

Angelus A. Häußling, Maria-Laach

Was geschieht eigentlich in der Liturgie?

Der Anstoß von Odo Casel

Das waren kluge Menschen, welche diese Frage zum Thema eines Expertentreffens erkorren. Eine gewiß naheliegende Frage: Was geschieht denn eigentlich, wenn wir Gottesdienst feiern – was geschieht hinter dem und über das hinaus, was es da zu sehen, zu hören, zu tun, zu schmecken, zu erleben gibt – was geschieht da „eigentlich“? Die Frage hat eine doppelte Richtung: Warum tun wir das, was wir Feier der Liturgie nennen – also eine Frage nach uns selbst –, und: Was geschieht denn hinter dem, was unser Tun führt – eine Frage nach Gott und der Weise seiner Zuwendung zu den Menschen. Eine Frage danach, wie die Geschichte Gottes mit den Menschen – von seiten Gottes eine Heilsgeschichte, von seiten des Menschen immer wieder eine fatale Geschichte von verschuldetem Unheil –, wie und wo erkennbar diese Geschichte zwischen Pfingsten und zweiter Ankunft des Herrn am Ende der Erdentage weitergeht.

Was antworten die katholischen Kirchgänger, was jene, „die zum Dienst in der Kirche bestellt sind“, was die Theologen, was die Experten um uns herum auf diese Frage? Da bekommt man schnell eine interessante Liste zusammen. Da gibt es jene, die es noch von früher her wissen, aus den Katechismen des 19. Jahrhunderts, wo es ganz klar geschrieben stand: In der Liturgie geschieht auf der einen Seite Verehrung Gottes, und diese zu erbringen ist eine Tugendpflicht des Menschen; der Mensch erbringt also eine moralisch geschuldete Handlung. Von der anderen Seite her gibt Gott im Rahmen der Liturgie die Gnadenmittel der Sakramente, die den Menschen befähigen, ein ethisch so qualifiziertes Leben zu führen, daß es Gott zu ehren vermag und dem Gottes Huld am Jüngsten Tag das gnädige Urteil nicht versagen wird. Eine einfache Antwort, zu einfach, um heute noch zu überzeugen. Aber jene andere Antwort, die den Anschein der Modernität besitzt, ist auch zu einfach, um zu überzeugen: Im Gottesdienst, so kann man hören, wird Gott „erfahren“, mittels der stimmig und geschickt gewählten und gebotenen Riten, Texte, Lieder, Musikbeiträge. Es ergibt sich eine „Stimmung“, in der uns Frömmigkeit umfängt, in der wir, wenigstens für eine kurze Weile, den täglichen Frust draußen lassen und der Friede nahe scheint. Natürlich, ich übertreibe jetzt, denn jeder halbwegs Selbstkritische weiß um die nahen Täuschungen solcher Stimmungen. Aber es gibt in unserer Kirche Zeitgenossen, die es der nachkonziliaren Liturgiereform zum – an sich unberechtigten – Vorwurf machen, Gottesdienste zu begünstigen, die wie eine abgezweckte Show daherkommen, taxierbar nach dem frommen Unterhaltungswert und dem daraus erfließenden Effekt moralisch guten Handelns. Aber es braucht keinen langen Beweis um einzusehen, daß es so nicht geht. In einem „Gott Erleben“ dieser Art wird kaum die Antwort darauf liegen, was in der Liturgie denn eigentlich geschieht.

Andere sehen tiefer und verweisen darauf, daß in der Liturgie doch eine Begegnung geschieht, Begegnung mit Gott und Begegnung miteinander in Gott, und dies geschieht in und mit Christus Jesus, dem von Gott erhöhten Herrn, und der, erhöht, befähigt ist, in der versammelten Gemeinde der glaubenden Kirche gegenwärtig zu sein. Und sie konstatieren, genau das stünde doch im Evangelium: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt

sind, da bin ich – Jesus der Christus – mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Natürlich gilt das Wort des Evangeliums, aber es muß auffallen, daß das eben genannte Verheißungswort erst in der allerjüngsten Zeit, erst in diesem Jahrhundert, wenn wir die Zeugnisse recht gelesen haben, als Antwort auf die Frage eingesetzt wird, was in der Liturgie denn eigentlich geschieht. Die alte und auch die mittelalterliche Kirche ließ dem Logion des Evangeliums jenen „Sitz im Leben“, den es in der Niederschrift des Matthäus hat: Es begründet die wirk-same Ordnung von Verzeihung und Versöhnung in der Gemeinde der Christen. Ein Beken-nen von Schuld und das Verzeihen in der Kirche ist wirksam, weil in der Gemeinde, und sei sie noch so klein an Zahl, seien es eben auch nur zwei oder drei, der Herr selbst gegenwärtig ist. Gebraucht wurde das Wort des Matthäusevangeliums außerhalb des ursprünglichen Zusammenhangs der Gemeindeordnung zunächst nur im Kontext der Synoden – die freilich als gottesdienstliche Handlungen verstanden wurden – und für Visitationen des Bischofs in den weitgestreuten Gemeinden der frühmittelalterlichen Gebietsdiözesen, mit Recht, denn zu den wichtigen Aufgaben der Kirchenversammlungen gehört die Friedenssicherung in der Kirche und zu den vorzüglichen Diensten des Bischofs gehört die Sorge um Versöhnung.¹ Der zurückhaltende Gebrauch des Wortes des Matthäusevangeliums in der Geschichte warnt, allzu schnell oder gar exklusiv das Wort des Evangeliums allgemein auf die Liturgie anzuwenden. Das Wort gilt, einmal aus der Gemeindeordnung herausgelöst und verallgemeinert, dann auch für jeden Lebensbereich des kirchlichen Lebens, auch etwa für die heute so notwendigen Veranstaltungen der Klärung und Vertiefung des Glaubensbewußtseins, hier vielleicht noch treffender als zur Begründung einer Versammlung zu Gebet und litur-gischer Feier.²

Was geschieht denn nun eigentlich in der Liturgie? Es scheint, als habe die Christenheit unserer Umwelt darauf keine so abgerundete Antwort mehr wie frühere Generationen. Aber wir haben doch das Zweite Vatikanische Konzil gehabt, das wahrscheinlich größte Ereignis

¹ Wir stützen uns hier auf den umfangreichen Aufsatz von H. E. LONA SDB, „In meinem Namen versammelt“, Mt 18,20 und liturgisches Handeln. In: ALW 27 (1985) 373–404, zu dem der Verfasser den Anhang beisteuerte: Mt 28,20 in der Texttradition der lateinischen Liturgie, ebd. 405–407. Dort sind auch die Belege angeführt, in denen Mt 18,20 in den Quellentexten der konziliaren und nachkonziliaren Liturgiereform angeführt wird: Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ 7, Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ 8 (das Gebet mit den „getrennten Brüdern“ begründend), schließlich die „Allgemeinen Einführungen“ in das Missale (Text-Nr. 7, sowohl in der Fassung von 1969 wie 1970) und in der „Allgemeinen Einführung“ zu „Liturgia horarum“ 9.

² Seit in dem bedeutenden Werk H. L. STRACK – P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 1. München 1922, 794, das Logion der Rabbinen publiziert wurde: „Aber wenn zwei (beieinander) versammelt sind, und Worte der Tora [als Lebensregel] sind zwischen ihnen, so weilt die Sch^hkina [Jahwe selbst] unter ihnen“, wird das Logion Mt 18,20 gern als eine christliche Adaptation des Rabbinenwortes verstanden, und tatsächlich wäre dann die dialogische Glaubensklärung der legitimste Ort, Mt 18,20 im kirchlichen Leben anzuwenden. Doch ist die exegetische Wissenschaft inzwischen in der Anwendung des bei Strack-Billerbeck gesammelten Materials zurückhaltender geworden. Vor jeder Anwendung müßte Ort und Alter des jeweiligen Rabbinenspruches festgestellt werden, weil das Verhältnis auch umgekehrt sein kann: Der Rabbinenspruch kann auch apologetisch auf ein Logion des Evangeliums reagieren. – Der Hinweis auf die problematische Anwendung von Mt 18,20 auf die Liturgiefeier der Kirche hat einige Zuhörer des Symposions offenkundig irritiert. Wir bestreiten nicht die Zulässigkeit dieser Anwendung – sie ist inzwischen schließlich auch hinreichend in kirchenamtlichen Äußerungen abgesichert –, wir stellen, von den Beobachtungen der Geschichte der Mystagogie ausgehend, nur ihr Ungenügen als alleinige Antwort auf die Frage heraus: Was geschieht eigentlich in der Liturgie?

der Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts – gibt es da keine Antwort? Ja, das Konzil hat eine Antwort formuliert. Es hat keine Definition gegeben, aber eine Beschreibung, die sagt: In der Liturgie der Kirche tritt die Geschichte Gottes mit den Menschen je und je in unsere Gegenwart. Und von dem Theologen, der in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts den Weg zu dieser Antwort wies, soll hier die Rede sein, von dem Benediktiner Odo Casel (1886–1948).³

Odo Casel, mit dem Taufnamen Johannes, wurde 1886 in Koblenz geboren. Sein Vater war königlich-preußischer Lokomotivführer; seine Mutter wird als typische Rheinländerin geschildert: redefreudig, die heiteren und witzigen Seiten des Lebens auskostend, aber katholisch ohne jede Problematik, einfach als ein zentrales Element der eigenen Identität. Die Familie hat also nichts Elitär-Akademisches an sich. Dennoch schickt sie den Sohn auf das Gymnasium in Andernach. Nach einer kurzen Zeit des Studiums an der Universität Bonn tritt Johannes Casel 1905 in die erst ein gutes Jahrzehnt zuvor durch Beuroner Mönche wieder besiedelte Abtei Maria Laach ein, das rasch aufblühende Kloster seiner näheren Heimat. Von dort aus studierte er Philosophie und Theologie in Rom und danach noch klassische Philologie an der Universität Bonn, beide Studien mit Promotion abschließend; die Dissertationen (über die Eucharistielehre Justins und das „mystische Schweigen“ bei den griechischen Philosophen) gehören schon zum theologischen Thema seines Lebens. Die unter dem bedeutenden Abt Ildefons Herwegen (1875–1946) seit 1912 der Abtei gestellte Aufgabe des „liturgischen Apostolates“, ein Programm zur Erneuerung der Kirche aus den Quellen des Glaubens, wies ihm den gemäßen Platz zu: Er übernahm 1920 die Herausgeberschaft des „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, jenes Periodikums, das dem Dienst an der Erneuerung der Kirche durch geschichtliche Forschung und theologische Klärung das zuverlässige Fundament geben sollte. Über zwei Jahrzehnte hin schuf er mit unermüdlichem Fleiß eine 15 Bände umfassende Serie, die für die Wissenschaft der Liturgie und die Theologie überhaupt heute noch eine Bedeutung hat. Er tat diese Arbeit seit 1922 in der Benediktinerinnenabtei vom Heiligen Kreuz in Herstelle an der Weser, im östlichen Westfalen gelegen, wo er über die Jahre hin als „Spiritual“ im doppelten Dienst als Liturge und als geistlicher Lehrer der Kommunität diente und diese spirituell prägte. Die Feier der Osternacht 1948 wurde die Stunde seines Todes: Als er gerade das Exultet anstimmen wollte, brach er, vom Schlag getroffen, zusammen, und beim ersten Licht des Ostertages ging er heim zu Gott, dem er gedient hatte.⁴

³ Kurze Biographien über ihn finden sich in den neueren theologischen Lexika, ebenda auch meist unter dem Ordnungswort „Mysterientheologie“ über sein theologisches Programm. Bibliographien der Primär- und Sekundärliteratur sind in „Archiv für Liturgiewissenschaft“ 10,1 (1967) 7–77, 28 (1986) 26–42 und 29 (1987) 189–198 publiziert worden. Das Standardwerk über Casel und seine Theologie ist das Buch von A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*. Mainz 1982 (TTS 18). Wir selbst nutzen hier ohne eigene Verweise Einsichten, die wir in dem Aufsatz aus Anlaß des einhundertsten Geburtstages von Odo Casel publizierten: Odo Casel – noch von Aktualität? In: ALW 28 (1986) 357–387.

⁴ Man darf jetzt laut sagen, was damals eher verschleiert werden mußte: Seit Mitte der dreißiger Jahre feierte Odo Casel, mit stillschweigender Duldung seines Abtes Ildefons Herwegen und des zuständigen Paderborner Erzbischofs, die Ostervigil nicht (mehr), wie in den Rubriken des Missale Romanum vorgesehen, am Karsamstagmorgen, sondern, einzig zeitgerecht, im mehr oder weniger geschlossenen Kreis der Benediktinerinnenkommunität wieder in der Nacht zum Ostersonntag (was drei Jahre später Papst Pius XII. [1939–1958] wieder für die ganze [West-]Kirche restaurierte). Die einen sahen dann in dem unerwarteten Tod inmitten der Feier der Ostervigil die gerechte Strafe

Der Name Odo Casels wird derzeit in der Theologie kaum mehr genannt. Zwar wahrhaftig nicht dem Rang nach, aber in der Ähnlichkeit der öffentlichen Wirkung möchte man ihn mit Origenes vergleichen: Keine ernsthafte Theologie ohne dessen verschwiegene Präsenz; so auch Theologie der Liturgie und Sakramente ohne die stille Präsenz des theologischen Lebenswerkes des unauffälligen Benediktiners Odo Casel. Zumal die eröffnenden Abschnitte der Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils wären ohne Odo Casel nicht denkbar – wahrhaftig keine geringe Ehre für einen der glaubenden Kirche dienenden Mönchstheologen.

Das theologische Konzept Odo Casels mag man so skizzieren: Gott handelt das Heil der Welt, aber Heil von Gott ist in dieser Welt immer und nur Geschichte. Der Mensch aber erfährt Geschichte nur als ein zeithaftes Phänomen. Der exemplarischen Ursprungshandlungen und Gründungsereignisse, gerade wenn diese die biblische Offenbarung als datierbare Geschehnisse belegt, kann der Mensch nur gedenkend inne werden. Das Gedenken, die „Anamnese“, ist darum ein Grundakt des glaubenden Christen. Die Form solcher zeugnishaften Anamnese muß der Freiheit des Menschen kongruent sein, denn der Glaube ist frei oder er ist gar nicht existent. Die einer solchen Bedingung genügende Form ist allein die „Feier“. Die anamnetische Feier der Kirche preist aber nicht die Situation einer Vergangenheit, von der allenfalls gute Folgen in die Gegenwart einwirken; sie proklamiert vielmehr das Heilshandeln Gottes als die Fülle der Gegenwart – nicht unmittelbar in unserer erfahrbaren Historie, sondern in jener Ebene ontischer Wirklichkeit, die dem ewigen und freien Gott gemäß ist und für welche die Alten das Wort „mysterion“, „sacramentum“, gebrauchten. Das Heilshandeln Gottes, durchaus Gegenwart des Glaubens, ist in der Zeit der Menschen verborgen unter dem Schleier des glaubenden Handelns der Kirche, vor allem und explizit in deren liturgischen Feiern.⁵ Dieses Handeln Gottes ist, wie er selbst, immer Eines, immer das Eine und je Ganze, immer das eine Angebot seiner selbst und niemals weniger als er selbst, mögen die Situationen menschlicher Geschichte auch noch so unterschiedlich sein. „Das Mysterium ist immer ganz“, war deshalb ein oft gesagtes Axiom des Theologen Casels. Das eine und ganze Mysterium des Handelns Gottes ist vollends ausgeprägt im Geschick Jesu des Christus, in der sakramenthaften Einheit seines Sterbens am Kreuz, seiner Errettung aus dem Tod in der Auferweckung und Erhöhung und auch – wie so lange übersehen – in seiner Sendung als göttliches Pneuma – und dies alles „für uns“, für die Gott hörende und glaubend-gedenkende Kirche: das eine und ganze Mysterium Gottes.⁶

Gottes für einen evidenten „Ungehorsam gegenüber den Vorschriften der heiligen Kirche“, die anderen in der gleichen Sache aber das Sigel des Herrn über Leben und Tod auf ein Mönchsleben, das der Erneuerung der Osterfrömmigkeit in der Kirche gewidmet war. Am Jüngsten Tag wird sich zeigen, wer recht hat. Gottes gnädiges Gericht brauchte Odo Casel deshalb gewiß nicht zu fürchten.

⁵ Casel zitierte gern einen Satz von Papst Leo dem Großen: „Quod itaque Redemptoris nostri conspicium fuit, in sacramentis transivit“ (Tractatus [Sermo] 74,2; CChr.SL 138A,457). „Was also an unserem Erlöser sichtbar gewesen ist, ist in den Sakramenten [zu uns Späteren] herübergekommen“. Der scheinbare Akzent auf der Inkarnation relativiert sich, wenn der Kontext – die Festfeier der Ascensio Domini – beachtet wird.

⁶ Eine ähnliche Zusammenfassung von Odo Casel selbst findet sich nun (eine große Ehre für den Theologen Casel) in den „zweiten Lesungen“ der Lesehore des kirchenamtlichen „Stundenbuches“, 1. Jahresreihe, 21. Woche, Montag bis Donnerstag (Die Feier des Stundengebetes. Lektionar. Heft [1], 7. Einsiedeln [u. a.] 1979, 14ff; ebenso in: Die Feier des Stundengebetes. Monastisches Lektionar. 1,2. St. Ottilien 1981, 427ff). – Wir übergehen hier, was seinerzeit für ein Aufsehen sorgte: etwa der leicht mißverständliche Ansatz bei den Mysterienfeiern in späten Religionen der Antike und

Man muß lang in der Geschichte der Theologie zurückgehen, bis man die christliche Existenz auf eine ähnlich intensive Reduktion, auf eine einzige Sicht, auf *einen* Satz, aufgesagt und verkündet findet. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies voll übernommen, wenn es immer wieder vom „Pascha-Mysterium“ als dem Grundgeschehen der Heilsgeschichte und des Lebens der Kirche spricht. Ein Blick in die Konkordanz der Konzilstexte zeigt diese unerwartete Wirkung des so stillen Mönchstheologen Odo Casel.⁷

Das alles mag sich zwar gut anhören, eben als ein Axiom der langen Epoche der Theologie, der Gott noch selbstverständliche Mitte des theologischen Mühens war, weil alle Welt die Existenz von „Gott“ und von Gottheiten annahm. Kann Odo Casels theologische Sicht noch Gewicht haben angesichts der beängstigend dringlichen Frage nach dem so gefährdeten Menschen, oder: was bleibt von Odo Casels Theologie nach der „anthropologischen Wende“ der Theologie?

Sicher: Odo Casel wollte Gott ehren, Theologe sein im ursprünglichen Sinn: einer, der Gottes Größe rühmt und nahe bringt. Theologie als Anthropologie zu betreiben, hätte gewiß nicht sein Verständnis gefunden, wollte er doch gerade der neuzeitlichen Autonomie des Menschen und dem Subjektivismus das „Objektive“ der Offenbarung entgegensetzen.⁸ Aber Casel erweist sich gerade darin als echter Theologe, daß er implizit über den Menschen Aussagen von unerhörter Tragweite trifft.

Der Mensch ist gewiß der von früheren Ereignissen in den Bedingungen seiner Existenz Betroffene, so daß er die Folgen vergangener Geschehnisse zu tragen und, faktisch leider meist: auch zu ertragen hat und somit in seiner Existenz davon geprägt und notwendig gar oft beschränkt und somit unfrei ist. Beim glaubenden, sich zur Kirche bekennenden und in den sakramentlichen Feiern in sie aufgenommenen Menschen ist dieses Gesetz aber durchbrochen. Weil von Gottes Heilstaten nicht Folgen wirksam, sondern dieses Handeln in der Ebene der Historie zwar an einen Zeitpunkt gebunden ist, in der Wirklichkeit des Mysteriums aber das Handeln Gottes selbst je und je Gegenwart bleibt, ist der in der Kirche lebende Christ je und je Zeitgenosse des Handelns Gottes, nicht nur die Frist der Nachwirkungen früheren Geschehens. Die Zeit der Kirche ist die Zeit des je und je gegenwärtig seine Heil-

das Unvermögen der neuscholastischen Adversarii Casels, Ansatz, Anliegen und theologische Tragweite nicht zu verstehen, weil sie noch weniger als Casel Zeit und Geschichte theologisch zu thematisieren wußten. Das alles war eine Quelle ärgerlicher Verdächtigungen bis hin zum Vorwurf der Heterodoxie. Casel selbst war stets der Überzeugung, nichts Neues formuliert, sondern nur eine Glaubenslehre der alten Kirche wieder ans Licht gehoben zu haben, die vor allem in der Subjektivität des hohen Mittelalters verdunkelt und in der anthropozentrischen Autonomie der Neuzeit vollends verloren gegangen war. Diesem Nachweis dienten die geschichtlichen Studien, die im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ publiziert wurden.

⁷ Der interessanteste Beleg findet sich im Konzilsdekret „über die Ausbildung der Priester“, „Op-tatam totius“ 8, wo die „Initiation“ in das Pascha-Mysterium Ziel der Seelsorge genannt wird und die Kompetenz dazu zu erwerben die Spiritualität der Priester prägen soll: „Eius [sc. Christi] Mysterium Paschale ita vivat [die Kandidaten des Priesteramtes] ut in illud initiare sciant plebem sibi committendam“. Das Wort „initiare“ verweist auf die Sakramente der christlichen Initiation.

⁸ Odo Casel hätte seinem Zeitgenossen Rudolf Bultmann (1884–1976) sicher zugestimmt, wenn dieser 1924 konstatiert: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist, daß sie nicht von Gott, sondern vom Menschen handelt hat“ (BULTMANN, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. 1924, zitiert in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1. ⁴1998, Sp. 1860). Casel wäre es aber sicher zu „protestantisch“ vorgekommen, wenn Bultmann fortfährt: „Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen“.

staten handelnden Gottes. Deshalb ist der in der Kirche glaubende Mensch das je freie – nicht von irgendwelchen Folgen vergangener Taten betroffene und beschränkte – und urtümlich je neue Gegenüber des je frei handelnden Gottes. Der Glaubende ist und bleibt je zeitgleich der uranfänglichen Schöpfung, der Neuschöpfung in Jesus dem Christus, der Selbstmitteilung Gottes in der Sendung des Geistes, der „Gott als Gabe“ selbst ist. Der nach den Aposteln Geborene ist nicht jener, der immer schon zu spät gekommen ist, weil er die große Stunde nie mehr einholen und selbst erleben kann. Er ist dieser „in mysterio“ gleichzeitig und deshalb nicht schlechter gestellt als die „in jener Zeit“ Lebenden. Der Mensch, in seiner gottgegebenen Freiheit geschichtlich einmalig, ist hier in seiner Einmaligkeit vom freien Gott ernst genommen.⁹ Größeres kann vom Menschen theologisch nicht konstatiert werden.

Der vorzüglichste Ort dieses Geschehens, des Handelns Gottes und der Gleichzeitigkeit des Menschen, ist die liturgische Feier der Kirche. Doch man muß es genauer sagen: Mit der Liturgie ist die Existenz des Christen überhaupt und im ganzen von dem der Heilstaten Gottes gedenkenden Glauben der Christen bestimmt. Das setzt den Christen auch instand, wahrhaft gut zu sein, weil er nicht aufgrund moralisch qualifizierten Handelns hin und wieder gut ist, sondern er, zeitgleich den Heilstaten Gottes an Jesus Christus und im Sakrament in dessen Schicksalsgemeinschaft aufgenommen, in seinem guten Handeln die Guttat Gottes in der Zeit sichtbar werden lassen kann.

Man darf in Odo Casel wahrscheinlich den Theologen der Neuzeit sehen, welcher der dringlichen Aufgabe der Theologie, dem Atheismus der Neuzeit die Wirklichkeit Gottes und zugleich die Möglichkeiten des Menschen entgegenzustellen, auf eine unverwechselbare und auch hinreichende Weise gerecht geworden ist. Ein Konzil der Kirche hat diese Sicht aufgenommen, und wenn das Konzil Casel nicht mehr namentlich nennt, bestätigt diese eher die Überzeugung Casels, er habe nichts Neues erfunden, sondern nur uraltes Glaubensgut der Kirche aufs neue gesagt.¹⁰ Auch wenn die Zeiten der gleichsam „klassischen“ liturgischen Erneuerung nun, am Ende dieses Jahrhunderts, vorbei sind: diese Erkenntnis, wie der glaubende, heute eher schon: der notwendig immer neu glaubenswillige Mensch – er kommt ja kaum mehr über den Katechumenatzustand hinaus – im Leben der Kirche, in

⁹ Casel führt hier „dogmatisch“ aus, was Augustinus zum Lobpreis Gottes ausspricht: „Vnde hoc, nisi erant aures tuae ad cor eius, o tu bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum tamquam solum cures, et sic omnes, tamquam singulos? (Confessiones 3,11,19; CChr.SL 27,38). „...der du einen jeden von uns wie als den einzigen umsorgst, und so die vielen [alle], als je einzelne“. Casel benutzte diesen Satz des Kirchenvaters als ein Trostwort an die Kommunität der Hersteller Benediktinerinnen, als diese durch den unerwarteten Tod einer jungen und zu großen Hoffnungen berechtigenden Mitschwester sehr bedrückt war: „Jeder Mensch, auch der geringste, ist so in Gottes Hand, als wäre er Gottes einzige Sorge“ (vgl. ALW 28 [1986] 385f).

¹⁰ Damit sind nicht die großen sprachlichen Probleme verkannt, die zu lösen immer noch anstehen: Wie diese Wahrheit über Gott und den Menschen so aussagen, daß die Wahrheit nicht in Zwielicht gebracht wird oder nur verkürzt zu Wort kommt? Casel selbst meinte, die Sprache der Neuzeit wäre nicht mehr fähig, dies zu leisten. Er, der Altphilologe, blieb deshalb bei den (griechischen) Vokabeln der Heiligen Schrift: Mysterion, Pneuma, Agape, weil schließlich jede Fachsprache ihre Termini habe (und etwa der Indologe nicht vom „Nichts“ spricht [weil dieses Wort in der abendländischen Philosophie in einem bestimmten Sinn determiniert ist], sondern beim Fremdwort „Nirwana“ verbleibt). Aber mindestens heute wirkt solches leicht manieriert. Vollends verfiel Casels Verdikt die leidige Wiedergabe von „mysterium“, „sacramentum“, mit „Geheimnis“, denn das Mysterium ist ja gerade nicht „geheim“, „geheimnisvoll“, und schon gar nicht „mysteriös“.

der Mitfeier ihrer Liturgie, je und je Zeitgenosse des Heilshandelns Gottes ist und sich darin als das zur Freiheit berufene Gegenüber Gottes verstehen darf, das kann nur zum Schaden der Kirche und der Menschen und auch der Ehre Gottes selbst vernachlässigt werden.

*Diskussion, Teil 1**

Harnoncourt, Graz:

Bibeltheologisch gesehen ist das Mysterium Christi, das Mysterium Paschale, um das es hier geht, doch auch in einem größeren Kontext zu sehen, im Zusammenhang mit dem, was wir 'Altes Testament' nennen. [...] Wie weit greift Casel bei seinem Mysterienverständnis auch auf die Liturgie Israels zurück? Oder sieht er überwiegend Zusammenhänge mit den antiken Mysterien?

Häußling, Maria-Laach:

[...] Das ist sicher das größte Defizit bei Casel, dass er auch das Alte Testament – das er natürlich gut kennt – im großen und ganzen nach dem (etwas naiven) Verheißungs-Erfüllungs-Schema sieht. Er hat explizit wenig auf das Alte Testament Bezug genommen, obwohl er von dort seine Thesen, seine Theologie, seine innere Intuition viel besser hätte begründen können als von der Analogie der spätantiken Mysterien her, einer Analogie, die ihm ja auch viel Missverständnisse eingebracht hat.

Was Sie ansprechen, ist dann explizit nach Casels Tod im Sammelband „Christliches Mysterium“ ausgeführt worden*: Die Paschafeier in Israel war eine Mysterienfeier in dem Sinn, dass die Feiernden sich nicht bloß als Betroffene des Auszugs aus Israel fühlen durften, sondern „zeitgleich“ sind. „Uns ist das gesagt“, will diese Formel heißen [...].

Schmidt-Lauber, Wien:

Meine Frage ist, ob man auf den Begriff „Mysterientheologie“ nicht verzichten kann. Denn er legt das Missverständnis nahe, dass er immer wieder auf das antike, heidnische Muster verweist, während die großen Entdeckungen unseres Jahrhunderts aus der alttestamentlichen Forschung kommen. Man hat die Anamnese als Grundfunktion des Psalmengesanges entdeckt und ebenso die Tatsache betont, dass dem israelitischen Kultus in der häuslichen Feier niemals die Unmittelbarkeit verloren gegangen ist. Die haben immer Pascha so gefeiert, als ob sie in diesem Augenblick aufbrechen sollten mit den Vätern. Dadurch ist der

* Die jeweils an die Impulsreferate anschließende Diskussion wird hier in Auszügen abgedruckt. Auslassungen innerhalb der einzelnen Wortmeldungen sind durch „[...]“ gekennzeichnet. Die Möglichkeit einer redaktionellen Straffung bzw. Gliederung der Aussagen nach inhaltlichen Kriterien wurde zu Gunsten einer möglichst nahe am Ablauf der Diskussion dokumentierenden Wiedergabe fallengelassen. Dabei wurde neben geringen stilistischen Glättungen der Charakter der mündlichen Rede beibehalten.

* Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel. Düsseldorf 1951 [Anm. d. Red.].

zeitliche Graben überbrückt und die Unmittelbarkeit erreicht. Das war der Ansatz meines Lehrers Peter Brunner, der uns in der Gottesdiensttheologie diese Dinge entfaltet hat.

Ich habe nicht grundsätzlich etwas gegen den Begriff „Mysterientheologie“, aber wenn man ihn immer zuerst interpretieren muss, dann sollte man diesen Begriff eigentlich ersetzen und etwas finden, in dem die „Sache“ eindeutiger bezeichnet wird. Wir haben im Augenblick in der evangelischen Theologie eine neue Konfrontation vor uns, in der in Frage gestellt wird, was bisher Konsens gewesen ist. Es geht dabei nur noch um das Empfangen dessen, was bereits geschehen ist, also nicht das aktuelle Miterleben. Das kommt daher, weil die begriffliche Schwierigkeit bis heute nicht gelöst ist. Mein Plädoyer wäre, den Begriff „Mysterientheologie“ durch einen eindeutigen Begriff zu ersetzen. „Anamnensis“ ist schon eindeutiger, „Zakar-Geschehen“ ist auch schon eindeutiger, weil es in der alt- und neutestamentlichen Tradition bleibt und nicht eine Anleihe braucht, die in vieler Hinsicht heute suspekt ist.

Häußling, Maria-Laach:

Ich gebe ihnen recht. Auf das Wort Mysterium kann man verzichten, wenn wir etwas Besseres haben, aber [. . .] Mysterium hat den Vorteil, dass man auch über den Raum der biblischen Offenbarung hinausgreift und damit konstatiert, dass das ein Grundexistential ist. [. . .] Wir müssen über den Menschen in all seinen Bezügen denken und dürfen uns nicht biblisch verengt bewegen. Ich sage das jetzt nicht gegen Sie, sondern als Fußnote, als Ausrufungszeichen. Da würde ich also etwas Bange haben, sowie man auch Bange haben muss gegenüber einem Christusmonismus, den wir heute ringsum haben [. . .].

Plank, Würzburg:

Wenn wir uns Gedanken machen über eine passende theologische Terminologie, sollten wir heutzutage auch über bestimmte Kulturräume hinausgehen und gesamtchristlich denken. Ich möchte Sie daran erinnern, dass das Wort „Mysterium“ ein Zentralbegriff der griechischen Theologie ist, woher Casel ihn wohl auch übernommen hat. Nicht nur in der Väterzeit, sondern bis heute benutzt die gesamte Orthodoxie diesen Begriff [. . .]. Wenn wir also nach einer Terminologie suchen, dann sollten wir auch in dieser Hinsicht gesamtchristlich denken, damit wir uns auch gegenseitig verstehen. Ich halte es für einen vorgegebenen Glücksfall, dass Odo Casel diesen Begriff ins Zentrum gestellt hat. Das bildet eine Brücke, die wir benützen sollten.

Schmidt-Lauber, Wien:

Wenn ich an das innerevangelische Gespräch denke, dann stellt sich für mich das Problem, dass die direkte Analogie von Natur und Gnade immer wieder Schwierigkeiten bereitet hat. Das ist nicht nur bei Karl Barth so, sondern weit verbreitet. Für Luther ist der Gottesdienst aber immer auch etwas, das das ganze Leben umgreift. Da wäre also eine Verbindung, und ich erhoffe mir hier mehr Argumentationshilfe, um einen Konsens herbeiführen zu können, der in der Theologie größere Räume einschließt und nicht gleich ausgrenzt und sagt, das sei das alte Schema des Katholischen, des auf die Natur aufgestockten Gnadenbegriffs.

Häußling, Maria-Laach:

[. . .] Wo treffen sich heute Nichtglaubende und Glaubende in unserer Umwelt? Da kann ich nur zwei Punkte nennen – an Menschen, die kulturell irgendwie anrühren, also mensch-

lich existieren –, nämlich erstens: Feiern. Das zweite, das ich beobachten kann: Menschen haben bestimmte Sprachformen, zu denen Grundredeweisen gehören, wie etwa die Namensnennung; oder die Epiklese: „Mutter hilf“, sagt das Kind und: „Kyrie eleison“, sagen wir in der Liturgie; oder die Anamnese: Das kleine Mädchen, das dem Papa ein neues Kleid abringen will: „Damals hast du doch gesagt usw.“ Die Beschwörung, die wir in der Liturgie mit der Wendung „per Christum“ haben, d. h. liturgisch „bei“, also: „Bei [. . .], bitte schön, denk’ dran“. Diese Punkte, die ja die Anamnese einschließen muss, möchte ich nutzen [. . .].

Harnoncourt, Graz:

Ich glaube auch, dass die Terminologie – gerade für uns Theologen – für die Verständigung von ganz großer Wichtigkeit ist. Ich würde also sagen, dass es unvernünftig wäre, den Begriff „Mysterium“ in unserer derzeitigen ökumenischen Situation aufzugeben. [. . .] Wir müssten den Mut haben, Wörter weiterhin zu gebrauchen, auch wenn sie im Alltag nicht vorkommen. Zu meinen, es sei nur das für den Glauben brauchbar, was im Alltag selbstverständlich ist, trifft so sicher nicht zu. [. . .] Sprache ist unverzichtbar zur Verständigung und zugleich die Ursache fast aller (nicht nur theologischen) Missverständnisse.

Meßner, Innsbruck:

Ich möchte mich den Plädoyers für die Beibehaltung des Begriffs „Mysterium“ anschließen. Ich glaube zunächst nicht, dass jeder Christ beim Begriff „Mysterium“ an antike Mysterien denkt. [. . .] Das Grundanliegen Casels wäre heute vermutlich anderswo zu suchen, mir persönlich ist etwa Jan Assmanns Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ sehr wichtig geworden, der aufregende Parallelen zur christlichen Anamnese aufzuweisen hat.* Aber der Begriff „Mysterium“ ist doch wohl der biblische, neutestamentliche Begriff, der unserem Sakramentsbegriff entspricht, auch wenn er im Neuen Testament durchaus noch anderes bedeutet. Der Begriff „Mysterium“ würde deshalb noch besser als der lateinische Begriff „Sakrament“ den Ansatz bieten, endlich auch einmal – was meines Erachtens dringend ansteht – die röm.-kath. Sakramentslehre über ihre klassische, scholastische Form hinaus weiterzubilden, und zwar vom gottesdienstlichen Vollzug her, und da sehe ich im Begriff Mysterium die einzige Chance. Andernfalls müssten wir wirklich einen neuen Begriff finden, allerdings wüsste ich jedenfalls keinen anderen, der ebenso die Kontinuität erstens zum Ursprung und zweitens zu den anderen Kirchen bringt.

Lies, Innsbruck:

Hat der Begriff „Mysterium“ nicht auch eine Nuance in das Verbergende? Ist das nicht auch etwas, das eben in diesem Mysterium ausgedrückt ist? Gottes Heilshandeln ist nicht einfach ein plumpes, handhabbares Tun. Hier wäre eine wichtige Parallele zu all den Fragen, die wir heute einerseits im Zusammenhang mit dem verborgenen Gott – deus absconditus –, der eben nicht einfangbar, aber doch uns nahe ist, und andererseits vor allem zum Säkularismus haben, weil wir ja mit der Liturgie in einer säkularen Welt umgehen müssen. [. . .] Es geht also um Anamnese – aber in Ehrfurcht; um Epiklese – aber mit leeren Händen; um Prophora – aber Gott hebt mich. Das sind ganz andere Nuancen, das ist nicht dieses „wir machen jetzt Liturgie“ oder „wir machen jetzt Gottesdienst“ oder ähnlich, son-

* Vgl. J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München ²1997.

dern wir werden geheimnisvoll, vielleicht sogar ungeahnt, hineingenommen in das Tun Gottes, von dem wir vielleicht erst am Schluss – eschatologisch – entdecken, was da war.

Bürki, Neuchâtel:

[. . .] Die Unverfügbarkeit Gottes und unserer Existenz sowie der Welt überhaupt, das ist doch auch ein wichtiger Punkt in unserer Erfahrung. Darum meine ich, dass das Wort „Mysterium“ bleibend etwas davon aussagt, gerade auch in unserem Kulturkreis in der deutschen Übersetzung „Geheimnis“. Junge und alte Menschen erfahren doch auch bei uns, dass es eben ein Geheimnis gibt.

Ehrensperger, Niederuzwil:

[. . .] Ich würde gerne wissen, ob sich der Mysterienbegriff bei Casel vor allem auf das Sakrament bezieht oder ob darin auch die Worterfahrung mit eingeschlossen ist. Wie ist das Verhältnis zwischen Wort und Sakrament? [. . .]

Ein letzter Aspekt, der mich in der Mysteriendiskussion beschäftigt, ist die Frage, mit wem wir eigentlich sprechen, wenn wir diesen Begriff verwenden. Wenn wir ihn gebrauchen, können wir ja einigermaßen davon ausgehen, dass wir wissen, wovon wir sprechen. Aber wir müssen immer daran denken, dass wir ja mit Menschen ganz verschiedener Ebenen und Erfahrungsbereiche über den Gottesdienst sprechen wollen, und ob hier der Mysterienbegriff geeignet ist, das frage ich mich.

Häußling, Maria-Laach:

Die Wortverkündigung hat bei Odo Casel nicht die Rolle gespielt, die sie heute spielen müsste. Man findet bei ihm aber implizit Aussagen darüber, dass eben der Glaube Verkündigung voraussetzt, und die Verkündigung schon Heilstat Gottes ist. So gesehen war seine Theologie durchaus offen für die Worttheologie, wie wir sie heute ergänzen müssen [. . .].

Slenczka, Erlangen – Riga:

In den 20er und 30er Jahren ist ja auch in der evangelischen Theologie die Übung verbreitet gewesen, griechische Ausdrücke in das Deutsche zu übernehmen, nicht nur „Mysterium“ wie bei Odo Casel, sondern auch „Logos“, „Kairos“ und andere, allerdings ohne Übersetzung. Das hatte zur Konsequenz, dass sich diese Begriffe dann hypostasierten und sich von der biblischen Grundlage ablösten, und das scheint mir das Hauptproblem zu sein.

Es bleibt – so glaube ich – Konsens, dass der Begriff „Mysterium“ eine unersetzliche Bedeutung in der Verkündigung und im Gottesdienst der christlichen Gemeinden hat. Aber man muss zugleich deutlich machen, dass das eigentliche Mysterium Christus ist. Das ist sowohl bei Luther und Calvin als auch übrigens bei Rahner eindeutig festgehalten gegenüber einer atomisierenden Verselbständigung von Heilszueignung in vielen Sakramenten [. . .]. Gegenüber sämtlichen Verselbständigungen in religionsgeschichtlichen Analogien ist mit Eph 1, Kol 1 und Röm 16 festzuhalten: Es ist immer das in Christus offenbarte Mysterium der Gemeinschaft von Gott und Mensch, der Vergebung der Sünde [. . .].

Bieritz, Rostock:

Wenn ich mir diese säkularisierte Welt, in der wir leben, anschau, dann muss ich sagen, diese gottlose Welt ist voller Mysterien, ist voller schrecklicher Geheimnisse und Offenba-

rungen und permanenter Anamnese. Sie brauchen ja nur den Fernseher einzuschalten. Jeden Abend rauscht eine „Mysterienserie“ über den Bildschirm, und Anamnese im Sinne von Zeitgleichheit ist überhaupt kein Problem mehr für den modernen Menschen. Unsere Welt ist zugleich voller Beschwörungen, auch da könnte man wieder Beispiele aus dem Fernsehen anführen. Das Merkwürdige ist aber, dass uns dies in einer Weise begegnet, die zugleich alles unheimlich entwertet und sozusagen „zuschließt“ vor Gott. Sie, Herr Häußling, haben ja davon gesprochen, dass Beschwörung, Epiklese und Anamnese im Umgang miteinander, in unserem täglichen Leben vorkommen. Deshalb meine Frage: Wie lässt sich damit in einer Weise umgehen, dass sich diese Dimensionen wieder für Gott öffnen [. .].

Häußling, Maria-Laach:

[. .] Die Tugend der Schweigsamkeit sollte verstärkt geübt werden, wenn wir wieder Sprache hören und glauben wollen. [. .] Ob wir Christen nicht bewusst das üben müssten, um überhaupt dann erst wieder hören und sprechen zu können? Ob wir nicht eine Fastenzeit bräuchten, so dass z. B. auch wir Theologen 20 Jahre vom Opfer nicht mehr reden? Als der Mönch, der ich bin, und als Mitbruder Odo Casels, der u. a. Mystagoge war und Theologe des geistlichen Lebens, möchte ich einmal diesen Akzent setzen. Eine Askese der Sprache im Sinne der Tugend der Schweigsamkeit als Fastenzeit für das große Ostern [. .].

Praßl, Graz:

Ich möchte noch einmal zum Begriff „Geheimnis“ und seiner Bedeutung in der deutschen Sprache zurückkehren. Wenn man „Mysterium“ mit „Geheimnis“ übersetzt, besteht das Problem, Geheimnis als das Nicht-Gesagte zu verstehen. Wir wissen aber aus der säkularen Literatur, dass das „Geheimnis“ auch als das Nicht-Sagbare, das Nicht-Verbalisierbare übersetzt werden kann. Hier sehe ich einen wesentlichen Anknüpfungspunkt, den Begriff doch positiv zu verwenden: nämlich aus der Beobachtung heraus, dass jede Erfahrung – vor allem eine Tiefenerfahrung – nur zu einem geringen Prozentsatz verbalisierbar ist, wobei auch hier Erfahrung nicht mit Erlebnis verwechselt werden soll.

Schilson, Mainz:

Bei allem Respekt vor dem Nachdenken über die Umsetzung in Sprache, sollten wir vielleicht noch einen Schritt weitergehen. Denn das, was sich in Sprache verlautbart, soll ja eine Realität darstellen, die vorgängig zu dem ist, was in der Sprache zum Ausdruck kommt. Sprache bildet im Grunde genommen nicht nur Realität, sondern versucht sie auch im Diskurs zur Geltung zu bringen. Ist das, was Casel – bei allem Respekt – hier entfaltet hat, – was hier auch alle auf unserer Ebene, zumindest in der Theorie, mit christlicher Liturgie zusammenbringen können – als Vitalerfahrung bei denen vorhanden, die selbst nachdenken und in die Sprache umsetzen, und ist das nicht das noch tiefer liegende Problem? Wie gehen Christen in der Gesellschaft mit ihrer liturgischen Erfahrung um? [. .]

Haunerland, Linz:

Das große Schweigen in einem Moment, wo unsere Begriffe, mit denen wir operieren, auch von anderen besetzt werden, hat meines Erachtens zur Konsequenz, dass die Sprachregelungskompetenz im Grunde abgegeben wird. [. .] Zeigt nicht unsere Schwierigkeit, mit diesen Wörtern umzugehen, dass in der Tat Wörter immer auch innertheologisch wie

außertheologisch zu „Stopfgänsen“ werden, wo jeder das hineinpackt, was ihm gefällt, und nachher tatsächlich Kommunikation kaum mehr möglich wird? Die Frage ist, ob wir denn noch eine ausreichend klare Vorstellung davon haben, was wir gerne in eine Sprache übersetzen möchten, die dann vielleicht auch nach außen hin verstehbar ist.

Ich knüpfe auch noch einmal an dem an, was uns heute medial vermittelt wird. Kommen darin die jetzt nicht mehr gestillten Sehnsüchte in neuer Form zum Ausdruck? [...] Oder ist die Wirklichkeit Gottes, das Heilsame, das Mysterium, oder das eine Sakrament, das Christus selbst ist, eben doch keine Realität mehr für die Menschen? [...]

Roman A. Siebenrock, Innsbruck

Kann die Gnade Christi heute den Menschen erreichen?

Der Beitrag Karl Rahners zu einer Theologie des Gottesdienstes

Eine vorzügliche Adresse für Fragen der Liturgie ist das Werk Karl Rahners nicht. Im Vergleich mit Romano Guardini oder gar Joseph Andreas Jungmann hat er sich nie in großem Stil zu grundlegenden Fragen der Liturgie oder der Liturgiereform geäußert. Auch von eigenen revolutionären Neuerungen in der Liturgie wird wenig berichtet. Im Gegenteil: Als Scholastiker gilt er in diesen Fragen als rigid¹, und seine frühe Ablehnung, die Messe im Fernsehen zu übertragen, ist nicht untypisch.² Zur Grundlegung der Liturgiewissenschaft in

¹ Aus dem Noviziat berichtet P. Herbert Gerl S.J., dass P. Steger bei einer Messe von den üblichen Texten abweichen wollte. Karl Rahner habe sich heftigst dagegen verwahrt und sei keinen Zollbreit von seiner Ansicht abgewichen (nach: P. IMHOF, Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1922–1924. In: Karl Rahner. Bilder eines Lebens. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Freiburg – Zürich 1985, 14–17, hier 16f). Gegenüber dem Vortrag in Salzburg hat dieser Beitrag nicht nur versucht, die Fragen und Einwände der Teilnehmer einzuarbeiten, sondern bietet im Werküberblick eine thematisch orientierte Gesamtübersicht zu den einzelnen Themenbereiche, die eine Theologie des Gottesdienstes berühren. Im Bereich der Sakramententheologie und der priesterlichen Existenz kann wegen des Umfangs der Arbeiten Rahners nur eine repräsentative Auswahl vorgelegt werden. Der Aufsatz erhebt hier keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern möchte Rahners vergessene Anstöße wieder ins Bewusstsein rufen.

² Die Messe und das Fernsehen (1953). In: SuG 187–200. Später hat er auch durch die eigene Praxis seine frühe Ablehnung modifiziert. Die Werke Karl Rahners werden nach folgendem Schlüssel abgekürzt: ChdG: Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg – Basel – Wien 1971; GaF: Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg – Basel – Wien 1968; GdL: Gebete des Lebens. Hg. A. Raffelt. Einführung von K. Lehmann. Freiburg – Basel – Wien (1984) ³1984 (ergänzte Auflage); GKj: Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte. Hg. A. Raffelt. Freiburg – Basel – Wien 1987; GiwZ: Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Düsseldorf 1986; QD 10: Kirche und Sakramente. Quaestiones disputatae 10. Freiburg – Basel – Wien 1960; RiG: Karl Rahner im Gespräch. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Bd. 1: 1964–1977. München 1982, Bd. 2: 1978–1982. München 1983; SuG: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. (Innsbruck – Wien – München 1959; ⁴1966). 5., erweiterte Auflage. Einleitung, Anmerkungen und Register von K. H. Neu-