihe von Gebeten geht es um das Thema des Aufbaus der Gemeinschaft, der durch diese Feier stattfindet. In vielen Gebeten ist die Rede vom Symbolreichtum der Gaben, von Brot und Wein.

⁷ M. DELESPESE, *La messe*, Tournai 1961, 34–41.

⁸ A. M. ROGUET, *Table ouverte. La messe d'aujourd'hui*, Paris 1969, 133–137.

⁹ L. LEIJSEN, *De eucharistie-opvatting in de alternatieve presidentiele gebeden van het vlaamse altaarmissaal*, in: *tijdschrift voor Liturgie* 65 (1981), 319–329.

J. LAMBERTS¹⁰ hat sich ebenfalls mit dem Gabengebet beschäftigt. Für ihn ist das Gabengebet ein deutendes Gebet, es nimmt den Hauptgedanken der vorausgehenden Bereitung der Gaben wieder auf. Es hat zum einen dieselbe Funktion wie das Tagesgebet und das Schlußgebet: es beschließt einen bestimmten Teil der Eucharistiefeier, hier die Gabenbereitung. Zum anderen aber hat es auch eine einleitende Bedeutung, wie dies in der Einführung zum Meßbuch im Artikel 53 zu lesen ist.

Manche Gabengebete geben den Eindruck, als ob Brot und Wein bereits das Opfer seien; in Wirklichkeit werden diese Gaben aber erst angeboten, damit Gott sie vollende [. . .]

Im neuen Meßbuch ist die Verselbständigung des Opfercharakters beim Offertorium sehr gering.

Das Besondere des Gabengebetes als einleitendes Gebet zum Hochgebet kommt dadurch zum Ausdruck, daß sich in ihm nicht immer eine Anspielung zu einem Aspekt der Tagesfeier findet.

Für P. TIROT¹¹ bietet das Offertorium eine ähnliche Struktur wie der Eröffnungsritus: ein Opfergang mit einem Antwortpsalm wird durch die Oratio super oblata abgeschlossen. Dies ist zumindest der Brauch in Rom, in Mailand und in Nordafrika seit dem 4. Jh.: Die Gläubigen bringen Naturgaben, von denen ein Teil zur Seite gelegt wird, um kosekriert zu werden, der Rest ist für den Klerus und die Armen bestimmt. Für Abt B. Capelle und J. A. Jungmann ist die Oratio super oblata eine Empfehlung des Opfers der Kirche.

5. MEINE THESE

Das Gabengebet soll grundsätzlich beibehalten bleiben – auch schon wegen seiner langen Tradition in der römischen Liturgie. Es sollen jedoch nur einige wenige Gabengebete zur Auswahl angeboten werden, und dies ohne Bezug auf die Tagesfeier (Heilige, Festkreis . . .).

Das Gabengebet ist als „überleitende“ Oration zu verstehen; es hat also eine Scharnierfunktion. Aufgabe des Gabengebetes ist es, klarzumachen, daß die Bereitstellung von Brot und Wein dem Opfer Christi gilt, das aber zugleich unser Opfer werden soll. Also: Die Darbringung von Brot und Wein schließt dem Sinn nach die Darbringung von uns selbst (unserer Selbsthingabe) und der ganzen Schöpfung mit ein und damit zugleich unsere Verpflichtung, Christus auf

¹⁰ J. LAMBERTS, *De vernieuwde liturgie van de eucharistieviering en de actieve deelneming*, Löwen 1985, 154–156.

¹¹ P. TIROT, *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VII^e au XVI^e siècle* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 34); Rom 1985.

seinem Weg zu folgen. Selbstverständlich muß im Ritus – und in dessen Erklärung – alles vermieden werden, was aus der Bereitung der Gaben ein selbständiges Naturopfer machen würde.

PS: Da es sich nicht um eine wissenschaftliche Veröffentlichung handelt, habe ich auf die genaue Angabe der Zitate im Text verzichtet. Die benutzten Werke bzw. Aufsätze befinden sich im Literaturnachweis.

LITERATURNACHWEIS:

J. A. JUNGSMANN, Die Gebete zur Gabenbereitung, in: LJ 23 (1973) 186–203.

A. JILEK, Symbolik und sinngerechte Gestaltung der Eucharistiefeier. Dargelegt am Beispiel der Gabenbereitung, in: LJ 38 (1988) 231–248.

K. AMON, Die Präsidiälgabete im Hinblick auf das künftige Deutsche Meßbuch, in: LJ 23 (1973) 170–186.

P. JOUNEL, Juan Antonio Gracia Cimenó: Las oraciones sobre las ofrendas en el Sacramentario leoniano. Texto y doctrina. Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suarez. Madrid 1965; 158 pp., in: Maison-Dieu 95 (1968) 160–161.

J. BRINKTRINE, Die Heilige Messe, Paderborn 1930, 168–174.

P. PARSCH, Kurze Meßerklärung, Klosterneuburg bei Wien 1930, 127–128.

M. DELESPESE, La messe, Tournai, 1961, 34–41.

A. M. ROGUET, table ouverte, La messe d'aujourd'hui, Paris 1969, 133–137.

L. LEIJSEN, De eucharistie-opvatting in de alternatieve presidentiele gebeden van het vlaamse altaarmissaal, in: Tijdschrift voor Liturgie 65 (1981) 319–329.

J. LAMBERTS, De vernieuwde liturgie van de eucharistieviering en de actieve deelneming, Löwen 1985, 154–156.

P. TIROT, Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VII^e au XVI^e siècle (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 34), Rom 1985.