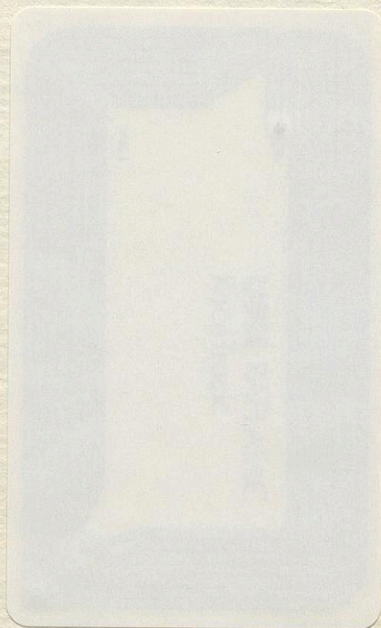




N12<502231575 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhäuser

theol. VS. T. kumpfen

43.44
1989, 1990

HEILIGER DIENST

1/2
1989

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

43. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Der eucharistische Mensch Patrice de la Tour du Pin im Dienst der erneuerten Liturgie	2
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Lektionar und Bild in der Kirche	33
DDr. Klaus Gamber, Regensburg († 2. Juni 1989) Älteste Eucharistiegebete 10. Ein Eucharistiegebet aus der altirischen Liturgie	37
Dr. François Reckinger, Köln Vom Guten zum noch Besseren Was im Hinblick auf eine künftige revidierte Ausgabe der liturgischen Bücher zu beachten wäre (III)	42
Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, Graz Die liturgische und apostolische Sendung der Musica Sacra	49
Univ.-Ass. Dr. Andreas Redtenbacher, Can. Reg., Wien Richtungsweisende Worte für manche große Fragen Liturgiewissenschaftler Prof. Emminghaus gestorben	72
Buchbesprechungen	74
Büchereingänge	95

248053

DIE FEIER DES FRONLEICHNAMS- FESTES

Herausgegeben im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz.
56 Seiten, Format 21,5x30 cm, Kunstleder mit Goldprägung, öS 225,-.

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

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

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

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

Verlag St. Peter, A-5010 Salzburg

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: 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

1989

43. Jahrgang

Jahresverzeichnis des 43. Jahrganges 1989



Inhaltsverzeichnis des 43. Jahrganges 1989

BEITRÄGE

	Heft	Seite
Der eucharistische Mensch		
Patrice de la Tour du Pin im Dienste der erneuerten Liturgie		
(Baumgartner)	1/2	2
Lektionar und Bild in der Kirche		
(Sauser)	1/2	33
Älteste Eucharistiegebete		
(10) Ein Eucharistiegebet aus der altirischen Liturgie		
(Gamber, † 2. Juni 1989)	1/2	37
Vom Guten zum noch Besseren		
Was im Hinblick auf eine künftig revidierte Ausgabe der liturgischen Bücher		
zu beachten wäre (III) (Reckinger)	1/2	42
Die liturgische und apostolische Sendung der Musica Sacra		
(Harnoncourt)	1/2	49
Richtungsweisende Worte für manche große Fragen		
Liturgiewissenschaftler Prof. Emminghaus gestorben		
(Redtenbacher)	1/2	72
Dank an Erzbischof Dr. Karl Berg		
(Amon)	3/4	99
Handauflegung zur Krankensalbung		
(Kleinheyer)	3/4	107
Hauskirchen und Wegkapellen		
(Sauser)	3/4	133
Die Liturgiereform in Polen im Zeitabschnitt 1963–1975		
(Dr. Helmut Sobeczko, Oppeln)	3/4	137
Wallfahrten und Volksfrömmigkeit in Slowenien		
(Mirijam Smolik, Brezje)	3/4	146

PASTORALLITURGISCHE HANDREICHUNGEN

Die Feier der Messe an Werktagen		
(Liturgische Kommission für Österreich)	3/4	102
Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden		
Anregungen und Gottesdienstmodelle für den		
Deutschen Katholikentag 1990 in Berlin (Kleiner)	3/4	122



ZH 4737

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechungen	1/2	74
Buchbesprechungen	3/4	151

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge	1/2	95
Büchereingänge	3/4	160

AUTOREN

A m o n , Univ.-Prof. Prälat Dr. Karl, Graz		
Dank an Erzbischof Dr. Karl Berg	3/4	99
B a u m g a r t n e r , Prof. Dr. Jakob, Fribourg		
Der eucharistische Mensch		
Patrice de la Tour du Pin im Dienste der erneuerten Liturgie	1/2	2
G a m b e r , DDr. Klaus, Regensburg († 2. Juni 1989)		
Älteste Eucharistiegebete		
(10) Ein Eucharistiegebet aus der altirischen Liturgie	1/2	37
H a r n o n c o u r t , Univ.-Prof. Msgr. Dr. Philipp, Graz		
Die liturgische und apostolische Sendung der Musica Sacra	1/2	49
K l e i n e r , Dr. Josef Raphael, München		
Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.		
Anregungen und Gottesdienstmodelle für den		
Deutschen Katholikentag 1990 in Berlin	3/4	107
K l e i n h e y e r , Univ.-Prof. Dr. Bruno, Regensburg		
Handauflegung zur Krankensalbung	3/4	107
L K Ö (Liturgische Kommission für Österreich)		
Die Feier der Messe an Werktagen (Handreichung)	3/4	102
R e c k i n g e r , Dr. Francois, Köln		
Vom Guten zum noch Besseren		
Was im Hinblick auf eine künftig revidierte Ausgabe der		
liturgischen Bücher zu beachten wäre (III)	1/2	42
R e d t e n b a c h e r , Univ.-Ass. Dr. Andreas, Wien		
Richtungsweisende Worte für manche große Fragen		
Liturgiewissenschaftler Prof. Emminghaus gestorben	1/2	72
S a u s e r , Prof. DDr. Ekkart, Trier-Innsbruck		
Hauskirchen und Wegkapellen	3/4	133
S m o l i k , Mirijam, Brezje		
Wallfahrten und Volksfrömmigkeit in Slowenien	3/4	146
S o b e c z k o , Dr. Helmut, Oppeln		
Die Liturgiereform in Polen im Zeitabschnitt 1963–1975	3/4	137

Zu diesem Heft

Die Zeitschrift „Heiliger Dienst“, die einzige Fachzeitschrift in Österreich, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt, erscheint bereits seit dem Jahre 1947. In diesem langen Zeitraum konnten wir viele Leser begleiten. Wir möchten an dieser Stelle einmal unsere durch so viele Jahre treuen Leser und auch unsere „Neuen“ herzlich grüßen und ihnen danken.

Leider hatte die Erzabtei St. Peter im vergangenen Jahr mehrere Todesfälle zu beklagen. Dadurch bedingt waren personelle Veränderungen in der Leitung des Liturgischen Institutes und somit auch in der Schriftleitung dieser Zeitschrift notwendig. Dies ist auch der Grund, daß der 43. Jahrgang verspätet erscheint. Wir bitten um Ihr Verständnis.

Die Hefte des Jahres 1989 werden noch nachgeliefert, für das Jahr 1990 wird ein neues Redaktionsteam die Schriftleitung übernehmen.

P. Rupert Schindlauer

Anläßlich der Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands wurde des öfteren jene Stelle einer alten Chronik angeführt, welche den Beweggrund für die Hinkehr des Kiever Großfürsten zur Orthodoxie (im Jahre 988) festhalten will. Wladimir sandte zehn Männer aus, zunächst zu den (islamisierten) Bulgaren, dann zu den „Deutschen“ (worunter die Polen zu verstehen sind, die sich zur lateinischen Form des Christentums bekannten), schließlich zu den Byzantinern. In Konstantinopel „gerieten sie außer sich, sie staunten und lobten deren Gottesdienst“. Nach Kiev zurückgekehrt, berichteten sie über das Erlebte: „Wir kamen nun zu den Griechen, und sie führten uns hinein, wo sie ihrem Gott dienen. Und wir wissen nicht, ob wir im Himmel waren oder auf der Erde. Es gibt auf der Erde keinen solchen Anblick und solche Schönheit, und wir sind nicht imstande, es zu erzählen. Nur das wissen wir, daß Gott dort unter den Menschen weilt. Und ihr Gottesdienst ist besser als der aller Länder, denn wir können diese Schönheit nicht vergessen.“ Worauf Wladimir antwortete: „Wir wollen gehen und die Taufe empfangen.“¹

Welches auch immer die politischen Gründe für die Bekehrung des Großfürsten und seiner Bojaren gewesen sein mag, so dürfte doch der geschichtliche Kern der Nachricht des Chronisten stimmen: daß die Schönheit der byzantinischen Liturgie die Annahme des christlichen Glaubens erleichterte und förderte. Was vor tausend Jahren galt, das gilt auch heute noch: der Mensch sehnt sich danach, im Widerschein des Schönen, der Bilder, Riten, Hymnen und Gesänge etwas vom Glanz der Herrlichkeit Gottes zu erfahren.²

Die Kirchen der Frankophonie hatten das Glück, bei der Gottesdienstreform im Gefolge des Zweiten Vatikanums sich einen großen Dichter zu verpflichten, der sich bereitwillig auf das Geschäft des Übersetzens aus dem Lateinischen und des Schaffens volkssprachlicher Texte einließ: Patrice de la Tour du Pin (1911–1975). Während zehn Jahren betätigte er sich im Schoße einer Equipe an der Abfassung liturgischer Formulare, damit beauftragt, „über den guten Ausdruck der französischen Sprache und über die Poesie zu wachen“.³ Von Anfang an hegte er die Überzeugung, daß die Dichtung, lange Zeit hindurch als das wichtigste Medium der Glaubensvermittlung angesehen, ihre Dienstfunktion zurückerlangen könne, „besonders in dieser Krisenperiode“.⁴ Da Patrice de la Tour du

¹ Das heilige Rußland, 1000 Jahre russisch-orthodoxe Kirche, Freiburg i. Br. 1987, 15–16; 25; 155–156; vgl. W. Müller-Welser, Siegreiche Schönheit, in: Christ in der Gegenwart 40 (1988) 205–206.

² Siehe J. Baumgartner, Liturgie und Schönheit, in: HLD 40 (1986) 65–84.

³ P. de la Tour du Pin, La fonction poétique et liturgique, in: LMD 121 (1975) 81–97 (hier 81).

⁴ Ebd. 82.

Pin, von dem gut zwanzig Hymnen des französischen Stundenbuches herrühren, viel über das Verhältnis von Liturgie und Poesie nachgedacht hat, dürfte es sich lohnen, sein Leben und Werk, vor allem aber seinen Beitrag an das gottesdienstliche Beten der Kirche vorzustellen, zumal er im deutschsprachigen Raum kaum bekannt ist.⁵

1. Die Berufung zum Dichter

Der Weg Patrice du la Tour du Pins, arm an äußeren Ereignissen und dem Zugriff der Öffentlichkeit entzogen, verläuft vorab auf inneren Bahnen. Wer Zugang zu seiner Persönlichkeit finden möchte, muß *das* Opus seiner schriftstellerischen Tätigkeit, „Une Somme de poésie“ (Eine poetische Summe), durchwandern, worin Leben und Leistung zu einer Ganzheit verschmelzen.⁶ Es handelt sich bei diesem mehr als tausendseitigen dichterischen Werk um eine Art „journal intime“, in das seine geistig-geistlichen Erfahrungen einfließen. Jedes darin enthaltene Stück enthüllt etwas vom Verfasser, der sich als „Theopoet“ (théopoète) versteht, jedes Gedicht gewährt einen Blick auf seine seelische Landschaft; es geht also nicht so sehr um äußere Vorfälle, als vielmehr um autobiographische Züge seines inneren Porträts. „Ich will in allem, was pulst und atmet“, so bekennt der Dichter, „das Reich des inneren Lebens finden.“⁷ Das einzige Ziel unseres Bemühens sei die Anbetung, „alles übrige in mir, ihr könnt es vergessen“.⁸ Zum Geheimnis seiner Existenz – er betrachtet sich selbst als ein „Mysterium“ – gehörte auch, daß er Christus in die Mitte seines Lebens und Werkes rückte, ihm weihte er sein ganzes Wesen.

Väterlicherseits stammt Patrice de la Tour du Pin von einer alteingesessenen Familie des Dauphiné (im Südosten Frankreichs) ab, während die Familie seiner Mutter ihre Ursprünge auf eine mittelalterliche irische Königsdynastie zurückführt.⁹ Geboren wurde er am 16. März 1911 auf dem Schloß Bignon-Mirabeau (zwischen Sens und Orléans gelegen), in einer wald- und wildreichen Gegend, wo er den größten Teil seines Lebens verbringt und die in der poetischen Summe ihren Nachhall findet. Da sein Vater in der ersten Marne-Schlacht (5. September 1914) fällt, wächst Patrice in einem vorwiegend fraulichen Milieu auf, umgeben von

⁵ Eine erste Biographie über „einen der größten christlichen Dichter“ schrieb J. Gauthier, *Patrice de la Tour du Pin, quêteur du Dieu de joie*, Médiaspaul, Paris 1987.

⁶ P. de la Tour du Pin, *Une Somme de poésie I: Le jeu de l'homme en lui-même*, Gallimard, Paris 1981; II: *Le jeu de l'homme devant les autres*, Gallimard, Paris 1982; III: *Le jeu de l'homme devant Dieu*, Gallimard, Paris 1983. Es ist dies der „definitive, vom Autor durchgesehene und verbesserte Text“. Im folgenden zitiert: SP I, II, III.

⁷ P. de la Tour du Pin, SP I, 53; ders., *La théopoésie de Patrice de la Tour du Pin*, Montréal/Paris 1989.

⁸ Ebd. 74.

⁹ J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 17–25.

seiner Großmutter, O'Connor, seiner Mutter, seiner Schwester Phylis (* 1905) und seinem Bruder Aymar (* 1906). Die drei Geschwister vertrieben einen großen Teil ihrer Kindheit mit Spielen; aus diesem Quell wird der Dichter in späteren Jahren unaufhörlich schöpfen und die Erinnerung daran wachhalten. Der Eintritt von Phylis ins Kloster (1926) und die durch die Ausbildung bedingte Trennung von Aymar bedeuten das Ende des inneren Theaters ihrer Jugend.

Während der Schul- und Studienzeit wohnte Patrice de la Tour du Pin in Paris, in den Ferien zog er sich jedoch regelmäßig auf das elterliche Landgut zurück. 1928 erlangte er das Bakkalaureat, daran schloß sich die Philosophie, ein Jahr Recht und Literatur an der Sorbonne sowie ein Aufenthalt an der Ecole des Sciences Politiques (1930–1932). Im Grunde genommen entsprach diese Materie kaum seinen Neigungen; in der reichlich vorhandenen freien Zeit machte er sich mit der Poesie vertraut und begann zu schreiben.¹⁰ Die Berufung als Dichter lockte ihn mächtig. Im Alter von fünfzehn oder sechzehn Jahren stieg bereits der Wunsch in ihm auf, den Zeitgenossen „Gott zu sagen“, wie der folgende frühe Text bezeugt:

„Herr, wie schön sind deine Mysterien! Du hast mir die Gnade verliehen, sie zu lieben, sie zu betrachten, die Gnade, in Freude über sie nachzusinnen. Du hast mir eingegeben, andere Seelen, die den Sinn dafür verloren oder die ihn nicht erfaßt haben, darauf hinzuweisen. Zieh dich nicht von mir zurück bei der Erfüllung dieses Auftrags, denn allein gelassen und ohne deine Führung würde ich mich verheddern. Ich habe einige Worte auf meinen Lippen und ein klein wenig von deiner Liebe in meinem Herzen, und meine Seele fühlt sich jetzt nur glücklich, wenn ein anderer erzittert, da ich von dir rede . . .“¹¹

2. Auf der Suche nach Freude

Wenn das erste Buch Patrice de la Tour du Pins den Titel „Die Suche nach Freude“ (*La Quête de Joie*) trägt, dann ahnte er, daß seine ganze poetische Arbeit auf dieses Ziel hinsteuern sollte: „es war der Keim des Baumes.“¹² Die Lektüre der „Divina Commedia“ Dantes hinterließ einen nachhaltigen Eindruck in ihm, ebenso die „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin; er fand sich in seinem jugendlichen Wunsch bestätigt, ein einziges Buch abzufassen, in dem das Thema des Suchens und Forschens

¹⁰ Schon 1926 hatte er zusammen mit seinem Vetter Louis d'Hendecourt eine Sammlung Gedichte „Lys et Violettes“ veröffentlicht.

¹¹ Patrice de la Tour du Pin, *Prière*, in: LMD 150 (1982) 45.

¹² J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 27.

in einer großen architektonischen Einheit zur Darstellung käme. Das Echo, welches das während seines Militärdienstes (1933) erschienene Erstlingswerk auslöste, bestärkte ihn in seinem Entschluß: Er trat ein für allemal in die Poesie ein, wie ein anderer ins Kloster eintritt. Was er danach in der Einsamkeit von Bignon-Mirabeau, abwechselungsweise dem Dichten und Gärtnern hingegeben, schrieb und veröffentlichte, bildete Bruchstücke zum geplanten Gesamtbau. „Ich träumte von einer Summe, in die meine ganze Musik und alle meine Ideen einfließen werden“, bekennt er in einem Brief von 1960.¹³

Seit Beginn des Krieges als Kavallerieleutnant aufgeboten, wird er (am 16. Oktober 1939) am Kopf verwundet. Diese Todeserfahrung trieb ihn zu intensiver geistiger Tätigkeit während der darauf folgenden Gefangenschaft in Deutschland, die bis 1942 dauerte. Heimgekehrt aus dem Militärdienst, stellte sich ihm die Frage nach seiner Zukunft. Drei Wahlmöglichkeiten boten sich an: „Die eine wäre zu lieben, allein in meinem Glück; die zweite Gott zu lieben, aber in der Zelle; die dritte schließlich, eine Frau zu lieben.“¹⁴ Er zog also auch das Priestertum und das mönchische Leben in Erwägung. Doch seine Schwester Phylis, die einen tiefen Einfluß auf ihn ausübte,¹⁵ riet ihm davon ab; desgleichen ein ihm nahestehender Dominikaner, der ihm mit Humor mitteilte, falls er das Ordensleben ergreife, müsse er selbst einen Orden gründen . . .¹⁶ So heiratete er seine junge Kusine Anne de Bernis (am 21. Oktober 1943), die, obwohl in seinem Œuvre wenig gegenwärtig, dennoch für den Dichter einen einzigartigen Platz einnahm. „Du bist meine Frau“, heißt es in der Summe,¹⁷ „und weil ich dich liebe, gibt es – sozusagen interzellularen – Austausch zwischen uns.“ Der gesegneten Ehe entsprangen vier Töchter: Marie-Liesse (Maria-Laetitia) (1945), Anne-Dauphine (1946), Aude (1947) und Laurence (1953). Im Kreise seiner Nächsten fühlte der Dichter sich geborgen, ohne Unterlaß dankend für das, womit das Leben ihn beschenkte: den Adel des Namens, finanzielle Sicherheit, Freundschaft und Ruhm, Begabung und Liebe, so daß er angesichts von so viel Glück, stets das Bild des „reichen jungen Mannes“ im Evangelium vor Augen, eine Unruhe spürte. „Du hast mir zu viel Gunst erwiesen, mein Gott“, heißt es in seinem Psalm 25, „wie soll ich dem entsprechen vor dir?“ Auf all sein Glück wird er durch sein Bemühen antworten, die „als Gnade“ empfangenen Gaben an andere weiterzugeben.¹⁸

¹³ Ebd. 31.

¹⁴ Patrice de la Tour du Pin, SP I, 600.

¹⁵ Dazu J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 39–42.

¹⁶ Patrice de la Tour du Pin, SP III, 390.

¹⁷ SP II, 310–311.

¹⁸ J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 46.

3. Der Vollendung entgegen

Als Patrice de la Tour du Pin nach fünfzehn Jahre wählender Arbeit seine bisherigen Veröffentlichungen in einem umfangreichen Band, dem ersten Teil seiner poetischen Summe, sammelte und (1946) herausgab, bemerkten die Literaturkritiker mehr und mehr, daß seine Suche nach Gott alles andere als ein rein literarisches Unternehmen war: seine Berufung sprengte den Rahmen der Schriftstellerei. Aus seinem brieflichen Verkehr mit einzelnen Auserlesenen geht hervor, wie er darum rang, zum Zentrum vorzustoßen, denn „der Sinn des Lebens liegt darin, in Christus dazusein“. Ihn verlangte es danach, „immer wieder im Dienste dessen zu stehen, dem ich dienen will, nicht in meinem, und wäre es auch unbekannt“. ¹⁹

Das Schreibhandwerk in der Abgeschlossenheit seines Erbbesitzes, ab 1960 während der Woche in Paris weitergeführt, ²⁰ fand Ergänzung durch die Verwaltungsaufgaben als Schloßherr und Landeigentümer, als Gärtner und Jäger. Die Verwurzelung in seinem heimatlichen Boden, die Hingabe an die Natur im Reigen der Jahreszeiten sowie die Jagd, die er betreibt, finden ein starkes Echo in seiner Dichtung. So etwa im Abendgebet des Gärtners:

„Herr, die Früchte meines Geistes werden nur gut sein, wenn du sie segnest, in der Vermischung deiner Kraft mit der meinen. Beurteile mich nicht nach dem Ausmaß meines Schweißes, der kaum zählt im Vergleich mit so vielen Arbeitern deines Feldes. Nimm wenigstens die Hoffnung entgegen, diesen Garten für dich gepflegt zu haben.“ ²¹

Die Jagd, von seiner Einsiedlerexistenz nicht wegzudenken, liefert ihm Bilder und Vorstellungen für die Schilderung seines geistigen Abenteuers: zunächst tritt der Hirsch in Sicht, später zieht der Herr vorbei, und schließlich ist es Patrice selber, nach dem der Herr „jagt“, den der göttliche Jäger verfolgt. Die Jahre auf Bignon bringen den Dichter zur Reife und Erfüllung, er schwingt ein in den inneren Rhythmus der Wesen und der einfachen Dinge ländlichen Daseins, läßt sich vom Herrn enteignen, sehnt sich nach der Wiedergeburt zum Kind, wie einige Verse der „Gebete der Wüste“ zeigen:

¹⁹ Patrice de la Tour du Pin, *Lettres à André Romus*, Seuil, Paris 1981, 97.

²⁰ Der Studien seiner Töchter wegen mietete er in der Hauptstadt eine Wohnung, doch über das Wochenende kehrt er auf sein Schloß zurück.

²¹ P. de la Tour du Pin, SP II, 231.

„Wenn du mich dorthin geführt hast, Herr,
dann um wiedergeboren zu werden,
wenn ich wiedergeboren werde, dann nicht
als Mann, sondern als Kind,
nicht aus meiner Vergangenheit, sondern
aus deiner Hinterlassenschaft.

Dahin sei's mit dem Dichter, der ich sein
könnte!

Du wirst mir alles entziehen, seit Be-
ginn,
du bist nicht Gott, der ein Kind ver-
stößt.“²²

Wenn Patrice de la Tour du Pin die Erfahrungen seines eigenen Lebens „verdichtet“, so heißt das nicht, daß er sich der Lektüre anderer Dichter und Denker verschlossen hätte. Seine Lieblingsautoren nähren Leben und Werk, ohne ihn direkt zu beeinflussen; er stimmt mit ihnen überein in einer geheimen Sympathie, so etwa mit einzelnen Gedichten von Edgar Poe,²³ von Jules Supervielle,²⁴ vor allem mit dem Rilke der Duineser Elegien, der nach einem unerreichbaren Engel auslangte.²⁵ Besonders aber prägten ihn die Bibel (in erster Linie Paulus und Ijob), die Mystiker und die Kirchenväter, die, wie er bemerkte, „eine konkrete, nicht abstrakte Theologie“ bieten und sich selber in ihre Erörterungen einbringen. Bei Johannes vom Kreuz schätzte er die symbolische Sprache hoch, das Schweigen der Anbetung, „um der Gegenwart gegenwärtig zu sein“. Sein ständiger Begleiter waren die „Essais“ von Montaigne, in dem er jemanden sah, der es fertiggebracht habe, „das ganze Gewoge, all das Vergängliche des Menschen für immer einzufangen“.²⁶ Unter den modernen Dichtern bevorzugte er bei weitem Paul Valéry (1877–1945), dessen luzide Geistigkeit und blendender Stil ihn fesselten. Daneben interessierten ihn die Naturwissenschaften, die Zeichnungen und Malereien großer Meister. Von diesen irdischen Wirklichkeiten zehrte er, eignete sich ihre Substanz an, um sie, auf einer anderen Ebene, seinem Werk einzuverlei-

²² Ebd. 123.

²³ Edgar Allan Poe (1809–1849), amerikanischer Dichter, der z. B. auf Baudelaire eine bezaubernde Wirkung ausgeübt hat, besticht Patrice durch seine beklemmende und gespenstische Atmosphäre.

²⁴ Jules Supervielle (1884–1960), französischer Poet, zeichnete sich aus durch ironisch-wohlklingenden Stil, dessen tiefmenschliche, naturverbundene Schreibweise Patrice liebte.

²⁵ J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 61–68: les influences.

²⁶ A. de Biéville-Noyant, Patrice de la Tour du Pin, Paris 1948, 78–79. – Die „Essais“ von Michel-Eyquem Montaigne (1533–1592), ein einzigartiges Werk der Weltliteratur, richten sich auf die Fragwürdigkeiten und Widersprüche des Menschen, der ohne die Hilfe der Offenbarung nicht zu metaphysischen Wahrheiten vorzudringen vermag.

ben. Zur Fachtheologie, die er trocken fand, fühlte er sich wenig hingezogen (er las immerhin mit Vergnügen Werke von Hans Urs von Balthasar und von dem alten Gottesgelehrten Duns Scotus). Hingegen vertiefte er sich ausgiebig in die Liturgie;²⁷ von ihr wird der zweite, vor allem aber der dritte Teil seiner poetischen Summe ein beredtes Zeugnis ablegen. Das Paschamysterium²⁸ sowie Taufe und Eucharistie rücken immer mehr in die Mitte seines geistlichen Wachsens:

„Ich habe mich immer als Getauften betrachtet, ohne freilich genauer zuzusehen, was das bedeuten sollte. Da bemühte ich mich darum, den Unterschied herauszubringen zwischen einem Blick, der an die Taufe glaubt, und jenen, die ihr keine Aufmerksamkeit schenken. Ich suche nicht bloß, über die Taufe nachzudenken, sondern über das, was sie erhellt. Ich möchte, daß meine Taufe durchscheint durch die Dinge, die ich sehe und liebe. Die Eucharistie durchstrahlt mein Denken mehr, als mein Denken die Eucharistie erklärt. Wenn ich von Jesus Christus spreche, spreche ich nicht nur von ihm, sondern von dem, was er tut, was er an mir tut. Christus als Licht der Welt nimmt mich in Beschlag.“²⁹

1961 erhielt Patrice de la Tour du Pin den großen Preis für Poesie von der französischen Akademie zugesprochen, einer noblen Institution, deren Mitgliedern beigezählt zu werden er sich beharrlich weigerte.³⁰ Den Lebensabend verbrachte er damit, die Summe, Frucht seiner poetischen Berufung, von vorne bis hinten zu überarbeiten, um sie in einer endgültigen Ausgabe lesbarer zu machen. Indem er die drei Grundströmungen seines Wesens (die Liebe zur Natur, die Leidenschaft des Poeten, den religiösen Glauben) miteinander versöhnte, orientierte er die ganze Summe, unter „dem Druck“ des zentralen christlichen Geheimnisses stehend, auf den Höhepunkt des eucharistischen Menschen hin, den Zenith echter christlicher Dichtung.³¹ Obwohl er sich in den Tagen seiner Krankheit das Menschenmögliche abrang, blieb es ihm nicht mehr vergönnt, die letzte Hand an seine Summe anzulegen, die ausklingt mit der osternächtlichen Eucharistie. Am 28. Oktober 1975 verschied der Theopoet: „Vor dem Tod wissen wir nur das eine: DICH.“³²

²⁷ Noch jung, verschaffte sich Patrice „L'année liturgique“ von Dom Guéranger, später die Bücher seines Freundes Louis Bouyer (*Le mystère pascal*; *Le rite et l'homme*).

²⁸ Patrice de la Tour du Pin, SP II, 308: „Le mystère pascal me parut bien se placer au foyer nocturne du mien et, débordant le cadre de la célébration, devenir le centre caché de la vie, avant d'en être aussi l'explication quand il aurait fait lumière.“ Vgl. die strahlende „Préface“ (!) am Ende des zweiten Teils der Summe, die das dritte Spiel ankündigt: SP II, 335–342.

²⁹ Rencontre de Patrice de la Tour du Pin, in: Promesses 17 (1966) 46–51 (hier 50).

³⁰ Die Gründe dafür bei J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 69–70.

³¹ Siehe Lettre inédite, in: Cahiers Patrice de la Tour du Pin Nr. 1 (1982) 5–6: la pression de l'Eucharistie.

³² Patrice de la Tour du Pin, SP III, 291: „Devant la mort, nous ne savons que toi.“

4. Die drei Spiele des Lebens

Das von Patrice de la Tour du Pin 1933 veröffentlichte Buch „La Quête de Joie“ schließt bereits keimhaft alle Intuitionen ein, die er im Verlauf von vierzig Jahren in seinem großen Opus tripartitum „Eine poetische Summe“ entfalten wird: ein Dichter und Christ auf Erkundungsfahrt, auf der Suche „ein Leben lang“, aufgerufen, rastlos Ausschau zu halten.³³ Worauf richtet sich diese Sehnsucht? „Man muß aufbrechen, um die Freude zu erobern.“³⁴ Letztlich gilt das Fahnden und Aufspüren dem Gott der Eucharistie, dem österlichen Christus, um den sich alles dreht, sein ganzes Werk und sein ganzes Leben.³⁵ Zugleich enthüllt die poetische Summe seine innere Geschichte, seine Pläne, seine Träume und Geheimnisse, seine Wonnen und Ängste, seine Tage und seine Nächte, Lichtblicke und Schattenseiten. In der Summe zeichnet sich der geistig-geistliche Weg ab, den Patrice de la Tour du Pin als Mensch, Dichter und Christ durchmaß.

a) Das Spiel des Menschen in sich selbst

So lautet der Titel des Teils eins der Summe, des Ersten Spiels. Der Poet erzählt in Gedichten seine Kindheit und Jugend, wobei er auf einen reichen Schatz von Erinnerungen zurückgreift. Das Thema der Kindheit, das auch die beiden anderen Spiele durchzieht, belegt einen wichtigen Platz in der inneren Welt des Autors. „Mein ganzes privates Leben ist das des Erwachsenen gegen das Kind. Der Erwachsene gedeiht, das Kind bleibt; beide sind Sünder, der Erwachsene befindet sich zwischen Vergangenheit und Zukunft, das Kind lebt in der Gegenwart.“³⁶ Zunächst habe er das Kind in sich ertönen wollen, doch sei er allmählich dazu übergegangen, es in sich zu festigen. Die Kindheit, die er anstrebt, beruht darin, in allem geistigen Tun Gott einen unberührten Ort auszusparen, ohne seiner habhaft werden zu wollen.³⁷

Aus dem Urgrund der Kindheit schöpft Patrice de la Tour du Pin Bilder und Motive, um sie rankt er Legenden und Mythen, wobei jede Figur, die er erfindet, eine Seite seiner Persönlichkeit oder eine Facette seiner Wesensart widerspiegelt. Alle Gestalten, die seine Innenwelt bewohnen,

³³ Das Wort „quête“, das einen Schlüsselbegriff, vor allem im Ersten Spiel, darstellt und dutzendemale vorkommt, meint ein doppeltes: das Gebet des Bettlers und dessen Suchaktion.

³⁴ Patrice de la Tour du Pin, SP I, 272.

³⁵ „Mein Buch“ (La Quête de Joie), bekennt der Autor, „ist eine beständige Annäherung an die Eucharistie, auf sie zielt das Buch ab.“ J. Gauthier, Patrice de la Tour du Pin et l'état d'homme eucharistique, in: *Communio* no XI, 5 (1986) 102–116 (hier 103–104).

³⁶ Patrice de la Tour du Pin, in: *Cahiers Patrice de la Tour du Pin* 3 (Dezember 1984) 3–5.

³⁷ J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 95–97.

haben das eine gemeinsam: sie strecken sich aus nach der Freude, das heißt nach Gott. Manche ihrer phantasievollen Namen stammen her von den früheren Spielen mit Phylis und Aymar: die „Paradieseskinder“ und ihr Hunger nach Gott, die „wilden Kinder“ und ihre Liebe zur Natur, die „Sängerkinder“ und ihre Lust, sich auszusingen; Jean de Flatterre, der nur schwer aus sich herausgeht, Andicelée, die den poetischen Anflug verkörpert, Ullin und der Gott der kalten Vernunft, Undeneur und die helle Stimme der göttlichen Gnade. Bei Lorenquin verbirgt sich eine glühende Seele hinter gestrengen Zügen, in Laurent de Cayeux herrscht der Verstand über die Liebe, Cortinaire ist, trotz seiner Auflehnung, der Erwählte Gottes. All diese Gestalten drängen sich nicht von außen her auf, sondern entsteigen dem Innern des Poeten.³⁸

Im Bild von der Jagd – einer tiefsitzenden Leidenschaft unseres Dichters – wird das geistige Abenteuer la Tour du Pins zur Anschauung gebracht:

„Und ich sage mir: Ich bin ein Septemberkind
durch und durch, im Herzen, im Fieber und im Geist
und in der glühenden Lust all meiner Glieder
und in meinem Verlangen, nachts zu rennen
in Wildheit, nachdem ich die muffigen Stuben verlassen.“³⁹

Das Erste Spiel schildert den Kampf des Autors zwischen Fleisch und Geist, zwischen Hingabe an die Poesie und Hingabe an Gott. Soll das Schreiben als „l'art pour l'art“ betrieben oder als Dienst am Glauben verstanden werden? Sein Herz ist gespalten, die Berufung als Christ und der Hang der verwundeten Natur liegen im Widerstreit. Seine Identität suchend, müht sich der Dichter ab, die durch die Ursünde gestörte innere Einheit zurückzugewinnen und das Antlitz des „nichtevidenten Gottes“ zu finden. Schließlich entscheidet er sich für die literarische Laufbahn, doch steht nun die Poesie, von ihrer betörenden Magie befreit, ganz im Dienste des Menschen, dessen Geheimnis sie ergründet und im Lichte der Gnade deutet. La Tour du Pin trachtet nicht mehr zuerst nach dem „Status der Poesie“, sondern nach dem „Status der Anbetung und des Gebets“.⁴⁰

Im Drama des Ersten Spiels lauert in einem fort die Versuchung des „Angelismus“, des Überstiegs zum reinen Geist, der in die „Kälte der Seele“, in „die Wollüste der Vereisung“ zu steuern droht. Nur mit viel Anstrengung gelingt es dem Dichter, und zwar im Blick auf die Inkarnation, den Narzißmus zu überwinden. Er öffnet sich auf die anderen hin

³⁸ Dazu siehe J. Onimus, Patrice de la Tour du Pin. Son message spirituel, in: Etudes 288 (1956) 201–218 (hier 208–210).

³⁹ Patrice de la Tour du Pin, SP I, 291.

⁴⁰ SP I, 197. – Dazu J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 101–111.

im Wissen, daß der Mensch, der in sich verweilt, sich zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Daher erlangt das Geheimnis der Fleischwerdung des Wortes neben dem der Trinität eine zentrale Bedeutung im Denken des Autors der Summe. Darin läßt er die Gestalt des Laurent de Cayeux sprechen: „Der Kreislauf unserer Liebe macht nicht bei uns halt, er macht nicht halt zwischen Gott und uns, denn die Welt dringt unablässig in unser Erdreich ein, und wir dringen vor in das der anderen. Wir durchdringen einander ohne Schranken. So weitet sich das Spiel aus auf die Welt, es ist kein abgesondertes Spiel.“⁴¹

b) Das Spiel des Menschen vor den anderen

Das Erste Spiel – der Poet auf der Suche nach Freude – endet mit einer Art Autodafé (L'enfer), in dem Patrice de la Tour du Pin mit den inneren Gestalten aufräumt; er nimmt Abschied von seiner Jugend. Im Zweiten Spiel – Gott auf der Suche nach dem Poeten – tritt André Vincentenaire („Mensch-des-zwanzigsten-Jahrhunderts“) auf, Hauptgestalt und Sprecher des Dichters.⁴² Der Weg zu den Menschen führt ihn erstaunlicherweise zunächst in die Wüste – auf das Thema der Genesis folgt jenes des Exodus.⁴³ Den Auszug (aus sich selbst) begleitet ein geistlicher Aufstieg, die Läuterung seines Glaubens, damit sein Herz sich auf Gott hin bekehre. Die Erfahrung der Einöde drückt sich einmal darin aus, daß die Stimme des Poeten fast gänzlich verstummt. Die Prosa beherrscht das Feld im Zweiten Spiel. Der Dichter durchquert eine Strecke der Trockenheit, so daß er fleht:

„Entsiegle mich, mein Gott, ich sterbe vor Mattheit.

Seit drei Jahren bin ich aufgewühlt, bin ich gemartert.

Ich höre mich stöhnen . . . Hörst du mich?“⁴⁴

Er begnügt sich nicht mehr mit dem „Reklusendasein eines Poeten“ (La vie recluse en poésie), sondern begibt sich in die Öffentlichkeit, er wandert als Schauender umher (La contemplation errante⁴⁵) und stößt dabei auf die wesentlichen Fragen: Warum gibt es Leben, warum den Menschen, warum das Böse? Die Wüstenerfahrung bewirkt andererseits einen Wandel seines ganzen Wesens, sie zwingt ihn hinein in den Selbst-

⁴¹ Patrice de la Tour du Pin, SP I, 376. Vgl. J. Onimus, a. a. O. (Anm. 38) 213–216.

⁴² Siehe M.-H. Congourdeau, A Patrice de la Tour du Pin, in: *Communio* no 3 (1976) 89–95; J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 5) 119–145; vgl. H. Bars, *Poésie et théologie*. Patrice de la Tour du Pin, in: *Nova et Vetera* (1981) 214–221.

⁴³ Zum Thema der Wüste siehe A. Alter, Patrice de la Tour du Pin: une poésie de „demande“, in: *La Vie Spirituelle* no 458 (1960) 205–208.

⁴⁴ Patrice de la Tour du Pin, SP II, 84; vgl. ders., *Lettres à André Romus*, Seuil, Paris 1981; diese Briefe, die meisten zwischen 1947 und 1954 verfaßt, geben guten Aufschluß über die Einöde des Schreibens.

⁴⁵ SP II, 53–76.

verzicht, die Entleerung. „Man tändelt nicht mit der Wüste, man besingt sie nicht, man erleidet sie.“⁴⁶ Ausgedurstet und versiegt, stößt Patrice de la Tour du Pin auf die einzige Quelle, den Born der Taufe; seine eigene sakramentale Weihe sollte er neu entdecken. Im symbolhaften Vorgang „Der Mord am Rande eines Gewässers“, einem Wendepunkt für den Dichter, erlebt sein Doppelgänger André Vincentenaire einen Neuanfang.⁴⁷ Für de la Tour du Pin besagte dies, daß er fortan alle seine geistigen Kräfte „taufen“ und eine besondere Sendung wahrnehmen mußte. Die „Gebete der Wüste“⁴⁸ verdeutlichen diesen Aufruf:

„Meine tiefste Sehnsucht: von dir zu sprechen;
mein einziges Sinnen: dich ins Gerede zu bringen.
Nur mehr zu dir will ich reden.“⁴⁹

Als Kind Gottes wiedergeboren, will er sich dem Dienst des Lobes verschreiben.⁵⁰

Mit der Hinwende zur Taufe wächst auch der Hunger nach der Eucharistie; die Suche nach Freude mündet in die eucharistische Dimension ein. Was also im Ersten Spiel keimhaft angelegt war, vertieft das Zweite Spiel: „Herr, alles ist Eucharistie!“⁵¹ Dieses Geheimnis nimmt den Dichter mehr und mehr in Beschlag. Mit drei anderen Gestalten – Didier, dem Bettler (le quêteur), David, dem Schatzmeister (le questeur), Denis, dem Späher (le guetteur) – besteigt er (im Gewand André Vincentenaires) den Berg der Passion,⁵² wo die vier Wanderer, die mit ihren Leibern das Kreuz Christi bilden, das eucharistische Geheimnis erahnen. Ähnlich wie das Gedicht „Der Mord am Rande eines Gewässers“ im Umkreis der Taufe, so stellt der lange Text „Der Vertrag in einer Hütte“⁵³ einen Markstein auf dem inneren Weg des Dichters dar: dieser unterschreibt den Hochzeitsvertrag mit einem Kreuzzeichen, gibt sich der Gnade anheim, verzichtet auf seinen literarischen Namen und weiht sich in einem Gestus der Hingabe dem Dienst in der Kirche. Das Ende der Wüste ist da, der Sinn der anderen und der Welt ist dem Theopoeten aufgegangen, die liturgische Bahn ist für ihn frei, wie die große „Präfation“ zeigt, die das Zweite Spiel beschließt und zugleich das Dritte Spiel mit einem monumentalen Hymnus auf die Osternacht einleitet, „diese gewaltige Nacht

⁴⁶ Patrice de la Tour du Pin, in: E. Kushner, Patrice de la Tour du Pin, Pierre Seghers, Paris 1961, 208.

⁴⁷ SP II, 100–104.

⁴⁸ Ebd. 117–123.

⁴⁹ Ebd. 121.

⁵⁰ Ebd. 123: „Wähle für mich meine Drangabe, / doch behalte mich in deinem Dienst / des Lobes, wenn du kannst . . .“

⁵¹ Ebd. 248.

⁵² Ebd. 179–191: Audience de la passion.

⁵³ Ebd. 274–277: Le contrat dans une mesure.

unter den Nächten der Welt, diese Nacht, die die Zeiten und Welten versammelt“.⁵⁴

c) *Das Spiel des Menschen vor Gott*

Im dritten Teil der Summe gelangt der eucharistische Mensch (l'état d'homme eucharistique) zur Vollendung. Um sich bei diesem ernsten Werk nicht zu verlieren, läßt sich Patrice de la Tour du Pin von der Liturgie leiten, der Gottsucher kreist nun um das einzige Geheimnis, das Mysterium Christi, das im Laufe des Kirchenjahres sich ausfaltet. Aus der Abfolge der Bücher wird die durch und durch liturgische Prägung des Dritten Spiels sofort ersichtlich. Im „Kleinen Theater der Dämmerung“ (Petit théâtre crépusculaire) (erstes Buch), in dem Prosa und Poesie einander ablösen, bedenkt und besingt der Dichter vorerst die vier Adventswochen, darauf die Weihnachtszeit (Geburt Christi, Epiphanie, Taufe Jesu).⁵⁵ In „Ein Kampf für das Leben“ (Une lutte pour la vie) (zweites Buch)⁵⁶ setzt er sich mit dem poetischen Schaffen auseinander und sucht, Glaube und Vernunft miteinander zu versöhnen. Es folgen Meditationen über die Fastenzeit, die Kar- und Osterwoche, „Hymnen und Psalmen“, von denen ein Teil im Stundenbuch der Frankophonie Aufnahme gefunden hat. Christ und Dichter, bringt de la Tour du Pin die Welt und das menschliche Tun Gott dar, eingestimmt auf den Ablauf der kosmischen Zeit (Tag und Nacht, Jahreszeit und Jahr).⁵⁷ Das dritte Buch „Sieben eucharistische Konzerte“ (Sept Concerts eucharistiques)⁵⁸ und das fünfte Buch „Fünf kleine Fastenliturgien“ (Cinq petites liturgies de carême)⁵⁹ bewegen sich ganz im Rahmen der Meßliturgie, die Gebete fügen sich ihrem Schema. Das Ich des Dichters weitet sich zum Wir der betenden Gemeinde, die persönliche Poesie wird zur Theopoesie. Zwischen die Bücher drei und fünf sind die „Familienbriefe“ (Lettres de faire-part) (Buch vier) eingeschoben.⁶⁰ Den Ausklang des Dritten Spiels bildet die „Ostervigil“ (Veillée pascale, sixième livre),⁶¹ die Feier des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, das Paschamysterium, auf welches die ganze Summe hinstrebt.

Im Jahr der Kirche, das erfaßte Patrice de la Tour du Pin je länger desto mehr, strömt uns das Heil zu. Durch seinen Sohn tritt Gott in die Zeit ein

⁵⁴ Ebd. 337–342.

⁵⁵ Patrice de la Tour du Pin, SP III, 7–165.

⁵⁶ Ebd. 169–307.

⁵⁷ Dazu J. Gauthier, *Les heures en feu*, Montreal–Paris 1981.

⁵⁸ SP III, 309–382.

⁵⁹ SP III, 415–451.

⁶⁰ SP III, 383–413.

⁶¹ SP III, 453–467.

und begegnet dem Menschen in der Tiefe seiner Geschichte. „Im gewaltigen Abstand, der den Menschen von Gott trennt, hat die Kirche ihre Liturgie als Nahtstelle ins Werk gesetzt; von da aus muß sich das Urlicht dessen ausbreiten, der vollständig dunkel bleibt.“⁶² Als christlicher Dichter sieht sich Patrice de la Tour genötigt, in den liturgischen Lobpreis einzustimmen, das eucharistische Geheimnis aller Dinge und Wesen zum Klingen zu bringen. Freilich liegt es nicht an ihm, das Spiel vor Gott anzuführen. Gott suchen heißt jetzt, von ihm gefunden zu sein, ihn begreifen, von ihm ergriffen zu werden. „Gott, unser Gott, hat sich zum Bettler gemacht / und will, daß wir ihn leben.“⁶³ Ihn, der uns aufspürt, den Menschensucher, gilt es anzubeten. „Haben wir nicht seinen Namen vernommen? / Alles andere ist Anbetung . . .“⁶⁴

5. Übersetzer im Auftrag der Kirche

Es war im Jahre 1964, als Patrice de la Tour du Pin (über Père J. Gelineau) die Anfrage erhielt, ob er in der vom französischen Episkopat ins Leben gerufenen Übersetzungskommission Einsitz nehmen würde. „Ohne recht zu wissen, worauf ich mich einließ, nahm ich den Vorschlag mit Freude an.“⁶⁵ Dieser „Marchbefehl“ der Kirche bedeutete für ihn einen wichtigen Einschnitt, denn fortab wollte er sich der liturgischen Berufung hingeben und die Dichtung dem Glauben dienstbar machen: „Ein großes Ereignis in meiner bescheidenen Geschichte! Die Kirche lädt mich ein, mich an den Übersetzungsarbeiten zu beteiligen. Es sieht so aus, als ob sie mir plötzlich den Wink gäbe: ‚Das Spiel des Lebens vor Gott? Lerne es zunächst selbst!‘ Und voll Freude über diese Lektion nahm ich inmitten der Sachverständigen des Wortes Platz.“⁶⁶ Während zehn Jahren (1964–1974) fügte er sich in die Arbeitsequipe ein, welche die Meßorationen (ca. 1250), die Präfationen (ca. 90), die vier Hochgebete, den Tauf- und Trauungsritus sowie die Psalmen des „Psautier“ ins Französische übertrug.

Bei der Erfüllung seiner Aufgabe hörte Patrice de la Tour du Pin „jedes Wort der Messe“ ab,⁶⁷ um den entsprechenden richtigen Ausdruck in seiner Sprache zu finden. Bei der Bearbeitung des römischen Kanons – vierzehn verschiedene Fassungen sollte der Text durchlaufen – stieß er an die

⁶² SP III, 31.

⁶³ SP III 424: „Dieu, notre Dieu, s’est fait mendiant / et demande à nous vivre.“

⁶⁴ SP III, 318.

⁶⁵ Patrice de la Tour du Pin, *La fonction poétique et liturgique*, in: LMD 121 (1975) 81–97 (hier 81).

⁶⁶ Ders., SP III, 225. Der „Brief über die Liturgie an Vertraute“ (ebd. 225–232) gibt eine Ahnung von den Schwierigkeiten, liturgische Texte in eine moderne Sprache zu übertragen.

⁶⁷ SP III, 284.

Grenzen des Übersetzens (speziell des liturgischen). Sein Sprachempfinden mußte sich den Forderungen gemeindlichen Betens beugen, er hatte auf persönliche Vorlieben zu verzichten (anstatt „sauveteur“ behauptete sich das Wort „Sauveur“, anstatt „régime de Dieu“ „règne de Dieu“), so daß er sich fragte, ob die Kluft zwischen der Kirche und den Zeitgenossen nicht noch größer werde, war er doch beseelt vom Wunsch, die Sprache des liturgischen Gebets zu verjüngen. „Trotzdem“, so gesteht er, „begeisterte mich die Arbeit, und ich stellte bald einmal fest, daß ich, ohne je etwas übersetzt zu haben, ein geborener Übersetzer war, weil ein Dichter notwendigerweise sein Leben in das umgreifende Geheimnis des Lebens übersetzt.“⁶⁸

Soll man eine Sakralsprache schaffen? Mit einem solchen Apriori, so meinte de la Tour du Pin, begebe man sich auf eine falsche Fährte, denn die Sprache sei etwas Lebendiges, dazu bestimmt, den Gläubigen das Mysterium Gottes zu erschließen sowie dem Volk die Antwort darauf zu ermöglichen. Gewiß gibt es bestimmte, der Liturgie eigene, unersetzbare Termini (wie Sakrament, Eucharistie, Menschwerdung). Es handelt sich nicht um einen Fachjargon; diese Begriffe verlangen eine Katechese. Wer sie ausscheiden will unter dem Vorwand, den Leuten das religiöse Geheimnis nahezubringen, irre sich. Die Texte bedürften einer klaren, edlen Diktion, die der Würde Gottes und des Menschen entspricht, eines Stils, welcher nicht zu gesucht, nicht zu gehoben tönt. Vor allem aber sei bei einer Übersetzung auf die Homogenität zu achten; die Bilder müssen stimmen, die Wortbildungen nicht bloß zu Verstand, sondern auch zu Herzen gehen. Ein gewöhnliches, einfaches Vokabular dränge sich auf. Aufgrund der Tatsache, daß es dem Glauben als Gefäß dient, gerate es von selbst in den Kraftstrom und die Bewegung, die von Gott kommt und zu ihm zurückkehrt.

Die Übersetzungsarbeit regte Patrice de la Tour du Pin an, wie nie zuvor über das Zueinander von Poesie und Liturgie nachzusinnen.⁶⁹ Wenn die Dichtung das innerste Geheimnis des Menschen anrührt und die Liturgie sich dem Mysterium Gottes selbst zu nähern sucht, dann

⁶⁸ Patrice de la Tour du Pin, a. a. O. (Anm. 65) 90. In diesem Beitrag illustriert er anhand zahlreicher konkreter Beispiele die Mühe des Übersetzens im Hinblick auf die Liturgie. Vgl. J. Evenou, *Les traductions liturgiques. Du centre à la périphérie*, in: *Esprit et Vie* 98 (1988) 385–392; der Verfasser erwähnt als Beispiel den Schluß der Präfationen: „C'est effectivement à un poète – Patrice de la Tour du Pin – que l'on doit notre texte français, dont la clarté se nimbe de grandeur et de mystère, sans rien d'ésotérique: „C'est par lui que les anges célèbrent ta grandeur . . .““ (391).

⁶⁹ Siehe seine Aufsätze: *L'écrivain et la liturgie*, in: *LMD* 92 (1967) 145–159; *Poétique et liturgie*, in: *Christus* 17 (67) (juin 1970) 392–415; *Langage poétique et liturgie*, in: *Lumière et Vie* 19 (100) (novembre–décembre 1970) 121–140. Vgl. *Table ronde, L'hymnaire de „Liturgia Horarum“ et sa traduction française*, in: *LMD* 173 (1988) 7–17.

könne das Verhältnis zwischen den beiden dunklen Bereichen kaum in einer rationalen, restlos klaren Sprache eingefangen werden. Der Poet evoziert das Unsichtbare, das Unbekannte, sein eigenes Geheimnis; er bedient sich dabei des symbolischen Sagens. Eingeebt in diese Redeweise, verfüge er über besondere Fähigkeiten, dem gottesdienstlichen Geschehen, das ja ganz und gar von symbolischen Vorgängen lebt, zum Ausdruck zu verhelfen. Es geht also Patrice de la Tour du Pin um nichts Geringeres, als die Dichtkunst, einst Hauptvermittlerin des Glaubens, in den Gottesdienst zurückzuholen, nachdem sie sich von ihm gelöst und ihr eigenes Abenteuer angetreten hat.

6. *Hymnodie für das Stundengebet*

Zu dem Vorhaben, in der erneuerten Liturgie die Poesie vermehrt zu ihrem Recht kommen zu lassen, trug der Dichter nicht bloß durch seine Übersetzungstätigkeit bei, sondern noch mehr durch die Hymnen, die er für das Stundengebet auf französisch schuf. In der Tat enthält „La Liturgie des heures“ beziehungsweise „Prière du temps présent“ ungefähr 270 Hymnen, von denen gut 5% von zeitgenössischen Autoren stammen, unter ihnen Patrice de la Tour du Pin, der gut zwanzig Stücke zum Repertoire beisteuerte.⁷⁰

a) *Der Einstieg ins gottesdienstliche Dichten*

Schon bei der Bearbeitung der Meßformulare hatte der Dichter bemerkt, daß die Eucharistiefeier mit ihren verschiedenen literarischen Gattungen (Lesungen, Dialogen, Akklamationen, Hymnen in Prosa oder Versen) als ein einziges poetisches Wortgebilde erscheint, das zum Beten und Anbeten bewegt. Da stieg in ihm der Wunsch auf, neue Hymnen zu schreiben. „Ja, das ganze Leben hindurch hatte ich davon geträumt, Hymnen zu verfassen, die von anderen als von mir gesungen und gebetet würden.“⁷¹ Es galt nun für ihn, „das Staunen zu suchen“ (*chercher l'émerveillement*), angesichts der *mirabilia Dei* die Bewunderung zu lernen, das innere Schweigen zu pflegen, sich vom Hymnus, den er vorhatte, ergreifen zu lassen. Sich eines Psalmverses erinnernd, begriff der Dichter mehr und mehr: „Ich muß ständig sein Angesicht suchen, ergründen und

⁷⁰ M. Coste, L'hymne et sa fonction dans l'office, in: LMD 143 (1980) 61–78; Sœur Etienne, Le cantique nouveau de l'Eglise en prière, in: LMD 173 (1988) 81–100. Die restlichen französischen Hymnen sind der Tradition entnommen. – Jedem Band der französischen Stundenliturgie ist am Schluß ein Autorenverzeichnis beigelegt. Die Franzosen werden demnächst eine offizielle Übersetzung des lateinischen Hymnars der Stundenliturgie herausgeben, so daß dann zwei Hymnare (ein modernes und ein traditionelles) zur Verfügung stehen.

⁷¹ Patrice de la Tour du Pin, La fonction poétique et liturgique (Anm. 65) 92.

erbetteln.⁷² Denn im Hymnus spricht sich zuerst die Ergriffenheit aus vor dem, der angebetet wird, der erleuchtet und das Leben hell macht. Dies will dann angesagt sein im Gesang, in der Bekundung der Freude, so daß zur Haltung des Staunens das Verkünden seiner Herrlichkeit hinzutritt. Überwältigt von den Machterweisen Gottes – und darin besteht die dritte Grundstimmung eines Hymnus –, artikuliert der Beter schließlich seine Bereitschaft zur Umkehr, indem er sich von der Liebe verwandeln läßt.⁷³

Wenn Patrice de la Tour du Pin erst gegen Ende seines Lebens sich als Hymnograph im Dienste der Liturgie betätigt, so muß man freilich wissen, daß seine Anlage dazu sich schon in seinen frühen Werken (z. B. *La Quête de Joie* von 1933) ankündigt, wenn er etwa in der ergreifenden Vision „Christus am Leuchtturm“ bekennt, es sei ihm noch nicht aufgegangen, „daß alles um Christus kreist“.⁷⁴ Auch in seinen „Psalmen“ (1938) meldete sich die Stimme dessen, den es zur Liturgie hinzog:

„Mein Traum war es, das große Gebet
des Menschen dieser Zeit zu schreiben . . .
Die Größe bedrängt mich unaufhörlich . . .
So halte ich eine innere Liturgie,
die ich, in mir verbleibend, unbegrenzt finde.
Wenn mein Traum zum Lachen reizt, Herr,
wehe ihn an, denn er hält mich fest.
Er geht mir in meinem Suchen voran . . .
Ach, gibt es eine Gnade des Dichtens?“⁷⁵

⁷² Ebd. 93; SP III, 395–405: *Lettre de créance*.

⁷³ Y. Calais, *Les hymnes dans l'office en français*, in: LMD 143 (1980) 47–60 (spez. 52).

⁷⁴ D. Rimaud, Patrice de la Tour du Pin (16 mars 1911 – 28 octobre 1987). *La convocation d'une vocation naturelle*, in: LMD 128 (1976) 116–130 (hier 117).

⁷⁵ Ebd. 118. Ebd. 119: „Office secret de Lorenquin“ (*Une Somme de poésie* 1946) ist eine Art Dreifaltigkeitshymnus:

Père adorable,
Si je n'avais au cœur que votre adorateur,
L'Esprit que vous laissez descendre sur le monde
Pour que le chant tremblant des âmes vous réponde,
Père adorable,
Si j'avais pu saisir en moi sans défaillir
Votre grâce où reposent les choses humaines,
Qui les tient en suspens et vers Vous les ramène,
Père adorable,
Si j'avais accueilli votre Fils en esprit,
Comme il s'est autrefois incarné sur la terre,
Pour tout prendre en Passion et traduire en lumière
Père adorable,
Je chanterais votre ineffable Trinité,
Non pas moi, mais votre ineffable Adorateur,
Non moi, mais ineffablement Notre Seigneur,
Père adorable!

Nachdem der Dichter auf seinem inneren Weg die Einöde durchquert (Zweites Spiel) und das Wort wiedergefunden hatte – er hielt sich treu an den „sakramentalen eucharistischen Vertrag“ (Contrat dans une mesure) –, ward es ihm geschenkt, „besser in die Antwort der Menschheit an Gott einzutreten“. Das poetische Verlangen, das in der Wüste ausgetrocknet war, erwachte mächtig in ihm.⁷⁶ Damit begann das Dritte Spiel, das einen Neuanfang seiner poetischen Sendung bedeutete; die Bedürfnisse des Volkes Gottes schienen ihm jetzt wichtiger als seine eigenen Neigungen: „Du beunruhigst mein Herz zu sehr, / als daß ich stumm bliebe, / als daß ich von mir allein sänge.“⁷⁷ Er wußte um den Vorwurf, den gewisse Kollegen an seine Adresse richteten: „Er stillt seinen Durst nicht an diesem Jahrhundert, das Jahrhundert wird seinen Durst nicht an ihm stillen.“⁷⁸ Angesichts seiner liturgischen Beflissenheit sprachen einzelne von „literarischem Selbstmord“, man bedauerte den Verlust seines dichterischen Schwungs und wunderte sich über seine Treue zu den christlichen Dogmen.⁷⁹ Indessen erschütterten ihn solche Vorhaltungen wenig. Dem Skeptizismus setzte er den Lobpreis, der Glaubenslosigkeit das Bekenntnis entgegen. Er verstand wohl die Befürchtungen seiner Zunftgenossen, als Sakristeipoet abgestempelt zu werden: „Wir besingen die Bäume, das Meer, die Einsamkeit, die Frau, die wir lieben; dazu sind wir da. Wir bringen in allem, was wir feiern, das Unsichtbare ins Spiel. Aber die Heiligen oder die Engel zu rühmen, von der Taufe oder der Eucharistie zu sprechen – der Sprung ist zu groß, die Zunge zu schwerfällig . . . Wir arbeiten vielleicht besser für die Ehre Gottes, wenn wir seinen Namen verschweigen und uns bescheiden . . . Nein, wir wagen den Sprung nicht.“⁸⁰ De la Tour du Pin hingegen setzte sich der Feuerprobe seiner dichterischen Berufung aus, weil er den Anruf der Kirche – „ich bin in sie verliebt“⁸¹ – über alles stellte und als Verpflichtung ernst nahm.

b) Zwei Beispiele liturgischer Hymnodie

Wie schon erwähnt, gelangte eine beachtliche Anzahl der von Patrice de la Tour du Pin geschriebenen Hymnen ins postvatikanische Stundenbuch, Hymnen, bei denen der Dichter nicht mehr beabsichtigte, Poesie um der Poesie willen zu betreiben, sondern diese den Zielen der Liturgie zu- und einzuordnen. Eine 1980 in Klöstern getätigte Umfrage förderte

⁷⁶ Patrice de la Tour du Pin, SP III, 385–394: Lettre de passe.

⁷⁷ SP III, 321: Poème.

⁷⁸ SP III, 183.

⁷⁹ Cf. SP III, 277–286: Lettre à des clients à propos de renaissance.

⁸⁰ Patrice de la Tour du Pin, Chanter Dieu, chanter pour Dieu, in: LMD 150 (1982) 163–166 (hier 165).

⁸¹ SP III, 278.

zutage, daß einzelne seiner Schöpfungen – allerdings längst nicht das ganze Angebot – großen Anklang finden, vor allem „O Père des siècles du monde“, das sich bewährt hat und in den verschiedenen Gemeinschaften über tausendmal pro Jahr gesungen wird.⁸² Um den deutschsprachigen Lesern eine Ahnung von dem Verfahren des Dichters zu geben, bringen wir im folgenden den französischen Text mit einer (zugegebenermaßen höchst fragwürdigen) Übersetzung, die sich möglichst genau an das Original anlehnt:

O Père des siècles du monde,
Voici le dernier-né des jours
Qui monte
A travers nous, à la rencontre
Du Premier-né de ton amour.

C'est lui qui pour toi fit éclore,
C'est lui qui devant toi chantait
L'aurore,
Quand il n'était pas d'homme encore
Pour avoir part à sa beauté.

Par lui tout demeure en genèse,
Nos jours dans leur vieillissement
Se dressent
A leur éveil vers sa jeunesse,
Car il se lève à l'Orient.

C'est lui qui sans cesse ranime,
C'est lui qui sur les temps maintient
Cette hymne
Emerveillée dès l'origine
Devant l'ouvrage de tes mains.

Voici la nouvelle lumière
Montant au plus secret des corps,
O Père,
Envoie le souffle sur la terre
Du Premier-né d'entre les morts.⁸³

⁸² I. Renaud-Chamska, Les hymnes de P. de la Tour du Pin dans l'office monastique. Etude fonctionnelle, in: LMD 150 (1982) 115–136. – Allerdings wäre zur endgültigen Beurteilung des Erfolgs bzw. Mißerfolgs dieser Hymnen auch die Musik zu berücksichtigen, die sich ja mit dem Text zu einer engen Einheit verbindet.

⁸³ Patrice de la Tour du Pin, SP III, 288: Hymne du matin pour tous les temps; La Liturgie des heures I, Paris 1980, 825: Sonntag 2. Woche, Laudes. Musik: J. Gelineau.

O Vater der Zeiten dieser Welt,
 Sieh den Letztgeborenen der Tage,
 Der aufsteigt
 Durch uns zur Begegnung
 Mit dem Erstgeborenen deiner Liebe.

Er war es, der für dich anbrechen ließ,
 Er war es, der vor dir besang
 Die Morgenröte,
 Als er noch nicht als Mensch lebte,
 Um an dessen Schönheit teilzuhaben.

Durch ihn bleibt alles im Werden.
 Unsere Tage, die altern,
 Strecken sich aus
 Nach seiner Jugend, wenn sie erwachen;
 Denn er geht im Osten auf.

Er ist es, der immerfort belebt,
 Er ist es, der erhält durch die Zeiten
 Diesen Gesang,
 Der seit dem Ursprung
 Vor dem Werk deiner Hände erbebt.

Das ist das neue Licht,
 Das aufsteigt im Innersten der Dinge,
 O Vater,
 Sende auf die Erde das Wehen
 Des Erstgeborenen von den Toten.

Gerade dieses Beispiel zeigt, daß die Hymnen unseres Dichters ihren Sinn nicht auf den ersten Anhieb preisgeben, was sie aber der Abnützung durch die Zeit entzieht. Sie fordern zur Nachdenklichkeit heraus. Die Vielzahl der poetischen Formen, etwa die häufigen Enjambements (das Übergreifen des Satzes in den nächsten Vers) und die durchgehende Verwendung des Reims in seinen möglichen Varianten bewirken Klanggebilde von großer Musikalität. Alle Hymnen des Stundenbuches aus der Feder von de la Tour du Pin beachten die strophische Struktur; die drei bis sechs Strophen zu je vier bis acht Versen, verhältnismäßig lang, bieten Raum für reiche Abwechslung.

Was den Wortschatz und die Bilder betrifft, bedient sich der Autor der großen kosmischen Symbole: (gelebte oder eschatologische) Zeit, Tag und Nacht, Dunkelheit und Licht, Elemente (Luft, Wasser, Feuer), Pflanzen. Er verschmäht nichts von dem, was die Funktionen des

menschlichen Leibes betrifft (zeugen, essen, trinken), die Gebärden und Gesten, die Bewegungen (von innen nach außen und umgekehrt). Darin liegt eine der Besonderheiten des Poeten, daß er zum Konkreten greift, um das Abstrakte auszudrücken, zum profanen Vokabular, um das Heilige zu benennen.

Als Ergänzung zum Morgenhymnus sei noch ein Abendlied angeführt:

Seigneur, au seuil de cette nuit,
Nous venons te rendre l'esprit
Et la confiance.
Bientôt nous ne pourrons plus rien,
Nous les mettons entre tes mains
Afin qu'en toi nos vies demain
Prennent naissance.

Ce jour en train de décliner,
Tu nous donnes de le tourner
Vers le mystère
Que fit le premier soir avant
La première aube sur les temps,
Et chaque soir au soir suivant
Dit ta lumière.

Rapelle-toi lorsque tu vins
Dans le vent de nuit au jardin
De la genèse,
Afin que l'homme trouve au coeur
Un nouveau jour, plus intérieur,
Qui le rapelle à son Seigneur,
Quand l'autre baisse.

Tu ne l'as pas abandonné;
Ton esprit de feu dans la nuée
Resta fidèle.
Et puis le ciel s'est découvert,
Quand tu pris chair de notre chair,
Quand tu donnas à l'univers
Sa nuit nouvelle.

Surtout, Jésus, rapelle-toi,
Descendant encore plus bas,
A la mort même:

Puisque tout est renouvelé,
 Laisse ce soir nos cœurs aller
 Dans cette paix que tu promets
 Au ceux qui t'aiment.⁸⁴

Herr, an der Schwelle dieser Nacht
 Erstatten wir dir zurück den Lebensgeist
 Und das Vertrauen.
 Bald vermögen wir nichts mehr,
 Wir legen sie in deine Hände,
 Damit unser Leben morgen in dir
 Neu geboren werde.

Diesen Tag, der sich neigt,
 Dürfen wir hinwenden
 Zum Mysterium,
 Das am ersten Abend geschah vor
 Dem ersten Morgendämmern der Zeit.
 Und jeder Abend sagt dem folgenden Abend
 Dein Licht an.

Denk daran, als du kamst
 Im nächtlichen Wind im Garten
 Der Genesis,
 Damit der Mensch in seinem Herzen
 Tief innen einem neuen Tag begegne,
 Der ihn an seinen Herrn erinnere,
 Wenn der andere zu Ende geht.

Du hast ihn nicht aufgegeben.
 Dein Geist von Feuer in der Wolke
 Blieb treu.
 Dann hellte sich der Himmel auf,
 Als du Fleisch von unserm Fleisch annahmst,
 Als du der Welt
 Ihre neue Nacht gabst.

Du besonders, Jesus, denk daran,
 Du stiegst noch tiefer hinab,
 Bis zum Tode selbst.

⁸⁴ SP III, 289–290; La liturgie des heures I, 874–875: Vesper, Dienstag 2. Woche. Musik: J. Berthier.

Weil alles erneuert ist,
 Laß unsere Herzen an diesem Abend eingehen
 In den Frieden, den du jenen versprichst,
 Die dich lieben.

Patrice de la Tour du Pin, das veranschaulicht dieser Abendgesang eindrücklich, fühlt sich in der Schrift zu Hause. Ohne sie direkt zu zitieren, inspiriert er sich an ihren Bildern, an Ereignissen des Evangeliums, an Worten und Taten Jesu, an prophetischen und paulinischen Stellen. Was bei ihm frappiert, ist die Tatsache, daß er den biblischen Text nicht einfach paraphrasiert, sondern in eine menschliche Erfahrung einbringt, so daß der heutige Beter getroffen und betroffen wird. Im Hymnus „Seigneur, au seuil de cette nuit“ finden sich Anklänge an das Sterben Christi, wie Jesus sein Leben vertrauensvoll in die Hände des Vaters legte (1. Strophe); Anspielungen auf den ersten Schöpfungstag: „es wurde Abend, und es wurde Morgen“ (Gen 1,3–5) (2. Strophe); auf das Erscheinen Gottes im Garten nach dem Fall des Menschen (Gen 3,8) (3. Strophe), auf die Wolken- beziehungsweise Feuersäule als Wegweiser beim Wüstenzug (Ex 13,21–22) (4. Strophe), auf die Erniedrigung unseres Herrn (Phil 2,8) und, in den drei letzten Versen, auf das Canticum Simeonis sowie die Verheißung aus den Abschiedsreden Christi (5. Strophe).⁸⁵

c) *Die poetische Qualität der Hymnen*

Auf der Suche nach Freude stellen die Hymnen die Krönung des mystischen Weges dar, den Patrice de la Tour du Pin durchlaufen hat, eine Krönung, die in der Entdeckung des Paschamysteriums besteht. Nicht die literarische Produktion, vielmehr der „eucharistische Mensch“ bestimmt das Denken und Dichten des Autors.⁸⁶ Von daher das Verständnis seines Schaffens: Er möchte mit dem Geschriebenen den Menschen unserer Tage eine „Herberge“ (auberge) anbieten, wo sie sich laben, eine Raststätte, in der das vielfach abgenutzte Wort in neuer Frische erblüht und sie stärkt. Gerade auch für das öffentliche Beten der Kirche, an dem ihn das veraltete Sprachgewand stört, hält er eine Verjüngungskur für dringend notwendig,⁸⁷ damit die Gläubigen in „einer richtigen Sprache, die wiederbelebt, was leblos ist“, ihre Stimme erkennen.⁸⁸ So fleht er denn zu Gott:

⁸⁵ Zu manchen technischen Details siehe I. Renaud-Chamska, a. a. O. (Anm. 82).

⁸⁶ SP III, 186: „D'où ma lutte pour la vie eucharistique.“

⁸⁷ Ebd. 227.

⁸⁸ Ebd. 280.

„Vater des Wortes des Lebens,
 laß unsere Sprache nicht verlottern.
 Belebe vor allem unser Gebet
 mit der Stimme, die durch uns sprechen will.
 Tag für Tag ertönt sie und bringt uns aus der Fassung;
 alles wird sie in Wahrheit sagen, wenn sie kommt.
 Durchwehe unsere Kehlen mit ihrem reinen Klang,
 und lehre uns die Sprache, die unsere Zeit versteht.“⁸⁹

Ein Hymnus, von Patrice de la Tour du Pin zunächst als poetisches Gebilde verstanden, ermöglicht dem Glaubenden die Begegnung mit dem Ganz-Anderen aufgrund der für das gemeinsame Beten ausgewählten sprachlichen Mittel. Was letztere angeht, stellte sich dem der religiösen Thematik verpflichteten Dichter eine heikle Frage: Sollte mit der Auffrischung des sprachlichen Gewandes auch der Inhalt der Hymnen eine Änderung erfahren? „In einem liturgischen Hymnus“, so erklärte er, „braucht man nicht Neues zu sagen, sondern das Alte will auf neue Weise zur Sprache kommen, unter Berücksichtigung des heutigen Denkens und Fühlens.“⁹⁰ Ein Blick auf den Wortschatz der Patrick'schen Hymnen bestätigt, daß der Dichter sich durchgehend an diese Weisung hält. Das Wortmaterial an sich ist recht einfach, aber wie er es verarbeitet und zu einem Ganzen zusammenfügt, überrascht fast auf Schritt und Tritt, dies vor allem deshalb, weil er die Worte auf ihren Ursinn abhört, weil er die Sprache und die Bilder ernst nimmt. Sehr oft greift er auf die alte Bedeutung eines Ausdrucks zurück, wie etwa in den folgenden Versen: „Le Seigneur vous a précédés / Dans la mort qui vous obsédait.“ Das Verb „obséder“ (vom lateinischen „obsidere“: belagern, einengen) bekommt hier den Doppelsinn von: der Gedanke an den Tod nimmt den Menschen in Beschlag und bedrückt ihn.⁹¹ Die schöpferische Begabung des Poeten entfaltet sich freilich noch mehr im behenden Umgang mit Wortbildungen aus dem pflanzlichen Leben, dem Geborenwerden und Fruchtbringen.⁹² Wer sich der Mühe unterzieht, seine gottesdienstlichen Hymnen, eine geglückte Mischung aus überlieferter religiöser Dichtung und moderner sprachlicher Sensibilität, wird Überraschung auf Überraschung erleben, nicht zuletzt dank der wunderbaren Sentenzen in Versen, die sich dem Meditierenden leicht einprägen, wie etwa die folgende:

⁸⁹ Ebd. 281.

⁹⁰ In: Ph. Delaveau, *Approches stylistiques des hymnes de P. de la Tour du Pin*, in: LMD 150 (1982) 137–161 (hier 139–140).

⁹¹ La Liturgie des heures II, 390–391: Hymnus der Osterzeit „Comme nous allions rêvant Dieu“: „Der Herr ging euch voraus / in dem Tod, der euch bedrängte.“

⁹² Siehe dazu Ph. Delaveau, a. a. O. (Anm. 90).

„Tout est Amour dans l'Amour même.

Alles ist Liebe, selbst in der Liebe.“⁹³

Patrice de la Tour du Pin ist der Erweis gelungen, daß die Dichtung als Vermittlerin des Glaubens auch im heutigen Gottesdienst eine Rolle spielen könnte. Warum aber fanden seine Schöpfungen nicht überall jene Aufnahme, die sie verdienen würden?⁹⁴ Ohne Zweifel deswegen, weil seine Sprache, unserer Zeit um einiges voraus, zu stark von traditionellen Schemen abweicht, weil seine Syntax, gedrängt und vielschichtig in einem, da und dort aneckt. Hinzu kommt, daß er, stark mit den Problemen der Gegenwart beschäftigt, unsere Welt in ihrem Unglauben, die geistige Finsternis nicht ausspart, sondern artikuliert. Doch überwiegen bei weitem die Stimmen, die seine Leistung anerkennen und würdigen. Diese liegt vorab darin, daß er, aus geistig-geistlicher Erfahrung zehend, eine weite und tiefe theologische Schau vermittelt, die sich an einigen großen Themen orientiert. Das Mysterium des dreieinigen Gottes: Es handelt sich für ihn nicht um ein unentwirrbares Rätsel, sondern um das göttliche Milieu, in das einzutreten die Einladung an den Menschen ergeht; in allen Hymnen scheint es auf.⁹⁵ Die heilsgeschichtliche Ausrichtung: Die Patrick'schen Hymnen umgreifen den ganzen Kosmos, von der ersten Schöpfung bis zur Auferweckung der Toten, von der Morgendämmerung bis zum Aufgang des neuen Lichts in den Herzen.⁹⁶ Der Horizont dieser Heilsperspektive erweist sich als wichtig, denn jedes liturgische Fest feiert die Totalität des Christusmysteriums. Das eucharistische Geheimnis: Es glüht als innerste Mitte der Hymnen, ja überhaupt des ganzen Werkes von de la Tour du Pin, hier erreicht seine Theopoesie abgründige Tiefen.⁹⁷ Kann man wirklich etwas Einfacheres und Erhabeneres über die existentielle „Wandlung“, die das Geheimnis des Altares bewirkt, aussagen als: „Ergreift seinen Leib . . . , und ihr werdet sehen, daß Gott euch ergreift“? Die Präsenz der Kirche: Sie tritt bevorzugt unter dem Bild des

⁹³ La Liturgie des heures II, 794: Hymnus der Osterzeit „Amour qui planais sur les eaux“.

⁹⁴ I. Renaud-Chamska, a. a. O. (Anm. 82) 131–135; vgl. Sœur Etienne, a. a. O. (Amn. 70) 93–96.

⁹⁵ Siehe den Schluß von „O Père des siècles du monde“: „O Père, / Evoie le souffle sur la terre / du Premier-né d'entre les morts.“ Der Hymnus „Amour qui planais sur les eaux“ ist ein kleiner pneumatologischer Abriß.

⁹⁶ Siehe oben „O Père des siècles du monde“ Strophen 2 und 5.

⁹⁷ La Liturgie des heures II, 19–20: der Passionshymnus „Tous les chemins de Dieu vivant“ Strophe 4:

„Prenez son corps dès maintenant,

Il vous convie

A devenir eucharistie;

Et vous verrez que Dieu vous prend,

Qu'il vous héberge dans sa vie

Et vous fait hommes de son sang.“

Leibes auf. Anstatt sie von der Welt zu trennen, sieht der Dichter sie als zur Welt gehörig und zu ihr hin gesandt.⁹⁸ Der Einbezug der Welt: Ihre Fragen, ihre Nöte (besonders die des Unglaubens), ihr Einspruch werden in den Hymnen laut: „Wo ist euer Christus heute?“⁹⁹ Gott soll tot sein?¹⁰⁰ Ganz allgemein gilt von seinen Texten, daß sie Dunkel und Zweifel, die das Licht des Glaubens begleiten, nicht ausklammern.

Noch eine letzte Bemerkung: die Hymnen von Patrice de la Tour du Pin evozieren das Mysterium mehr, als daß sie es aus-zusagen suchen, so daß der Beter das, was ihn umtreibt, einbringen kann. Der Dichter, ins Schweigen eingeübt, führt nicht eine „abschließende“ Rede. Gewiß eignen sich diese Gesänge nicht ohne weiteres für eine volkstümliche Liturgie, verlangen sie doch einiges von den Gottesdienstteilnehmern ab. Aber manche Klöster sind von der Echtheit und Schönheit der Neuschöpfungen bereits geprägt, nachdem sie die Mühe nicht gescheut haben, sich darauf einzulassen.¹⁰¹

7. *Der eucharistische Schlußakkord*

Während der letzten Lebensjahre, in denen Patrice de la Tour du Pin sich mit der Durchsicht seines gesamten poetischen Werkes beschäftigte und ihm die konsequente Ausrichtung auf das eucharistische Endziel (vers l'Homme eucharistique final) hin gab, veröffentlichte er 1972, unter dem Einfluß seiner Mitarbeit in der liturgischen Übersetzungskommission stehend, das „Eucharistische Konzert“ (Concert eucharistique), das schließlich in die definitive Fassung seiner Summe einfloß.¹⁰² Er stellt das Opusculum wie folgt vor: „Weil die Kirche unserer Tage ihr gesamtes dichterisches Erbe einer Revision unterzieht, indem sie es gewissenhaft am Wort Gottes mißt, konnte ich ihr auf ihren Anruf hin, speziell im Hinblick auf ihren Dienst des Lobes, nur mein persönliches Dichten anbieten. Natürlich galt es dabei, mich vor jedem Abgleiten in eine rein gefühlsmäßige Frömmigkeit oder in Effekthascherei, die die schweigende

⁹⁸ Dazu Patrice de la Tour du Pin, *Une lutte pour la vie*, Gallimard, Paris 1970, 203.

⁹⁹ La Liturgie des heures II, 408–409: Hymnus der Osterlaudes „Lumière du monde“: „Quand sur nos chemins on nous dit: / Où est votre Christ aujourd'hui / Et son miracle?“

¹⁰⁰ SP III, 297–298: Hymnus von Epiphanie, Str. 3:

„Beaucoup n'ont pas trouvé encor

Un accès à ta vie promise,

D'autres le cherchent au-dehors,

D'autres disent que Dieu est mort:

Ils ne savent pas ce qu'ils disent.“

¹⁰¹ I. Renaud-Chamska, a. a. O. (Anm. 82) 135–136.

¹⁰² Concert eucharistique, Desclée, Paris 1972; SP III, 309–382: Troisième livre: Sept concerts eucharistiques.

Anbetung preisgibt, tunlichst zu hüten. Um so schlimmer für die Anbeter der Poesie um ihretwillen!“¹⁰³

a) *Sieben Besinnungen auf die Messe*

Der Dichter hatte sich mit dem Gedanken getragen, Messen zu verfassen; er wollte dabei die überlieferte Struktur bewahren, aber die Schwerpunkte des ganzen Gefüges herausheben. Doch rückte er dann von dem ursprünglichen Plan ab und entschied sich für ein anderes Vorgehen: Angeregt durch das eucharistische Hochgebet, ordnete er um eine „Danksagung“ (action de grâce) herum verschiedene andere literarische Gattungen (Psalmen, Gebete, Gedichte, Hymnen, Chansons),¹⁰⁴ was ihm eine größere Freiheit bei der Auswahl der wichtigsten Themen sowie des Sprachmaterials und der Bilder gewährte.

Auf diese Weise ließ sich andererseits seine seit langem gehegte Absicht, „die persönliche Poesie der liturgischen Poesie dienstbar zu machen“, besser verwirklichen. Derart entstanden sieben „eucharistische Konzerte“, die den sieben Tagen einer Woche entsprechen:

Konzert der Aussaat (concert des semailles).¹⁰⁵ Hier liegt der Akzent auf einzelnen Wörtern (z. B. Herrlichkeit im Sanctus);¹⁰⁶ die Bilder des Säens und Erntens evozieren das menschliche Wachsen.

Konzert des Liebesfestes (concert de la fête d'amour). Es dreht sich um die Seligpreisungen, wie aus dem „Gebet“ (Kyrie) und dem Auftakt zur „Danksagung“ sofort ersichtlich wird: „Vater, es ist gut für die, die dein Reich suchen, die Seligpreisungen immer wieder kundzutun . . .“¹⁰⁷

Konzert eines Suchenden (concert de l'explorateur). Es entsteigt „der Nacht der Menschheit“, die sich in Christus zum Sinn durchringt und in ihm Befreiung erfährt. „In dir, Jesus, haben wir erkannt, daß der Mensch im Grunde Liebe ist.“¹⁰⁸

Konzert der Gewässer (concert des fleuves). Das Bad der Taufe klingt an, ihre Wasser „haben die leidvollsten Landstriche der Menschheit noch nicht umspült“. Daher die Bitte, Christus möge uns in die Tiefen des Herzens führen, damit wir „die Quellen des verheißenden Reiches“ entdecken.¹⁰⁹

¹⁰³ Concert eucharistique 6–7.

¹⁰⁴ So lauten die Titel der Einzelstücke: psaume, prière, poème, hymne, chanson.

¹⁰⁵ Es hat 7 „mouvements“: Psalm, Gebet, Psalm, Danksagung (ein eigentliches Hochgebet), drei Gebete, Gedicht, Psalm.

¹⁰⁶ Das Sanctus „Dieu saint! Dieu juste et saint! Dieu libre et saint!“, von J. Berthier vertont, ist ein beliebter Gesang.

¹⁰⁷ Concert eucharistique 36.

¹⁰⁸ Ebd. 65: Petite hymne: „ . . . nous avons reconnu / En toi, Jésus, / que l'homme était au fond / Amour.“

¹⁰⁹ Ebd. 69; 71.

Konzert des Meeres (concert marin). Noch einmal wird das Thema des Wassers abgewandelt, diesmal allerdings steigert sich die Dynamik. Inmitten der Wogen der Angst möge der Geist Gottes, „der allein Gute“, sein Werk tun.¹¹⁰

Konzert der Pferde des Herrn (concert des chevaux du Seigneur). Es ist ganz ins Licht eingetaucht. Gott möge sich als Gott offenbaren, sein Reich breche an. Die Menschen erscheinen als wilde Pferde, von denen der Herr einzelne aussonderte und abrichtete. „Welche Freude, das Licht zu sehen, das uns erwartet, noch größer aber die Freude, aus ihr zu leben!“¹¹¹

Konzert der Gärten (concert des vergers). Wie soll man Gott ausdrücken mit Worten, die sich abnutzen? „Gott, mein Gott, der Unaussprechbare, / Welches Geschöpf hat dich je gesagt?“ Keine menschliche Rede reicht hin, ihn zu benennen. „Die schönsten Engel fallen ins Schweigen, um dich anzubeten.“¹¹²

Der Verfasser der „eucharistischen Konzerte“, der dichtend Theologie betreibt – „die Prosaabhandlung ist nicht die einzig mögliche Form des Theologisierens“¹¹³ –, denkt natürlich nicht an den Gebrauch dieser seiner Erzeugnisse im Gottesdienst der Kirche. Er betrachtet sie als Meditationsanstöße am Abend, als Hilfen zur Nachbereitung der Messe des Tages; deshalb die Empfehlung des Autors, „das Buch nicht in einem Zug zu lesen“.¹¹⁴

b) Fünf kleine Fastenliturgien

Die „Cinq petites liturgies de carême“,¹¹⁵ den Meßtexten der Sonntage der österlichen Bußzeit nachgebildet, zielen auf die innere Aneignung der liturgischen Botschaft ab: *intimatio verbi*. Abgesehen von einzelnen Ergänzungen, weisen die Formulare dieselben Elemente wie die Eucharistiefeier auf:

- . Zusammenkommen (ralliement)
- . Gedicht (zwei- oder mehrstimmig)
- . Aufruf zur Umkehr
- . Gebet

¹¹⁰ Ebd. 102–103: „Ecoute, Seigneur, notre angoisse . . . Esprit de Dieu qui seul es bon, que l'œuvre de ton jour se fasse au milieu des vagues d'angoisse!“

¹¹¹ Ebd. 128.

¹¹² Ebd. 136; 139.

¹¹³ Ebd. 9. Zum Verhältnis von Theologie und Poesie siehe J. Gauthier, *La théopoésie* (Anm. 7).

¹¹⁴ Ebd. 10.

¹¹⁵ SP III, 415–451: Cinquième livre.

- . Lesungen, Evangelium (Versuchung Jesu, Verklärung Christi, die Samariterin, der Blindgeborene, die Auferweckung des Lazarus)
- . Antwort auf das Evangelium (Gedicht, zwei- oder mehrstimmig)
- . Fürbitten
- . Gabengebet
- . Hochgebet
- . Gedicht nach der Kommunion
- . Gebet nach der Kommunion
- . Sendung

Der „Introitus“ (ralliement) lautet an allen fünf Fastensonntagen gleich, er liegt auf der Linie des mystischen Inhalts des Dritten Spiels: „Brüder, ihr kommt, um hier Gott zu suchen; vergeßt nicht, daß Gott euch sucht. Heute gibt er ein Zeichen, tretet näher zu ihm hin, denn er will euch zu seinen lebendigen Zeichen machen.“¹¹⁶ Das Eingangsgedicht fordert auf zur Einkehr ins eigene Herz: „Der Herr geht uns einwärts voraus; unsere Zukunft liegt innen“ (1. Fastensonntag). Er ist die aufgehende Sonne, er verscheucht die Nacht und befreit (2. Fastensonntag). Gott, der Herr, hat uns unter das Zeichen des lebendigen Wassers gestellt – kehren wir also zur Taufe zurück (3. Fastensonntag). Der Herr ist gekommen, „die Finsternis des Menschen zu erhellen . . .“, der österliche Tag bricht im Herzen an“ (4. Fastensonntag). „Sucht Gott im Herzen eurer Herzen, als ob er in seinen Freunden aufatmen wollte“ (5. Fastensonntag).¹¹⁷ In der Reaktion auf das Evangelium (poème) geht es dem Dichter darum, daß die Hörer sich betroffen fühlen: „Was behaltet ihr von dieser Stimme, die erklingt?“ „Wie heißt seine Frohbotschaft für mich?“ Sein Licht (das Wort) geht auf und geleitet uns, „es formt unseren Blick“. „Rufe mich immer wieder ins Dasein zurück!“¹¹⁸ In der Entlassungsformel variiert nur das Mittelstück:

„Brüder, kehrt jetzt an euren Platz in der Welt zurück.

Ihr trägt die Eucharistie Christi in euch;

wie er euch daran teilnehmen ließ,

so vergeßt nicht, eurerseits mit

anderen die empfangenen Gaben zu teilen.

Kommt bald wieder hierher, um im Herrn Gemeinschaft

zu pflegen mit Gott und den Menschen!“¹¹⁹

Die fünf Hochgebete, die den Atem orientalischer Anaphoren haben, kreisen um das Mysterium Jesu Christi: Es gilt, ihn zu suchen und zu

¹¹⁶ Ebd. 417.

¹¹⁷ Ebd. 417; 424; 431–432; 438–439; 445.

¹¹⁸ Ebd. 418–419; 425; 432–433; 439–440; 446.

¹¹⁹ Ebd. 423; 430; 437; 444; 451.

ergründen, die verschiedenen Züge seines Antlitzes, welches ebensoviele menschliche Züge widerspiegelt, in den Blick zu bekommen. Durch die „quête du Christ“ stimmen die Hochgebete letztlich mit dem Zweck der ganzen poetischen Summe überein, in die sie sich organisch einfügen. Einerseits behauptet die Symbolik Tag-Nacht, Dunkelheit-Helle einen wichtigen Platz: die Finsternis sehnt sich nach der Morgenröte, sie harrt dem österlichen Licht entgegen. Andererseits herrscht auch in diesen großen Formularen das Vokabular aus dem Bereich der Flora vor (Patrice de la Tour du Pin hat sich öfters als „Gärtner der Worte“ bezeichnet). Die Vorstellungen und Begriffe aus der Welt der Pflanzen (Erde, Saat, Baum, Frucht) fungieren als Träger geistiger Wirklichkeiten, die dem Dichter teuer sind: Geburt, Kindheit, Wachstum, Vertrauen, Hoffnung, Dankbarkeit und vor allem Bund (alliance). Der Ausdruck „Bund“ kehrt tatsächlich in den Hochgebeten am häufigsten wieder: ein Schlüsselwort zu ihrem Verständnis. Patrice de la Tour du Pin verwirklicht seine Gottesbeziehung – was übrigens ganz auf der Linie der Bibel liegt – im Lichte des Bundes, aus dem Wissen um das, was Christus für ihn ist und getan hat.¹²⁰ Auf diese Gnade antwortet er mit Erkenntlichkeit, Danksagung, Eucharistie. Darin erlebt er seine Wiedergeburt (renaissance) – ein Wort, das ihn entzückt. „Uns hast du (Vater)“, heißt es im „Meereskonzert“, „die Freiheit gewährt, neu geboren zu werden und aufzuleben, auf immer Eucharistie zu sein.“¹²¹ In den eucharistischen Hochgebeten stellt das (oft auftretende) Bild des Wassers¹²² die Taufe dar; ebenso gilt das für das Rote Meer, Ort der Befreiung, das offene Herz Christi, Born des Lebens, das eucharistische Blut, das die Zellen des Leibes Christi, der Kirche, befeuchtet. Das Thema des Wassers, ambivalent wie so viele andere unseres Dichters, meint freilich auch die trüben Fluten menschlicher Rede, den Tod, die Angst, die Bodenlosigkeit. Jesus aber „hat den Abgrund vertauscht mit der Taufe“, die uns rettet.¹²³

* * *

Mit einem Blick auf die „Ostervigil, mit der sowohl die poetische Summe wie das Leben Patrice de la Tour du Pins endet, wollen wir unsere Darlegungen beschließen.“¹²⁴ Es war ihm nicht mehr vergönnt, die Messe des Ostertages zu schreiben und die dem Fest gebührenden „gewaltigen Hymnen zu singen“. Sein Werk hört auf mit der Osternachtfeier – es waltet das Nokturne, das Hell-offene steht noch aus.

¹²⁰ J. Gauthier, a. a. O. (Anm. 35) 111–115.

¹²¹ Patrice de la Tour du Pin, *Concert eucharistique* 99.

¹²² Die Poesie ist für ihn das „flüssige (liquide) Element der Sprache“.

¹²³ SP III, 335.

¹²⁴ SP III, 453–467: *Sixième livre: Veillée pascale*.

Die Vigil gliedert sich, gemäß der offiziellen Liturgie, in vier Teile:

I. LITURGIE DES WORTES

Lesung: Erschaffung der Welt

Psalm I: „Denn der Erste und der Letzte Tag sind gleich,
der Lauf der Dinge führt nicht ins Nichts.“

Hymnus: Am Rand unserer Zeit

„Ach, dieser verlorene Garten,
Wird er uns wiedergegeben?
Welche Wohltat zu glauben . . .“

Psalm II: „Als Gott von der Erde nahm und daraus den
Menschen schuf,
bestellte er in seinem Herzen einen künftigen
Garten.“

Lesung: Exodus

Psalm III: „Der Leib stöhnt in dieser Welt
der Leib der Welt gibt es auf, zu hoffen.“

Hymnus: Mein Beruf: dir ein Hymnus!

Psalm IV: „Denn es gibt eine Stunde zum Stammeln: Gott
liebt mich!
und eine andere zum Schreien: Gott, mein Gott,
liebe mich!“

Lesung: Ezechiel

Psalm V: „Solange der Tod über mir hängt,
bricht mein Lobpreis mittendrin ab.“

Hymnus: Als wir von Gott träumend dahingingen . . .

II. LITURGIE DES LICHTES

Johannesprolog

Gebet

Evangelium von der Auferstehung Jesu Christi

Exultet: „Jubelt auf, ihr Engel, im Herzen des Menschen,
jubelt auf im Herzen der Schöpfung!“

III. LITURGIE DER TAUFE

Einleitung

Allerheiligenlitanei

Wasserweihe

Bekenntnis des Taufglaubens

IV. LITURGIE DER EUCHARISTIE

Kommunion-Antiphon

Hymnus nach der Kommunion

Gebet nach der Kommunion

Die Paschavigil bildet somit den Ausklang des Spiels des Menschen vor Gott. Patrice de la Tour du Pin hat im österlichen Christus das Ziel erreicht, nach dem er stets auslängte: den Gott der Freude. Dieser schlug eine Bresche in den Tod. Die aus der Unterwelt aufsteigende Nacht sammelte er in sich, um ein neues Zeitalter zu eröffnen. Voll Staunen stellt der Dichter am Ende der Summe die Frage: „Welches Geheimnis wohnt in uns? / Welches Mysterium bewohnt uns?“¹²⁵ Es bleibt nur der Wunsch, sein Werk, von einzigartigem Reichtum und berückender Schönheit, das aus der Eucharistie lebt und zu ihr hinführt, möge für viele zu einer Herberge werden, wo Geist und Herz zur Labsal der Theopoesie finden. „Welches Bild von mir Sie sich bei der Lektüre auch immer gemacht haben, vergessen Sie es schnell und behalten Sie nur die eine Erinnerung an mich, die eines Menschen von heute, der versucht, sich auf den vollendeten eucharistischen Menschen hinzubewegen.“¹²⁶

¹²⁵ SP III, 466: Hymnus nach der Kommunion der Osternachtfeier, verwendet im Totenoffizium, La Liturgie des heures I, 1697.

¹²⁶ SP III, 286: Lettre à des clients à propos de renaissance.

Vielfach werden Lektionar und Bild in der Kirche einfach „gebraucht“. Das heißt, sie sind „dazu da“, damit aus ihm während der Feier der heiligen Eucharistie das Wort Gottes verkündet wird bzw. die Wände und Altäre irgendwie einen Schmuck erhalten und eben „schön“ erscheinen. *In Wirklichkeit sind Lektionar und Bild viel mehr als bloße „Gebrauchsgegenstände“ oder „Mittel zum Zweck“. Sie sind „Größen“, die weit über jeglichen „dinghaften“ Charakter hinausweisen, sie sind überhaupt keine mehr oder weniger „schönen Dinge“ oder bloße Bücher, aus denen „man“ vorlesen kann. Der Name „Größen“, den ich eben für Lektionar und Bild gewählt habe, läßt deutlich werden oder zumindest erahnen, daß hier eine „Kraft“ vorhanden ist, die „wirkt“. Zugleich weisen Lektionar und Bild auf diese Kraft hin, die in ihnen „wirkt“, sie werden zu Sinnbildern, zu Symbolen einer Ausstrahlung, die dem Leben aus dem Glauben in der Gemeinde dient, dienen soll.*

Die Ostkirche lebt ganz stark von dieser Sicht, für sie ist in besonderer Weise das Evangelienbuch Sinnbild und zugleich Ort der Gegenwart Christi und der Heilsereignisse aus seinem Leben, während die Bilder, die Ikonen, Stätte und „Medium“, „Fenster“ und „Pforte“ sind, an der der Gläubige und durch die er in lebendigste, geheimnisvolle Verbindung treten kann mit der Welt der göttlichen Herrlichkeit. Aus dieser wesensgemäßen Schau und Wertung der Ostkirche sollten wir Westchristen „lernen“, das heißt, Lektionar, Evangelienbuch und Bild müßten für uns – Priester wie Laien – noch viel mehr, eindeutiger und bewußter zu Wirklichkeiten werden, aus denen heraus Gott zu uns spricht, durch deren „Schau“ wir hineingenommen, aufgenommen werden in die Welt von Erlösung und Heil.

Also die wichtige „Feststellung“ und zugleich „Einstellung“: Bücher der Verkündigung des Wortes Gottes und Bilder an Wänden und Altären, vorab Bild und Gestalt des Gekreuzigten, sind „Gefäße“ von Gegenwart, geheimnisvoller Vergegenwärtigung von Heil aus Jesus Christus. Indem wir ihnen „begegnen“, „begegnen“ wir auf eine ganz besondere Weise unserer Erlösung und werden ihrer „teilhaftig“.

Diese „Einsicht“ und „Einstellung“ – nicht bloß „Feststellung“ – sollte „eingeübt“ werden – wiederum: Bei Priestern wie bei Laien – und unter ihnen vorab bei denen, die in der Kirche ihre besonderen Dienste tagaus tagein verrichten, das sind Küster, Meßdiener, Lektoren an erster Stelle. Diese „Einübung“ geschieht in der Tat auf sehr nachhaltige und ebenso ungemein natürliche Weise dann, wenn glaubende Menschen aus der Gemeinde sich lebendig und mit Einsicht darum bemühen, daß dem Lektionar und dem Bild die vielfältige Möglichkeit „geboten“ wird, ihre Sinnbildhaftigkeit ganz und gar „vor Augen zu führen“, eine Sinnbildhaftigkeit, die, ist sie einmal von den Menschen in Wahrheit erfaßt, eine anhaltende und tiefe Wirkung auszuüben imstande ist. Natürlich liegt es

hier zuallererst beim Priester selbst, sich in diese Sinnbildhaftigkeit sehr aufmerksam Tag für Tag „hineinzuleben“. Ja, „hineinzuleben“ bedeutet wesentlich mehr als nur „hineinzudenken“. „Hineinzuleben“ schließt nämlich das kontinuierliche Bestreben mit ein, dem Lektionar und dem Bild, wie bereits angedeutet, die Möglichkeit zu bieten, zu den glauben-den Menschen zu „sprechen“.

Nun stellt sich die Frage, wie denn Lektionar und Bild zu „sprechen“ beginnen können, hinzuweisen vermögen auf das, was sie nun wirklich auch „sind“.

Für das Lektionar ist hier von entscheidender Bedeutung das Liegen auf dem Ambo, wobei „Liegen“ und „Liegen“ wiederum zweierlei sein können. Das Lektionar kann „einfach so dort liegen“ oder aber man merkt es ihm an, daß es auf diesem Ambo gleichsam „enthronisiert“ wurde. Wenn ich den Ausdruck „Inthronisieren“ gebrauche, dann möchte ich damit zum Ausdruck bringen, daß die Menschen, die dieses Buch mit dem Worte Gottes hingelegt haben, wohl empfanden, daß es das heilige Buch schlechthin ist, daß dieses Buch nicht wie ein anderes ist, aus dem „man vorliest“, sondern eine lebendige Größe darstellt, ein Gefäß verkörpert, in dem sich „Wasser“ für das ewige Leben findet. Menschen aber, die das Lektionar auf diese Weise werten und also inthronisieren, die können kaum hergehen und nach Beendigung des Gottesdienstes wieder „mit allem abfahren“, das heißt, das heilige Buch einfach „wegräumen“, „verräumen“ oder gar „verstauen“. Da dieses Buch auch außerhalb der eigentlichen Liturgie Symbol und Gefäß für das heilende und versöhnende Wort Gottes bleibt, ist es geradezu widersinnig, es aus diesem Bereich des heiligen Geschehens wieder herauszunehmen und es in einem Kasten zu verwahren, bis es wieder „gebraucht“ wird, denn „Ordnung muß sein“.

– Nein, weil das Lektionar bleibendes Symbol und bleibendes Gefäß des Wortes Gottes ist, deshalb soll es immer im heiligen Raum, mitten in der Gemeinde weilen, inthronisiert auf dem Ambo oder auch liegend auf dem Altar. Dabei ist für die volle Symbolträchtigkeit noch von Bedeutung, daß das Buch offen daliegt. Denn: Im Geöffnetsein wird deutlich zum Ausdruck gebracht, daß Gott in seinem Worte nicht nur spricht, wenn daraus bei der Liturgie verkündet wird. Sicher, dieses Geöffnetsein bei der Verkündigung ist die eindrucksvollste und zugleich die wirkmächtigste Weise von Symbol und mysterienhafter Realität. Aber auch dann, den Tag und die Nacht über, ist Gottes Wort „offen“, ständig auf dem Weg zum Menschen, vor allem zu dem, der sich aus ganzem Herzen danach sehnt – „Tag und Nacht“. Hier gilt es auch zu beachten, daß womöglich genau die Stellen aus dem Lektionar aufgeschlagen sind, die die entsprechende Lesung für den bestimmten Tag enthalten. Kommt dann der nächste Tag, dann wird es, immer wieder von neuem, ein ehrwürdig-schlichtes Ereignis

nis bzw. Geschehen sein, wenn eine neue Seite aufgeschlagen wird. Es wäre in diesem Zusammenhang schön, wenn dieser Vorgang des Aufschlagens immer schon am Morgen geschehen könnte, dann nämlich, wenn das Gotteshaus von neuem seine Tore öffnet. Priester oder Küster oder sonst ein dafür bestimmter Verantwortlicher aus der Gemeinde sollten diesen Dienst mit Aufmerksamkeit, Bitte und Dank versehen. Bitte, das will bedeuten: Der das Lektionar aufschlagende Gläubige möge für „den Bruchteil einer Sekunde“ darum Gott bitten, daß wieder von neuem viel Heil komme aus dem geöffneten Lektionar, besonders während der Lesung daraus. Dank: Da sei hingewiesen auf einen kurzen Dank für den Schatz des Wortes Gottes, der nun wieder den Menschen in neuen, anderen Worten eröffnet wird. Die eigentliche Vorbereitung auf die Verkündigung durch Priester oder Lektor sollte nicht am Lektionar geübt werden, das in der Kirche „offiziell“ liegt, d. h. inthronisiert ist. Dieses Lektionar sollte wegen seiner Würde und der Symbolhaftigkeit, die mit ihm verbunden wird, von diesen Übungen gleichsam „unabhängig“ sein. Dafür gibt es andere Ausgaben, etwa die des Schottmeßbuches. Wenn aber schließlich ein neuer Band der Lektionare „an der Reihe ist“, dann möge der bisher aufgeschlagene in würdiger Weise an einem würdigen Ort aufbewahrt werden.

Was hier an „Kleinigkeiten“ Erwähnung gefunden hat, erscheint mir nicht unbedeutend. Es ist doch vielmehr so: Nur durch die Übung dieser „kleinen Formen“ wird es über die Zeit hin möglich, Eingang zu finden in diese so tiefe und zugleich so einfache Symbolik. Würden über diese Aussagen und Gehalte nur Gedanken und Worte „gehegt und gepflegt“, es käme für die meisten Glaubenden kein eigentlicher Zugang zu dem zustande, wovon die Rede nun ging. Es hängt eben hier sehr wesentlich an der ernsthaften Beachtung der wenigen „kleinen Formen“. Nur so haben die „großen Gedanken“ wirklichen Bestand und echten Einfluß.

Im Hinblick auf die Bilder im Kircheninneren wäre es in unserem Anliegen von Wichtigkeit, diese an bestimmten Tagen des Kirchenjahres „zur Geltung“ zu bringen. Wenn es sich um Bilder von Heiligen handelt, denke ich hier an die Tage, da diese Heiligen gefeiert werden. Es gibt in der Tat Bilder und Statuen, die das ganze Jahr über von den Gläubigen verehrt werden. Es sei nur hingewiesen auf das Bild der Gottesmutter von der Immerwährenden Hilfe, auf den hl. Apostel Judas Thaddäus, auf den hl. Antonius von Padua. Es gibt aber in den meisten Gotteshäusern auch noch andere Bilder der Heiligen und Christi. Soweit dies irgendwie möglich ist, sollte auch diesen „die Gelegenheit“ geboten werden, zu den Gläubigen zu „sprechen“. Von den verschiedenen hier möglichen Diensten wäre einer sicher besonders zu nennen: der Dienst, eine oder mehrere Kerzen vor einem solchen Bild zu entzünden. *Brennende Kerzen vor*

Bildern und Plastiken wirken oft diesbezüglich „Wunder“, das heißt, das lebendige, warme Licht der Kerze läßt das im Bilde so still „dahinschlummernde“ Leben der Aussage, der Tröstung, des Heiles gleichsam vor dem Beter und Betrachter „erwachen“. Die brennende Kerze „lockt“, im Bilde gesprochen, die Symbol- und Segenskraft der Darstellung aus einem gewissen „Schattendasein“ heraus. Das Bild beginnt für den Gläubigen zu leben und selbst nun Licht zu spenden, es bekommt ikonenhaften Charakter, es wird zu dem, was Romano Guardini so eindrucksvoll ein „Kultbild“ genannt hat. Das Bild hört dann, wenigstens für eine kurze Zeit, auf, nur Dekoration oder Kunstwerk zu sein. Es verwandelt sich unter dem Schein der Kerze zu einem Ort, da Glaube entsteht, wächst, vertieft wird. Es sollte möglichst nicht geschehen, daß es Bilder in einer Kirche gibt, vor denen nie eine Kerze brennt. Diese Bilder wären ein immer verborgener Schatz, der um die herrliche „Stunde“ „gebracht“ wird, dem Glauben der Menschen zu dienen. Solche Bilder scheinen wie ins Exil, in die Verbannung geschickt zu sein. Sie aus diesem traurigen Zustand zu „befreien“, gehört auch zu den Aufgaben all der Menschen, die daran glauben, daß das Heil durch viele Größen an den Menschen „vermittelt“ wird. Zu diesen Größen sind auf Grund einer sehr alten Tradition der Kirche auch die Bilder zu zählen. Auch sie vermögen in einem gewissen Sinne „heilsnotwendig“ zu sein, das heißt: Auch sie können manche Not wenden und dem Heile dienen. Besonders der Priester und der Küster sind eingeladen, auch in diese, oft so vergessene Richtung zu denken, zu schauen, aufmerksam-treu zu handeln.

Zusammen mit den dienstuenden Personen, den gottesdienstlichen Handlungen, Orten und Dingen machen auch die Bücher, aus denen das Wort Gottes gelesen wird, den Hörern die Gegenwart Gottes bewußt, der zu seinem Volk spricht. Deshalb soll man für eine wirklich würdige, passende und schöne Ausstattung der Bücher sorgen, sind sie doch im Gottesdienst Zeichen und Symbole der überirdischen Dinge.

Die Würde des Wortes Gottes verlangt, daß die für den Gottesdienst bestimmten Lektionare nicht durch pastorale Handreichungen ersetzt werden, wie z. B. durch Zettel und Drucksachen, die den Gläubigen zur Vorbereitung und zur persönlichen Betrachtung der Lesungen dienen.

10. Ein Eucharistiegebet aus der altirischen Liturgie

Die älteste irische Liturgie ist uns nur in Handschriften-Fragmenten bruchstückhaft erhalten, außerdem in späteren Zeugnissen, die aber bereits deutlich den Einfluß der jüngeren römischen Liturgie zeigen; sie erweist sich in keiner Weise einheitlich.¹

Wir finden hier Liturgiebücher, die auf eine sehr frühe Beeinflussung durch die stadtrömische Liturgie des 5./6. Jahrhunderts hindeuten.² Dazu gehört neben kleinen Fragmenten in St. Gallen vor allem das Stowe-Missale aus der Zeit um 800;³ daneben solche, die dem altgallikanischen Ritus zuzurechnen sind und auf die Missionierung der grünen Insel von Gallien aus zurückgehen. Hier ist der Hauptvertreter das Palimpsest-Sakramentar in München aus dem Ende des 7. Jahrhunderts.⁴

Zum altgallikanischen Typus gehört ein Doppelblatt aus dem Kloster auf der Reichenau, das aus einem irischen Meßbuch des 8. Jahrhunderts stammt.⁵ Das eine Blatt enthält Teile eines altertümlichen Eucharistiegebetes, das andere gehört zu einem Formular für einen verstorbenen Priester. Ersteres gehört vermutlich zu einer „Missa communis“, auch „Missa canonica“ genannt; es beginnt in der Überleitung zum „Sanctus“, dem hier, wie auch in einigen anderen Texten der irischen Liturgie,⁶ kein „Benedictus“ folgt. Dies könnte auf ein hohes Alter unseres Eucharistiegebetes hinweisen, da das „Benedictus“ für Gallien erstmals von Caesarius von Arles (gest. 540) bezeugt ist.⁷

Wir bringen nun den Text unseres Fragments, wobei die Schreibfehler stillschweigend verbessert werden:

... angeli hymnum debitum sine cessatione proclamant dicentes: Sanctus sanctus sanctus dominus deus Sabaoth. Pleni sunt (caeli et terra gloria tua).

¹ Vgl. F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church* (1881), 2. erweiterte Aufl. von J. Stevenson (New Hampshire 1887); K. Gamber, *Irische Liturgiebücher und ihre Verbreitung auf dem Kontinent*, in: H. Löwe (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* (Stuttgart 1982) 536–548.

² Vgl. K. Gamber, *Die irischen Meßlibelli als Zeugnis für die frühe römische Liturgie*, in: *Röm. Quartalschr.* 62 (1967) 214–221.

³ Vgl. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* (Freiburg/Schweiz 1968) Nr. 101.

⁴ Herausgegeben von A. Dold und L. Eizenhöfer, *Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14429* (= *Texte und Arbeiten* 53/54, Beuron 1964).

⁵ *Fragmentum Augiense* 18; herausgegeben von H. Bannister, *Some recently discovered Fragments of Irish Sacramentaries*, in: *Journal of Theol. Studies* 5 (1904) 50, 61–66.

⁶ Vgl. z. B. das irische Fragment von Piacenza (Gamber, *Codices* Nr. 125); herausgegeben von Bannister (Fußnote 5) 69.

⁷ Caesarius, *Sermo* 73,3 (PL 39, 2277).

Domine deus noster, nos quoque hodiernam diem in honorem tui nominis et in commemorationem beatissimorum martyrum cum ceteris sanctis annua festiuitate percolimus: altaribus tuae pietatis adsistimus; tibi enim, domine, laudes et gratias referimus, in nomine et honore sanctissimi filii tui dei ac domini nostri Iesu Christi.

Ipse enim qui pridie quam pro nostra omnium salute pateretur accepit panem (in suis sanctis manibus, respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem, gratias agens benedixit ac fregit tradiditque apostolis suis dicens: Accipite edite de hoc omnes, hoc est enim corpus meum, quod confringetur pro saeculi vita.

Similiter postquam cenatum est calicem manibus accipiens, respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem, gratias agens benedixit et tradidit apostolis suis dicens: Accipite bibite ex hoc omnes, hic est enim calix sancti sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, qui pro multis ac pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.

Addens ad suum dictum dicens eis: Quotiescumque de hoc pane edeatis et ex hoc calice bibitis, ad memoriam meam faciatis: passionem meam omnibus indicens, adventum meum sperabitur donec iterum adveniam.)⁸

Oremus domini misericordiam pro animabus omnium episcoporum nostrorum et presbyterorum nostrorum et diaconorum nostrorum et carorum nostrorum et cararum nostrarum et puerorum nostrorum et puellarum nostrarum et poenitentium nostrorum et in communi statu seniorum et ministrorum omnium.

Pro integritate virginum et continentia viduarum. Pro aeris temp(erie et fructuum fecunditate – Lücke von 3 Zeilen)⁹. Pro incolumitate (regum et pace popu)lorum ac red(itu captivorum). Pro votis adstan(tium, pro memoria mar)tyrum. Pro re(missione peccatorum) nostrorum (et actuum emendatione). Et pro requie de(funcionum et prosperitate) itineris nostri. Et (pro domino episcopo et omnibus) episcopis e(t presbyteris et omni ecclesi)astico ordi(ne. Pro imperio romano) et omnibus regib(us christianis. Pro fratribus in via) directis. Et pro (fratribus quos de cali)ginosis huius (mundi tenebris dominus ar)cessire dig(natus est, ut eos in aeterna lu)ce et quiete di(vina pietas suscipiat). Pro fratribus qui va(ris dolorum) generibus, ut (eos divina pietas cur)are dignet(ur).

(In commemorationem Petri) et Pauli, Ioh(annis . . .) Item Abel (. . .) Item (. . .) patriar(charum . . . Eliae, Eli)saei et ceter(orum . . .) David, Salomon (. . . Mach)abaeorum (. . .) omnibus (defunctis episco)pis et o(rdinibus ecclesi)asticis et (pro omnibus fide)libus (. . .)

⁸ Ergänzt nach dem Einsetzungsbericht im Münchner Palimpsest-Sakramentar; vgl. Dold-Eizendörfer (Fußnote 4) 15–18.

⁹ Von hier ab sind im Fragment die Zeilen jeweils zur Hälfte weggeschmitten.

... es verkünden die Engel ohne Unterlaß den dir gebührenden Lobgesang: Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott Sabaoth. Voll sind (Himmel und Erde deiner Herrlichkeit).

Herr unser Gott, auch wir feiern den heutigen Tag zu Ehren deines heiligen Namens und zum Gedächtnis an die seligen Märtyrer und der übrigen Heiligen in der jährlichen Festfeier. Wir stehen vor dem Altar deiner Barmherzigkeit. Dir nämlich bringen wir, o Herr, Lob und Dank dar im Namen und zur Ehre deines heiligen Sohnes, unseres Gottes und Herrn Jesus Christus.

Er nämlich nahm am Tage, bevor er für unser aller Heil gelitten hat, Brot (in seine heiligen Hände, blickte auf zum Himmel zu dir, seinem allmächtigen Vater, sagte Dank, segnete, brach und gab es seinen Aposteln mit den Worten: Nehmet, esset alle davon, dies ist nämlich mein Leib, der gebrochen wird für das Leben der Welt.

In ähnlicher Weise nahm er nach dem Mahl den Kelch in seine Hände, blickte auf zu dir, seinem allmächtigen Vater, sagte Dank, segnete und gab ihn seinen Aposteln, indem er sprach: Nehmet, trinket alle daraus, dies ist nämlich der Kelch meines heiligen Blutes, des neuen ewigen Bundes, für viele und für euch ausgegossen zur Vergebung der Sünden.

Er fügte seinen Worten hinzu: Sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, solltet ihr dies zu meinem Gedächtnis tun, indem ihr mein Leiden allen anzeigt und meine Ankunft erwartet, bis ich wieder zu euch kommen werde.)

Laßt uns die Barmherzigkeit des Herrn bitten für die Seelen all unserer Bischöfe, unserer Priester und unserer Diakone, unserer Verwandten, unserer Knechte und Mägde, unserer Pönitenten und den Stand der Alten und aller Diener.

Für die Unversehrtheit der Jungfrauen und die Enthaltensamkeit der Witwen. Um gute Witterung und den Ertrag der Früchte der Erde (. . .) Für das Wohlbefinden der Könige und den Frieden der Völker und die Rückkehr der Gefangenen. Für die Anliegen der Umstehenden. Für das Gedächtnis der Märtyrer. Für die Vergebung unserer Sünden und die Besserung unserer Taten. Und für die Seelenruhe der Verstorbenen und den guten Verlauf unserer Reise.

Und für den Herrn Bischof und alle Bischöfe und Priester und für den ganzen kirchlichen Stand. Für das römische Reich und alle christlichen Könige. Für die Brüder auf Reisen. Und für die Brüder, die der Herr aus dem Dunkel und Nebel dieser Welt abzurufen sich gewürdigt hat, damit die göttliche Gnade sie in das ewige Licht und die ewige Ruhe aufnehme. Für die Brüder, die mannigfach seufzen ob ihrer Schmerzen, damit sie die göttliche Gnade heilen möge.

Zum Gedenken an Petrus und Paulus, Johannes (. . .) Ebenso an

Abel (...), ebenso an die Patriarchen (... und Propheten Elias), Elisäus und die übrigen Propheten, an David, Salomon (...) die Makabäer (...) für alle verstorbenen Bischöfe und alle kirchlichen Stände und für alle Gläubigen ...

Zu den einzelnen Abschnitten dieses irischen Eucharistiegebets ist folgendes zu bemerken:

Das „*Postsanctus*“ zeigt einen Text, der sich sonst in abendländischen Liturgiebüchern nicht mehr findet. Er weist alle Anzeichen eines hohen Alters auf und hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Anaphora der Chrysostomus-Liturgie, wo es heißt: „Wir danken dir für diesen Opferdienst, den aus unseren Händen anzunehmen du dich würdigst.“

In diesem Gebet wird ausgesagt, daß nicht nur die Engel im Himmel, sondern auch die Gläubigen auf Erden, die vor dem Altar stehen, den Namen Gottes verehren und dabei der Heiligen gedenken. Die Formel leitet über zum (stets gleichbleibenden) Einsetzungsbericht, im gallikanischen Liturgiebereich „*Mysterium*“ oder „*Secreta*“ genannt¹⁰, der jedoch nur den Anfangsworten nach mitgeteilt wird. Der Text läßt sich nach dem eingangs erwähnten Münchener Palimpsest-Sakramentar in etwa ergänzen. Der Einsetzungsbericht schließt mit einem unter Verwendung der Paulus-Stelle 1 Kor 11,26 erweiterten Wiederholungsauftrag – ein Ersatz für die in den gallikanischen Eucharistiegebeten meist fehlende Anamnese (Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn).

Die unmittelbar danach stehende „*Post secreta*“-Formel enthält das für einen Teil der gallikanischen Eucharistiegebete typische Interzessionsgebet, in dem für alle Stände der Kirche, für die zentralen Anliegen gebetet wird, verbunden mit dem Gedächtnis der Heiligen und der Fürbitte für die Verstorbenen.

Eine ähnliche Formel, die leider nicht mehr vollständig zu entziffern ist, begegnet uns im Münchener Palimpsest-Sakramentar im Formular für Weihnachten (Formel 16) und in dem für Epiphanie (Formel 50), sowie in einer der Mone-Messen (Formel 298) und in etwas anderer Form im *Misale Gothicum* (Formel 272).¹¹

Dem Wortlaut nach am nächsten kommt unserem Text aber die Fassung im *Stowe-Missale*,¹² weshalb sich die meisten in der Handschrift fehlenden Stellen ergänzen ließen. Doch ist diese hier in den römischen Canon eingefügt, und zwar vor dem „*Communicantes*“.

Die geringe Ordnung der Fürbitten läßt darauf schließen, daß im Laufe der Zeit Einfügungen bzw. Umstellungen stattgefunden haben. Die ursprüngliche Ordnung dürfte gewesen sein: zuerst die Bitten für die

¹⁰ Vgl. K. Gamber, *Secreta*, in: *Ephem. lit.* 83 (1969) 485–487.

¹¹ Nach den bekannten Editionen von Mohlberg-Eizenhöfer-Siffrin.

¹² Herausgegeben von G. F. Warner, *The Stowe Missal*, Bd. II (London 1915) 11.

Lebenden (interessant ist, daß hier für deren Seelen gebetet wird, was sonst nur bei Verstorbenen der Fall ist), dann für besondere Anliegen. An letzter Stelle steht das Gedächtnis der Heiligen (von Abel angefangen) und die Fürbitte für die Verstorbenen.

Diese Ordnung entspricht in etwa der der postkonsekраторischen Fürbitten in den orientalischen Anaphoren (in der Markus-Liturgie haben diese hingegen ihren Platz vor dem Einsetzungsbericht) und den Partien vor bzw. nach dem „Qui pridie“ des römischen Meßkanons.

Das eucharistische Hochgebet

Im eucharistischen Hochgebet, dem Gebet der Danksagung und Heiligung, erreicht die ganze Feier ihre Mitte und ihren Höhepunkt. Der Priester lädt die Gemeinde ein, in Gebet und Danksagung die Herzen zum Herrn zu erheben; so nimmt er alle Versammelten in jenes Gebet hinein, das er im Namen aller durch Jesus Christus an Gott den Vater richtet. Sinn dieses Gebetes ist es, die ganze Gemeinde der Gläubigen im Lobpreis der Machterweise Gottes und in der Darbringung des Opfers mit Christus zu vereinen.

Als wichtige Elemente des eucharistischen Hochgebetes gelten:

- Danksagung: Sie findet in der Präfation ihre stärkste Ausprägung.
- Sanctus-Ruf: Die gesamte Gemeinde vereint sich mit den himmlischen Mächten und singt oder spricht das Sanctus.
- Epiklese: In besonderen Gebeten erbittet die Kirche Gottes Kraft, damit die von den Menschen bereiteten Gaben geheiligt, das heißt zum Leib und Blut Christi werden.
- Einsetzungsbericht (Konsekration): Durch Christi Wort und Tun wird das Opfer vollzogen, das der Herr beim Letzten Abendmahl eingesetzt hat.
- Anamnese: Die Kirche erfüllt den Auftrag, den sie von Christus dem Herrn durch die Apostel erhalten hat, und begeht sein Gedächtnis.
- Darbringungsgebet: In diesem Gedächtnis bringt die Kirche, vor allem als hier und jetzt zur Feier versammelte Gemeinde, im Heiligen Geist die makellose Opfergabe dem Vater dar.
- Interzessionen: Sie bringen zum Ausdruck, daß die Eucharistie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, der himmlischen wie der irdischen, gefeiert wird.
- Schlußdoxologie: Sie bringt die preisende Verherrlichung Gottes zum Ausdruck und wird durch die Akklamation der Gemeinde bekräftigt und abgeschlossen.

Vgl. Allgemeine Einführung ins Meßbuch, 54 f.

Was im Hinblick auf eine künftige revidierte Ausgabe der liturgischen Bücher zu beachten wäre (III).

Dr. François Reckinger

Als Nachtrag zur ersten Folge des Vorliegenden sei vorab angemerkt, daß die hinsichtlich einer Antiphon bereits monierte Aussage, Maria habe „der Schlange den Kopf zertreten“, sich auch im Hymnus „In plausu“ vom 8. Dezember in der „Liturgia Horarum“ I, 940 findet.

5. Liturgie nur für Männer?

Infolge der im Zuge der Liturgiereform durchgeführten „Familienzusammenführung“ wird der *hl. Joachim*, der früher sein Fest am 16. August hatte, sinnvollerweise zusammen mit seiner Frau, der *hl. Anna*, am 26. Juli gefeiert. Weniger sinnvoll ist es dagegen, daß für jene Elemente, für die an dem Tag keine Eigentexte angeboten werden, schlicht auf das „Commune für heilige Männer“ verwiesen wird (III, 838). Gewiß sind die meisten der Texte desselben auch im Hinblick auf einen Mann und eine Frau vollziehbar oder können es leicht werden, indem man etwa an einigen Stellen Pronomen und Verb von der Einzahl in die Mehrzahl setzt. Dennoch macht eine solche Bestimmung optisch einen schlechten Eindruck. Viel angemessener wäre es auf jeden Fall, aus dem Commune für Männer und dem für Frauen die passendsten Elemente auszuwählen und zu einem vollständigen Eigenformular zusammenzustellen. Gilt dies grundsätzlich schon für die „Liturgia Horarum“, dann um so mehr für das deutsche Stundenbuch. Denn während jene wenigstens noch zwei Eigenhymnen anbietet, in denen die Akzente ungefähr gleichmäßig auf Joachim und Anna verteilt sind, läßt letzteres uns, sofern wir nicht den Hymnus vom Wochentag wählen, ausschließlich vom „getreuen Knecht“ und „Bekenner“ Joachim reden und singen.

Seit es Frauen unter den *Kirchenlehrern* gibt, müßte deren Commune „Kirchenlehrer(innen)“ heißen und in seinen Texten entsprechend adaptiert werden. Im Responsorium der 2. Vesper etwa müßte es heißen: „Der Herr tat ihm (ihr) den Mund auf . . .“; und in der Magnificat-Antiphon: „O Lehrer (Lehrerin) des Glaubens . . .“

Auch im Titel des Märtyrer-Commune sollte deutlich gemacht werden, daß dieses sich auch auf Märtyrinnen bezieht. Und wo die Orationen entsprechend dem Geschlecht angeboten werden, sollte dieses nicht nur bei den Frauen, sondern auch bei den Männern angegeben werden, damit nicht länger der Eindruck entstehen kann, als stellten die Männer den Normalfall dar, während Frauen als Ausnahme extra erwähnt werden müßten.

Zudem: Da nur bei Märtyrinnen das Faktum des Lebens im Zölibat um des Himmelreiches willen zusätzlich zum Martyrium erwähnt wird, wäre es richtig, die auf diese Weise besonders hervorgehobene Gruppe der „Jungfrauen“ an den *Anfang* zu stellen. Sinnvollerweise – aufgrund spontaner Assoziation – würden dann die Frauen folgen, danach die Männer. Im übrigen sollten Männer nicht mehr prinzipiell vor den Frauen genannt werden, aber auch Frauen nicht prinzipiell vor den Männern. In einer Situation selbstverständlicher und unverkrampfter Gleichwertung beider Geschlechter muß eine diesbezügliche feste Regel als gegenstandslos erscheinen.

6. Zu den Fürbitten und Bitten des Stundenbuches

Unstimmigkeiten

Merkwürdig mutet es an, wenn in der „Liturgia Horarum“ I, 138 f. der Sohn Gottes angeredet und zu ihm gesagt wird: „Deus, in quo vivimus, movemur et sumus . . .“ („Gott, in dir leben wir, bewegen wir uns und sind wir“); das Stundenbuch hat wohlgetan, diese Bitten an Gott den Vater zu richten (I, 54).

Vernünftigerweise, wenn auch ohne Notwendigkeit, wurde auch der Adressat der Bitten von LH II, 333 parr. geändert: statt wie dort an den Vater, richten sie sich im Stundenbuch (II, 333 f. parr.) an den Sohn. Doch hätte dann auch die dritte Bitte geändert werden müssen! Statt „die ersten Jünger Christi“ müßte es „deine ersten Jünger“ heißen.

Unstimmig konstruiert ist die Einleitung zu den Bitten am 21. Dezember (I, 157): „Laßt uns beten zu Christus, der am Jüngsten Tag sichtbar erscheinen wird. Zu ihm laßt uns beten.“ Entweder müßte der zweite Satz entfallen, oder der erste müßte lauten: „Christus wird am Jüngsten Tag sichtbar erscheinen.“

Bitten um Utopia?

In den Laudes des 22. Dezember sollen wir bitten: „. . . führe eine neue Zeit herauf: eine Zeit der Tugend, der Gerechtigkeit und des Friedens.“ Um die Parusie kann es sich kaum handeln, denn sie bedeutet keine „Zeit“ mehr. Für die Menschheit in dieser Welt eine „Zeit“ wie die vorausgesetzte zu erbitten ist an sich schön und gut – für unsere menschlichen Begriffe –, aber es liegt fern ab von all dem, was die Prophetien Jesu und des gesamten Neuen Testaments uns erwarten lassen. Demgegenüber bittet die lateinische Vorlage viel realistischer: „. . . nascentia virtutum in nos corrobora“ („stärke die Ansätze zur Tugend in uns“; wobei es für meine Begriffe „in nobis“ heißen müßte!).

Wo bleiben die Heiligen des Alltags?

In den Vesper-Fürbitten des Allerheiligenfestes (III, 970) werden Apostel, Märtyrer und Jungfrauen einzeln aufgezählt. Anschließend ist wohl in einer eigenen Bitte von „den Heiligen“ insgesamt die Rede. Doch erscheint dies als äußerst blaß für die vielen, die weder Märtyrer sind noch im freiwilligen Zölibat gelebt haben. Diese „Heiligen des Alltags“ sollten m. E. als „heilige Männer und Frauen, Väter und Mütter“ erwähnt werden.

Wie für die Verstorbenen beten?

LH I, 139 par. heißt es: „... nos et omnes defunctos ab aeterna morte libera“ („befreie uns und alle Verstorbenen vom ewigen Tod“). Das muß hinsichtlich der Verstorbenen sehr überraschen, weil nach verbindlich – wahrscheinlich letztverbindlich – festgelegter katholischer Lehre die große Entscheidung zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis mit dem Tod endgültig gefallen ist (2. Konzil von Lyon, Benedikt XII., Konzil von Florenz; DS 856–858; 1002; 1304–1306).

Gewiß fügt die zweite der genannten Verlautbarungen einschränkend hinzu: „secundum ordinationem Dei communem“ („entsprechend der allgemeinen Festsetzung durch Gott“), und das Konzil von Florenz hat diese Klausel nicht ausdrücklich widerrufen. Damit sollte wohl damals kursierenden älteren Erzählungen Rechnung getragen werden, gemäß denen Heilige durch ihr Gebet für Verdammte entweder deren Rückkehr ins irdische Leben und ihre anschließende Bekehrung oder aber ihre Begnadigung im Jenseits erwirkt und in einer Vision geschaut hätten. Doch sind wir heute sowohl hinsichtlich der Historizität derartiger Erzählungen als auch des realen Informationswertes von Visionen der genannten Art, auch dann, wenn sie als Erlebnisse historisch sind, mit Recht sehr skeptisch, so daß sich die Formulierung unserer Bitten für Verstorbene in keiner Weise an derart hypothetischen Ausnahmen orientieren kann. Wir müssen uns darum eindeutig darauf beschränken, für jene Toten zu beten, die im Zustand der Gnade gestorben sind und wegen läßlicher Sünden oder Sündenstrafen (Sündenfolgen) noch die Erfahrung der letzten Läuterung durchzustehen haben. Deshalb ist die *Änderung*, die das *Stundenbuch* an der genannten Bitte vorgenommen hat, vollauf zu begrüßen. „... schenke allen, die uns im Glauben vorangegangen sind, das ewige Leben“ (I, 54 par.).

Leider sind offensichtlich nicht bei der Übertragung aller anderen Fürbitten dieselben guten Theologen zum Zuge gekommen, die an dieser Stelle ihre Hand im Spiel hatten. Unverändert wird in III, 625 die Bitte wiedergegeben: „Wenn du die Toten auferweckst, laß unsere Verstorbe-

nen auferstehen zum ewigen Leben.“ Daß alle, Gerettete und Verdammte, auferstehen werden, hat Jesus selbst zugesichert (bes. Joh 5, 28 f.), es ist daher kaum dringlich, eigens darum zu bitten; und wer zu den einen oder den anderen gehört, liegt nach dem Gesagten vom Augenblick des Todes an unwiderruflich fest.

Abgelehnt werden muß aufgrund des Gesagten die Bitte vom 26. Dezember: „... bewahre unsere verstorbenen Brüder und Schwestern vor dem ewigen Tod“ (I, 211). Hier ist die entsprechende Aussage der lateinischen Vorlage – abgesehen vom „Vergessen“ der Frauen – völlig korrekt: „... fratres nostros ... defunctos libera, Domine“ („befreie unsere ... verstorbenen Brüder, Herr“).

Daß für *alle* Verstorbenen gebetet wird (etwa: III, 608), ist an sich vertretbar. Diejenigen, die schon im Zustand der Anschauung Gottes und damit der ewigen Seligkeit sind, sind davon ohnehin stillschweigend ausgenommen. Das kann akzeptiert werden, weil niemand ernstlich bestreitet, daß es solche Verstorbene (die „Heiligen“) *gibt*. Ähnlich könnte man an sich sagen, daß die *Verdammten ebenso* stillschweigend davon ausgenommen sind, weil ihnen die Fürbitte nicht helfen kann. Doch muß die erwähnte Bitte in dieser Beziehung als mißverständlich erscheinen, weil seit einigen Jahren eine ganze Reihe von Theologen und Seelsorgern *die Existenz von Verdammten in Frage stellen*. In einer solchen Situation können die fraglichen Texte kaum anders verstanden werden, als daß sie die Theorie begünstigen, gemäß der es möglicherweise und „hoffentlich“ überhaupt keine Verdammten gibt oder geben wird. Eine solche Sicht der Dinge widerstreitet jedoch meiner Überzeugung nach eindeutig der Botschaft des Evangeliums. Denn dieses spricht von der Verdammnis nicht wie von einer abstrakten Denkmöglichkeit, sondern indem es deutlich macht, daß die Scheidung der Menschen in Gerettete und Verdammte *Endpunkt der gesamten Menschheitsgeschichte* sein wird. Den Menschen eine gegenteilige „Hoffnung“ nahelegen heißt, sie in einer todbringenden Sicherheit wiegen. Darum wäre es angesichts der derzeitigen Lage auf jeden Fall pastoral klüger, statt für alle Verstorbenen schlechthin, entsprechend dem zitierten guten Text von I, 54 par. für alle zu beten, „die uns im Glauben vorangegangen“ oder „die in der Freundschaft mit Gott aus dieser Welt geschieden sind“.

Auch hinsichtlich dieser Frage wurde die Aussage des lateinischen Textes in der Übersetzung stellenweise verschlechtert. Am Montag der 3. Adventswoche heißt es etwa: „Memento omnium hominum qui fuerunt ab origine mundi et speraverunt in te.“ Dabei kann das „et speraverunt in te“ durchaus partitiv (und damit dogmatisch korrekt) verstanden werden: „Gedenke aller, die seit Anfang der Welt gelebt und (dabei) auf dich gehofft haben.“ Daraus wird im deutschen Text: „Gedenke aller, die

je gelebt haben; erfülle ihre Sehnsucht nach dir.“ Damit wird wenigstens nahegelegt, daß die Sehnsucht nach Gott bei allen *hinreichend effektiv* gewesen sein könnte und wahrscheinlich gewesen ist, daß sie gerettet sind.

Noch deutlicher zeigt sich dieselbe Tendenz im Formular vom Donnerstag der 3. Woche im Jahreskreis. Hier sagt die Vorlage: „Omnibus defunctis, *qui* in te speraverunt, pacem tribue sempiternam“ („Schenke den Verstorbenen, die auf dich gehofft haben, deinen Frieden“); das Stundenbuch (III, 536) dagegen: „Gewähre den Verstorbenen deinen Frieden, *denn* auf dich haben *sie* gehofft“; im Sinn der Übersetzer haben wohl alle hinreichend effektiv gehofft.

Formaler Hinweis

Kein guter Stil ist es, wenn in einer einzigen Bitte ohne Notwendigkeit zweimal das Wort „heute“ vorkommt (I, 154).

7. Zu den Oratorien des Stundenbuches

Bei aller Anerkennung der Realität unserer Gedächtnisfeiern: Gründet diese nicht auf der Tatsache, daß das *Pascha*-Mysterium noch nicht vollendet ist, sondern sich hier und heute an uns als dem Leib Jesu Christi weiter vollzieht? Wenn das zutrifft, bezieht dann nicht auch das Weihnachtsfest seine Realität *von dorthier*, und ist es angesichts dessen richtig, zu erklären, daß wir auf die *Geburt Jesu warten* (Tagesgebet vom 18. Dezember; I, 146)? Die lateinische Vorlage („... expectata Unigeniti tui nova nativitate liberemur“) ist wohl nicht unbedingt in diesem Sinne zu verstehen, sondern auch offen für die Übersetzung: „... daß wir Befreiung erfahren durch die *Feier* der neuartigen Geburt deines Sohnes“. Denn auch im Titel der Feste vom 24. Juni und vom 8. September (Johannes der Täufer bzw. Maria) bedeutet „nativitas“ jeweils „Geburstag“ oder „Geburtsfest“.

In einer anderen Oration des Weihnachtszyklus, dem Tagesgebet vom 31. Dezember allerdings (LH I, 383) scheint „nativitas“ eindeutig im Sinn von „Geburt“ gebraucht zu werden: „... Deus, qui in Filii tui nativitate tribuisti totius religionis initium perfectionemque constare“ („... Gott du hast es geschenkt, daß jegliche menschliche Beziehung zu dir in der Geburt deines Sohnes ihren Anfang nimmt und ihre Vollendung findet“). Bedeutet diese Aussage nicht eine eindeutige Übertreibung auf Kosten der im Pascha-Mysterium gefeierten Erlösungstat des Herrn?

Im *Tagesgebet des Aschermittwoch* wird „Contra spiritalis nequitias pugnaturi“ (wörtlich: „da wir gegen die geistlichen Bosheiten kämpfen

werden“; LH II, 40) wiedergegeben mit: „dem Bösen absagen und mit Entschiedenheit das Gute tun“ (II, 11). Das erscheint recht blaß, angesichts der Tatsache, daß unsere geistlich-asketische Tradition, angefangen vom Erlebnis Jesu in der Wüste, Fasten immer als einen Kampf *gegen den Teufel* angesehen hat. Demnach wären unter „spiritalis nequitiae“ die „geistigen (personalen) Mächte des Bösen“ zu verstehen. Gewiß ist der Ausdruck „dem Bösen absagen“ für eine personale Deutung offen, da sowohl *der* als auch *das* Böse gemeint sein kann; doch wird eine solche Deutung ausgeschlossen durch das nachfolgende „das Gute tun“, denn damit wird deutlich, daß es sich auch vorher um *das* und nicht um *den* Bösen gehandelt hat. Zudem gibt „absagen“ und „tun“ das „pugnaturi“ viel zu schwach wieder. Das vorkonziliare Schott-Meßbuch hatte völlig sinngemäß gesetzt: „im Kampf mit den bösen Geistern“; und der offizielle französische Text ist kaum weniger deutlich: „pour lutter contre l'esprit du mal“.

Einen *stilistisch unguten Eindruck* macht der zweimalige Gebrauch des Wortes „Welt“ in einem einzigen kurzen Satz in der Vesper-Oration am Freitag der vierten Woche im Jahreskreis (III, 678).

In einer Oration zu erklären, daß wir „uns versammelt haben“ (1. Woche im Jahreskreis und Fest der hl. Petrus und Paulus; III, 3.11.810), ist schön und gut. Doch sollte dann darüber der Vermerk stehen: „Bei der gemeinschaftlichen Feier des Stundengebetes“; und es müßte eine *Alternativformulierung* für den *privaten* Vollzug folgen.

8. Zu den Einführungen

Am 2. August (III, 842) überrascht die Aussage, daß der hl. Eusebius von Vercelli „zu Sardinien“ geboren sein soll; man hätte „auf Sardinien“ erwartet.

Als neutestamentliches Leitmotiv zum Psalm 125 (124) setzt das Stundenbuch (I, 628 parr.): „Friede und Erbarmen komme über alle: sie sind das Israel Gottes (Gal 6, 16).“ Sollte das heißen, daß alle Menschen das Israel Gottes sind? Das wäre im Kontext des Galaterbriefes und der Hl. Schrift insgesamt eine wahrhaft erstaunliche Aussage. Ein Blick auf den neutestamentlichen Text zeigt, daß hier *falsch zitiert* wird. Die Einheitsübersetzung gibt den Sinn des Originaltextes richtig wieder mit: „Friede und Erbarmen komme über alle, die sich von diesem Grundsatz leiten lassen, und über das Israel Gottes.“ Hier wurde demnach massiv im Sinn des Heilsoptimismus geschwindelt. Auch die lateinische Vorlage (LH I, 754) bietet nichts dergleichen.

Das Wochentagsformular vom 2. Januar

Es stellt sich die Frage, wozu es überhaupt für diesen Tag ein vollständiges Wochentagsformular gibt, da ja der gebotene Gedenktag der hll. Basilius und Gregor zu feiern ist. Gewiß gibt es Verwertung für die meisten der Wochentagstexte, einschließlich des Tagesgebetes (zu Terz-Sext-Non); nicht jedoch für die zweite Lesung der Lesehore samt Responsorium und für die Magnificat-Antiphon der Vesper (da für diese der Gedenktag einen Eigentext hat; im Gegensatz zur Benedictus-Antiphon der Laudes, die dem Commune der Kirchenlehrer entnommen ist).

Dieselbe Ungereimtheit besteht in der lateinischen „Liturgia Horarum“ und im deutschen Meßbuch – nicht dagegen im lateinischen Meßbuch, da letzteres die einzelnen Formulare für die Wochentage der Weihnachtszeit nach dem 1. Januar nicht bestimmten Kalendertagen, sondern den einzelnen Wochentagen zuordnet.

Das Latein der „Liturgia Horarum“

Bei allem Verständnis für die Gründe, die vorgelegen haben mögen, keine umfassende Revision der lateinischen Schrifttexte vorzunehmen, kann dennoch die Beibehaltung einer Menge unsinniger Formulierungen nicht hingenommen werden. Dafür einige recht willkürlich herausgegriffene Beispiele: „... quoniam adhuc et oratio mea in malitiis eorum“; „In deficiendo in me spiritus meus, tu cognovisti...“; „Periit fuga a me“ (I, 543–545 parr.); „In pace inidipsum dormiam“ (I, 892 parr.; II, 379 f.); „et in insurgentibus in me... audiet auris mea“ (I, 710 parr.); „cadens in terra“ (II, 265); sinnwidriges Futur („percutiet“) statt Perfekt in der Hosea-Lesung der Karsamstag-Laudes (II, 388).

Sinnstörende Druckfehler

- I, 283: „... und was des Vaters ew’ger Huld dir dreifach hat vorherbestimmt“ (richtig: ew’ge Huld).
- III, 801: „Jesus, der Heiland, läßt von sich taufen...“ (richtig: läßt von dir sich taufen).
- III, 890: „Gott, du Stärke aller, die auf dich vertrauen. Du hast dem heiligen Johannes Chrysostomus...“ (richtig: Gott, du Stärke aller, die auf dich vertrauen, du hast...).

In einer Vorbemerkung will ich aufzeigen, daß die gegenwärtig aktuelle Frage, die uns hier beschäftigt, das Verhältnis der Kirchenmusik zur Liturgie, schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts höchst virulent ist. Die Darlegung dessen, was ich zum mir gestellten Thema sagen möchte, erfolgt dann in drei Schritten:

1. Wovon reden wir eigentlich? – Kirchenmusik als liturgischer Gesang und liturgische Musik.
2. Warum müssen Christen eigentlich singen und musizieren?
3. Zur gegenwärtigen Situation der Kirchenmusik.

Vorbemerkung

Genau genommen war die Beziehung der Musik zum Gottesdienst der Kirche von Anfang an zugleich *unbestritten*, d. h. Christen haben im Gottesdienst immer gesungen und musiziert, und doch auch *umstritten*, d. h. dem Singen und Musizieren im Gottesdienst begegnete „die Kirche“ mit kritischer Aufmerksamkeit und nicht selten mit Argwohn. Dem genauer nachzugehen ist hier nicht meine Aufgabe, aber es muß uns klar sein, daß die gegenwärtig als aktuell erkannten Probleme und Fragen eigentlich schon immer aktuell waren, wenn sie auch teilweise anders gesehen und gestellt worden sind.

Ich möchte das an Hand von Beispielen und Zitaten aus dem 19. und 20. Jahrhundert aufzeigen und damit den geschichtlichen Zusammenhang erkennbar machen.

a) Beispiele:

Zur Zeit meines Studiums und am Beginn meiner Tätigkeit als Seelsorger – also etwa von 1950 bis 1960 – waren die Hauptgottesdienste an allen Sonn- und Feiertagen in allen Pfarrgemeinden und größeren Konventen selbstverständlich lateinische Hochämter, in denen vom Chor allein mehrstimmig gesungen worden ist. Hingegen waren Meßfeiern zur Priesterweihe, besonders aber bei Primizfeiern, Katholikentagen und ähnlichen besonderen Anlässen „Gemeinschaftsmessen“ im Sinne der Liturgischen Bewegung, bei welchen auf die tätige Teilnahme des ganzen Volkes am Singen und Beten größter Wert gelegt worden ist. Übliche Bezeichnungen für diese Meßformen waren: Bet-Sing-Messe, Sing-Messe, Gemeinschaftsmesse, Deutsches Hochamt (in manchen Gegenden traditionell), Liturgische oder Volksliturgische Messe usw.

Seit etwa fünf Jahren stelle ich eine gegenläufige Bewegung fest: Die Hauptgottesdienste an allen Sonntagen und vielen Feiertagen werden in

¹ Vortrag im Verband Katholischer Akademiker der Schweiz in der Kartause Ittingen im Oktober 1987. Die Form des mündlichen Vortrags ist absichtlich beibehalten.

der Regel in allen Gemeinden – ausgenommen manche Ordenskonvente – als „Gemeindemesse“ (*Missa cum populo*) gefeiert, wobei die Teilnahme der Gläubigen durch Gesänge in der Muttersprache Selbstverständlichkeit ist. Besondere Gottesdienste hingegen, auffallenderweise gerade Primizmessen und die offiziellen Meßfeiern der Studentengemeinde zur Eröffnung und zum Abschluß der Semester, werden als Ämter mit lateinischem Chorgesang gefeiert, manchesmal sogar unter gänzlichem Ausschluß der Gläubigen vom Gesang – für meine Heimatdiözese Graz-Seckau kann ich das jedenfalls bezeugen, ob es ganz allgemein gilt, weiß ich nicht. Das lateinisch vom Chor gesungene Meßordinarium gilt anscheinend wieder als Inbegriff großer kirchlicher Festlichkeit. Ich stelle das aber nicht mit Genugtuung fest, sondern mit einer gewissen Besorgnis. Handelt es sich um eine Rückkehr der Israeliten zu den Fleischtöpfen in Ägypten (Ex 16,3)?

b) Zitate.

Einer der führenden deutschen Theologen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Johann Bapt. Hirscher (1788–1865), schrieb in der Vorrede zum Gesangbuch *Christkatholische Volks-Liturgie* (Nördlingen 1840):

„Siehe hier, figurierte Hochämter!“ Dabei bleibt jeder Anwesende sich selbst überlassen und mag sich (so gut er es selber kann oder will) privat für sich erbauen. Man fragt billig: Sollte das alles sein, was die Kirche zu thun vermag, ihre um den Tisch des Herrn versammelten Kinder in Glauben, Liebe und tugendlicher Kraft so zu heben, wie es in der Absicht und im Vermächtnis des Herrn gelegen ist? – Jedenfalls hielt es die alte Kirche nicht so... Warum also sollte man unsere lateinische Messe nicht freudig (wieder) zu dem gemacht haben, was sie ursprünglich war: öffentliche gemeinsame Abendmahls-Liturgie?“

Wenige Jahre später schrieb der bekannte Pädagoge und Initiator der Gesangbuchreform in Deutschland Heinrich Bone (1813–1893) in der Vorrede zu seinem damals bahnbrechenden Gesangbuch *Cantate! – Katholisches Gesangbuch* (Mainz 1848):

„Der Priester am Altar und die Gemeinde in stummer Andacht sich in die heilige Handlung empfehlend – das ist ein katholischerer Anblick, als ein Predigender auf der Kanzel oder eine bloße Gemeinde in Gesang und lautem Gebet... Lassen wir den Chor dadoben über der still betenden Gemeinde tönen... Er vertritt gleichsam priesterliche Personen und gehört dadurch ganz zur priesterlichen Seite des Gottesdienstes... Nichts ist feierlicher als wenn vom Altare und von hoher Orgel herab der festliche, wahrhaft kirchliche Choral erschallt, und dabei die Gemeinde, getragen von diesen Tönen, ihre stillen Gebete zum Himmel bringt...“

Das Verhältnis zwischen lateinischem Chorgesang in der Meßfeier und

Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst war auch für den Begründer der sog. *Volksliturgischen Bewegung*, den Klosterneuburger Chorherren Pius Parsch (1884–1954), eine Frage von zentraler Bedeutung. Schon 1928 schrieb er in seinem Aufsatz „*Die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie*“:

„Wie nimmt das Volk gegenwärtig an der Feier des Meßopfers teil? Das Volk läßt sich vertreten durch Ministranten und Kirchenchor, es nimmt an der Messe aktiv nicht mehr teil. . . . (Es ist) heute üblich, daß jeder mehr oder weniger seine Privatandacht pflegt und nur einige Male den Vorgängen am Altare einige Beachtung schenkt. Die Gläubigen kennen auf Grund von Meßandachten ungefähr den Gang der Handlung und einiges Wenige von den stehenden Gebeten. Doch im großen und ganzen ist ihnen die Messe ein Buch mit sieben Siegeln. . . . – Die Kunstmusik ist meist gar nicht organisch in die Messe eingebaut; es ist ein Musizieren bei der Messe. Was auf dem Chor und am Altar gesungen wird, versteht in der Regel das Volk nicht. Und doch wäre das Hochamt die eigentliche normale Meßfeier. – Bei der Singmesse ist die Teilnahme des Volkes noch am größten: Es werden sogenannte Meßlieder gesungen, die den Gang der Messe begleiten. Doch geht diese Teilnahme kaum über das Primitivste hinaus. . . . Kurz: das Volk überläßt das Opfer dem Priester und nimmt nur teil durch Gegenwart und durch lose Beachtung der Hauptteile. . . . – Die erste Abschwächung der aktiven Teilnahme geschah in der römischen Liturgie durch die Entwicklung der Sängerschule, der Schola. Als die Schola sich immer mehr verfeinerte und kunstvolle Gesänge pflegte, wurde sie mehr und mehr Stellvertreterin des Volkes. Allmählich überließ es dem Chor den ganzen Gesang.“

Einige Jahre später (etwa 1935) sagte Parsch in seinem Referat „*Volksliturgie und Kirchenmusik*“ vor Kirchenmusikern in Wien:

Die Chorsänger „errichteten sich rückwärts auf der Empore eine Art Konzertbühne, lebten nur ihrer Kunst und schlossen sich mehr oder weniger von der Opfergemeinschaft aus. Das arme Volk saß in der Mitte. . . . – Das heutige polyphone Hochamt, in dem das Volk von der Teilnahme ausgeschlossen ist, hat in der liturgisch erneuerten Kirche keinen Platz. Ich glaube, daß in fünfzig Jahren polyphone Hochämter nur mehr in Konzertsaal aufgeführt werden. – Es müssen neue Wege für die Komposition der Messen gesucht werden, die eine harmonische Verbindung von Kunstgesang und Volksgesang anstreben. . . . Das Ziel des Kirchengesanges ist eben nicht, hohe Kunst zu pflegen, auch nicht zu erbauen, sondern das Volk zur Teilnahme an dem hl. Opfer zu führen.“

(Beide Beiträge hat P. Parsch veröffentlicht in: *Volksliturgie*, Klosterneuburg 1940; S. 89–115: *Die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie*; S. 325–335: *Volksliturgie und Kirchenmusik*.)

1. Wovon reden wir eigentlich?

Damit es in einem Gespräch keine Mißverständnisse gibt, ist es wichtig klarzustellen, was mit den verwendeten Begriffen gemeint ist. Die Begriffe *Musica sacra* und *Kirchenmusik* sind sehr unbestimmte Ausdrücke. Sie werden nicht nur heute mit verschiedenen Bedeutungen gebraucht, sondern sie haben auch im Lauf der Zeit ihre Bedeutung verändert, und für die gemeinte Sache hat es auch andere Bezeichnungen gegeben. Einige Klarstellungen sollen das Verständnis erleichtern.

– 1.1 Bis etwa 1800 wird das Wort *Musik* bzw. *musica* nur für mehrstimmige Instrumentalkompositionen verwendet. Gregorianischer Choral und kirchlicher Volksgesang fallen nicht unter den Begriff Musik, sondern sind *cantus*, also Gesang. In der Sprache römischer Dokumente finden wir daher bis in die Gegenwart immer wieder *cantus* und *musica* einander gegenübergestellt.

Der mehrstimmige Kirchengesang mit und ohne Instrumente heißt *cantus figuratus*, seltener auch *cantus polyphonicus* oder *cantus musicus*. Der vom katholischen abweichende deutsche und lateinische Sprachgebrauch der Protestanten mußte auch beachtet werden, denn er hat die katholische Terminologie im deutschen Sprachgebiet beeinflusst. Hier muß dieser Hinweis genügen.²

1.2 Nach 1800 bemühen sich vor allem die *Cäcilianer* um eine neue und klarere Begrifflichkeit, die etwa nach 1860 weitgehend auch von Rom übernommen und in amtlichen Dokumenten verwendet wird. Lateinische Formulierungen der Beschlüsse von Provinzial- und Diözesan-Synoden und der Statuten der Cäcilienvereine sind in diesem Zusammenhang wichtige Dokumente. Die Terminologie des bekannten *Motu proprio* vom 22. 11. 1903 von Pius X. und seiner römischen Folgedokumente läßt deutlich diese Ursprünge erkennen. Auch darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.³

1.3 Auch die Formulierungen und der Sprachgebrauch seit dem *II. Vaticanum* sind leider weder einheitlich noch klar. Wir beschränken uns auf zwei wichtige römische Dokumente:

- die Liturgie-Konstitution (=LK) von 1963 und
- die Instruktion über Musik in der Liturgie „*Musicam sacram*“ (=Instr.) von 1967.

² Philipp Harnoncourt, Liturgie und Musik, in: O. Wessely (Hg.), Bruckner-Symposium: Anton Bruckner und die Kirchenmusik in Linz 1985, Bericht, Linz 1988, 155–174; besonders 158–161.

³ Ebd.

Das Wort *Musica sacra* und seine deutsche Entsprechung *Kirchenmusik* bleiben mehrdeutig. Offiziell gelten jetzt folgende Definitionen, die die terminologische Inkonsistenz leicht erkennen lassen:

1. Kirchenmusik „als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang ist ein notwendiger und integrierender Bestandteil der feierlichen Liturgie“ (LK 112).
2. Kirchenmusik ist die fundamentale Form der „tätigen Teilnahme des ganzen Volkes“ am Gottesdienst, weil in ihr „eine ganze Gemeinde ihren Glauben und ihre Frömmigkeit singend ausdrückt“ (Instr. 16).
3. Kirchenmusik ist „jene für den Gottesdienst geschaffene Musik, der Heiligkeit und Güte der Formen eigen ist“ (Instr. 4a).
4. „Zur Kirchenmusik gehören
 - a) der gregorianische Gesang,
 - b) die verschiedenen Arten alter und neuer mehrstimmiger Kirchenmusik,
 - c) die Kirchenmusik für die Orgel und andere zulässige Instrumente,
 - d) der liturgische Gesang des Volkes,
 - e) der religiöse Volksgesang“ (Instr. 4b).

Diese vier Aussagen sind schwer in Übereinstimmung zu bringen, denn nur 1. und 2. sind Wesensbestimmungen von der Liturgie her; 3. ist eine formale Eingrenzung; 4. bietet eine Umfangsbestimmung, die über die liturgische Wesensbestimmung weit hinausgeht, und deren Reihung nur historisch, nicht aber liturgisch begründet ist; hier ist von der gesamten *Geistlichen Musik* der Kirche die Rede.

Folgende Unterscheidung ist notwendig und sachlich begründet:

- Kirchenmusik im strengen Sinn: *Liturgischer Gesang* (bzw. *Liturgische Musik*), und
- Kirchenmusik im weiteren Sinn: *Geistliche Musik*.

In beiden Kategorien gibt es ein- und mehrstimmiges Singen, Volks- und Chorgesang, Gesang mit und ohne Begleitung durch Instrumente sowie reine Instrumentalmusik. Lediglich der Gregorianische Gesang ist immer Liturgischer Gesang.

In meinen Darlegungen hier geht es um die Kirchenmusik im strengen Sinn, also um den *Liturgischen Gesang* und die *Liturgische Musik*, obgleich manche der einzelnen Überlegungen und Aussagen darüber hinaus auch für die Geistliche Musik insgesamt zutreffen mögen.

1.4 Was nun den *Liturgischen Gesang* (*cantus liturgicus*) als solchen kennzeichnet, war nur bis zum II. Vaticanum eindeutig bestimmt: Es mußte der vorgeschriebene liturgische Text in lateinischer Sprache vollständig ver-

tont sein und auch tatsächlich gesungen werden. Forderungen hinsichtlich der musikalischen Form und künstlerischen Qualität wurden zwar immer wieder erhoben, waren aber für eine Definition letztlich zu unbestimmt.

1.5 Heute ist hingegen die exakte Bestimmung des *Liturgischen Gesangs* erheblich schwieriger, weil es den einen liturgischen Text eigentlich nicht mehr gibt. Es sind in der Liturgie zu unterscheiden:

- vorgeschriebene Texte (z. B. *Sanctus* der Messe, *Magnificat* in der Vesper);
- zur Auswahl stehende offizielle Texte (z. B. Großes oder Apostolisches Glaubensbekenntnis in der Messe, verschiedene Hymnen im Stundengebet);
- zur Auswahl stehende formell approbierte Texte, die nicht in einem Liturgiebuch enthalten sind, (z. B. Dankgesang nach der Kommunion aus dem Gesangbuch);
- in der Liturgie gesungene und den Sinngesetzen der Liturgie entsprechend frei ausgewählte Texte (z. B. Gesänge im Gottesdienst mit Kindern, Gesänge für selbständige Wortgottesdienste).

Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß die Frage nach den Liturgiegesängen heute nicht mehr mit dem Hinweis auf ein vorhandenes Repertoire beantwortet werden kann. Auch die Berufung auf amtliche Bestimmungen allein hilft letztlich nicht weiter. Schließlich ist auch festzuhalten: Nicht das auf dem Papier stehende Stück ist ein Liturgiegesang, sondern nur das *tatsächliche Singen im Gottesdienst*. Und dennoch bleiben Fragen offen: Wie sind in der Liturgie tatsächlich gebrauchte Gesänge mit korrekten Texten zu beurteilen, deren Vertonung der Liturgie überhaupt, bzw. in einer konkreten Situation, nicht entspricht? und Gesänge in zwar einwandfreier Vertonung, aber mit nicht akzeptablem Text?

Ich glaube, daß es letztlich vor allem auf die *überzeugende Integration des Singens (und der Musik) in das Ganze des je konkreten Gottesdienstes* ankommt. Davon wird im 3. Teil noch die Rede sein.

1.6 Eine weitere Festlegung ist wichtig: *Lesungen, Gebete* und die meisten *Akklationen* sind keine Liturgiegesänge, auch dann nicht, wenn sie singend vorgetragen, d. h. kantilliert werden. Sie sind andere Gattungen liturgischen Sprechens und haben andere Zielsetzungen im liturgischen Heilsdialog. Diese Gattungen werden nicht durch den Wortlaut eines Textes bestimmt, sondern durch dessen Stellung im Ablauf der Liturgie und durch ihre konkrete Funktion.

Beispiele:

- Der Text des *Einsetzungsberichts* kann Lesung sein (1 Kor 11 am Grün-

donnerstag), er kann Gebet sein (im Eucharistischen Hochgebet) und er kann Gesang sein (zur Kommunion GL 537).

- Das *Vaterunser* eröffnet als Gebet den Kommunionteil, wird als Lesung aus Mt 6 (Dienstag nach dem 1. Fastensonntag) verkündigt und kann auch als Kommuniongesang in entsprechender Vertonung verwendet werden.
- Das *Sanctus* der Messe ist Schrifttexten entnommen, die auch als Lesungen vorgetragen werden (Jes 6,3 am Samstag der 14. Woche im Jahreskreis und Mt 21,9 am Palmsonntag/A), es ist ein Gesang in der Messe und als Teil des altchristlichen Hymnus *Te Deum*, es steht aber in der Messe auch im Kontext mit der Präfation und ist somit Teil des Eucharistiegebets.

2. Warum müssen Christen singen und musizieren?

Das Singen und Musizieren der Christen in ihrem Gottesdienst ist einerseits eine besondere Spielart des allgemein menschlichen musikalischen Verhaltens, dazu und darüber hinaus ist es aber auch eine besondere und notwendige Äußerung christlichen Glaubens.

2.1 Das musikalische Verhalten ist in seinem ganzen Umfang – Singen, instrumentales Musizieren, Tanzen, Zuhören usw. – eine Form zwischenmenschlicher *Kommunikation*. Das heißt, es ist einerseits wahrnehmbare Äußerung (Ausdruck) mit ihr eigener Bedeutung, andererseits auch wahrgenommenes Ereignis (Eindruck), zur wirksamen Mitteilung seiner Bedeutung.

Alle Erklärungen über den *Sinn der Musik*, die im Laufe der Zeit irgendwo auf Erden versucht worden sind, lassen sich auf zwei Grundmodelle zurückführen:

- Musik ist die *Sprache der Empfindungen*, geht also vom Menschen aus;
- Musik ist die *Sprache des Himmels*, bzw. des *Kosmos*, wird also vom Menschen vorgefunden und nachgeahmt.

Das heißt mit anderen Worten: Musik bringt der Mensch entweder aus sich selbst hervor, oder er findet sie in seiner Umwelt vor: im Gesang der Vögel, im Rauschen von Wind und Wasser, im drohenden Krachen des Donners, in der unhörbaren Sphärenharmonie des gesamten geordneten und lebendigen Kosmos. Das *Singen* ist stärker dem Ausdruck der eigenen Empfindungen zugeordnet; durch den Gebrauch von *Instrumenten* hingegen nimmt der Mensch eher an der Musik des Kosmos und an der Sprache der Götter teil.

Beiden Erklärungen gemeinsam ist der Vergleich mit der *Sprache*. Wie die verbale Sprache rational faßbare Inhalte auszusagen und mitzuteilen

vermag, so vermag Musik rational nicht faßbare, ja letztlich unaussprechliche Gegebenheiten auszudrücken und mitzuteilen. Mein Bruder Nikolaus Harnoncourt spricht daher von der „Musik als Klangrede“.⁴ Es sind vor allem Stimmungen, die durch die Stimme ausgedrückt und mitgeteilt, d. h. im wörtlichen Sinn „mit anderen geteilt“ werden, so daß schließlich „Übereinstimmung“ hergestellt wird. Und es sind Emotionen (innere Bewegung, Regungen), die durch körperliche Bewegung ausgedrückt und mitgeteilt werden. Musik und Bewegung, vor allem Tanz, gehören untrennbar zusammen.

Ludwig Wittgenstein fordert logisch konsequent: Wovon man nicht sprechen könne, davon habe man zu schweigen. Wir können aber – diese Einsicht abwandeln – sagen: wovon man nicht sprechen kann, davon kann man, ja muß man singen und musizieren, wenn nicht geschwiegen werden darf.

So sind Gesang und Musik Ausdruck der Freude, der Freiheit, des Glückes, der Hoffnung, der Liebe, der Geborgenheit, . . . um nur einige der auslösenden Empfindungen zu nennen; aber im Kontrast dazu vermögen sie auch der Trauer, dem Unglück, der Gefangenschaft, dem Leid, der Klage, dem Schmerz und dem dadurch ausgelösten Sehnen nach Rettung und Erlösung Ausdruck zu verleihen. Nur die absolut ausweglose und hoffnungslose Verzweiflung – sofern es sie überhaupt gibt – steht dem Gesang und der Musik entgegen und kann sich nur im häßlichen Schrei oder durch abscheulichen Lärm ausdrücken.

Wie sich der Verstand beim Menschen Hand in Hand mit seinem Vermögen verbaler Sprache entwickelt, so entfalten sich die emotionalen Anlagen und Fähigkeiten Hand in Hand mit musikalischer und ganz allgemein mit künstlerischer Betätigung. Ein Bildungssystem, in welchem der musikalischen und künstlerischen Bildung zu wenig oder keine Aufmerksamkeit geschenkt wird, bringt Menschen hervor, deren emotionale Kapazität unterentwickelt bleibt.

2.2 Das Funktionieren der musikalischen Kommunikation läßt sich am besten mit dem bekannten Wechselspiel von *Sonanz* und *Resonanz* erklären. Jeder Ton wird durch ganz bestimmte Schwingungen hervorgerufen und weitergetragen; trifft er auf einen Gegenstand mit Kapazität zu gleicher Schwingung, so beginnt dieser sofort mitzuschwingen, und der Ton wird übernommen und verstärkt. Sonanz findet Resonanz, sofern die Frequenz stimmt. Genau das ist gemeint, wenn gute Freunde ihre Übereinstimmung mit den Worten beschreiben: „Wir liegen auf derselben Wellenlänge.“

⁴ Nikolaus Harnoncourt, *Musik als Klangrede. Wege zu einem neuen Musikverständnis*, Salzburg (Residenz Verlag) 1982; später auch dtv 10500, 3. Aufl. 1987.

Jede Musik besitzt ihre eigene Sonanz und löst die ihr entsprechende Resonanz aus (ähnliches gilt für jede Äußerung künstlerischer Art). Große Bedeutung haben dabei die Hörgewohnheiten und andere soziokulturelle Gegebenheiten. Die Sonanz- und Resonanzkapazität der Menschen ist nicht in erster Linie eine Frage der künstlerischen Begabung, sondern der Entfaltung des Gefühlslebens und der Seelenkultur. Musik vermittelt ohne Text keine rational bestimmten Inhalte, aber Stimmungen, Affekte, Gefühle von unterschiedlicher Tiefe und Stärke.

2.3 Der musikalischen Kommunikation unter Menschen kommt eine nachhaltige und in der Regel unentrinnbare *Wirksamkeit* zu. Mit Hilfe von Musik und Gesang können Menschen in Gefühl und Bewegung gleichgestimmt und synchronisiert werden. Beispiele dafür sind Marschmusik, Arbeitsmusik, Tanzmusik, Kampfmusik, Trauermusik, Meditationsmusik, Schlummerlieder usw. Die elementaren Wirkungsfaktoren sind Spannung und Lösung. Ausdrucksmöglichkeiten dafür im musikalischen Geschehen gibt es in Melos (Melodie), Harmonie, Rhythmus und Dynamik (Lautstärke). Vielfältige Verbindungen, einander verstärkend oder auch gegenläufig, sind möglich und gebräuchlich. Eine auf den Gegensatz von Spannung und Entspannung verzichtende Musik empfinden wir als monoton, jedenfalls in unserer Kultur.

Weil die musikalische Kommunikation weder über den Verstand noch über den Willen funktioniert, kann sie in der Regel weder rational noch willkürlich hergestellt oder abgeschaltet werden, wie man etwa die Teilnahme an einem Gespräch durch Abschalten der Aufmerksamkeit beenden kann. Musik ist darum eines der wirksamsten Mittel zur Beeinflussung und Manipulation von Menschen.

Aller Musikgebrauch im Gottesdienst der Christen ruht auf diesem allgemein menschlichen, individuellen und sozialen Musikgebrauch auf und entfaltet ihn weiter.

2.4 Gesang und Musik sind unverzichtbare *Äußerungen christlichen Glaubens*, und zwar im gleichen Sinn, wie schon für Israel Gesang und Musik unverzichtbar waren und sind.

Die Grundgegebenheit bzw. Grunderfahrung der Glaubenden im Alten und im Neuen Bund ist die Tatsache, daß *Gott gnädig und treu ist*. In seinen Großtaten (*magnalia Dei*) Schöpfung, Heilsverheißung, Bundes-schluß, Befreiung, Führung seines Volkes durch die Wüste, Vergebung von Schuld, Berufung von Propheten, . . . erweist Gott, daß er zu seiner Schöpfung steht, daß er dem Menschen gnädig zugewandt ist, und zwar unwiderruflich treu, mag der Mensch auch noch so untreu sein. Unüber-

bietbarer Höhepunkt der Heilszuwendung Gottes ist seine Menschwerdung in Jesus Christus und die Entmachtung des Todes durch Christi Tod und Auferstehung. Das unfaßbare *mysterium fidei* kulminiert im *mysterium Christi*, dessen Mitte das *mysterium paschale* ist; es ist für den Menschen *mysterium salutis* und *mysterium gratiae*. Gott hat uns in Jesus Christums Rettung und Leben geschenkt!

Wer das jemals wirklich erfahren hat, wer davon berührt worden ist, muß das dankend, preisend, jubelnd kundtun. Der evangelische Theologe Oskar Söhngen drückt das in seiner *Theologie der Musik* (Kassel 1967) so aus: Die einzelnen wie auch das ganze Volk Gottes können „auf diese radikale Veränderung ihrer Existenz gar nicht anders als im Überschwang des Jubels antworten“. Juden und Christen sind darum *singendes Gottesvolk*.

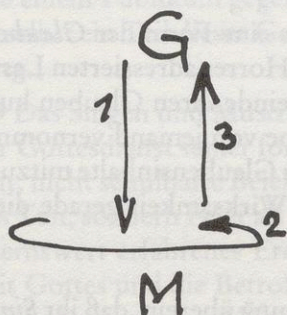
Gerade die beglückende Erfahrung von Huld und Treue Gottes läßt aber den einzelnen und das Gottesvolk als ganzes auch bedrückend und beschämt seine eigene Untreue, seine Schuld, seine Unheilssituation und sein Unvermögen, sich selbst zu helfen, erkennen. Auch dieses existentielle Erleben findet im Gesang seinen angemessenen Ausdruck: Klage und Bitte um Rettung brauchen nicht unterdrückt zu werden. Erst auf diesem Erfahrungshintergrund können Rettung und Heil in ihrer radikal verwandelnden Bedeutung erfaßt werden.

Im Buch der *Psalmen* finden wir unzählige Zeugnisse für das, was ich hier zu zeigen versucht habe. Martin Buber nennt es das *Buch der Preisungen*. Wie ein roter Faden zieht sich die Aufforderung durch: „Laßt uns preisen den Herrn, denn seine Huld währt ewig!“

2.5 Weil die Großtaten Gottes *Ereignisse der Geschichte* sind, können und müssen sie in *Worte* gefaßt und zur *Sprache* gebracht werden. Die Kirchenmusik als Musik des Gottesvolkes steht daher immer in Beziehung zum Wort, sie ist vor allem *Gesang*. Was Gott an uns getan hat, läßt sich sagen und muß gesagt werden. Er hat auch selbst gesprochen – früher durch Mose und die Propheten, zuletzt aber durch seinen Sohn (vgl. Hebr 1,1) – und seinem Volk aufgetragen, seine Botschaft und Lehre weiterzusagen. Das Evangelium des Neuen Bundes ist offenbarendes und rettendes Wort. Aber gerade weil es *Eu-Angelion*, frohe d. h. Freude-stiftende Botschaft ist, genügt es nicht, das nur zu sagen. Die existentielle Betroffenheit läßt sich nämlich in Worten allein nicht ausdrücken, darum muß gesungen werden. Im Singen gibt die Kirche und geben die Christen kund:

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

2.6 Das Singen (und Musizieren) des Volkes Gottes hat im heilsgeschichtlichen *Dialog zwischen Gott und Menschen* seinen ganz bestimmten Platz: es steht zwischen der Zuwendung Gottes zum Menschen und dessen unmittelbar an Gott gerichteter Antwort. In der Geschichte Gottes mit den Menschen geht jede Initiative von Gott aus: Immer ist Gott der Beginnende und der Mensch der Angesprochene und zur Antwort Gerufene. Dieser Dialog hat aber nicht nur zwei, sondern drei Schritte. Was ich damit sagen will, soll eine Skizze verdeutlichen:



- (1) Gott wendet sich den Menschen liebevoll zu, sei es als Schöpfer, sei es als Retter;
- (2) der Mensch nimmt diese Zuwendung wahr und erfährt sie als sein Heil; dieselbe Erfahrung verbindet alle davon Betroffenen zum Volk Gottes;
- (3) dann erst wenden sich die Glaubenden dankend, preisend, anbetend unmittelbar Gott zu.

Es ist überaus wichtig, daß die zwischen anrufender Zuwendung Gottes zum Menschen (1) und antwortender Hingabe des Menschen an Gott (3) stehende Phase der Wahrnehmung, des Innewerdens der Heilerfahrung und des Ausdrückens dieser Erfahrung (2) als eigenständiges Element im Heilsdialog und als notwendige Voraussetzung für die Antwort erkannt wird.

Genau diese Aufgabe kommt dem Singen des Volkes Gottes und aller Kirchenmusik zu. Die Singenden drücken aus, was ihnen widerfahren ist, was sie als ihre Rettung erlebt haben, und wie sie dies erfahren haben.

Dem heils-dialogischen Dreischritt entspricht ein ebensolcher in der Liturgie in den drei Sprachgattungen *Lesung* (1), *Gesang* (2) und *Gebet* (3). In den Lesungen ergeht das Wort Gottes an die hörende Gemeinde, im Singen drückt die Gemeinde ihre Glaubenserfahrung aus, im Gebet wendet sie sich (nicht selten ebenfalls singend) direkt an Gott.

In Lesung und Gebet ist die Sprechrichtung jeweils genau bestimmt: In der *Lesung* wird das Wort Gottes als Botschaft an die Menschen auf die Gemeinde hin gesprochen, im *Gebet* wird immer Gott unmittelbar (mit „Du“) angeredet. Im *Gesang* hingegen ist die Sprechrichtung prinzipiell offen und nicht festgelegt. Die Gläubigen singen gewissermaßen vor dem Angesicht Gottes und angesichts der Menschen in der Welt. Einmal wird von Gott in der 3. Person geredet („Er hat . . .“), dann wird er wieder in der 2. Person angesprochen („Du hast . . .“); einmal werden die Menschen direkt angeredet („Ihr alle vom Haus des Herrn“, „Ihr Christen . . .“), dann wieder sprechen sie von sich in der 3. Person („Gott hat sein Volk be-

sucht“) oder in der 1. Person („Ich will dem Herren danken“, „Laßt uns jubeln . . .“). Solche Änderungen in der Sprechrichtung kommen nicht selten innerhalb desselben Gesangstextes vor. Viele Gesänge enthalten Doxologien (Preisungen Gottes) oder Elemente des Gebets. Dennoch ist es wichtig, die Gattungen zu unterscheiden. Beim Gebet soll sich der Beter mit jedem Satz identifizieren und das mit seinem *Amen*-Ruf bekräftigen; beim Singen kommt es vorrangig auf die emotionale Übereinstimmung (die Resonanz) an, die auch ohne besondere Beachtung des Textes erreicht werden kann.

Das Singen der Gemeinde ist auch durchaus eine Form der *Glaubensverkündigung*, aber von anderer Art als die an Horrer adressierten Lesungen und die Homilie. Im Singen gibt die Gemeinde ihren Glauben kund, unabhängig davon, ob diese Glaubenskundgabe von jemand vernommen wird oder nicht, und ohne die Absicht, anderen Glaubensinhalte mitzuteilen. Gerade diese Absichtslosigkeit trägt zur Wirksamkeit gerade dieser Form des Glaubenszeugnisses wesentlich bei.

2.7 Juden und Christen stimmen in der Auffassung überein, daß ihr *Singen und Musizieren auf den Himmel hinweist*, bzw. aus dem Himmel kommt oder dem Himmel abgelauscht ist. Die Herrlichkeit des Himmels kann man sich nicht anders als erfüllt mit singenden und musizierenden, jubelnden und anbetenden Engeln vorstellen. In diesem Zusammenhang ist auch die reine Instrumentalmusik wie der wortlos stauende und stammelnde Jubilus der Sänger („Halleluja, halleluja, . . .“, „Heilig, heilig, . . .“) von Bedeutung. In der Berufungsvision des Jesaja (Jes 6,3) und in der Johannes-Apokalypse wird der Thron Gottes als umgeben von singenden und musizierenden Mächten dargestellt.

Die *Musik des Himmels* und somit auch ihr Abbild auf Erden, die Kirchenmusik, ist

- Ausdruck von Lobpreis und Anbetung Gottes,
- Ausdruck der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes,
- Ausdruck des Gerichtes über alles Böse,
- Ausdruck des Sieges über alles Unheil,
- Ausdruck der unermesslichen Freude aller Geschöpfe vor Gott,
- Ausdruck der Vollendung der ganzen Heilsgeschichte.

Alles, was bisher über Singen und Musizieren als Ausdruck des Glaubens gesagt worden ist, gilt über den liturgischen Gesang hinaus für alle geistliche Musik der Christen. Wir haben uns darum auch der speziell liturgischen Aufgabe von Gesang und Musik zuzuwenden.

2.8 Der eigentliche Ort des Gesanges der Gemeinde ist die *gottesdienstliche Versammlung*. Auch dies gilt für Juden und Christen. Hier werden die

Großtaten Gottes in der regelmäßigen Wiederkehr ihrer Festfeiern verkündigt, vergegenwärtigt und so aufs neue erfahren. Hier muß daher gesungen und musiziert werden.

Das Singen im Gottesdienst ist *die wichtigste Form der tätigen Teilnahme* der versammelten Gemeinde an der Liturgie. Das gilt grundsätzlich auch für den Chorgesang, der jene künstlerischen Hochformen umfaßt, die nicht fehlen dürfen, aber von der Gemeinde als ganzer nicht ausgeführt werden können. Der Chor steht also nicht einer zuhörenden Gemeinde wie einem Publikum gegenüber, das sich etwas vorsingen läßt, sondern er ist selbst ein Teil dieser Gemeinde und singt für sie im Sinn der Stellvertretung.

2.9 Das Singen und Musizieren sind die stärksten Zeugnisse dafür, daß jeder Gottesdienst seiner formalen Eigenart nach *Festfeier* ist, also nicht Arbeit, nicht schulhafte Belehrung, nicht auf Leistung oder Nutzen abzielen-des Tun, sondern Feier als „*feriatio*“ (= Muße) und als *celebratio* (= ein als feiernswert erfahrenes Ereignis memorierend). Ebenso wie die Herrlichkeit Gottes und die Betroffenheit des Menschen von der überströmenden Gnade Reichtum und Übermaß im künstlerischen Ausdruck verlangen, so gehört es auch zu den Merkmalen wahrer Festfeier, im Überschwang der Freude maßlos zu sein.⁵

⁵ In der dem Referat folgenden Diskussion wurde die Notwendigkeit von hoher und höchster Kunst in der Liturgie über alle gebotene Einfachheit hinaus betont und dabei auf die Argumentation von *Johann Michael Sailer* (1751–1832) hingewiesen, der sich als Theologe und zuletzt als Bischof von Regensburg in der Auseinandersetzung mit Forderungen sowohl der Aufklärung wie des Josefinismus mit denselben Fragen befaßte, die uns hier beschäftigen. Als Professor für Pastoraltheologie an der Universität Landshut hat er 1808 eine programmatische Rede „Von dem Bunde der Religion mit der Kunst“ gehalten (J. M. Sailers sämtliche Werke, hg. von J. Widmer, 40. Bde., Sulzbach 1830–1841, Bd. 19, S. 161–176). Die darin enthaltenen grundlegenden Gedanken zum Singen und Musizieren im Gottesdienst hat Sailer in seinen Liturgik-Vorlesungen weiter entfaltet.

„*Kirchengesang in der Volkssprache ist echt-liturgisch: wenn die Eingebung der Religion das Gemüth des Sängers erleuchtet hat; wenn Religion Inhalt des Liedes ist; wenn die Melodie dem Geiste der Religion, dem Bedürfnisse des religiösen Gemüths und der Idee der Kirche antwortet; wenn wirkliche Religion (Andacht) in den Vorsängern vor- und in dem mitsingenden Volke mitsingt, so wie sie in der einfallenden Melodie des Lebens nachsingen wird. . . . So liturgisch aber ein geistreiches Kirchenlied, von einem andächtigen Volke aus dem Trieb der Andacht gesungen immer sein mag: so wird es doch an Festtagen einer vollstimmigen Musik Platz machen dürfen. Monotonie gehört so wenig zum Wesen der Liturgie als die Armut an kirchlichen Formen.*“ (Aus „Der Grundsatz aller Liturgie“, ebenda Bd. 19, Seite 239–266, zit. 264f.)

„*Das unbedingte Empfehlen der Simplicität in der Liturgie ist nicht sonderlich empfehlenswert. Denn es kann in der Gemeinde das Vielfache mehr Sachlichkeit besitzen, die Religion zu offenbaren und zu beleben, als das Einfache. . . . Demnach ist das Gesetz der Sparsamkeit kein an sich gültiger Charakter echter Liturgie. Die Religion ist Liebe, und die Liebe ist ihrer Natur nach liberal, also darf wohl auch in den Anstalten, die die Religion als Liebe offenbaren und als Liebe bleiben sollen, Liberalität sichtbar werden. Armuth grenzt überall – auf zwei, drei Schritte an das Nichts. . . . Die Natur weiß nichts um Armuth. Warum will man denn der heiligen Kunst, die die Religion darstellt und belebt, die Gebärde einer Mendicantin und die Spur der bloßen Nothdurft aufdringen?*“ (Ebenda S. 261f.)

Jahrhundertelange Erfahrung mit christlicher Liturgie zeigt, daß der jeweilige Grad *abgestufter Festlichkeit* nahezu ausschließlich durch die entsprechende Auswahl von Gesang und Musik bestimmt wird, denn in Ritus und Texten der Liturgie gibt es nur geringfügige Abstufungen.

Über die Bedeutung des Singens (und der Musik) im Gottesdienst der Gemeinde möchte ich noch einige Feststellungen thesenartig hinzufügen.

a) Im Gesang erweist sich die *Kirche als Gemeinschaft der Erlösten*. Wenn eine Gemeinde nicht singt, bleibt sie sich selbst und der Welt dieses Zeugnis schuldig. Darum werden die Gemeinden seit den Tagen der Apostel zum Singen in der Versammlung aufgerufen (z. B. Kol 3,16f; Eph 5,19f; Hebr 13,15).

b) Das Singen in der Versammlung dient dem *Aufbau der Gemeinde*. Das Neue Testament verwendet für die Kirche insgesamt und für die Konstituierung einzelner Gemeinden die Begriffe Haus, Tempel, Bau, Bauleute, aufbauen, zusammenfügen, Fundament, Grundstein, Eckstein, Schlußstein usw. Der Begriff Aufbau wird auch im Zusammenhang mit dem Bild vom Leib gebraucht, der ebenfalls ein ganzheitliches Gefüge ist. Jeder Aufbau ist gekennzeichnet durch das Prinzip der Einheit in der Vielfalt, und Gesang wie Musik sind wirksame Zeichen der Übereinstimmung von vielen.

c) Das Singen der Gemeinde äußert, bewirkt und stärkt „*die Einheit des Geistes*“ (Eph 4,3) als *concordia*, was sowohl Einheit des Herzens (cor = das Herz) wie auch Übereinstimmung im Geist (corda = die Saite) bedeutet, Concordia der Singenden bzw. Musizierenden untereinander und auch zwischen ihnen und den Hörern.

d) Das Singen der versammelten Gläubigen bewirkt auch *gegenseitige Stärkung und Vertiefung des Glaubens*, sowohl als Bekenntnis der Erlösung durch Christus wie auch als Zugehörigkeit zum Herrn. Das Neue Testament bezeugt vielfach, daß das Singen in der Versammlung der gegenseitigen Belehrung und Ermahnung (Kol 3,14) und der tröstenden Aufrichtung (Röm 12,11f; 1 Kor 14,2.4; Eph 4,29) zugute kommt. Zugleich soll darin die Vielfalt der Geistesgaben sinnvoll entfaltet werden (1 Kor 14,12.26), sofern auf die Schwachen Rücksicht genommen wird (Rom 16,2; 1 Kor 10,23).

e) Das Singen in der Versammlung ist *vom Geist Gottes gewirkt*. Der eine Geist, der die vielen einzelnen und verschiedenen Glieder als einen Leib

zusammenhält und belebt, befähigt und ermächtigt zum Bekenntnis „Jesus ist Herr“ (1 Kor 12,3) und zum Ruf „Abba, Vater“ (Röm 8,15; Gal 4,6); er treibt zum Lobpreis Gottes an (Apg 10,46) und zum Verkünden seiner Großtaten (Apg 2,4.11); er erfüllt die Gläubigen und gibt ihnen Lieder ein (Eph 5,19; Kol 3,16); er „tritt selbst für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“ (Röm 6,26). Als geistgewirkte Lieder werden im Lukas-Evangelium ausdrücklich jene drei Cantica angeführt, die heute täglich im römischen Stundengebet gesungen werden: das *Magnificat* der Gottesmutter (Lk 1,46–55) in der Vesper, das *Benedictus* des Zacharias (Lk 1,67–79) in den Laudes, das *Nunc dimittis* des Simeon (Lk 2,29–32) zur Komplet. Und die Mahnung „Dankt für alles, . . . Löscht den Geist nicht aus!“ (1 Thess 5,19) heißt soviel wie: Laßt euer Singen nicht verstummen!

f) Im Singen und Musizieren der Gemeinde soll erkennbar werden, daß die Liturgiefeier schon „*Vorauskosten der Liturgie des Himmels*“ (LK 8) ist. Die verheißene künftige Vollendung der Erlösung ist schon angebrochen und mit dem Kommen Christi in die Welt unter uns aufgestrahlt. Zwar hat „kein Auge geschaut und kein Ohr gehört, . . . was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9), aber in Bildern und Symbolen erhalten wir schon eine Vorahnung: Königreich, Hochzeit, Festmahl, Paradies; . . . keine Träne, kein Schmerz, keine Trauer, keine Nacht, kein Tod; . . . Gott selbst inmitten seines Volkes! (vgl. Offb. 21).

g) Das Singen der Gemeinde ist das *Hochzeitslied der Braut für ihren Bräutigam*. „Gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und seine Braut hat sich bereit gemacht“ (Offb 19,7b), „Der Bräutigam kommt, steht auf und geht ihm entgegen!“ (Mt 25,6), diese Rufe gelten für die Vollendung, aber sie treffen schon für alle Liturgiefeiern zu. Darum singt die Kirche seit den Tagen der Apostel ihre Christus-Hymnen und „das Lied des Lammes“ (Offb 15,3). Vom Wortsinn her ist der Hymnus ein Hochzeitslied (ein Lied zu Ehren des Hochzeitsgottes Hymenäus).

3. Zur gegenwärtigen Situation der Kirchenmusik

Jeder von uns spürt, daß es heute um die Kirchenmusik – ich meine damit das Singen und Musizieren im Gottesdienst – nicht besonders gut steht. Viele klagen über unerträgliche Zustände und fordern Änderungen. Aber niemand weiß eigentlich zu sagen, welches Ideal, welches Ziel anzustreben und welcher Weg zur Besserung eingeschlagen werden müßte.

In diesem letzten Teil will ich skizzieren, wie ich ganz persönlich die gegenwärtige Situation einschätze und welche Wünsche zur Verbesserung

mir vorschweben. Dabei ist es mir durchaus bewußt, daß man aus anderem Blickwinkel die Lage auch anders beurteilen und andere Änderungsvorschläge machen kann.

3.1 Ein *Verlust von Integration zur Einheit* ist auf vielen Ebenen festzustellen. Das gilt nicht für die Kirchenmusik allein, sondern ganz allgemein für alle Künste, es wirkt sich aber auch, vielleicht sogar in besonderem Maß, in der Kirchenmusik aus.

a) *Die Kunst ist nicht mehr in das Leben integriert*, sondern hat sich weitgehend verselbständigt. Dabei ist das Leben ärmer geworden und die Kunst zwar vielleicht freier, aber sinnloser. Vor allem seit dem 19. Jahrhundert, seit dem Ausklingen der letzten allgemein verständlichen Zeit-Stile, hat sich die Forderung nach der absoluten Kunst – *l'art pour l'art* – mehr und mehr durchgesetzt. Das Kunstwerk hat niemandem und nichts zu dienen, es muß sich selbst rechtfertigen oder auch nicht einmal das.

Musik, jahrhundertlang ein unverzichtbarer Bereich des menschlichen Lebens – man wußte genau, wann und wofür welche Musik gebraucht wurde –, hat sich aus diesen Lebenszusammenhängen gelöst und ist zur bloßen Verzierung degeneriert, die gefallen soll, wenn jemand das Bedürfnis hat, etwas Schönes zu hören, die aber letztlich überflüssig ist.

b) *Die Verselbständigung der Kirchenmusik in der Liturgie* reicht noch weiter zurück und hat auch andere Gründe. Es bleibt zwar ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Liturgie und Musik bestehen in dem Sinn, daß ein feierlicher Gottesdienst Gesang und Musik braucht, aber die ursprüngliche innere Verknüpfung geht verloren.

Die Ablösung des gregorianischen Gemeinde- und Kleriker-Gesangs durch den mehrstimmigen Gesang der (Hof-)Musik-Kapellen mit Instrumentalisten führt zu einer Loslösung des musikalischen Geschehens vom liturgischen Geschehen; und die Entwicklung der sog. Privat-Messe in den Klöstern und in anderen Kirchen – wir meinen damit die täglichen Meßfeiern der einzelnen Priester ohne Gesang und ohne Gemeinde – erweckt den Eindruck, ja schafft die Überzeugung, daß das Lesen der liturgischen Texte durch den Zelebranten das allein Wesentliche sei, Gesang und Musik daher nur einen schmückenden Rahmen bilden.

Diese Meinung beschleunigt die ständig voranschreitende Verselbständigung sowohl der *Kunstmusik* in der Liturgie, die wenigstens an den liturgischen Texten festhält, wie auch des *Gemeindegesangs*, der zwar den Gläubigen etwas zu tun überläßt, aber sonst überhaupt nur neben der Liturgie einhergeht. Der Chor singt immerhin *das Kyrie, das Gloria, das Credo* usw., das Volk hingegen singt nur noch *zum Kyrie, zum Gloria*,

zum Credo usw. mehr oder weniger passende Lieder und Strophen. Der Kunstgesang hat sich formal, der Gemeindegesang vor allem inhaltlich verselbständigt.

In den in ihrem Aufwand größer werdenden Meß-Kompositionen bis hin zu den großen „Messen“ von Wolfgang Amadeus Mozart, Joseph Haydn, Ludwig van Beethoven, Franz Schubert und Anton Bruckner entstehen innerhalb der Meßfeier neue Spannungsabläufe und Höhepunkte, die denen der Feier am Altar teilweise entgegenstehen:

- Musikalisch ist der liturgisch untergeordnete *Eröffnungsteil* (bis zur Oration einschließlich) ein erster Höhepunkt durch die Steigerung vom *Kyrie* zum *Gloria*.
- Der liturgisch wichtige erste Hauptteil, der *Wortgottesdienst*, bleibt musikalisch kaum beachtet; allerdings ist das *Credo* (die sonntägliche Erneuerung des Taufbekenntnisses) zur kirchenmusikalischen Mitte geworden als dramatisierte künstlerische Anamnese der trinitarisch gedeuteten Heilsgeschichte: Schöpfung durch den Vater, Erlösung durch den menschgewordenen Sohn, Vollendung durch den Heiligen Geist, neben der die liturgische Anamnese im still vollzogenen eucharistischen Hochgebet ganz untergeordnet erscheint.
- Im *eucharistischen Teil der Messe* (von der Gabenbereitung bis zum Ende) wird die liturgische Mitte, das Eucharistiegebet, formal zugedeckt und verfremdet durch eine musikalische Deutung des eucharistischen Geschehens: Vorausblick in den Himmel (*Sanctus*, *Hosanna*) und Anbetung des im Sakrament kommenden Herrn (*Benedictus*).
- Die *Kommunion*, ein deutliches Zeichen dafür, daß die ganze Versammlung an der Meßfeier teilnimmt, bleibt musikalisch so gut wie ganz unbeachtet; das musikalische Ereignis ist mit dem *Agnus Dei*, das als Schlußsatz dem eröffnenden *Kyrie* entspricht, beendet, wie ja auch die „Meßpflicht“ erfüllt war, sobald der Priester kommuniziert hatte.

Trotz aller Verselbständigung des Meßgesangs bleibt aber als positiv festzustellen, daß schon allein durch die Tatsache des Singens und Musizierens im Gottesdienst immer zum Ausdruck gebracht worden ist und auch heute noch zum Ausdruck kommt, daß jede Liturgie festliche Feier ist und auch bleiben muß.

Was ist in dieser Situation zu tun?

ad a) Um die Kunst ganz allgemein wieder in das soziale und individuelle Leben zu integrieren, kann die Kirche nur Beiträge, allerdings sehr wichtige Beiträge, leisten, denn gerade in ihrem Gottesdienst sind noch alle Künste in ihrer ursprünglichsten Weise in einen übergeordneten Zusammenhang unverzichtbar eingebunden. Ein asketischer Kunstverzicht

unter Berufung auf die Verpflichtung zum Einfachen und Verständlichen ist in der heutigen Situation sicher nicht die erstrebenswerte Lösung.⁶

ad b) Was nun das Singen und Musizieren als notwendige Elemente der Liturgie anlangt, sind im Hinblick auf die erwünschte Integration folgende Wünsche anzumelden:

- Das musikalische Geschehen insgesamt und die einzelnen Stücke müssen sich mit den übrigen rituellen Elementen (Prozessionen, Lesungen, Gebeten, Formen der Körpersprache usw.) zur *Einheit einer Feier* (und ihrer Teile) integrieren; die Proportionen müssen stimmen. Die Feier wird nicht unterbrochen, sobald gesungen oder musiziert wird, um dann wieder fortgesetzt zu werden, sondern sie zeigt gerade darin ihren „Feier“-Charakter. Diese Forderung verlangt jedoch weder Einheit in der Liturgiesprache noch Einheit im Stil der musikalischen Teile. Die traditionelle sogenannte „lateinische Messe“ hatte immer aramäische (*Amen, Halleluja, Hosanna, Maran atha*) und griechische (*Kyrie eleison, Trishagion*) Teile, und die Predigt wurde in der Regel in der Volkssprache gehalten. Das tatsächliche Leben kennt die stilistische Einheit und Vollkommenheit nicht, im Gegenteil, wo etwas wirklich lebt, wird sich immer formale und stilistische Vielfalt zeigen (Kirchenbau!). Das musikalische Konzentrationsprofil darf jedoch dem liturgietheologischen Bedeutungsprofil nicht vollständig entgegenstehen und ganz andere Höhepunkte setzen, was aber ein gewisses Kontrastieren keineswegs ausschließt.
- Das musikalische Geschehen der Liturgie muß *gemeindegemäß* sein, d. h. die feiernde Gemeinde muß, sofern sie Chorgesang und Instrumentalmusik hört, etwas damit anfangen können. Komponisten sollten nicht in erster Linie Werke zu ihrer Selbstdarstellung bereitstellen, sondern Stücke, die von der Gemeinde auch als ihre Weise, ihre Glaubenserfahrung zu äußern, erfaßt werden können. Das ist keine Forderung nach dem Gefälligen oder Harmlosen, dieser Forderung kann auch Provokatives, beim ersten Hören unzumutbar Erscheinendes entsprechen, sofern die Provokation nicht Selbstzweck oder Verhöhnung der Gemeinde ist. Die Gemeinde muß sich mit ihrer Musik im Gottesdienst wenigstens soweit identifizieren können, daß das oben erwähnte Sonanz-Resonanz-Geschehen möglich wird.
- Das Singen und musizieren im Gottesdienst sollen Rang und Stellenwert der einzelnen Feier einerseits im Verhältnis zu anderen Tagen und Festen im Lauf des Jahres (Sonntag/Wochentag, Hochfest/Fest/Gedenktag usw.), andererseits auch im Verhältnis zu anderen Feiern des-

⁶ Vgl. oben Anm. 5.

selben Tages (Hauptgottesdienst, Nebengottesdienste) erkennen lassen. Die durch den Gesang signalisierte abgestufte Festlichkeit darf nicht durch Zufälle bestimmt sein.

3.2. *Ein Verlust des Erkenntnisvermögens für die Angemessenheit des musikalischen Ausdruckes für Glaubensvollzüge.* Das, worum es hier geht, ist keine Stil-Frage und ist auch mit der Frage nach der „Sakralität“ der Kirchenmusik nicht wirklich zutreffend umschrieben.

Für das Singen im Gottesdienst genügt es nicht, nur die Texte auf ihre Eignung zu prüfen (vorgeschriebener Text, Auswahltext, approbierter Text, Schrifttext, gute christliche Poesie usw.); für das Singen und Musizieren im Gottesdienst genügt es nicht, lediglich zu fragen, was den Ausführenden oder den Mitfeiernden entspricht (jugendgemäß für die Jugend = „rhythmisch“, kindgemäß für Kinder, volkstümlich usw.), wie das heute nicht selten geschieht unter Berufung auf die vom Konzil geforderte Akkomotation der Liturgie an Erfordernisse der einzelnen Völker und besonderer Gruppen.

Worum geht es also? – Es geht um die musikspezifische Ausdrucksqualität für Vollzüge tiefer existentieller Betroffenheit. In den Musikprogrammen wird in der Regel recht schematisch zwischen U- und E-Musik, d. h. zwischen Unterhaltungs- und ernster Musik, unterschieden. Die Anwendung dieser Unterscheidung ist zwar oft falsch (so z. B. wenn das gesamte Repertoire vor 1850 als E-Musik eingestuft wird), aber sie hilft mit zu verdeutlichen, worum es mir geht.

Gemäß dem Prinzip von Sonanz und Resonanz bringt jede Musik ganz bestimmte Bereiche im Menschen zum Schwingen, und es sind dieselben, die für die Komposition bzw. für die Ausführung maßgebend sind. Es geht um Oberflächlichkeit oder Tiefe der Betroffenheit, also die jeweilige Tiefenschicht des Erlebens, die durch die Musik unentrinnbar festgelegt oder wenigstens angepeilt wird. Ich selbst erlebe das so: eine oberflächliche Musik, mag sie noch so kunstvoll sein, nagelt mich so an der Oberfläche fest, daß ich zugleich nicht in die Tiefe eindringen kann; eine emphatisch-dramatische Musik läßt mich nicht zu innerer Ruhe kommen. Die je angerührte und in Schwingung gebrachte Tiefenschicht wird nicht durch den Text, sondern durch die Musik bestimmt. So erfahre ich es jedenfalls.

Gewisse derartige Zusammenhänge sind sicher assoziativ, d. h. durch bestimmte Hörgewohnheiten hergestellt (so z. B. wenn Glocken- oder Orgelklang allgemein als religiös empfunden werden, oder wenn das Klavier als bürgerliches Saloninstrument klassifiziert wird). Diese Assoziationen sind zu respektieren, zugleich ist aber auch zuzugestehen, daß es auch andere Assoziationen geben kann. Daneben gibt es aber ganz sicher auch tiefere und wesentliche Zusammenhänge zwischen bestimmten

Lebensvollzügen und ihnen angemessenen musikalischen Äußerungen. Bestimmte Arten von funktionsbestimmter Gebrauchsmusik (z. B. Schlummerlieder, Tanzmusik, Kriegsmusik, entfesselnde oder erotisierende Musik usw.) haben in allen Kulturen gemeinsame Merkmale, die funktionsbedingt sind. Ich bin überzeugt davon, daß es auch für die Begegnung mit dem Geheimnis des Glaubens (*mysterium fidei*, *mysterium Christi*, *mysterium salutis*, *mysterium paschale*, *mysterium Trinitatis* usw.) in besonderer Weise angemessene oder eben auch nicht angemessene Musik gibt, und daraus ergibt sich, daß durch das musikalische Ereignis Vollzüge des Glaubens sowohl erschlossen wie auch verschlossen, zugänglich gemacht oder blockiert werden können.

Liturgisches Singen und Musizieren muß immer angemessener Ausdruck christlichen Glaubens sein. Auch rein instrumentale liturgische Musik bleibt gebunden an die christliche Heilsbotschaft, darf ihr zumindest nicht direkt entgegenstehen. Da christliches Glauben heilwirkende Begegnung Gottes mit Menschen, des Schöpfers mit Geschöpfen, des Heiligen mit Nicht-Heiligen ist, kann die musikalische Äußerung mehreren Gegebenheiten Ausdruck verleihen:

- der Herrlichkeit des Himmels, der Heiligkeit, Huld und Treue, Allmacht, Liebe Gottes, seiner Dreifaltigkeit und Einheit, seiner Ewigkeit und Zeitlichkeit, und schließlich seiner Selbstentäußerung in der Menschwerdung bis in den Tod am Kreuz und wiederum seiner Erhöhung durch Auferstehung und Auffahrt;
- den Situationen des Gott gegenüberstehenden Menschen: seiner Rettung, Freude, seinem Dank, seiner Anbetung, . . . aber auch seiner vor dem Angesicht Gottes umso stärker empfundenen Not, Klage, Sehnsucht nach Befreiung, Bitte um Rettung, Hoffnung auf Heil!

Ich will nun versuchen, die *Angemessenheit von Gesang und Musik* für die Liturgie, das heißt für Vollzüge des Glaubens, näher zu bestimmen. – Was für liturgische Symbole und heilige Zeichen ganz allgemein gilt,⁷ das muß analog auch für Gesang und Musik im Gottesdienst gelten: Sie haben eine zweischichtige Bedeutung; sie müssen auf der vordergründigen Ebene der unmittelbaren Bedeutung stimmen (Brot muß zum Essen einladen, Licht muß brennen und hell sein, das Kirchengebäude muß bergender Raum für die Gemeinde sein usw.), sie müssen aber außerdem auch noch über-sich-hinaus weisen, Transzendenzbezug und Glaubensbedeutung haben; sie müssen *nach oben und in die Tiefe offen* sein.

Diese Öffnung geschieht immer durch eine besondere Stilisierung, die die Aufmerksamkeit vom Vordergrund zum Hintergrund, von der alltäg-

⁷ Philipp Harnoncourt, Der Gebrauch von Zeichen und Symbolen in der Liturgie, in: ThPQ 133 (1985) 114–124.

lichen zur geistlichen, von der immanenten zur transzendenten Wirklichkeit lenkt. Die hauptsächlichen Weisen solcher Stilisierung zur Öffnung nach oben und in die Tiefe sind *Reduktion* und *Intensivierung*. Einige Beispiele mögen das Gemeinte erläutern:

- Das Brot der Eucharistie wird reduziert zu einem kleinen Bissen (der aber immer noch als Brot erkennbar bleiben muß!), um die Frage zu provozieren: Wozu das essen, was irdischen Hunger gar nicht stillen kann? Nur der Glaube kann den Schritt tun, Christus als Brot des Lebens zu erkennen und anzunehmen.
- Der Kelch für die Eucharistie wird durch besonderes Material und hervorragende Form intensiviert, um die Frage zu provozieren: Was ist das für ein Trank? und um die gläubige Zustimmung zu erleichtern, mit dem Blut Christi göttliches Leben aus seinem Tod zu trinken.
- Die Sprache der Liturgie kann zur knappsten sakramentalen Formel und sogar bis zum Schweigen reduziert, oder aber auch durch Gesang und poetische Verdichtung intensiviert werden, um wirklich Glauben auszudrücken und Glauben zu wecken.
- Im Geheimnis des Mensch-gewordenen Gottes, in Jesus von Nazareth, dem Ursymbol des Glaubens und dem Ursymbol der Kirche, finden wir ebenfalls diese Stilisierungen des Menschlichen zur Öffnung nach oben und in die Tiefe, denn die Gefahr war und ist groß, an ihm nur den Menschen wahrzunehmen, ohne den in ihm verborgenen Gott zu finden. Reduktion ist seine Armut, seine Ohnmacht, seine Selbstentäußerung bis in den schmachvollen Tod, damit niemand wegen irdischer Vorteile sich ihm anschließt, und damit die Frage provoziert wird: wozu diesem folgen? – Zugleich enthält das Leben und Wirken Jesu höchste Intensivierungen in seiner Lehre in Vollmacht, seinen Wunderzeichen, seiner Verklärung, seinem Anspruch, Herr über den Sabbat und den Tempel, ja Sohn des lebendigen Gottes zu sein, die die Frage provozieren: Wer ist dieser? (Mt 8,27; 14,33). – Nur dem Glauben ist es aber möglich, im wahrnehmbaren Menschen Jesus von Nazareth den anwesenden Gott zu erkennen.

Für das Singen und Musizieren muß es ebenfalls so ein Offensein nach oben und in die Tiefe geben, das durch die Reduzierung oder Intensivierung des musikalischen Geschehens zustandekommt, um uns nicht am vordergründig Oberflächlichen festzunageln. Wenn ich gestern P. Roman Bannwart richtig verstanden habe, so gehört gerade das zu den wesentlichen Eigenschaften des gregorianischen Chorals, daß er durch Reduktion und Maßhalten im Ausdruck und Wecken menschlicher Emotionen (keine Chromatik, keine Harmonik, keine motorische Rhythmik) vom bloß Menschlichen zum Göttlichen hinlenkt, zugleich aber intensivsten Jubilus auszudrücken vermag.

Es geht also nicht um sakrale Formen oder Stile, sondern um ein dem Geheimnis des Glaubens wahrhaft angemessenes Singen und Musizieren, um nüchterne Trunkenheit (*sobria ebrietas*) oder trunkene Nüchternheit (*ebria sobrietas*) in aller liturgischen Kunst.⁸

3.3 Im gegenwärtigen Musikleben und vor allem in der Kirchenmusik fehlt die Musik der Gegenwart weitgehend. Es ist nicht unsere Aufgabe, der Frage nachzugehen, warum das so ist, aber es ist allenthalben festzustellen, daß die Musik der Avantgarde nur von einem sehr kleinen Kreis von Spezialisten (es sind an vielen Orten immer wieder dieselben) gemacht und nur von wenigen Kennern angehört wird. In Konzert- und Rundfunkprogrammen dominiert bei weitem ältere Musik aus dem Repertoire des bereits Bekannten und Vertrauten. Vielleicht ist die tatsächliche Gegenwartsmusik gar nicht die der elitären Avantgarde, sondern die Musik der Rock- und Popszene? Die Zukunft wird es erweisen.

Wenn nun in der Liturgie christlicher Glaube von heutigen Menschen fast nur in alten Formen musikalisch ausgedrückt und gehört werden kann, so wird der Eindruck entstehen, daß Kirche und Glauben wie Fremdkörper aus vergangenen Zeiten in der Gegenwart stehengeblieben sind, oder daß nur vergangenheitsorientierte Menschen mit ihnen etwas anfangen können.

Es geht mir nicht darum, Gegenwartsbezug gegen Bindung an die lebendige Tradition im Sinne von Alternativen, die einander ausschließen, auszuspielen. Aber ich bin überzeugt davon, daß die Liturgie zeitgenössische Musik braucht – sowie es überhaupt eine zeitgenössische christliche Kunst geben muß –, wenn und wo immer Menschen heute als Christen und als Kirche glauben. Keine Generation von Christen konnte sich jemals damit begnügen, ihren Glauben ausschließlich in traditionellen Formen zu äußern, jede Zeit hat ihre eigene Ausdrucksweise entwickelt.

Das Geheimnis der *Inkarnation* schließt ein ganz konkretes Verhältnis zur Geschichte ein: Gott ist Mensch geworden in einer ganz bestimmten kultur- und sozialgeschichtlichen Situation. Durch die Kirche wird dieses Inkarnationsprinzip weitergetragen, räumlich in die ganze Welt bis an die Grenzen der Erde und zeitlich von Generation zu Generation bis an das Ende der Tage. Gerade die recht verstandene Tradition, ein lebendiges Weitergeben, erfordert ein ständig neues und tödliche Erstarrung verhinderndes *Aggiornamento* in der Weise, wie Glaube gelebt und ausgedrückt wird.

Neben dieser je neuen Gegenwartsverpflichtung der Kirche gibt es aber in der Liturgie auch ein anderes und umfassenderes Verhältnis zur Zeit:

⁸ Vgl. Aurelius Ambrosius, Hymnus: *Splendor paternae gloriae*.

In der sakramentalen Feier wird durch gegenwärtiges Gedenken geschichtlich Vergangenes, das unwiderruflich Gottes Heil gebracht und somit Zukunft eröffnet hat, erfahrbar und wirksam vergegenwärtigt. Bei aller Gegenwärtigkeit der Liturgiefeier selbst bringt sie zugleich auch Vergangenes und Zukünftiges heute zur Erfahrung. Das muß doch auch seine Konsequenzen für das Singen und Musizieren im Gottesdienst haben.

Noch eine weitere Überlegung ist hier notwendig: Für Christen ist ihr Verhältnis zur Zeit nicht nur durch die Geschichtlichkeit der Erlösung geprägt, sondern ebenso auch durch die damit bereits in die Welt gekommene und in ihr unwiderruflich angebrochene *Ewigkeit*. Die heilsgeschichtliche Situation der Kirche ist gekennzeichnet durch ein geheimnisvolles gleichzeitiges *schon-jetzt* und *noch-nicht*. Der Gegenwartsbezug entspricht vor allem dem *noch-nicht*, der Ewigkeitsbezug hingegen trägt besonders dem *schon-jetzt* Rechnung. Auch diese Spannungseinheit muß ihre Konsequenzen für Gesang und Musik in der Liturgie haben.

Der Wunsch nach mehr Zeit- und Ewigkeitsbezug der Kirchenmusik hebt aber die bereits aufgezählten Wünsche nach Integration in die Feier, nach Hinordnung auf die feiernde Gemeinde und nach Angemessenheit für den Glauben keineswegs auf, sondern ergänzt sie.

Schlußbemerkung

Immer wieder wird der Versuch unternommen, durch amtliche Richtlinien und Bestimmungen die Situation der Kirchenmusik zu verbessern. So wird einerseits immer wieder das Einhalten solcher Regeln gefordert oder auch die Veröffentlichung neuer Bestimmungen verlangt.

Offen gesagt: Ich halte von Vorschriften und Regelungen für künstlerische Belange und überhaupt für existentielle Vollzüge des Glaubens nicht allzuviel. Auch gute Reformprogramme erzielen in der Regel keine nachhaltige Tiefenwirkung.

Die Bemühung um einen lebendigen Glauben, eine tiefe Verbundenheit mit der Kirche und ein glaubwürdiges Zeugnis dafür sowohl in allen Elementen der liturgischen Feiern wie auch im erklärenden Wort sind sicher die wirkungsvollsten Hilfen für eine gute Kirchenmusik.

In diesem Sinne wollen meine Überlegungen verstanden werden und zum Weiterdenken anregen.

Der bekannte Wiener Theologe und international renommierte Liturgiewissenschaftler Prof. DDr. Johannes Emminghaus ist am 2. September nach einer Herzattacke gestorben. Der emeritierte Ordinarius für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der kath.-theol. Fakultät Wien stand im 74. Lebensjahr.

Der 1916 in Bochum geborene Emminghaus war nach dem Abitur in das Priesterseminar der Erzdiözese Paderborn eingetreten und hatte Theologie in Paderborn, Freiburg im Breisgau und Münster studiert. 1947 wurde er zum Priester geweiht. Als Kaplan in Dortmund widmete er sich kunstgeschichtlichen Studien. 1950 bis 1952 setzte er diese Studien in Rom fort, die mit ausgedehnten Reisen im östlichen Mittelmeerraum verbunden waren. 1954 promovierte er in den Fächern Alte Kirchengeschichte, christliche Archäologie und Liturgiewissenschaft. Nach seiner Habilitation im Jahre 1965 folgten Lehrtätigkeiten im Münster und an der Ruhruniversität in Bochum. 1967 schließlich wurde er auf den neuerrichteten Lehrstuhl der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien berufen und zum Vorstand des angeschlossenen Institutes bestellt. Diese Funktion übte er bis zu seiner Emeritierung aus.

Liturgiereform, sein großes Anliegen

Das Zweite Vatikanum hatte die Einrichtung der Liturgiewissenschaft als selbständige theologische Disziplin gefordert. Die Liturgiereform blieb fortan das große Anliegen seines Lebens. Für sie wirkte er als Universitätslehrer, als Autor zahlreicher Publikationen, insbesondere des weitverbreiteten Standardwerkes „Die Messe“, als Mitarbeiter in der Diözese, im Österreichischen Katholischen Bibelwerk und im Pius-Parsch-Institut.

Emminghaus war Mitglied zahlreicher kirchlicher Kommissionen und Gremien. Er dozierte bei den Theologischen Kursen in Wien und trat durch viele Veröffentlichungen hervor. Einer seiner Arbeitsschwerpunkte war die Untersuchung altchristlicher Taufstätten.

In seiner Wohnpfarre St. Martin in Klosterneuburg war er ein geschätzter Prediger, ebenso im Altersheim in der Martinstraße Klosterneuburg. Dieser seiner Pfarre blieb er bis zuletzt tief verbunden. Darüber hinaus gewann er auch das Stift seiner Wohn-Stadt lieb und lebte und litt mit ihm. 1984 wurde er Ehrenkanoniker des Stiftes Klosterneuburg, Päpstlicher Ehrenprälat und Träger des Großen Silbernen Ehrenzeichens der Republik Österreich. Prälat Emminghaus war ein lebensfroher, zugleich realistischer und treuer Priester bis zuletzt.

Sein theologisch-wissenschaftliches Hauptinteresse lag insbesondere in der Verbindung von Geschichte, Archäologie, Kunst und Liturgie. Dies gab seinem Forschen und Lehren einen Horizont von beachtenswerter

Weite. Immer verstand er Liturgie und Liturgiewissenschaft als zwei geschichtlich gewordene Größen, aber immer integriert in das Leben der Kirche, der konkreten Gemeinde, in der Kultur und im Menschen selbst.

Vielleicht oft zu bescheiden

Aus diesem wissenden Glaubenshorizont heraus konnte er auch richtungweisende und zukunftsorientierte Worte für so manche große Fragen finden, die Kirche und Menschen heute bewegen. Er tat dies, wie es ihm entsprach, sehr menschlich, stets zurückhaltend und vielleicht oft zu bescheiden. Allein die Vielfalt der Kommissionen, denen er angehörte und in denen er wirkte, zeugen von dieser seiner Weite: Ökumene, Kunstrat, Liturgiekommissionen, österreichische Theologenkommision, Wissenschaftlicher Beirat der Stiftung Pro Oriente und andere.

Prälat Emminghaus wurde am 9. September 1989 beigesetzt. Nach dem Requiem, das Abtprimas Koberger mit Weihbischof Krätzl und und Prädekan Reikerstorfer konzelebrierte, wurde er von Kardinal König eingeseget und fand seine letzte Ruhestätte in der Chorherrengruft des Stiftes. Sein Tod bedeutet für die theologische Fakultät der Universität Wien, aber auch für „seine“ Pfarre St. Martin und das Stift in Klosterneuburg einen großen Verlust.

Univ.-Ass. Dr. Andreas Redtenbacher Can. Reg.

Gebetsgedanken für den Verstorbenen:

Barmherziger Gott,
 erhöre unser Gebet für deinen Diener Johannes.
 Er hat deinen Namen uns kundgetan
 und hat uns das Brot des Lebens gereicht;
 belohne seinen treuen Dienst
 und nimm ihn auf
 in die Gemeinschaft deiner Heiligen im Himmel.
 Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

(Aus dem Tagesgebet einer Messe für Verstorbene)

A. Bugnini, DIE LITURGIEREFORM, 1948–1975 – Zeugnis und Testament.
Herder 1988 (deutsche Übersetzung). 1016 Seiten, geb. DM 118,–.

Es gibt vermutlich wenige Arbeiten über das 2. Vatikanische Konzil und die durch dieses in die Wege geleiteten Reformen, die sich in Hinblick auf ihre Bedeutung mit dem vorliegenden Werk jenes Mannes messen können, der wie kaum sonst jemand das Gelingen der Liturgieerneuerung bewirkt hat, Annibale Bugnini, Sekretär des Liturgierates, der nachkonziliaren Reformkommission, wie auch der Gottesdienstkongregation bis 1975, dem Zeitpunkt, zu dem er von einem Tag auf den anderen aus seinem Amt entlassen wurde. Es war ein besonderes Glück für die Erneuerung der Liturgie, daß zu diesem Zeitpunkt die wesentlichen Reformprojekte – nach Bugnini die erste Phase der Liturgieerneuerung – nahezu abgeschlossen waren. Die zweite Phase erblickte Bugnini in der Adaptation und Inkulturation der römischen Modell-Liturgie in die einzelnen Teil- und Ortskirchen, eine dritte Phase in einer ständigen Weiterführung der Reform: Liturgie ist etwas Lebendiges und daher ständiger Erneuerung und Veränderung unterworfen. Was die Absetzung Bugninis im Jahre 1975 betrifft, so deutet das Buch die Intrigen und Gehässigkeiten an, die gegen die Liturgieerneuerung und deren Repräsentanten damals lanciert wurden und im Vorwurf gipfelten, es handle sich um das Werk von Freimaurern, übrigens ein Vorwurf, der nicht nur zur Entlassung Bugninis beigetragen oder diese ausgelöst hat (115 ff.), sondern auch gegen Papst Paul VI. erhoben wurde, und zwar von Kreisen, denen heute in Rom Gehör geschenkt wird, wie die Wiederzulassung des tridentinischen Meßritus entgegen den ausdrücklichen Anordnungen Paul VI. zeigt.

Das Buch A. Bugninis ist schon unter diesem Gesichtspunkt von außerordentlicher Aktualität, insofern es das Ringen um die Liturgieerneuerung in all seinen Phasen bis zur endgültigen Approbation durch Papst Paul VI. aufzeigt und zugleich deutlich macht, mit welcher Intensität sich dieser Papst für die Belange der Liturgieerneuerung eingesetzt und sie zu seinem persönlichsten Anliegen gemacht hat. Man kann mit Fug und Recht nach der Lektüre dieses Buches sagen, ohne dieses persönliche Engagement Paul VI. und ohne die kluge und weitblickende Tätigkeit Bugninis, die ich zeitweilig als Mitarbeiter im Sekretariat erleben konnte, wäre die Liturgieerneuerung nicht zustande gekommen. Dies soll nicht die Verdienste der vielen Fachleute und Mitarbeiter bei diesem Werk schmälern, wohl aber aufzeigen, daß deren Arbeit und Einsatz im Ränkespiel der römischen Kurie hoffnungslos zum Scheitern verurteilt gewesen wäre. Die Ereignisse und Entwicklungen seit 1975 bestätigen nur diese Feststellung.

Das Buch Bugninis macht zugleich deutlich, wieviele Kompromisse im Verlauf der Arbeiten gemacht werden mußten, um nicht das Gesamtwerk zu gefährden. So manche Vorwürfe, die berechtigterweise gegenüber den definitiven Ausgaben erhoben werden können, gehen keineswegs auf das Konto der Reformkommission, sondern der Kreise, die diese Arbeit behindert und sabotiert haben. Sie sind vornehmlich in den Kreisen der römischen Kurie zu suchen. Wenn Bugnini erklärt, der Meßordo habe einen Kreuzweg von 14 Stationen – womit er die Dikasterien der römischen Kurie meinte – so sagt ein solches Wort sehr viel über die Atmosphäre aus, in der die Arbeit geleistet wurde.

Kurz zum Aufbau des Werkes: Entsprechend der Titelangabe beginnen die Ausführungen mit den Anfängen der Reformarbeiten, die bereits unter Pius XII. im Jahre 1948 einsetzten, als eine kleine Arbeitsgruppe, an der auch Bugnini beteiligt war, im Auftrag des Papstes an einem Konzept zu einer allgemeinen Liturgiereform zu arbeiten begann, über die Vorarbeiten für das Konzil, die Liturgiekonstitution des Konzils bis zur Gründung der Reformkommission des Liturgierates

(S. 25–119). Der nächste Abschnitt befaßt sich mit den ersten Durchführungsbestimmungen, wie Erlaubnis der Volkssprache, Änderungen im Meßbuch und Konzelebration (121–156), um dann organisatorische Fragen wie Zusammensetzung und Arbeitsweise der Reformkommission, Zusammenarbeit mit nationalen Institutionen zu behandeln (157–277). Von besonderem Interesse für die Kenntnis des Umfeldes der Reform sind dann die Ausführungen über liturgische Experimente, Anpassungen und dann über die Gegner der Reform (279–325). Unter diesen hatten sich traditionalistische Kreise besonders hervorgetan, die das ganze Reformwerk als Arbeit von „Modernisten“ und „Freimaurem“ hinstellten und nicht einmal davor zurückschreckten, auch Paul VI. in diese Angriffe und Verdächtigungen einzubeziehen. Der Kampf für das Latein in der Liturgie und für die tridentinische Messe war aber nur ein Symptom für den Kampf gegen das 2. Vatikanische Konzil insgesamt. Die Person Erzbischofs Marcel Lefebvres spielt hier eine traurige Rolle und es ist unbegreiflich und unverständlich, daß Rom heute diesen traditionalistischen Kreisen, die einen Papst in übelster Weise angegriffen haben, so entgegenkommt. Der nächste Abschnitt befaßt sich vorwiegend mit dem Kalender bzw. dem liturgischen Jahr, wobei die Reform des Heiligenkalenders für Unruhe, Aufregung und Mißverständnisse sorgte (329–358).

Wohl eines der wichtigsten Kapitel bilden dann die Ausführungen zum Meßbuch und seiner umfassenden Reform hinsichtlich der Grundordnung, des Lektionars, der Allgemeinen Einführung sowie besonderer Regelungen für Messen kleiner Gruppen oder von Kindern und schließlich zum Eucharistischen Hochgebet (361–519). Wie die Eucharistiefeier im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens steht, so auch seine Erneuerung im Mittelpunkt der Reform und auch der Auseinandersetzungen. Dadurch, daß Bugnini die einzelnen Entwicklungsphasen nachzeichnet, ermöglicht er das Verständnis für das Endresultat, aber auch für Veränderungen, die die römische Meßordnung bei der Übertragung in die einzelnen Sprachgebiete wie etwa im deutschen Sprachraum erfahren hat. Manches, was in Rom nicht verwirklicht werden konnte, wurde in einzelnen Sprachgebieten dennoch eingeführt.

Ein weiteres Kapitel befaßt sich mit den Reformarbeiten für die Feier des Stundengebetes, das zwar auch tiefgreifende Veränderungen erfahren hat, aber doch nicht so stark im Mittelpunkt des Interesses stand (523–610). Von besonderer Bedeutung sind dann wieder die Ausführungen über die Reform der Sakramentenliturgie (613–756), aus denen deutlich wird, von welchen Überlegungen etwa die Erneuerung der Initiationssakramente, der Krankensalbung, oder des Bußsakramentes geleitet war. Wenn gerade den Texten der Bußliturgie, näherhin der Absolutionsformel zu Recht der Vorwurf gemacht wird, die ekklesiale Dimension dieses Sakramentes nicht deutlich genug zum Ausdruck zu bringen, so zeigen die Ausführungen Bugninis, daß diese Dimension sehr wohl in den Textvorschlägen der Reformkommission vorhanden waren, jedoch am Einspruch der Glaubenskongregation scheiterten (706). Auch hinsichtlich der gemeinschaftlichen Feier des Bußsakramentes zeigt Bugnini, daß der Liturgierat eine große Offenheit vertrat, die wiederum auf die Bedenken und den Einspruch der Glaubenskongregation stieß (703 ff.).

Der nächste Abschnitt befaßt sich mit den Segnungen, d. h. allen jenen Riten, die unter dem Begriff „Sakramentalien“ zusammengefaßt wurden (759–837). In diesem Kapitel werden u. a. die verschiedenen kirchlichen Dienste, die Ordensgelübde, Abtbenediktion, Jungfrauenweihe, Kirchweihe, Weihe der Öle und das christliche Begräbnis behandelt. Die restlichen Kapitel befassen sich dann mit den Pontifikalriten (841–860), mit besonderen Dokumenten, die im Verlauf der

Reformarbeit veröffentlicht wurden (863–922), der Kirchenmusik (925–955) sowie verschiedenen speziellen liturgischen Fragen (959–970). Nach einem Schlußwort folgt ein Anhang mit einem Verzeichnis aller Mitglieder und Konsultoren der verschiedenen Organe der Liturgiereform; es ist eine lange Liste, in der sich die Namen der bedeutendsten Repräsentanten der Liturgiewissenschaft finden; ein deutlicher Beweis, daß wirklich die gesamte katholische Kirche bei diesem einmaligen Reformwerk beteiligt war, nicht zu vergessen die Beobachter aus getrennten christlichen Kirchen.

Wer immer sich mit der Liturgieerneuerung auseinandersetzen will, ihre Geschichte, ihren Werdegang kennenlernen will, kommt an diesem Buch nicht vorbei. Wie kein anderes bietet es Einblicke in die liturgische Werkstatt und scheut sich auch nicht, die Auseinandersetzungen um die Reform und den erbitterten gehässigen und böswärtigen Kampf gegen die Erneuerung der Liturgie beim Namen zu nennen. Auch dies ist für das Verständnis der kirchlichen Gegenwart wichtig. A. Bugnini hat sich in seinem Buch bemüht, in möglichst objektiver Form das Werden unserer erneuerten Liturgie zu skizzieren und so uns das Verständnis für dieses, in der Geschichte der Kirche einmalige Reformwerk zu erschließen.

Franz Nikolasch

Th. Maas-Ewerd (Hg.), LEBT UNSER GOTTESDIENST? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS Bruno Kleinheyer. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989, 352 Seiten, geb., DM 25,–.

Dieser Sammelband zu Ehren eines an der Durchführung der liturgischen Konzilsbeschlüsse Beteiligten veranlaßt uns, erneut auf die Geschichte der Liturgiereform des II. Vaticanums zurückzublicken. Mit Hilfe dieses Rückblicks will uns das Buch auf die noch zu leistenden Reformschritte aufmerksam machen. Es „will informieren, aber es möchte vor allem dazu ermuntern, den Gottesdienst der Kirche in seinem theologischen wie geistlichen Reichtum zu erfassen. Das ist die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, auf die es in erster Linie ankommt“. (Der Herausgeber S. 11.) Neben der Einführung des Herausgebers und den 13 Artikeln gestaltet Th. Maas-Ewerd dankenswerterweise einen Epilog in der Art eines zusammenfassenden Ausblicks (S. 301–314). Für den Anhang verfaßte K. Küppers ein „Curriculum vitae Bruno Kleinheyer“ und eine „Bibliographie Bruno Kleinheyer“ (S. 315–327) und F. Baumeister ein Person- und Sachregister (S. 332–345).

Leider sind nicht alle Artikel von besonderer Qualität. A. Häußling und A. Jilek aber verfaßten hervorragende Aufsätze, weil sie die Konzils Geschichte nicht nur dokumentieren, sondern in ausgezeichneter Weise auch die weiter zurückreichenden Quellen der Reformschritte besprechen.

A. Häußling („Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?“ S. 227–247) weist auf die fatalen Folgen des einmal ausschließlich gewählten und beibehaltenen Ansatzes der Stundenliturgie hin: Stundenliturgie sei Anteilnahme an der priesterlichen Aufgabe Christi, den himmlischen Lobpreis des Logos im Exil dieser Welt dem Vater darzubringen (S. 229–235; vgl. SC 83). Die erste Konsequenz daraus (S. 231–233): Beten zum Vater gilt als liturgisches Gebet – Beten zu Christus gilt als privates Gebet. (In SC 83 wurde dieses Schema zwar durchbrochen, aber bloß wie ein ergänzendes Einsprengel S. 233). Die

zweite Konsequenz daraus: Nicht die Taufe, sondern das Priestertum befähigt zum Vollzug des priesterlich-himmlichen Lobpreises Christi (S. 233–235). (In der AES ist dies aber durchbrochen: Alle Getauften vollziehen im Gehorsam zum Menschen Jesus Christus den Auftrag zum immerwährenden Gebet.) Der neue Ordo der Stundenliturgie ist in einer perfektionistischen Ordnung herausgekommen, die nur an den denkt, dem „das Beten selbst keine Frage stellt“ (S. 238). „Die Not des Gebetes der einzelnen Christen . . . verlangt aber nach Gelegenheiten und Modellen der Gebetsliturgie, um den glaubensschwachen und gebetsarmen Christen und Menschen unserer Zeit zum Mitbeten einzuladen und ins Beten einzuüben“ (S. 242). Eine plurale Gebetsordnung als ein Materialbuch könnte diesem Desiderat am ehesten entsprechen (S. 239–242).

A. Jilek zeigt sehr eindrucksvoll – für Theologen und Seelsorger zur Rezeption empfohlen – in „Fragen zur heutigen Feier der Trauung“ (S. 174–212), daß das Große Segensgebet nicht an die durch die Brautleute unter Assistenz eines Amtsträgers vollzogene Trauung anschließt, sondern eine Art sakramentliches Weihegebet der Trauung ist. Denn: „Zwei breite Entwicklungsstränge der Trauungsliturgie im ersten Jahrtausend – die gallische *Benedictio in thalamo* und die spanische *Benedictio nuptiarum* – dokumentieren, daß der Kern der Trauungsliturgie in keiner Hinsicht anders konzipiert und daher auch in keiner Hinsicht anders zu analysieren und theologisch anders zu deuten ist als das Kerngeschehen anderer sakramentlicher Feiern auch“ (S. 190).

Ein noch genauer zu besprechender Artikel ist der von Th. Maas-Ewerd über „Nicht gelöste Fragen in der Reform der ‚Wochenliturgie‘“ (S. 151–173). Sein Vorschlag, aus der praxisfremden Beauftragung zum Lektorat und Akolythat eine einzige, beide Dienste zusammenfassende Beauftragung zu einem laikalen Subdiakon (für Männer und Frauen) zu machen, ist m. E. nicht zielführend. Auf dieser Basis könnten n. Vf., bei intensiver Realisierung in den Gemeinden, mehr Berufungen für das Diakonat entstehen als das bisher der Fall war (S. 164). In der praktisch unbegrenzt scheinenden Beauftragung für Kommunionhelfer sieht Vf. eine Erschwernis für die Beheimatung des Diakonats und für die Beauftragung zum Lektorat und Akolythat in der Gemeinde. Erstens sind die Beauftragungen im Gegensatz zu den Weihen auch nicht praktisch von vornherein auf Dauer. (In Österreich werden z. B. die Kommunionhelfer jeweils auf zwei oder drei Jahre – und nur für die eigene Gemeinde vom Bischof beauftragt – natürlich mit Möglichkeit zur Verlängerung). Zweitens würde das drei Dienste vereinnahmende „laikale Diakonat“ die dem Konzil so am Herzen liegende Rollenverteilung von Lektor, Ministrant und Kommunionhelfer reduzieren. Außerdem stärkt die jetzige Praxis von Lektor, Ministrant und Kommunionhelfer das Bewußtsein, daß alle (nicht nur einige Vollkommene) zur vollen und tätigen Teilnahme als Träger der Liturgie berufen sind. (Vgl. *Ministeria quaedam*, Kaczynski/Rennings 2878). „Ein erheblicher Gewinn“ oder sogar „eine Chance für die Zukunft“ (S. 163) könnte das „laikale Subdiakonat“ nur für eine exakte Abgrenzung der Funktionen der Ämter bedeuten, nicht aber für den vom Konzil gewünschten lebendigen Vollzug der Liturgie durch die ganze Gemeinde. Auch das Problem der Laienpredigt als Beispiel einer nicht möglichen Ersetzung der zentralen Vollzüge des Priesters und des Diakons (S. 165) wäre m. E. anders zu bewerten: Um einer katholischen (authentisch und vielfältig) Verkündigung des Wortes Gottes willen braucht es für die konkrete Gemeinde sogar verschiedene Künder des Evangeliums. In diesem Sinne wäre es unter Verweis auf *Ministeria quaedam* (Kaczynski/Rennings 2879) sinnvoller beim Apostolischen Stuhl um die Erlaubnis einer (zeitlich begrenzten) Beauftragung zum Dienst der Verkündigung für dafür besonders

Begabte (vgl. 1 Kor 12,8) zu bitten.

Für die in der Praxis Tätigen sind u. a. folgende Artikel interessant: R. Kaczynski, Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst (S. 15–37); F. Kohl-schein, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme (S. 38–62); H. Reifen-berg, Bemühungen um die Zeichen in der Liturgie (S. 63–74); B. Fischer, Die Rezeption der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ (S. 75–83); K. Schlemmer, Krankensalbung und pastoraler Auftrag (S. 134–150); R. Berger, Österliche Mitte: Zur Erneuerung und Strukturierung des liturgischen Jahres (S. 213–226).

Besonders umfangreich beinhalten folgende Artikel die Konzilsdiskussion und die nachkonziliare Liturgiereform mit kurzem Blick in die Zukunft: H. B. Meyer SJ, Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt (S. 84–106); H. Zweck, Reformschritte in der Bußliturgie (S. 107–133); K. Küppers, Verarmt unser gottesdienstliches Leben? (S. 248–264) und R. Pacik, Entwicklungen und Tendenzen in der Kirchenmusik (S. 265–300).

Ein empfehlenswertes Buch, das vor allem durch die intensive Aufarbeitung der Konzils- und Nachkonzilsgeschichte weiterführende Impulse für die zukünftige Liturgiereform geben kann.

Erwin Löschberger

Josef Schermann, DIE SPRACHE IM GOTTESDIENST, Innsbrucker Theologi-sche Studien, Band 18. Innsbruck: Tyrolia 1987. 212 Seiten, kart., S 290,-.

Im ersten Teil versucht der Autor einen gerafften Überblick zu geben über die wichtigsten Verstehensweisen der Sprache, wie sie die Linguistik und die Sprach-philosophie vorstellen, er will bewußt in den Dialog mit jenen wissenschaftlichen Disziplinen treten.

Tatsächlich wird uns ein mit „Sprache und religiöses Sprechen“ überschriebener erster Teil präsentiert, welcher eine – gemessen am Problembewußtsein im Vorwort – sehr schnelle Analyse der Linguistik und der sprachanalytischen Philo-sophie beinhaltet. In beiden Disziplinen zeigt Schermann in einer sekundärlitera-rischen Form eine Entwicklung von einem atomistisch kognitiven, rein interpre-tativen Sprachverständnis zu einem Sprachverständnis, welches für die Unters-uchung im Gottesdienst wertvollen Dienst anbietet, und mit „expressiv“, „emo-tiv“, „normativ“ bezeichnet wird. Die einseitig immanente, (neo)strukturalisti-sche Betrachtungsweise der Sprache wurde und wird nun immer mehr ergänzt durch eine pragmatische, sodaß der Verfasser die sprachanalytischen Erkenntnisse für die Untersuchung der Sprache im Gottesdienst, respektive in der christlichen Liturgie, fruchtbar machen möchte.

Der zweite Teil „Liturgie – Kommunikation in Zeichen“ legt Kommunika-tionsmodelle vor, die zur Beschreibung des Gottesdienstes wertvolle Hilfen anbieten sollen.

Demnach ist Kommunikation ein gemeinsames wechselseitiges Tun, das wesentlich vom Vorausliegenden und Umgebenden und anderen Faktoren des Kontextes abhängig ist. Der Gottesdienst soll als Kommunikationsform schlecht-hin analysiert werden, und zwar nach seinen Faktoren: Träger, Inhalt, Zeichen. Der Letztgenannte findet in dieser Arbeit größere Aufmerksamkeit, wobei gezeigt wird, wie alle Elemente und Kodes zusammen im Rahmen „Gottesdienst“ Träger für die Botschaft sind. Daraus sollen sich die Kriterien der Zeichengestal-tung ableiten lassen.

Das Formalobjekt der ganzen Arbeit wird hier am deutlichsten, wo Schermann die „Materialität der Zeichen“ in der Liturgie prägnant darstellt.

Viel Sprachphilosophisches wird hier herbeigezogen, um Plausibilitätsstrukturen für die Erklärung des Gottesdienstes zu zeigen. Mehr aus der Sache als aus der Absicht des Verfassers ergibt sich an dieser Stelle der Dissertation der Zusammenhang, daß liturgische Kommunikation das Profane beziehungsweise Nichtkultische weit mehr beleuchtet und qualifiziert als umgekehrt.

Eine Diskussion über die Sakralsprache, im Grunde eine schwache Wiederholung des vorigen, beschließt den zweiten Teil.

„Sprechakte in der Liturgie“, der dritte und letzte Teil, befaßt sich nun ganz mit den einzelnen Sprechakten der Sprache im Gottesdienst. Lobpreisende, dankende, bittende, eulogische, bekennende Sprechakte werden beschrieben. Schermann kann in diesem Teil gut zeigen, wie Funktion und Intention dieser Sprechakte im Gottesdienst zusammenkommen. Schematisch schlüsselt er die liturgischen Sprechakte (besonders in der Mahlfeier) auf. Handlungen im Gottesdienst („Paradigmen“) und „Sprechaspekte“ wie Sprecher, Lokution, Illokution (i. e. die Absichtserklärung der Lokution), Perlokution (i. e. Das Geschehen während der Lokution) und Charaktergestaltung („freudig“, „meditativ“, „hymnisch“ etc.) werden gemeinsam betrachtet und dargestellt. Dieses Schema ist zugleich eine wertvolle und intensive Zusammenfassung des letzten Teiles der Arbeit. Diese Herausarbeitung der Sprechtypen, nach dem für die konkreten gottesdienstlichen Zusammenkünfte wichtigen Aspekt in der Mahlfeier, bezeichnet Schermann selber im Schlußwort als den entscheidenden Punkt seiner Arbeit.

Als ein erster Versuch, die zwei grundverschiedenen Disziplinen der Linguistik und Sprachphilosophie einerseits und der Liturgiewissenschaft andererseits ins Gespräch zu bringen, ist diese Arbeit wahrscheinlich wichtig. Zugleich zeigt sie aber auch, wie schwer ein solcher Versuch ist.

Wie schon gezeigt, versucht der Verfasser die Ergebnisse der Sprachanalyse für die Untersuchung der Sprache im Gottesdienst aufzunehmen und fruchtbar zu machen. Dies bleibt beinahe ergebnislos, weil meines Erachtens die Sache den umgekehrten Weg fordert:

Die Kommunikation schlechthin ist ja die Kommunion im Gottesdienst. Deswegen ist die Sprache im Gottesdienst, die Kommunikation im Gottesdienst eher ein Schlüssel für die Untersuchung allgemeiner Sprechakte als umgekehrt. Das gilt eben aus der Tatsache heraus, die für den Autor dieser Arbeit selber gilt, daß nämlich die Sprache im Kontext des Glaubens kein eigener Bereich oder keine besondere Ausformung der Sprache ist, die, entsprechend sprachlicher „Sonderbedingungen“, religiöse beziehungsweise sakrale Stilisierungsgesetze, besondere „Sprachmodi“ oder spezielle Sprechtypen ausformt.

Paul Scheichenberger

Bodgan Snela, KINDERTAUFE – JA ODER NEIN? Plädoyer für die Erwachsenentaufe. München: Kösel-Verlag 1989. 132 Seiten, Paperback, DM 22,- (Reihe Evangelium konkret).

Der Titel ist irreführend, was Vf. freilich schon durch den Untertitel kenntlich macht. Vf. plädiert gegen die Praxis fast aller christlichen Kirchen und Konfessionsgemeinschaften für den Aufschub der Taufe von Kindern christlicher, gläubiger Eltern bis ins Erwachsenenalter. Vf. (gegen Schluß des Vorwortes) „wid-

me(t) dieses Buch unseren sechs Kindern, von denen fünf als Babys getauft worden sind . . . nur . . . die jüngste darf den würdigen Namen Katechumen [!] bis zu ihrer späteren Taufe tragen. Auf diesen Tag bereitet sich seit Jahren unsere ganze Familie vor und sie wird darauf noch etliche Jahre begleitend [gemeint wohl: die Taufbewerberin, die jüngste Tochter] warten“ (S. 9). Für den Vater (auch die Mutter?) ist diese Schrift insofern eine Art *Apologia pro vita sua*.

Das Buch hat erkennbar drei Teile: Biblische Taufmodelle – Wie kam es zur Kindertaufe? – Zur Wiedereinführung der Erwachsenentaufe. Die Zwischenüberschriften sind nicht immer erhellend, auch weil sie voll und ganz ihren Beitrag zum Plädoyer gegen die Kindertaufe leisten sollen. Einige wenige Sätze schon des Vorworts zeigen schlaglichtartig, auf welche Thesen hin Vf. sein Plädoyer zuspitzt: „Die Großkirchen bestehen auf der allgemeinen Pflicht zur Kindertaufe. Dabei wird übersehen, daß die Praxis einer allgemeinen Kindertaufe sich erst allmählich durchgesetzt hat. Fast ein Jahrtausend war die Erwachsenentaufe allgemeine Praxis, erst im Mittelalter hat die Kindertaufe die Erwachsenentaufe verdrängt. Vor dem Hintergrund des historischen Befundes . . . wird . . . gefragt: Ist es tatsächlich so schlimm, daß Eltern ihre Säuglinge nicht mehr taufen lassen? . . . Darf es sich die Kirche leisten, die Wiedereinführung der Erwachsenentaufe mit dem vorausgehenden Katechumenat noch weiter zu vertagen?“ (S. 7).

Ähnlich lakonisch ist – zunächst was die historischen Dimensionen angeht – zur These und ihrer Entfaltung zu bemerken: Wir wissen nicht, was in der ersten Generation die Praxis war, wenn ein Mann sich ‚mit dem ganzen Haus‘ bekehrte: Wurden dann die Unmündigen getauft oder nicht getauft? Was geschah später mit dem Neugeborenen aus christlichen Familien? Trotz der so gründlichen Diskussion seit der aufregenden Stellungnahme von K. Barth, in der sich vor allem J. Jeremias und K. Aland engagiert haben, ist zu konstatieren: Wir wissen nicht genug über die Praxis in den beiden ersten Jahrhunderten. Doch gibt es bereits Anfang des 3. Jh.s untrügliche Zeugnisse dafür, daß damals die Taufe von Unmündigen selbstverständliche Übung war. Auch weiß jedermann, daß es seit der Spätantike faktisch in mediterranen Regionen keine Erwachsenen mehr gegeben hat, die zu taufen gewesen wären. Zu behaupten, erst nahezu nach einem Jahrtausend habe die Kindertaufe die Erwachsenentaufe verdrängt, heißt schon, vermessenlich auf die Unkenntnis unbedarfter Leser zu spekulieren. Natürlich sind Erwachsene immer und überall dort getauft worden, wo die Mission der Kirche das Herz der Hörenden erstmals für das Evangelium geöffnet hatte. Das war nie anders, ist auch heute nicht anders. Aber überall, wo aus Ländern der Mission christliche Länder geworden waren, ist Kindertaufe selbstverständlich geworden.

Damit kommt der pastoral-praktische Teil des Plädoyers gegen die Kindertaufe in den Blick. Vf. hat – wie zitiert – die Frage gestellt, ob es sich die Kirche leisten könne, die Wiedereinführung der Erwachsenentaufe mit dem vorausgehenden Katechumenat noch weiter zu vertagen? Natürlich ist es nie, auch nicht beim Vatikanum II. und bei der Durchführung von dessen Beschlüssen um die Wiedereinführung von Erwachsenentaufe (oder deren Verhinderung) gegangen. So sich ein Erwachsener bekehrte und den Glauben bekannte, ist er fraglos seit eh und je getauft worden. Nur das war die Frage: Sollten weiterhin Erwachsene nach Art von Unmündigen getauft werden – und Unmündige in der Taufe behandelt werden, als seien sie mündig – oder sollte die Zeit der Vorbereitung Erwachsener auf die Sakramente der Eingliederung (analog auch die Vorbereitung der Kinder im Schulalter) als Prozeß der Eingliederung auch und nicht zuletzt in liturgischen Vollzügen erfahrbar werden: für die Katechumenen und für die ganze Gemeinde?! Die Zwischenüberschrift „Eine halbherzige Reform nach dem

2. Vatikanum“ und die entsprechenden Ausführungen sind weniger ein Zeugnis für den Willen, die liturgiepastoralen Intentionen der katholischen Kirche recht zu erfassen, als vielmehr für die Vorentscheidung, jedwede Tatsache rücksichtslos zugunsten der eigenen Thesen zurechtzubiegen.

Mag auch sein, daß sich Vf. der Sprache, in der er veröffentlicht, nicht so ganz sicher ist, deshalb manches härter klingt, als es gemeint ist. Für diese Vermutung gibt es verschiedentlich Anlaß. Vf. kann mit der deutschen Übersetzung „Der Firmritus soll überarbeitet werden . . .“ von SC 71: „Ritus Confirmationis recognoscatur . . .“ anscheinend nichts anfangen; er gibt „recognoscatur“ so wieder: „Der Firmritus soll geprüft und so aufgefaßt werden . . .“ (S. 74). Was ist ein „Farbenprediger“ (S. 71), was ist „religionssozialer Eifer“ (S. 70)? Luther hat keine „Invokativpredigten“ (S. 69) gehalten, sondern *Invocavit*-(*Invocabit*)-Predigten, nämlich am so genannten ersten Fastensonntag. Vor solch schlimmen Schnitzern, die sich nicht nur auf diesen wenigen Seiten häufen, hätte das Verlagslektorat den Vf. bewahren müssen. Bei den Literatur-Hinweisen wäre manches zu verbessern: Neunheuser; Spölgén u. a. Doch ist eine Neuauflage eher unwahrscheinlich.

Bruno Kleinheyer

Klemens Richter, WAS DIE SAKRAMENTALEN ZEICHEN BEDEUTEN. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. Reihe: Gemeinde im Gottesdienst. Freiburg: Herder 1988. 159 Seiten, kart., DM 18,80.

„Was ich schon immer einmal über die sakramentalen Zeichen wissen wollte“ legt der Münsteraner Liturgiker Prof. Dr. Klemens Richter in 59 Einheiten in diesem pastoralliturgischen Bändchen optimal vor. Ausgehend von der Frage nach der Zeichen- und Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen, die so deutlich bereits von Romano Guardini aufgeworfen wurde, geht Richter in den weiteren Abschnitten auf die Zeichenhaftigkeit der Sakramente und der drei Österlichen Tage ein. Er beschreibt und entschlüsselt anschließend die diversen Haltungen des Körpers in der Liturgie, verweist auf die liturgischen Orte und schließt mit einem Absatz über elementare Zeichen im Gottesdienst. Die 59 Einheiten stellen sich knapp und präzise der Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der sakramentalen Zeichen. Richter verweist auf die entsprechenden liturgischen Dokumente und führt in sehr kollegialer Weise die liturgischen Gewährsleute an, auf die er sich bezieht. Das Büchlein führt die liturgisch Interessierten in kompakter Form zu einem größeren Verständnis der Liturgie als Zeichenhandlung. Priester und Diakone sollten sich von diesem kleinen Meisterwerk zu einer *Pedigt*(reihe) über sakramentale Zeichen, liturgische Haltungen oder Orte anregen lassen.

Bernhard Kirchgessner

Rupert Berger, KLEINES LITURGISCHES LEXIKON. Freiburg: Verlag Herder 1987. 160 Seiten, geb., DM 16,80.

Neben dem zusammen mit A. Adolf herausgegebenen „Pastoralliturgischen Handlexikon“ hat der bekannte Stadtpfarrer von Bad Tölz R. Berger mit diesem „Kleinen liturgischen Lexikon“ eine recht brauchbare Hilfe für die Praxis

geschaffen. Das Büchlein zeichnet sich aus durch wissenschaftliche Verlässlichkeit, präzise Formulierung und Praxisnähe. Durch die getroffene Auswahl werden die Schwerpunkte der erneuerten Liturgie hervorgehoben und Wege für eine verantwortbare Feier gewiesen. In dieser Hinsicht werden zwar herkömmliche, aber doch selten gebrauchte Namen wie etwa Custodia, Navikular, Palla kurz erklärt, der Schwerpunkt des Lexikons liegt aber eindeutig auf den Fragen der gegenwärtigen Gottesdienstgestaltung. Der Verzicht auf weiterführende Literaturangaben ist wohl gerechtfertigt. Ein Verzeichnis der erneuerten römischen und deutschsprachigen liturgischen Bücher und der entsprechenden Volksausgaben bietet einen guten Überblick. Das handliche Büchlein wird allen empfohlen, die im pastoralen Dienst eine rasche und zuverlässige Orientierung suchen.

Hans Hollerweger

DER CAECILIANISMUS. ANFÄNGE – GRUNDLAGEN – WIRKUNGEN. Internationales Symposium zur Kirchenmusik des 19. Jahrhunderts. Hg. von Hubert Unverricht. Tutzing: Schneider 1988 (Eichstätter Abhandlungen zur Musikwissenschaft 5). 368 S., Ln., DM 106,-.

Mit dem Cäcilianismus [= C.] geht es so ähnlich wie mit dem Elefanten, der einer Gruppe von Blinden vorgeführt wurde. Jeder faßte ein anderes Stück und meinte dann, so sähe das Tier aus. Viele wissen über den C. ein wenig und jeder anderes: z. B. daß er die Musik der Wiener Klassiker ablehnte und einen eigenen Sakralstil in (schlechter) Imitation der Vokalpolyphonie propagierte; manche setzen den C. mit dem 1868 gegründeten Allgemeinen Cäcilienverein (ACV) gleich, obwohl die Ideen älter sind und weit über den ACV hinausreichen; und das Etikett „reaktionär“ meint nicht selten den ACV um die Zeit des II. Vaticanum bzw. die 1963 errichtete CIMS (Consociatio internationalis musicae sacrae), von denen einige namhafte Vertreter in Deutschland und anderswo sich in nicht gerade fairer Art gegen die Liturgiereform gestemmt haben. So ist es wichtig, den Cäcilianismus wissenschaftlich-objektiv und von verschiedenen Disziplinen her zu betrachten. Dies hat ein Symposium versucht, das vom 1. bis 4. 10. 1985 an der Kath. Universität Eichstätt veranstaltet wurde. Der Berichtsband enthält nach dem üblichen Vorspann 16 Referate, die Zusammenfassung der Schlußdiskussion sowie ein Literaturverzeichnis. Die Themen der Beiträge lauten: Das Geschichtsbewußtsein in den musiktheoretischen Schriften des frühen 19. Jahrhunderts als Wurzel des C. (A. Gerstmeier); ‚Nazarener in der Musik‘ oder ‚Der C. in der Bildenden Kunst‘ (W. Kirsch); Der Liturgiebegriff bei den Frühcäcilianern und seine Anwendung auf die Kirchenmusik (Ph. Harnoncourt); Die Choralreformbemühungen unter den Caecilianern (H. Unverricht); Das Kirchenlied und der C. (H. Heine); die Orgelmusik der Caecilianer (R. Walter); Die Referenten des Cäcilienvereins-Katalogs und der von ihnen in ihren Beurteilungen vertretene kirchenmusikalische Standpunkt (E. Kraus); Liszt and Cecilianism: The Evidence of Documents and Scores (M. Saffle); Der Mainzer Domkapellmeister Georg Weber contra Witt und Brosig (F. W. Riedel); Caecilianische Bestrebungen auf evangelischer Seite (H. Wajemann); Regensburg als zentrale Pflegestätte des C. (A. Scharnagl); Kirchenmusikalische Reformabsichten in Eichstätt (R. Pscherer); Die kirchenmusikalische Reformbestrebung von Johannes Evangelist Habert in Österreich (A. Scharnagl); Der C. in Italien (E. Moneta Caglio); Der Caecilianer Johann Leopold Bella in der Slowakei (E. Zavarský); C. in Polen – Seine Hauptverbreiter, Ideen und Wirkungen (K. Winowicz).

Das Bild des C., das sich aus den Referaten ergibt, läßt sich in groben Zügen so darstellen: Der C. ist eine im 19. Jh. von Deutschland ausgegangene Bewegung, die gegen die immer noch nachwirkende barocke Praxis und gegen die Reformen der Aufklärung eine liturgisch-musikalische (also nicht bloß auf Musik beschränkte!) Erneuerung betrieb. Mehrere Strömungen wirken dabei zusammen, spätaufklärerische, romantische, restaurative. Die ursprünglichen Reformideen kommen aus der Spätaufklärung, v. a. von Johann M. Sailer (1751–1832) und den sich in Landshut und später in Regensburg um ihn scharenden Persönlichkeiten; hier ging es noch um einen Gottesdienst, der Sache der ganzen Gemeinde sein sollte, um die Volkssprache (wenn auch nicht als Allheilmittel), um Einfachheit ohne Verzicht auf Kunst. Romantisch ist die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit von Kunst und Religion; die Rettung verspricht man sich von einem historischen Stil, der klassischen Vokalpolyphonie („Palestrinastil“). Dieses Stilideal, das Rückzug aus der künstlerischen Entwicklung der Zeit bedeutete, stammt nicht von der Kirche (obwohl es Pius X. 1903 festgeschrieben hat), sondern von katholischen wie evangelischen Literaten und Kunst- bzw. Musiktheoretikern. (Später wurde dieses Ideal zum Programm des ACV, v. a. dokumentiert im sog. Cäcilienvereins-Katalog, der seit 1870 empfehlenswerte – genauer: der Aufführung nicht unwürdige – Kompositionen verzeichnete.) Die katholische Restauration brachte einen zentralistisch-formalistischen Liturgie- (und Kirchenmusik-)Begriff: Als liturgisch gilt, was Rom verordnet hat; Liturgiegerechtigkeit meint Einhalten der Rubriken. Nicht selten berief man sich freilich auf römische Gesetze, um eigene Positionen zu stützen (wie z. B. hinsichtlich des Gregorianischen Chorals: viele Cäcilianer hielten an der *Editio Medicaea* fest, unter Berufung auf deren angeblichen Schöpfer Palestrina und auf die Päpste, die diese Ausgabe verordnet hatten). Organisiert haben sich gewisse cäcilianistische Kreise – nicht einfachhin der C. – im von F. X. Witt (1834–1888) 1868 gegründeten ACV. Witt war eine schillernde Persönlichkeit: dogmatisch (fast möchte man sagen: ein Fanatiker), egozentrisch, von seinen Ideen wie von der Qualität seiner Kompositionen überzeugt, zugleich ein geschickter Organisator und begabter Chorleiter. Nicht wenige Leute in- und außerhalb Deutschlands stießen sich an Witts Anschauungen und der Art, sie zu vertreten, – selbst solche, die ebenfalls eine kirchenmusikalische Reform wünschten. Nicht zuletzt deshalb bildete sich in Österreich ein eigener Cäcilienverein, dessen Haupt Joh. Ev. Habert (1833–1896) Witt und den Regensburger ACV vor allem aus künstlerischen Gründen heftig attackierte (und vice versa ...).

Das Buch enthält eine reiche Fülle von Informationen, was nicht heißt, daß nun alle Fragen gelöst wären. Immerhin: Ein Schritt zu einer sachlicheren, umfassenderen Sicht des C. und seiner Herkunft ist getan.

Die Freude am Lesen wird leider oft getrübt durch Mängel, die zu Lasten des Herausgebers bzw. des Redaktors gehen – es ließe sich eine lange Liste anführen –: Druckfehler, unterschiedliche Auszeichnung von Überschriften, inkonsequente und unvollständige Titelangaben in Fußnoten und Literaturverzeichnis. (Durch die Art der Zitation – fehlende Bezeichnung der Herausgeber, wodurch man sie als Verfasser betrachten muß – avancierte der Rezensent zum Ghostwriter mehrerer Päpste, römischer Kongregationen sowie zum Autor liturgischer Bücher: Meyer, Hans Bernhard SJ und Rudolf Pacik: *Dokumente zur Kirchenmusik* [...] [Literaturverz. Nr. 66 und S. 164 Anm. 9 – dort auch noch mit unvollständigem Titel].) Auch vermißt man ein Sach- und Personenregister –

gerade bei einem solchen Sammelwerk unentbehrlich! –, ebenso fehlt ein Verzeichnis der Mitarbeiter. . . . Ärgerliche Dinge, nicht zuletzt angesichts der schönen Ausstattung (und des Preises).

Rudolf Pacik

LEBENDIGES STUNDENGEBET. Vertiefung und Hilfe. FS Lucas Brinkhoff. Hg. *Martin Klöckener/Heinrich Rennings* in Verbindung mit dem Liturgischen Institut Trier. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 648 Seiten, geb., DM 48,–.

Die 29 Artikel und die internationale Bibliographie zur Liturgia horarum von 1971–1972 und ihre muttersprachlichen Ausgaben sollen laut Herausgeber „zu einem verständnisvolleren Vollzug führen“ und „helfen, die gegenwärtige Gestalt der Stundenliturgie besser zu verstehen.“ (VIII) Vielen Autoren ist es gelungen, weiterführende Impulse für Theologie und Praxis des Stundengebets (STG) zu geben.

Im I. Abschnitt über die „Geschichte und Erneuerung der Stundenliturgie“ weisen alle Autoren mit Hilfe ihrer Themen auf einen gravierenden Mangel der Reform der Stundenliturgie hin: Das neue Stundenbuch wurde, trotz der Einladung Laien am Gebet der Beauftragten teilnehmen zu lassen (AES 21–27), für Priester und Ordensleute geschaffen. A. Gerhards zeigt im „Geschichtlichen Überblick zum Stundengebet“ (S. 3–33), daß die Stundenliturgiereform des II. Vatikanums weitgehendst nur die nachmittelalterliche und lateinische Tradition im Blick hatte, wogegen die Normen des alten katedralen Stundengebets westlicher und östlicher Prägung mehr oder weniger ignoriert wurden. [Gerade angesichts dieses Faktums ist es sehr bedauerlich, daß in diesem Buch kein Artikel über das STG in der orthodoxen Kirche zu finden ist, da gerade dort nicht nur theologisch, sondern größtenteils auch praktisch die Stundenliturgie nicht privates Gebet des Priesters, sondern Gebet der Gemeinde ist.] K. Küppers fordert in seinem Artikel „Zur Teilnahme der Gemeinde am Tagzeitengebet im deutschen Sprachgebiet während des 19. und 20. Jahrhunderts“ (S. 34–47), daß „es nicht mehr dazu kommen [darf], und das lehrt uns die Geschichte, daß der Gemeinde ihre Möglichkeit zur vollen, bewußten und tätigen Teilnahme (SC 14) am Tagzeitengebet – durch welche Gründe auch immer – wieder entzogen wird“ (S. 45). K. Richter beschreibt die „Reform des Stundengebets nach dem II. Vatikanischen Konzil“ (S. 48–69) und bedauert, daß die Bezeichnung ‚Liturgia horarum‘ nicht mit Stundenliturgie übersetzt wurde, weil eben Gebet mehr den anabatischen Aspekt, Liturgie aber primär den soterischen (katabatischen) Charakter ausdrückt (S. 59). Damit die ganze Kirche nach dem Beispiel Christi ihren Glaubensgehorsam im gemeinsamen Gebet der Stundenliturgie üben kann, braucht es nach wie vor eine Reform, vielleicht eine Art „Materialsammlung, aus der jede Gemeinde die ihr geeignet erscheinende Textgestalt der Stundenliturgie erstellen könnte“ (S. 65).

A. H. M. Scheer ist bemüht, in seinen teilweise mühsam zu lesenden, aber doch wertvollen „Anmerkungen zum Subjekt der Stundenliturgie (‘Tota Ecclesia orans’)“ (S. 70–97) aufzuzeigen, wie wenig der konkrete Beter vor Ort in seinem geistigen Klima in die von Fachleuten konstruierte Reform einbezogen wurde. Die Zeit, als zyklische Struktur der Symbolwelt, dominiert, obwohl sie laut Vf. den Menschen am wenigsten trifft. Hingegen kommen bedauerlicherweise die jeden betreffenden Stationen des Lebens, oder die verschiedenen in der Liturgie-

sprache sich niederschlagenden Weltbilder, Gruppenbilder und Gottesbilder, oder sogar die konkreten Lebenswiderfahrnisse kaum zur Sprache. B. Fischer lobt aufs Ganze gesehen die so erfreulichen konziliaren Aussagen über „Das Stundengebet im CIC von 1983“ (S. 98–107). Dieser setzt sogar in Can 246 einen unerwarteten Gegenakzent zu der gebetspsychologisch gar nicht so leicht zu vollziehenden Monopolisierung der universalistischen Konzeption der Liturgiekonstitution. (Der Priester betet das STG „für das ganze ihm anvertraute Volk, ja für die ganze Welt.“) – Eine lobenswerte Idee war es, die katholischen Leser durch George Guiver C. R. über die reichhaltige Tradition des „Stundengebets in der Anglikanischen Kirche“ (S. 108–120) zu informieren. Leider muß auch dieser in seinem Bericht hauptsächlich auf die Vergangenheit zurückblicken, obwohl neue Versuche der Wiederbelebung des täglichen STG für die Zukunft wieder hoffen lassen (S. 118f.).

II. Spiritualität und Theologie: W. Haunerland gibt in seinen „Theologischen Schwerpunkten der allgemeinen Einführung ins Stundengebet“ (S. 123–139) hilfreiche Definitionen über die Stundenliturgie: In der Stundenliturgie kommt die Kirche dem Auftrag Christi zum unablässigen Gebet nach. Hier „vollzieht sich der existenzielle Anschluß der Kirche [aller Getauften] an das [priesterliche] Tun ihres Hauptes“ (S. 127). Die „Heiligung des Tages ist . . . die ständige Verbindung dieses Tages mit dem Heilsgeschehen Jesu Christi, weil dieses Geschehen verkündet und in der lobenden Verkündigung gegenwärtig wird“ (S. 130). Auch A. Hollaardt („Die Feier des Stundengebets und das Pascha-Mysterium“ S. 140–147) betont die dem STG als *actio liturgica* eigene Funktion: Die Heiligung des Tages durch das „Erleben der erlösenden Gegenwart Christi“ (S. 145) und zwar in der Gemeinschaft, im Gedächtnis der unterschiedlichen Momente des Heilsmysteriums und in der „Deutung der Psalmen als Zeugnisse des Pascha-Mysteriums“ (S. 144). E.v. Severus zeigt ausgehend von Ps 111,4, „Er hat ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet“ (S. 148–155), daß das ‚Gedächtnis‘ der Heilstaten Gottes ein dem STG und der Eucharistiefeier gemeinsames Element ist (S. 152). Für die Vermittlung des Reichtums Christi im STG und in der Eucharistiefeier hebt Vf. das kaum zu überschätzende Gewicht des liturgischen Heute hervor (S. 151f.). R. Trottmann („Dein Angesicht, Herr, will ich suchen“ S. 156–171) charakterisiert aufgrund der biblischen Berichte die einzelnen Horen entweder als Passions- oder als Auferstehungshoren. (Komplet und Terz sind beiden zugeordnet.) Vf. wählt dankenswerterweise für jede Hore ein zusammenfassendes kurzes Stoßgebet aus. B. Nadolskis Artikel heißt zwar „Das Stundengebet: Gebet für die Gemeinde, Gebet mit der Gemeinde“ (S. 172–180), Vf. schreibt aber hauptsächlich für die Situation der Seelsorger, deren Aufgabe im STG darin besteht, stellvertretend für die Gemeinschaft der Gläubigen zu beten, und an diesem Gebet auch (ab und zu) Laien teilnehmen zu lassen. B. Neunheuser zeigt uns in seinem Aufsatz „Stundengebet und Volksfrömmigkeit“ (S. 181–196), daß die Elemente der Volksfrömmigkeit zwar weiterhelfen können „auf dem Weg zur lebendigen, vom Geist erfüllten und getragenen subjektiven Antwort auf die Größe der im STG selbst gegebenen Wirklichkeit“ (S. 194), sie sollen diese aber nur ergänzen und nicht ersetzen. Außerdem brauchen auch die sogenannten Devotionsformen die Antwort des ganz persönlichen Gebets und Lebens im Alltag. A. Verheul beschreibt in „Die Spiritualität des Stundengebets in der Regel des heiligen Benedikt“ (S. 197–216) die religiösen Grundhaltungen, die Benedikt beim STG verlangt und voraussetzt. Diese sind u. a. in Ehrfurcht für und vor dem immer und überall gegenwärtigen Schöpfer und Herrn dienen (S. 198f.), wobei das STG dessen Verdichtung ist (S. 204), dem nichts vorzuziehen ist (S. 207f.), um der Welt

zu zeigen, daß der höchste Wert des Menschen darin besteht, was er ist und für Gott bedeutet (S. 209).

III. Zu den Elementen der Stundenliturgie: Ph. Harnoncourt beschreibt die verschiedenen Möglichkeiten zum Vollzug der Psalmen (S. 219–240) im Bezug auf Verwendungsweisen, Vortragsformen, Psalmodie je nach Vortragenden und Psallierweisen nach Vertonungsprinzipien. Außerdem gibt er auch brauchbare Hilfestellungen und ein Beispiel einer längeren Psalm-Meditation, die zur Entfaltung einer spezifischen Psalmenfrömmigkeit beitragen können. – Die sehr einfach zu lesende Darstellung H. Rennings des „Invitatoriums der täglichen Stundenliturgie und seines Psalmes 95 (94)“ (S. 241–251) beinhaltet außer den Erläuterungen der einzelnen Teile auch eine Meditation über die lobpreisende Antwort auf die Größe des Schöpfers im Psalm 95 (94). F. Schneider hebt in seiner Abhandlung über die „Lobgesänge aus dem Evangelium“ (S. 252–266) hervor, daß sie, gerade aus nachösterlicher Sicht einen tieferen Sinn für den heutigen Beter eröffnen, „... denn sie umfassen auch Jesu Leben und Pascha-Weg sowie die eigene Erfahrung des Heils (Lk 1,77)“ (S. 255f.). M. Klöckener bewertet in seiner sehr gründlichen Arbeit die neue Ordnung der „Lesungen aus den Vätern und Kirchenschriftstellern“ (S. 267–300) überaus positiv als eine, „die alle ihre spätantiken und mittelalterlichen Vorläufer ... überbietet“ (S. 272). Trotzdem bedarf es noch der Weiterentwicklung, vielleicht in der Form des vom Vf. vorgeschlagenen Modelles einer monatlichen (halbjährlichen/jährlichen?) Empfehlung bestimmter geistlicher Literatur für den einzelnen und für Gemeinschaften und Gruppen. Das könnte u. a. den jetzt nicht berücksichtigten Bedürfnissen der theologisch nicht ausgebildeten Laien auch entsprechen (S. 286). Dem Leser des Artikels von H. J. Limburg über „Die Wahrheit der Heiligen“ (S. 301–315) bereitet es einige Schwierigkeiten, das herauszufinden, was Vf. wirklich aufzeigen wollte. Dieser verweist auf die für die Verkündigungsabsicht der Lesungen „sinnvolle und notwendige Zuordnung von hagiographischer Lesung und biographischer Notiz“ (S. 307). – In dem überaus lesenswerten Beitrag von A. Häußling, „Heute die Hymnen von gestern singen?“ (S. 316–341) stellt Vf. ernsthaft die Frage nach der Vollziehbarkeit alter Hymnen und beantwortet sie am Fallbeispiel des *Laudeshymnus Aeterne rerum conditor* des Ambrosius mit einem klaren Ja, weil dieser ein echtes Kunstwerk ist. Dieses gibt „in gemäßer Form der Wahrheit Gestalt.“ Es „fordert ein, es prüft den, der ihm begegnet“ (S. 335). Außerdem weist Vf. am Beispiel der gezielten Verwendung des ‚wir‘ auf eine mögliche Grundregel der vollständig noch ausstehenden Hermeneutik liturgischer Texte hin: ... „genau auf die Redenden achten, und zwar auf das, was an ihnen, gar im Reden der gottesdienstlichen Worte selbst, geschieht“ (S. 329). A. Heinz schildert die jeweiligen Ursprungstheorien der „marianischen Schlußantiphonen des Stundengebetes“ (S. 342–367) einschließlich des ‚*Sub tuum praesidium*‘. Als gültigste Begründung (schon seit Mitte des 13. Jh.s) für die Beibehaltung dieser Antiphonen vor Beginn der Nachtruhe bezeichnet Vf. die „dankbare Erinnerung an den Anfang der Erlösung“ (S. 363). J. Baumgartner würdigt in seinem Aufsatz über „Die *Preces* in Laudes und Vesper“ (S. 368–397) die großartige Arbeit im Zuge der Neuerscheinung der *Preces*, wodurch „eine Dimension, die in die Mitte des Dienstes der Kirche gehört“ (S. 391), wieder ins helle Licht gerückt wurde. Dem Problem der Meßintentionen könnte m. E. bei regelmäßiger Feier einer Gemeindevesper ein wichtiger weiterführender Kontrapunkt gesetzt werden, falls darin der altchristliche Brauch der Fürbitten, auch in der Form von Namensnennung, und der Anliegenlitanei ernsthaft aufgegriffen werden würde. – E. Dekkers skizziert in seinem kurzen Statement „*Divi silentium laus*“ (S. 398–405) die Geschichte des Verdrän-

gens der Gebetsstille im Stundengebet und des mystischen Schweigens in der Eucharistiefeier. Vf. bezeichnet hingegen die Neuerung der Liturgiereform, daß „jede Gemeinschaft für sich selbst den richtigen Ort und das richtige Zeitmaß“ (S. 401, vgl. AES 3) ausprobieren soll, als glücklich, weil die durch Rubriken aufgelegte Stille den inneren Wert der Stille ohnehin nicht vermitteln kann.

IV. Zu einzelnen Tagzeiten: B. Kleinheyers genaue Untersuchung anhand der Psalmen, Orationen, Hymnen und Lesungen der kleinen Horen im Hinblick auf „das Gedächtnis des Heilswerkes Christi im Gebet zu den Kleinen Tagzeiten“ (S. 409–430) macht deutlich, daß diese stärker schriftorientiert sind (Kreuzigungsgeschehen in der Non, erste Ausbreitung des Evangeliums in der Terz) als „anthropologisch akzentuiert und zugleich naturreligiös bestimmt“ (S. 421). Th. Maas-Ewerd unterstreicht in seinen „Pastoralen Erwägungen zur Komplet“ (S. 431–441) die spirituelle Bedeutung der Komplet angesichts der Tatsache der Verdrängung des Todes und der allgemeinen Gebetsnot vieler Katholiken. Es würde viel dafür sprechen, die Commendatio in Verbindung mit der Bitte um die Gnade eines guten Endes für das persönliche Gebet, aber auch für das Gebet in Gruppen zugänglich zu machen. – Mit verschiedensten Auslegungsbeispielen zu Mt 25 versucht H. A. J. Wegman eine „Theologie der Vigil“ (S. 442–461) zu entwerfen: „Die Nacht ist notwendig, um in Ruhe und Wachsamkeit die Richtung des Glaubenslebens in der Gemeinde zu bestimmen und zu korrigieren. . . . die Ausrichtung auf das Reich Gottes [ist] das Erleben zu Diensten des Mitmenschen, in dem Christus erscheint“ (S. 456). Eine sehr ernsthafte Ausführung, die aber m. E. vielleicht doch zu stark anthropologisch gewichtet ist, und so das Warten auf die endgültige Parusie Christi vergessen läßt. H. Becker macht in seinem Aufsatz „Eine Nacht der Wache für den Herrn?“ (S. 462–491) auf die Problematik des Ringens um eine rechte Ostervigil aufmerksam und versucht – in gelungener Weise – einen Neuentwurf für eine echte Paschavigil zu geben, indem er ein zweistufiges Luzernarium vorschlägt.

V. Zur Feier der Stundenliturgie: R. Berger („Eine Gemeinde betet das Abendlob“ S. 495–505) berichtet von der schrittweisen Einführung der täglich gesungenen Vesper in seiner Pfarre Bad Tölz. Eine sehr hilfreiche Beschreibung für Pfarren, die auch das gleiche Ziel anstreben. E. Nagel vergleicht „Neue, jugendgemäße Formen von Stundengebet“ (S. 506–524), wie Frühschicht, Spätschicht, religiöse Woche, liturgische Nacht oder Jugendvesper mit den traditionellen Formen des STG. „In ihrer Zielrichtung, in ihren Inhalten, in ihrer Struktur, in ihren Elementen“ (S. 522) sind sie auf ihre eigene Weise Tagzeitengottesdienste und können sogar zu einem fruchtbaren Austausch mit den traditionellen Formen führen. F. Kohlscheins Impulse in „Die Tagzeitenliturgie als Gebetsauftrag des einzelnen“ (S. 525–542) für die zum Gebet Beauftragten, sind zu allgemein und für eine Motivation zu schwach gerade angesichts der Erkenntnis, daß „der Vollzug in Abwesenheit des Volkes . . . ein Defizit ist gegenüber dem Anspruch, daß die Stundenliturgie ‚das öffentliche und gemeinsame Gebet des Volkes Gottes‘ ist“ (S. 525).

Dieser sehr wertvolle Sammelband zu Ehren von P. Brinkhoff läßt uns erahnen, was es bedeuten würde, wenn die ‚Stundenliturgie in den Herzen der Gläubigen erwachen‘ würde. Es ist kaum auszudenken, wie stark eine von der Gemeinde (auch ohne Priester) regelmäßig gefeierte Stundenliturgie das Glaubensleben der Gemeinde vertiefen würde.

Der Praktiker würde sich neben den zum Teil meisterhaft verfaßten Artikeln noch weitere Umsetzungsbeispiele wünschen, damit der so schwierige konkrete Schritt zur Einführung einer Stundenliturgie der Gemeinde von möglichst vielen

getan werden kann. Das Buch ist sehr zu empfehlen für alle Seelsorger, Pastoralassistenten und auch für alle engagierten Laien, die sich um die Förderung des Gemeindegebets bemühen.

Erwin Löschberger

Karl Schlemmer, GEMEINDE AM SONNTAG. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester. Lesejahr C. Freiburg: Herder 1988. 320 Seiten, geb., DM 46,-.

Mit dem dritten Band liegt nun das Werk „Gemeinde am Sonntag. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester“ des Passauer Liturgiewissenschaftlers Karl Schlemmer vollständig vor (Gemeinde am Sonntag. Lesejahr A 1983; Lesejahr B 1984).

Schlemmers Anliegen ist, Modelle und Materialien für die „Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester“ den beauftragten Leitern zur Verfügung zu stellen.

Schon im ersten Band (1983) plädiert Schlemmer für den „reinen Wortgottesdienst“ als das „theologisch Richtigere“, „um jede Grenzverwischung zur Meßfeier hin“ zu vermeiden. Mit Rücksicht auf die pastorale Situation enthalten alle Modelle des ersten Bandes eine „Kommunionfeier“.

Unter der Berücksichtigung der mittlerweile erfolgten Kritik und der Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz (1983) zum Wortgottesdienst als Normalform enthält Schlemmers zweiter Band (1984) in einem ersten Teil „Wortgottesdienste“ und verlegt die „Kommunionfeiern“ in einen eigenen zweiten Teil. Er versteht dies als Lösung für eine „Übergangszeit“. Im dritten Band (1988) bleibt Schlemmer trotz der 1988 erschienenen Römischen Richtlinien, die dem Wortgottesdienst mit Kommunionfeier den Vorzug geben, bei seiner in Band zwei praktizierten Lösung.

Zusätzlich zum ersten Band enthalten die beiden späteren Bände eine „Handlungsanweisung zum Vollzug des Sonntagsgottesdienstes ohne Priester“, die den Ritus für den Wortgottesdienstleiter(-in) im Detail beschreibt. Ein Hinweis auf die liturgische Kleidung und auf das Einsammeln der Gaben wäre hier hilfreich.

In allen drei Bänden bringt Schlemmer Modelle für Wortgottesdienste für die Sonntage der Advents- und Weihnachtszeit, der österlichen Bußzeit und Osterzeit, für die Sonntage im Jahreskreis und für die Feste im Jahreskreis.

Für die Karwoche bietet das Werk einen Wortgottesdienst für den Palmsonntag mit Statio und Prozession.

Die Statio ist im Vergleich mit dem Deutschen Meßbuch sehr mager, da die reichen Anregungen nicht aufgenommen wurden.

Der nächste Wortgottesdienst ist erst für den Ostersonntag vorgesehen. Hier stellt sich die Frage, ob für die „Große Woche“ nicht doch ein Bedarf an weiteren Modellen besteht. Leere Kirchen gerade an diesen wichtigen Tagen sind abschreckend.

Von Band 2 an bietet Schlemmer „Vigilgottesdienste“ zu Weihnachten, Pfingsten und Fronleichnam an, die „den tieferen Inhalt der Festfeier den Mitfeiernden erschließen sollen“.

Damit kommt eine Form zum Tragen, die für die Gemeinden außerordentlich wertvoll ist. Zugleich wird hier eine gewisse Engführung des Werkes aufgegeben, die sich in der Beschränkung auf nur einen Wortgottesdienst am Sonntag zeigt. Das wichtige Problem, wie sich denn eine Gemeinde ohne Priester am Ort auch in der Woche zu Gebetsversammlungen treffen kann, steht ebenfalls im Raum.

Schlemmer setzt seine Modelle absichtlich, um jede Verwechslung mit der

Meßfeier zu vermeiden, – abgesehen von den Lesungen – aus frei formulierten Elementen zusammen. Damit hat er die mühevoll Arbeit der Formulierung und der Sammlung von geeigneten Texten auf sich genommen, die sehr anerkennenswert ist.

Beim Blick auf die einzelnen Modelle vermißt man neben dem vertrauten Kreuzzeichen zu Beginn den Hinweis, daß die Begrüßung und Einführung in den meisten Fällen besser persönlich formuliert werden und mit einem herzlichen Anrede-Element versehen werden soll.

Beim Vergleich mancher Tagesgebete fragt man sich, ob nicht die Texte des Meßbuchs doch vorzuziehen wären. Warum das Schlußgebet fehlt, ist auch nicht einzusehen.

Begrüßenswert sind die Einfügungen von Meditationstexten, die den Festgedanken entfalten.

Schlemmer warnt mit Recht davor, die fertigen Formulare vollständig zu übernehmen und weist darauf hin, daß sie eher als Bausteine gemeint sind.

Die Kommunionfeiern, für die die Modelle im zweiten Teil geboten werden, beginnen mit einer Prozession zum Tabernakel und der Übertragung der Gefäße mit der eucharistischen Speise auf den Altar nach den Fürbitten. Es folgt ein „Christuslob“ (Verbesserung gegenüber „Sakramentslob“ in Band 2) mit der Einladung zum Mahl. Nachdem der Gottesdienstleiter und eventuelle Kommunionshelfer (besser als -spender!) der Gemeinde die Kommunion gereicht haben, wird die eucharistische Speise zum Tabernakel zurückgebracht. Es schließen sich ein Wechselgebet, ein Meditationstext oder ein Gemeindegesang an. Mit einem Dankgebet endet dieser Teil. Die Entlassung stimmt mit der der Wortgottesdienste überein.

Interessante Aspekte ergibt ein Vergleich mit dem dreibändigen Werk von Simon Dach (Hrsg.), Gemeindegottesdienste ohne Priester. Wort und Kommuniongottesdienste, Bd. 1 Gottesdienstbuch, Bd. 2 Werkmappe I, Bd. 3 Werkmappe II, Paderborn 1976.

Dach verzichtet auf die gebundene Buchform und bietet sein Material in Loseblatt-Mappen an. Das „Gottesdienstbuch“ wird mit den Materialien für den jeweiligen Gottesdienst versehen und dient dem Leiter als Textbuch. Zweifellos zeigt sich hier ein praktischer Vorteil gegenüber Schlemmer, von dem Dach auch Elemente übernimmt. Die Zusammenstellung des jeweiligen Gottesdienstes aus den bereitliegenden Materialien fördert die Eigenverantwortung und ermöglicht mehr Kreativität. Eine „Checkliste“ erleichtert die Komposition der notwendigen Einzelelemente. Farbbalken markieren die einzelnen Teile. Für eigene Texte gibt es Leerblätter.

Dach bietet kombinierte Wort- und Kommuniongottesdienste für die Sonntage an, die auch in Werktagsgottesdiensten Verwendung finden sollen. Die Problematik der Kommunionfeier wird nicht reflektiert! Er weist ausdrücklich auf die Vielfalt der Wortgottesdienste hin (Laudes, Vesper, Andacht, Predigt- und Meditationsgottesdienst u. a.), die Heimatrecht in den Gemeinden haben sollen. Hier wird ein Bereich angesprochen, der unbedingt einer weiteren Aufarbeitung bedarf.

Dach sieht nach dem „Sammeln der Gaben“ am Schluß des Wortteiles ein Sakramentslob als Teil 3, einen Kommunionteil als Teil 4 und den Schlußteil vor.

Dach möchte in der Form der Feier den Zusammenhang mit der Messe deutlich werden lassen, ohne jedoch den Eindruck einer „Messe ohne Kanon“ entstehen zu lassen.

Bei beiden Verfassern wird nicht die Lösung ins Auge gefaßt, die in der DDR

seit langem bewährt ist und die beste Lösung zu sein scheint. Der Gottesdiensthelfer nimmt an der Eucharistiefeier im Hauptort teil und trägt die eucharistischen Gaben von dort aus direkt in die Kirche, in der anschließend die Kommunionfeier stattfindet. Auf diese Weise läßt sich der Zusammenhang mit der Messe eindeutig wahren, ohne daß eine Verwischung der Formen zu befürchten ist.

Ein Vorteil bei Dach ist das Angebot an Einführungen und Überleitungen zwischen den einzelnen Teilen, etwa zur Übertragung des Allerheiligsten. Er schiebt eine „Anbetung des Sakraments“ nach der Übertragung ein. Es folgt ein Kommuniongebet und evtl. ein Sakramentslob mit eigenem Dankgebet.

Der Kommunionteil beginnt mit den Fürbitten, an die sich das Vaterunser anschließt. Es folgt der Friedensgruß und evtl. ein Gesang vor der Kommunionausteilung.

Nach einer Kommunionmeditation schließen sich eine Danksagung und ein Schlußgebet an.

Im Schlußteil sind ausdrücklich die „Mitteilungen“ vorgesehen. Nach einem Schlußlied folgt die „Segensbitte“, die deutlicher als das „Segenswort“ bei Schlemmer dem gewohnten Schlußsegen entspricht.

Der Entlassungsruf entspricht dem der Messe.

Dach bringt im dritten Band „Wort- und Kommunionfeiern mit Kranken“. Ein Hinweis auf die Übertragung der Kommunion zu den Kranken wäre auch bei Schlemmer angebracht.

Für eine Beurteilung der vorliegenden Modelle wären Erfahrungsberichte aus der Praxis der Gemeinden unerlässlich. Beide Verfasser, deren Leistung uneingeschränkte Anerkennung verdient, wollen „Bausteine“ liefern. Damit setzen sie voraus, daß situationsbezogene Gemeindeliturgie sich nicht mit fertigen Modellen begnügen kann. Wertvolle Anregungen und gutes Material bieten beide Werke an.

Am Schluß stellt sich die Frage, ob nicht eine Agende für den deutschsprachigen Bereich, die die mittlerweile gemachten Erfahrungen aufgreifen und verwerten würde, von den Liturgischen Instituten in Auftrag gegeben werden sollte. Die beiden vorliegenden Werke können dazu wichtige Vorarbeiten liefern.

Franz Kohlschein

Albert Gerhards / Birgit Heisterkamp / Michael Jutkowiak / Wolfgang Meurer, FEIER-FORMEN. IMPULSE FÜR DIE GOTTESDIENSTGESTALTUNG VOM AACHENER KATHOLIKENTAG 1986. Aachen: Einhard-Verlag 1987. 191 Seiten, 16 s/w-Fotos, kart., DM 24,-.

Der inzwischen nach Bonn berufene Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards (früher Bochum) hat zusammen mit einigen Mitarbeitern in diesem Band sowohl die Grundsätze und Einsichten festgehalten als auch die Erfahrungen weitergegeben, die mit den Gottesdiensten beim Aachener Katholikentag gemacht worden sind. Das geschieht hier in sehr praxisorientierter Weise – bis hin zur Wiedergabe der Modelle mit ihren Texten, Gesängen und nonverbalen Elementen. Doch wird der Leser nicht mit diesem „Material“ allein gelassen, er wird vielmehr mit dem jeweiligen Konzept und seinem Entstehen vertraut gemacht. Außerdem liefern ihm die Autoren gezielte Impulse für das eigene Bemühen. So kann das Buch – das ist seine Intention – in die Gemeinden hineinwirken.

Dieses Buch verdient Beachtung. Seine Auswertung für die Praxis gottesdienst-

lichen Lebens in den Gemeinden lohnt sich um so mehr, als sich die hier zusammengestellten Anregungen durch die Vielfalt der Formen gottesdienstlicher Feier auszeichnen. Um einen Eindruck davon zu vermitteln, seien wenigstens die wichtigsten Stichworte, die den Aufbau des Buches prägen, genannt: Leben aus dem Wort (Wortgottesdienst und Meditation), Heiligung der Zeit (Stundenliturgie), Meßfeier, Wallfahrt heute, Neue Formen liturgischer Feier. Was diese Stichworte nur vage andeuten, wird genau entfaltet in 22 gottesdienstlichen Feiern, die in der obengenannten Weise „behandelt“ und – mit allen Handreichungen – so dokumentiert werden, daß das Spektrum heutiger Möglichkeiten gut erkennbar wird. Es ist viel größer als die Praxis in den Gemeinden ahnen läßt. Dieses Buch, das zu neuen Schritten ermutigen kann, verdeutlicht exemplarisch, wie reich und vielfältig das gottesdienstliche Leben in den Pfarreien, Gemeinschaften und Gruppen sein könnte, wenn man nicht ausschließlich auf die Meßfeier fixiert wäre, sondern Mut zu neuen Wegen aufbrächte.

Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt

Peter Boekolt, WEGE ÖFFNEN, Gottesdienste nicht nur für Senioren, Reihe: Konkrete Liturgie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1987. 156 Seiten, kart., DM 19,80.

Zunächst möchte ich inhaltliche Angaben zu diesem Buch machen: Es sind ausgearbeitete Meßmodelle (Begrüßung, Einführungen, Texte zum Bußakt bzw. Kyrielitaneien, Ansprachen, Fürbitten, Texte zum Friedensgruß, Besinnungstexte vor und nach der hl. Kommunion, Entlassungsworte und ein Wort zum „Weitergehen“). Die Texte sind zum Großteil auf Senioren abgestimmt und in 3 Themen aufgeteilt: Meine Lebenszeit, Meine Hoffnung, Meine Verantwortung. Die Besinnungstexte haben recht unterschiedliche Qualität (z. Teil „Wortspiele“). Wer mit diesen Texten feiert, muß sich Zeit lassen und gute Lektoren haben, und vor allem zuerst selbst meditieren.

Wertvoll finde ich, daß wieder bewußt auf die Feier des Priester-Donnerstags, Herz-Jesu-Freitags und Marien-Samstags zurückgegriffen wurde, damit etwas von guter Tradition wieder lebendig wird.

Manche Texte sind auch außerhalb von Eucharistiefeiern gut verwendbar und ebenso die ganzen Meßtexte – nicht nur für Senioren. So hat uns der Salesianerpater ein recht gut einsetzbares Buch ausgearbeitet, und ich hoffe, daß es vielen einen echten Dienst in der Vorbereitung der Seelsorge leisten kann.

P. Franz Lauterbacher OSB

Karl Schlemmer, BITT-TAGE FEIERN. Neue Formen und Modelle. Freiburg i. Br.: Herder 1985. 80 Seiten, Paperback, 10,80 DM.

In der Grundordnung des Kirchenjahres heißt es: „An den Bitt- und Quatembertagen betet die Kirche für mannigfache menschliche Anliegen, besonders für die Früchte der Erde und für das menschliche Schaffen; auch eignen sich die Tage für den öffentlichen Dank“ (n. 45). Nach dem Universalkalender ist es Sache der Bischofskonferenzen, Termine und Feierformen (*tempus et rationem illa celebrandi*) zu bestimmen. Die Bischofskonferenzen im deutschen Sprachgebiet

haben sich Anfang der siebziger Jahre eine Vorlage ihrer Liturgiekommissionen zu eigen gemacht: „Die Feier der Bittage soll, wo sie im religiösen Leben oder Brauchtum der Gemeinde verwurzelt ist und heute noch gut durchgeführt werden kann, an einem oder mehreren Tagen vor Christi Himmelfahrt erhalten bleiben“ (vgl. Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet . . . Erläutert und kommentiert von Ph. Harnoncourt [NkD 29]. Trier 1975, 82). Wenigstens die Berliner Ordinarienkonferenz spricht ausdrücklich von den möglichen Feierformen, die Bittage recht zu begehen, von der Prozession, wo sie recht durchgeführt werden kann, und von der Andacht (ebd. 84) und will sicher Votivmessen nicht ausschließen. Die herkömmliche Praxis hätte in den vergangenen zwei Jahrzehnten wohl auch andernorts mehr (offizielle) Förderung verdient gehabt.

Schon vor einigen Jahren hat der Passauer Ordinarius für Liturgiewissenschaft und Homiletik zusammen mit einer Volkskundlerin und mit Teilnehmern seines Promovendenseminars eine Handreichung zur Feier der Messe an Bittagen und für Bittprozessionen vorgelegt. Es ist fraglos verdienstlich, daß so den Seelsorgern Hilfe angeboten wird. „Der Mensch ist Sachwalter von Gottes Schöpfung“ ist das erste Thema für einen „Bittgottesdienst“ (in diesem Fall: für die Bittmesse). Darin finden sich Anregungen zu Gruß, Einführung und Kyrie-Litanei, zur Auswahl der Präsidualgebete und der Lesungen, zu den Fürbitten; auch werden Texte zur Meditation angeboten und Liedvorschläge gemacht. So auch in den anderen Formularen, die für Messe und Prozession gedacht sind. Deren Themen lauten: „Herr, laß das Werk unserer Hände gedeihen“; „Unsere Verantwortung für die Umwelt“; „Arbeit – Arbeitslosigkeit – Solidarität“, „Friede – Leben“. Die Bitte um den Segen Gottes für „die Felder, die Gärten und den Wald“ (Meßbuch II 566) und der Dank für Gottes Huld treten in den vorgeschlagenen Texten nicht so zurück, wie das die Formularüberschriften anzudeuten scheinen.

In einer Rezension, die erst einige Jahre später veröffentlicht wird, ist es kaum sinnvoll, Einzelheiten zu nennen, die ein Ausrufezeichen oder ein Fragezeichen verdienten. Immer gilt ja für derartige Handreichungen, daß sich die Verantwortlichen durch kritische Auswahl aus solchen Modellen auf die konkrete Feier sorgsam vorbereiten müssen. Dazu bieten ihnen diese „Neue(n) Formen und Modelle“ gewiß manche Hilfen. Aus den Anregungen für die Prozession kann man leicht auch Andachten komponieren, für die hier nicht eigens Vorlagen geboten werden. – Wünschenswert wäre, wenn es, wie der Herausgeber und die Autoren, anders als der Verlag, anscheinend durchaus wollen, bei der Schreibregelung des Dudens und der kirchlichen Dokumente bliebe: Bittage statt Bitt-Tage.

Bruno Kleinbeyer

Clemens Reischl, MARIENFÜRBITTEN FÜR FESTE, WALLFAHRTEN, ANDACHTEN. Graz–Wien–Köln: Styria 1988, 127 Seiten, geb. öS 270,–, DM 38,–.

Seit der Liturgiereform haben die Fürbitten wieder ihren Platz am Ende des Wortgottesdienstes. Sie gehören „zu jeder mit einer Gemeinde gefeierten Messe“ (AEM 45) und bereiten nicht selten den Vorstehern der Liturgiefeier Kopfzerbrechen, da nicht jeder über die nötige Zeit und die nötigen liturgischen Kenntnisse verfügt. Die Allgemeine Einführung ins Meßbuch (AEM) hat deshalb Leitlinien vorgegeben, um eine gewisse Ordnung in das Fürbittgebet zu bringen und will-

kürliche Zusammenstellungen zu vermeiden. Nicht wenige Werkbücher legen von diesen Richtlinien ausgehend Modelle vor. Das vorliegende Werkbuch enthält Fürbittformulare für die Mariensamstage, für Marienfesttage, zu Wallfahrten und Maiandachten. AEM 46 folgend werden zumeist vier Fürbitten angeboten, was der Aufnahmefähigkeit der Liturgie feiernden Gemeinde entgegenkommt.

Leider aber sind viele der dargebotenen Modell-Fürbitten tatsächlich „Wir-Bitten“, was der Absicht von AEM 45 entgegensteht: die Gemeinde möge im *fürbit*tenden Gebet ihr priesterliches Amt ausüben. Häufig läßt der Autor die angesprochene Gemeinde bei drei von vier Fürbitten für sich selbst beten, was am Sinn der „Oratio universalis“ eindeutig vorbeigeht (z. B. S. 10, 18, 19, 28, 33, 38 . . .). Gemäß den liturgischen Regeln sollte das Fürbittgebet mit einer Doxologie seinen Abschluß finden. Meist aber schließen sie im Werkbuch mit einer neuerlichen Bitte (z. B. S. 12, 15, 17, 18, 21, 23, 24, 26 . . .). Vergeblich hält man nach verschiedenen Antwortrufen auf die einzelnen Bitten Ausschau. Ebenso geht den Modell-Fürbitten eine stilistische Einheit in der Formulierung ab. Die Fürbitten für Behinderte sprechen überhaupt nicht von den Betroffenen! Inhaltlich verwundert manches: mehrfach sind Fürbitten für die (werdenden) Mütter vorgesehen, während Fürbitten für die Frauen und die „werdenden Väter“ gänzlich fehlen.

Müssen denn wirklich 19 Jahre nach den entsprechenden Direktiven der Gottesdienstkongregation immer noch Werkbücher vorgelegt werden, die – sicherlich gutgemeint – an der Intention der Liturgiereform vorbeigehen?

Bernhard Kirchgessner

MIT ALLEN DEINEN GESCHÖPFEN. Der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi. Mit Bildern von Wim van der Kallen. Vorwort von Bischof Wilhelm Egger. Mödling: St. Gabriel Verlag 1988. 80 Seiten, 50 Farbbilder, Leinen, öS 349,-, DM 49,-, sFr 44,-.

Es ist kaum zu glauben, daß der zur Weltliteratur gehörende Sonnengesang des heiligen Franziskus nicht Ausdruck einer romantischen Stimmung ist, sondern das Werk des todkranken Heiligen, der nach zwei Monaten voll Schmerzen, Kraftlosigkeit und Depression, schließlich erlöst von jeglichem Zweifel und aller Angst, das Lied seines Lebens schafft, das bereits von Jugend an in seinem Inneren gewachsen ist. 1224 ist der Sonnengesang in San Damiano entstanden, Franziskus hat weder Text noch Melodie aufgezeichnet, sondern seine Brüder lernten es von ihm und hielten es dann schriftlich fest. Er dichtete das Lied vor allem zum Lob Gottes, aber auch zum eigenen Trost und zur Erbauung des Nächsten. In diesem Lied eines Glaubens, der die Schöpfung liebt, wird deutlich, wie tief ergriffen der Heilige von der Größe Gottes war und wie sehr er sich als Bruder der Menschen und der Schöpfung verstand. Es ist ein hymnisches Beten ohne Bitten und Fragen, überreich an Symbolen. Jedes Geschöpf ist für Franziskus ein Hinweis auf Gott.

Die Motive der Bilder stammen von der Wirkungsstätte des Heiligen und wecken in dem, der Assisi und seine Umgebung schon einmal besucht hat, lebendige Erinnerungen. Sie sind mit viel Einfühlungsvermögen ausgesucht und leiten sowohl zum äußeren als auch zum inneren Schauen (Betrachten) an.

Der Kapuziner und Bischof von Bozen-Brixen Wilhelm Egger versteht es aufgrund seiner intensiven Auseinandersetzung mit Franziskus bestens, sowohl spirituell als auch historisch-sachlich zum Sonnengesang hinzuführen. Er zeigt die

Bedeutung des Heiligen und seines großartigen Werkes für heute auf und zieht daraus Folgen für ein schöpfungsgemäßes Handeln. Er lädt ein zu einem Spaziergang durch die Bilder dieses Buches, der die Wahrnehmungsfähigkeit des oft schon so abgestumpften Menschen schärfen will. So läßt der Band den Menschen, der Sehnsucht nach Sammlung und Betrachtung hat, verborgene Dimensionen der Wirklichkeit entdecken.

Elisabeth Koder

Aldo Natale Terrin: LEITURGIA. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici. 264 Seiten, Paperback, keine Preisangabe. Morcelliana, Brescia (4827).

Luigi Sartori: COMUNICAZIONE E RITUALITA. La Celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione. 360 Seiten, Paperback, keine Preisangabe. Edizione messaggero, Padova (4828).

Aldo Natale Terrin: RELIGIONI ESPERIENZA VERITA. Saggi di fenomenologia della religione. Reihe: Bibliotheca di Hermeneutica. 338 Seiten, Paperback, keine Preisangabe. Quattro venti, Urbino (4829).

Heribert August: WAS KEINER WAGT, DAS SOLLT IHR WAGEN. Gottesdienstmodelle für die Fastenzeit: Frühschichten, Nacht des Wachens. 80 Seiten, Paperback, DM 11,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4830).

Adolf Adam (Hrsg.): MARIA, WIR RUFEN ZU DIR. Die schönsten Gebete. 160 Seiten mit 8 Farbtafeln, geb., DM 22,-. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4831).

Hubert Unverricht (Hrsg.): DER CÄCILIANISMUS. Anfänge, Grundlagen, Wirkungen. Int. Symposium zur Kirchenmusik des 19. Jahrhunderts. 368 Seiten, geb., DM 106,-. Verlag Hans Schneider, Tutzing (4832).

Klaus Gamber: CODICES LITURGICI LATINI ANTIQUIORES / Supplementum. Ergänzungs- und Registerband. Reihe: Spicilegii Friburgensis Subsidia. 236 Seiten, brosch., sFr. 38,-. Universitätsverlag Freiburg (4833).

Martin Klöckener/Heinrich Rennings (Hrsg.): LEBENDIGES STUNDENGE-BET. Vertiefung und Hilfe. 648 Seiten, geb., DM 48,-. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4834).

Norbert Baumert: DEM GEIST JESU FOLGEN. Anruf und Unterscheidung. 119 Seiten, brosch., DM 11,80. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach (4835).

Basilius Doppelfeld: MISSIONARISCHES KIRCHENJAHR. 175 Seiten, brosch., DM 14,80. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach (4836).

Henri J. M. Nouwen: SEELSORGE, DIE AUS DEM HERZEN KOMMT. Christliche Menschenführung in der Zukunft. 80 Seiten, Paperback, DM 12,-. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4837).

Christa Meves: IM SCHUTZMANTEL GEBORGEN. Gedanken über Trauer und Trost. 160 Seiten, Taschenbuch, DM 12,90. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4838).

Eva-Maria Willmes / Hans Dieter Michel: SEHT DA DEN MENSCHEN. Ein Kreuzweg. 40 Seiten, kart., DM 7,80. Verlag Bonifatius, Paderborn (4839).

Dieter Emeis: WAS WILL GOTT HEUTE MIT UNS? Auf der Suche nach unserem Glauben. 144 Seiten, Paperback, DM 16,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4840).

Marc Chagall / Klaus Mayer: ICH BIN MIT DIR. Der Weg Gottes mit seinem Volk im farblithographischen Zyklus des Jahres 1966 zum Buch Exodus. 116 Seiten, 25 Farbtafeln, fester vierf. Einband, DM 58,-; öS 452,40. Echter Verlag, Würzburg (4841).

Camillus Lapaww: JOHANNES VOM KREUZ. Glut der Liebe. 276 Seiten, brosch., öS 240,-; DM 36,-. Verlag Tyrolia, Innsbruck (4842).

Erwin Keller: EUCHARISTIE UND PARUSIE. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit. Reihe: Studia Friburgensia Neue Folge. XV und 262 Seiten, brosch., sFr. 48,-. Universitätsverlag Freiburg (4843).

Georg Baudler: JESUS ERZÄHLT VON SICH. Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung. 128 Seiten, Taschenbuch, DM 9,90. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4844).

„KIRCHE IN NOT“. Bd. 36/1988. 38. Internationaler Kongreß: Christen in Osteuropa: „Perestrojka“ und Religion. Hg. vom Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung. Königstein e.V. 178 Seiten, brosch., DM 19,90; öS 130,- (4845).

Basilius Senger: KOMMUNIONHELPER UND IHR LITURGISCHER DIENST. 4. überarb. Auflage. 76 Seiten. kart., DM 11,20. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer (4846).

Dietrich Steinwede: BONIFATIUS. Apostel, Reformen, Märtyrer. 72 Seiten, zahlr. Abb., Paperback, DM 24,80. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4847).

Adolf Fugel: TAUFLERE UND TAUFLITURGIE BEI HULDRYCH ZWINGLI. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der theologischen Fakultät Freiburg, Schweiz. 524 Seiten, brosch., keine Preisangabe. Verlag Schmid-Fehr AG, Goldach (4848).

Sebastian Bock (Hrsg.): BEHÜTE MICH AUF MEINEN WEGEN. Kindergebete. 160 Seiten, geb., öS 149,-; DM 19,80; sFr. 18,80. Verlag St. Gabriel, Mödling-Wien (4849).

Willi Fährmann / Annegert Fuchshuber: FRANZ UND DAS ROTKEHLCHEN. 32 Seiten, lam. Ppbd., öS 158,-; sFr. 21,80. Verlag St. Gabriel, Mödling-Wien und Echter-Verlag, Würzburg (4850).

GOTTESDIENST DER KIRCHE. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. von H. B. Meyer u.a. Teil 7/1: Bruno Kleinheyer: Sakramentliche Feiern I. Die Feier der Eingliederung in die Kirche. 266 Seiten, Ppbd., DM 44, Subskriptionspreis DM 40,-. Verlag F. Pustet, Regensburg (4851).

Lene Mayer-Skumanz / Lisa Bass: SCHWESTER HALLELUJA IN SPEZIELLER MISSION. 24 Seiten, lam. Ppbd., ca. öS 132,-; DM 17,80; sFr. 17,80. Verlag St. Gabriel, Mödling-Wien (4852).

Raphael Voss: TANZ IN DER LITURGIE. 64 Seiten, Paperback, DM 12,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4853).

Martin Patzek: DIE ELEMENTE DER HEILIGEN MESSE. Thematische Gottesdienstmodelle. 80 Seiten, brosch., DM 19,80; öS 154,50. Verlag Echter, Würzburg (4854).

Jürgen Lenssen: ICH GEHE ZUR HEILIGEN MESSE. Reimgebete für Kinder. Ab 4 Jahren. 56 Seiten, Ppb., DM 9,80; öS 76,50. Verlag Echter, Würzburg (4855).

Postgebühr bar bezahlt
Postamt 5020 Salzburg
Erscheinungsort Salzburg



ALTENMARIÄ, Salzburg



MARIA PLAIN
SALZBURG



RATTENBERG, Tirol



Die Karlskirche
in Wien



FRANZISKANERKLOSTER
LEOBEN - ST. MARIN



KITZBUHTEL, TIROL



Servitenkirche Wien



FRANZISKANER-
KIRCHE
GRAZ

Mit der Reihe **Christliche Kunststätten Österreichs** hat sich der **Verlag St. Peter** die ehrenvolle Aufgabe gestellt, die bedeutendsten Klöster, Kirchen und Kapellen Österreichs in Form einer kurzgefaßten Beschreibung zu würdigen. Die Kirchenführer enthalten neben einem kultur- und kunstgeschichtlichen Überblick viele, meist ganzseitige Bilder. Format 12×17 cm, Kunstdruckpapier.

Interessenten, die die Herausgabe eines Kirchenführers planen, erhalten unverbindlich ein Angebot und Musterhefte zugesandt. Wenden Sie sich bitte an:

VERLAG ST. PETER, Postfach 113, 5010 Salzburg



VIKTRING, Kärnten



Stiftskirche St. Anna am Pöchlarn



Mondsee, OÖ.



NEUDORF AN DER DONAU



Tannegg/St. Leonhard



Mariahilf/Wien



Pöstlingberg, bei Wien



MARIA SCHARFFEN, OÖ.

theol

HEILIGER DIENST

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

3/4
1989

43. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Univ.-Prof. Prälat Dr. Karl Amon Dank an Erzbischof DDr. Karl Berg	99
Liturgische Kommission für Österreich Die Feier der Messe an Werktagen	102
Univ.-Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Regensburg Handauflegung zur Krankensalbung	107
Dr. Josef Rafael Kleiner, München Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden Anregungen und Gottesdienstmodelle zum Deutschen Katholikentag 1990 in Berlin	122
Univ.-Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck Hauskirchen und Wegkapellen	133
Dr. Helmut Sobeczko, Oppeln Die Liturgiereform in Polen im Zeitabschnitt 1963–1975	137
Mirjam Smolik, Brezje Wallfahrten und Volksfrömmigkeit in Slowenien	146
Buchbesprechungen	151
Büchereingänge	160

MAI 1990

DIE FEIER DES FRONLEICHNAMS- FESTES

Herausgegeben im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz.
56 Seiten, Format 21,5x30 cm, Kunstleder mit Goldprägung, öS 225,-.

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

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

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

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

Verlag St. Peter, A-5010 Salzburg

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

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

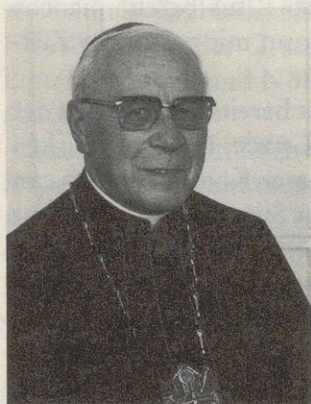
Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7158.890, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803, Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078.

Abbestellungen nur schriftlich zu Jahresschluß, Rücksendung von Heften kann nicht als Abbestellung anerkannt werden.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Telefon 8421 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.

Bei der Sitzung der Liturgischen Kommission für Österreich am 22. Februar 1989 sprach im Namen der Kommission Univ.-Prof. Prälat Dr. Karl Amon dem langjährigen Vorsitzenden, Alterzbischof Dr. Karl Berg, Worte des Dankes. Wir geben die Dankansprache auszugsweise wieder.



Hochwürdiger Herr Erzbischof!

Über den formellen Anlaß unseres Abschiedes hinaus verpflichtet uns zu großem Dank der Umstand, daß Sie der Kommission als derzeit ältestes Mitglied – seit ihrer Gründung im Jahr 1947 – angehört haben und der Arbeit stets Ihr besonderes Interesse, das Sie schon mitgebracht hatten, geschenkt haben. Seit Ihrer Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Salzburg im Jahre 1973 sind Sie mit dem gleichen Interesse Vorsitzender der Kommission und haben als solcher einen überaus wichtigen, wenn auch zumeist stillen Dienst an der österreichischen Kirche geleistet.

Man darf Österreich eine „terra liturgica“ nennen und wird sich dafür gern auf den unvergeßlichen Pius Parsch berufen. Oder man mag an frühere Epochen der Liturgiegeschichte denken: Nannte doch Dr. Johann Eck, der bekannte Gegner Luthers, als Beispiele einer vorbildlichen Kathedral-Liturgie die Dome von Mainz und Salzburg. Und welche Rolle spielten doch die Chorherrenstifte unseres Landes für die Entwicklung des deutschen Kirchenliedes.

Sie selbst kannten diese reiche Tradition längst, als Sie in die Kommission eintraten, durch Ihre Arbeit am Salzburger Rituale und wußten um jene Schätze, die in der Liturgie – damals noch weithin verborgen und in erster Linie den Priestern und Ordensleuten und den Alumnen der Priesterseminare bewußt – verborgen sind und gehoben werden sollen. Sie brachten aus dieser vorkonziliaren Arbeit wertvolle Kenntnisse mit, als Sie der nach dem II. Weltkrieg gegründeten Liturgischen Kommission für Österreich Ihre Dienste widmeten.

Durch die konziliare Liturgiereform wurde unser aller Erwarten und Wollen weit übertroffen. Als das liturgiereformerische Potential der Gesamtkirche zur Arbeit aufgerufen war, geschah Einschneidendes und Grundlegenderes als bis dahin. Was es vorher an Arbeit für die Liturgie gegeben hatte, das wurde nun überragt durch jene allgemeine Reform der

gesamten Liturgie im Hinblick auf ihre pastorale Wirksamkeit, die das Konzil angeordnet hat. Wir dürften hier an jene Dinge stoßen, die nur Konzilien können und zu denen Dinge gehören wie die Formulierung der christologischen und trinitarischen Dogmen auf den Konzilien der alten Kirche, die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit durch das Konstanzer Konzil oder die tridentinische Kirchenreform. Sie erlebten wie auch die älteren in unserem Kreis schon die ersten Anzeichen, die auf eine solche Wende hindeuteten, besonders die Erneuerung der Osternacht durch Papst Pius XII., bei der im überarbeiteten Ritus bereits manche Umrisse einer viel weiter reichenden Liturgiereform mit pastoraler Zielsetzung erkennbar wurden.

Das alles liegt nun schon weit hinter uns und ist bereits Gegenstand der Liturgiegeschichte geworden. Es bedeutete eine Gnade, daran mitwirken zu dürfen. Deshalb geht auch die Tätigkeit in dieser Kommission, wenn sie recht verstanden wird, über den verbreiteten Sitzungskatholizismus weit hinaus. Dies gilt für Österreich, es gilt aber auch für den weiteren Rahmen, die Zusammenarbeit der nationalen Liturgiekommissionen im deutschen Sprachgebiet. Die wichtigsten Entscheidungen fielen und fallen auf dieser Ebene, konkret gesagt auf den jährlichen „Kontaktsitzungen“. Es war für die LKÖ besonders ehrenvoll, mit einem der beiden österreichischen Metropolitane, dem Primas Germaniae, an der Spitze dort vertreten zu sein. Dasselbe gilt für den „Geschäftsführenden Ausschuß“ dieser Arbeitsgemeinschaft, in dem auch Sie, Herr Erzbischof, die österreichische Mannschaft anführten.

Ein besonderes Ereignis für die Liturgie in unserem Sprachgebiet hatte am 23. September 1974 Salzburg zum Schauplatz: Hier wurde damals von den Bischofskonferenzen das Deutsche Meßbuch approbiert, genau einen Tag vor jenem Rupertifest, an dem sich zum 1200. Mal die Weihe des Salzburger Domes durch Ihren Vorgänger, den hl. Virgil, jährte. So knüpfte sich an die Gedenkfeier des Domes die lebendige Gegenwart und brachte gewissermaßen als Jubiläumsgeschenk das wichtigste Liturgiebuch in deutscher Sprache mit den Oblationen zum Altar. Wie mit der Domweihe vor 12 Jahrhunderten für Diözese und Kirchenprovinz, so begann auch mit der erneuerten Meßfeier ein neues Stück Kirchen- und Liturgiegeschichte.

In allen diesen Gremien, der LKÖ ebenso wie der IAG, schätzte man am nun scheidenden Erzbischof Berg die ruhige, ausgleichende und versöhnliche Art des Präsidierens. Auch in diesen Kommissionen lernte man kennen und schätzen, was ihm in diesen Wochen und Monaten auch von vielen anderen Seiten nachgerühmt wurde: seine Kunst des Zuhörens. In der Liturgie und unter den Liturgikern gibt es wie anderwärts die oft beschworene Pluralität der Meinungen, und es ist nicht zuletzt Sache eines Vorsitzenden, sie zu Wort kommen zu lassen und dabei dennoch

zum Konsens in den wichtigsten Belangen zu führen. Die LKÖ ist ihrem langjährigen Vorsitzenden für seine menschlich-sympathische, christlich-brüderliche und dennoch wirksame Art der Leitung zu Dank verpflichtet. In einer Zeit großer Umbrüche, wie sie die heutige Liturgikergeneration erlebt, kommt es auf diese Kunst besonders an. Wer sie besitzt, kann Wesentliches zum Gelingen der Liturgiereform beitragen.

Daß wir unserem scheidenden Vorsitzenden für all das zu danken haben, kommt aus seiner geformten priesterlichen und bischöflichen Persönlichkeit. Erzbischof Berg weiß sich den weit gespannten Anliegen und Erfordernissen der Gesamtkirche verpflichtet, kennt aber auch die konkreten Anliegen und Nöte an der Basis und sucht ihnen nach Möglichkeit abzuhelpen.

Lassen Sie mich, hochwürdigster Herr Erzbischof, noch einmal auf das Rupertifest zurückkommen. Wie zahlreiche andere Heiligenfeste ist es aus dem Kirchweihfest entstanden, denn bei der Weihe des Domes wurden die Reliquien des hl. Rupert in sein neues Gotteshaus übertragen. Das bedeutete mehr als die ehrenvolle Bestattung des ersten Oberhirten von Salzburg: Sein Geist sollte in seiner Gründung weiterleben. Erasmus von Rotterdam hat darauf hingewiesen, daß die besten Reliquien der Heiligen die Bücher sind, die sie geschrieben haben. Das geistliche Erbe lebendig zu erhalten, ist heute und immer die Aufgabe der Kirche in Österreich und in der Welt. Möge auch Ihr Lebenswerk, für das wir heute danken, fortleben und fruchtbar sein. Mögen künftige Bischöfe, Priester und Laien von der gleichen Liebe zum opus divinum beseelt sein, die wir an Ihnen kennenlernen durften.

Damit unser Dank liturgisch formuliert sei, möchte ich auf ein schlichtes Stück Liturgie hinweisen, das sich immerhin selbst in Jungmanns „Missarum sollemnia“ bemerken läßt. Für die Gaben sagt man beim Rundgang mit dem Klingelbeutel „Vergeltsgott“, und dasselbe tut man mancherorts auch am Ende der Predigt. Denkt man darüber nach, so liegt mehr in diesem Brauch, als man zunächst sieht: Äußere Aufwendungen für die Kirche, noch mehr aber der wichtigste Dienst an ihr, die Verkündigung des Wortes Gottes, unterliegt der Verheißung göttlichen Lohnes, und wir können nur um diesen bitten „Retribuere dignare, Domine“. Auch unser Dank an Sie, hochwürdigster Herr Erzbischof, und unsere guten Wünsche für die Tage des Ruhestandes seien darum ausgedrückt mit einem herzlichen „Vergelts Gott“!

VORBEMERKUNGEN

1. Seit Jahren wird der Wunsch nach einem einfachen Ordo für die Feier der Messe an Werktagen immer wieder vorgebracht. Da ein solcher Ordo gegenwärtig nicht zu erwarten ist, wurde von der Liturgischen Kommission für Österreich folgende Handreichung erstellt, um den Priestern und Gemeinden eine einfache und gute Gestaltung der Messe an Werktagen entsprechend den vorhandenen Richtlinien zu erleichtern.
2. Unter „Werktagmesse“ versteht man hier die mit einer gewissen Regelmäßigkeit und ohne besonderen Anlaß (wie z. B. ein Begräbnis) gefeierte Messe an Werktagen, wie sie in Pfarr- und Klosterkirchen, in Schwesterngemeinschaften, in Anstalten und Krankenhäusern oder in dörflichen Gemeinschaften (Filialkirchen) gefeiert wird.
3. Bei kleiner Teilnehmerzahl ist in der Regel eine Werktagskapelle zur besseren Mitfeier der Messe dienlicher als ein großer Kirchenraum.
4. Nicht alle Werktage haben gleichen Charakter. Es gibt Feste des Herrn und der Heiligen, beliebte Gedenktage, einfache Ferialtage und Ferialtage der geprägten Zeiten. Dem unterschiedlichen Charakter entspricht eine unterschiedliche Gestaltung des Gottesdienstes, z. B. durch vermehrten Gesang, Orgelmusik, festlichere Paramente, Kerzen, stärkere Entfaltung der Dienste und Kurzhomilie. Hochfeste (z. B. abgeschaffte Feiertage) und Feste sollen auch an Werktagen ihrem Rang entsprechend festlich gefeiert werden.
5. Die Werktagmesse soll so angesetzt sein, daß sie dem heutigen Lebensrhythmus Rechnung trägt. Die späten Morgenstunden und die Abendstunden eignen sich aus Erfahrung in vielen Fällen am besten.
6. Die Anzahl der Messen soll an Werktagen der pastoralen Notwendigkeit entsprechen, jedoch gering gehalten werden. Sind mehrere Priester an einem Ort, soll die Gelegenheit zur gemeinsamen Feier wahrgenommen werden. Um einen täglichen Gottesdienst sicherzustellen, ist es besser, Wortgottesdienste, Tagzeiten des Stundengebetes oder Andachten zu halten, als daß ein Priester binieren muß.

ALLGEMEINE HINWEISE ZUR FEIER DER WERKTAGSMESSE

7. Als Ordo wird die „Feier der Gemeindemesse“ (FGM) aus dem Meßbuch verwendet. Die Zusammensetzung der Werktagsgemeinde rechtfertigt in verschiedenen Fällen die Anwendung der „Richtlinien

- der Österreichischen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)“ (RKG).
8. Auch für die Werktagsmesse gilt die grundlegende Regel der Rollenverteilung. Daher sollen neben dem Priester je nach Anwesenheit möglichst Diakon, Lektor, Kantor und Ministranten mitwirken. (AEM 58–72, 127–152; PEL 49–57)
 9. Ebenso haben bei der Werktagsmesse die Funktionsorte ihre Bedeutung: der Priestersitz für die Leitung, der Ambo für die Schriftlesungen, der Altar für die Eucharistiefeier. Man soll aber immer die Größe des Raumes und der Gemeinde bedenken. (AEM 257, 271–272)
 10. Der Altar ist Zeichen für den in seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn. Es ziemt sich daher nicht, auf ihm von Anfang an Gaben, Geräte und Bücher abzustellen. Sie werden erst vor ihrer Verwendung herbeigebracht. (AEM 49, 259, 268–270)
 11. Wird nur wenig gesungen, soll die Rangfolge der Gesänge beachtet werden. Im Wortgottesdienst werden in erster Linie der Antwortsalm oder der Ruf vor dem Evangelium gesungen, in der Eucharistiefeier das Sanctus, gegebenenfalls auch die Präfation und die Doxologie und ein Dankgesang nach der Kommunion.
 12. Der Vorsitz bei der Meßfeier ist ein priesterlicher Dienst, der mit Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Glaubens, das wir in ihr begehen, ausgeübt wird. Alle Mitfeiernden und Rollenträger sollen von der Sorge um eine schöne und würdige Feier erfüllt sein.

HINWEISE ZUM ABLAUF DER WERKTAGSMESSE

13. Eröffnung der Eucharistiefeier
 - * Durch eine sinnvolle Auswahl der im Meßbuch angegebenen Elemente kann eine Straffung des Eröffnungsteiles erreicht werden. (AEM 24; FGM 14, 24, 26)
Es ist z. B. kein Bußakt erforderlich, wenn im Eröffnungsgesang oder Tagesgebet ein Bußgedanke enthalten ist. Wenn im Eröffnungsgesang Kyrierufe enthalten sind, wird das Kyrie nicht noch einmal gesungen.
 - * Die vorgesehene kurze Einführung soll nicht zu einer Ansprache werden.
 - * Im Rahmen der Einführung können Heiligengedenken und Meßintention in geeigneter Weise angekündigt werden. (FGM 12)
 - * Das Kyrie ist in erster Linie Huldigungsruf an Christus und kein Schuldbekenntnis; dies soll auch bei der Verwendung der Form C des Allgemeinen Schuldbekenntnisses bedacht werden.

* Als Schuldbekenntnis eignen sich u. a. auch Ps 43 (GL 726/3), Ps 51 (GL 85 und 190), sowie Ps 130 (GL 191). Darüber hinaus gibt es geeignete Bußgesänge, die bereits als Eröffnungsgesang verwendet werden können.

14. Auch in Werktagsmessen wird an Festen das Gloria gesungen oder gebetet. (FGM 27–30)
15. Wenn man regelmäßig mit derselben Gemeinde am Werktag die Messe feiert, empfiehlt sich gemäß der Einführung ins Lektionar (PEL) in erster Linie die Verwendung der fortlaufenden Schriftlesungen.

Hat man einmal wöchentlich eine Teilgemeinde, können aus den Texten der fortlaufenden Schriftlesung jene ausgewählt werden, die am geeignetsten sind. Es können auch die Lesungen vom Heiligengedenktag oder von einer Meßfeier in verschiedenen Anliegen genommen werden.

Wird die Messe vom Heiligengedenktag gefeiert, werden Eigenlesungen im strengen Sinn genommen, wenn sie von der Person des Heiligen oder vom betreffenden Heilsmysterium handeln. Gibt es keine Eigenlesung im strengen Sinn, können die dem Heiligen zugeordneten Lesungen oder Texte der fortlaufenden Schriftlesungen der jeweiligen Woche genommen werden. Bei der Auswahl der Lesungen wird der Priester vor allem den geistlichen Gewinn der Gläubigen vor Augen haben. (PEL 78, 82–84)

16. Beim Wortgottesdienst ist eine geistliche Erschließung der Lesungen in jedem Fall angebracht: in einer Einführung vor der ersten Lesung, einer kurzen Homilie, oder einem persönlichen Zeugnis nach dem Evangelium. (PEL 11)
17. Für die Zwischengesänge gilt: Der Antwortpsalm soll nach Möglichkeit gesungen oder gebetet werden. Es kann auch nur der Kehrvers gesungen und der Psalm gesprochen werden. Es besteht auch die Möglichkeit, einen anderen als den im Lektionar angegebenen Psalm zu singen. (AEM 36–50; PEL 19–23; FGM 42f.)
18. Der Ruf vor dem Evangelium soll immer gesungen werden. Wird er aber nicht gesungen, entfällt er. (AEM 39; FGM 48)
19. Auch an Werktagen werden Fürbitten gebetet. Dabei mögen die Gebetsmeinungen für Kirche, Welt, Notleidende und Gemeinde, sowie andere Anliegen beachtet werden. (AEM 45–46)
20. Gabenbereitung

* Zur Gabenbereitung wird für die Werktagsmesse Stille empfohlen. (FGM 71 und 77)

* Wenn möglich, soll das Herbeibringen von Brot und Wein zur

- Übergabe an den Priester durch mitfeiernde Gläubige erfolgen (AEM 49; FGM 72);
- * ansonsten sollen Ministranten, notfalls der Priester selbst die Gaben der Reihe nach zum Altar bringen. (FGM 74–75)
 - * Bei Werktagsmessen wird es häufig möglich sein, eine entsprechend große Hostie zu verwenden, die für alle Teilnehmer reicht. Es können auch mehrere größere Hostien verwendet werden. (AEM 283)
 - * Die Zubereitung des Kelches kann am Kredentztisch – eventuell vor Beginn der Messe – erfolgen.
 - * Wirken keine Ministranten mit, soll die Händewaschung am Kredentztisch in einer bereitgestellten Lavaboschüssel erfolgen.
21. Auch in Werktagsmessen sollen die verschiedenen Möglichkeiten der Auswahl unter den Eucharistischen Hochgebeten ausgeschöpft werden. Auf einen guten Vortrag derselben soll wegen ihrer Bedeutung besonders geachtet werden. Es ist nicht erlaubt, Teile des Hochgebetes still zu vollziehen. (FGM 93 und 97)
22. „Das Brotbrechen wurde von Christus beim Letzten Abendmahl vollzogen und gab in der apostolischen Zeit der ganzen Eucharistiefeier ihren Namen. Das Brechen des Brotes . . . zeigt, daß wir alle in der Kommunion von dem *einen* Brot des Lebens essen, das Christus ist, und dadurch *ein* Leib werden (1 Kor 10,17).“ (AEM 56c) Daher bricht der Priester „die Hostie über der Schale in mehrere Teile zum Zeichen, daß alle von demselben Brot essen und an dem einen Leib Christi teilhaben. Es können auch mehrere große Hostien gebrochen werden (FGM 136). Es widerspricht aber dem Sinn des Brotbrechens, wenn der Priester beide Teile der gebrochenen Hostie selbst empfängt.
Jedenfalls ist dafür zu sorgen, daß die heilige Kommunion den Gläubigen möglichst nicht aus dem Tabernakel spendet wird.
23. „Bei den vorgesehenen Gelegenheiten sollen die Gläubigen nach Möglichkeit die Kelchkommunion empfangen. Dadurch wird die Teilnahme am Opfer, das gefeiert wird, auch im Zeichen besser sichtbar“ (AEM 56c). Gemäß der Erlaubnis der Ordinarien kann die Kommunion unter beiderlei Gestalten in Meßfeiern kleiner Gemeinschaften immer allen gereicht werden. Die Voraussetzungen treffen in der Regel bei Werktagsmessen zu.
24. Die Reinigung von Hostienschale und Kelch soll am Kredentztisch erfolgen, gegebenenfalls nach der Messe, ansonsten wenigstens an der Seite des Altares, nicht aber in dessen Mitte. (AEM 238)
25. Nach der Kommunion empfiehlt es sich, eine Zeit der Stille zu halten. Darauf soll ein Danklied gesungen werden. (AEM 56j; FGM 157)

26. Das Schlußgebet kann am Altar oder am Priestersitz vorgetragen werden.

Die angeführten Nummern in dieser Handreichung beziehen sich auf die „Texte der Liturgischen Kommission für Österreich“, und zwar Nr. 6: „Pastorale Einführung in das Meßlektionar“ und Nr. 10: „Dokumente zur Meßfeier“. Letzteres Heft enthält u. a. die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, die Feier der Gemeindemesse, die Grundordnung des Kirchenjahres (Kalender), das Direktorium für Kindermessen und die Richtlinien für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften.

Folgende Dokumente werden in dieser Handreichung zitiert:

AEM = Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch

FGM = Die Feier der Gemeindemesse

(Die angegebenen Nummern finden sich nur in den „Dokumenten zur Meßfeier“, Nr. 10 der Texte der Liturgischen Kommission für Österreich, nicht aber im Meßbuch selbst.)

PEL = Pastorale Einführung in das Meßlektionar

RKG = Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Nr. 1 der Texte der Liturgischen Kommission für Österreich)

Liturgische Kommission für Österreich,
Konferenz am 18./19. Oktober 1988.

Als Werk Christi und des hierarchisch gegliederten Volkes Gottes ist die Feier der heiligen Messe für die Welt- und Ortskirche wie auch für jeden einzelnen Gläubigen Mitte des ganzen christlichen Lebens. In ihr findet das Wirken Gottes seinen Höhepunkt, durch das er in Christus die Welt heiligt, aber auch der Kult, den die Menschen dem Vater erweisen, indem sie ihn durch Christus, seinen Sohn, verherrlichen. In der Eucharistiefeier werden zudem die Mysterien der Erlösung im Jahresablauf so begangen, daß sie in je bestimmter Weise gegenwärtig sind. Alle anderen gottesdienstlichen Feiern und alle Werke christlichen Lebens stehen mit der Messe in Zusammenhang: sie gehen aus ihr hervor und führen zu ihr hin.

Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, 1

In ihrer ‚Erklärung . . . zur Krankenpastoral‘ vom 20. 11. 1978 insistieren die deutschen Bischöfe mit allem Nachdruck auf der Handauflegung bei der Krankensalbung. Was sie im Kontext ihrer Ausführungen zur ‚Gemeinsamen Feier der Krankensalbung im Rahmen einer größeren Zusammenkunft‘ sagen, gilt fraglos auch für die ‚Grundform der Krankensalbung‘, die Spendung an einen einzelnen Kranken:

„Gleichfalls nicht sinnvoll und nicht statthaft ist es, bei einer größeren Zahl von Kranken die individuelle Handauflegung durch eine kollektive Handausstreckung zu ersetzen. Bei der Beschreibung der gemeinsamen Feier ist ausdrücklich von ‚Auflegung‘ der Hände die Rede (vgl. 82 und 90). Die bei der Neuregelung endlich wiederhergestellte Handauflegung soll wie die individuelle Salbung deutlich machen, daß der Herr sich mit seiner aufrichtenden Kraft jedem einzelnen zuneigt. Bei einer kollektiven Handausstreckung kommt das nicht genügend zum Ausdruck.“¹

Die bei der Neuregelung endlich wieder hergestellte Handauflegung! Das gilt sicher für die in den amtlichen Büchern² festgelegte Ordnung. Gilt das auch für den faktischen Vollzug? B. Grandthyll berichtet:

„Als Krankenhausseelsorger, der nicht Priester ist, bin ich in der Situation, neben dem zuständigen Krankenhauspfarrer auch viele andere Priester bei der Spendung der Krankensalbung mitzuerleben. Von daher habe ich zwar keine repräsentative aber doch breite Erfahrung zur Praxis der Spendung der Krankensalbung . . . Die Handauflegung, die ja Teil jeder sakramentlichen Feier ist, kommt nach meiner Erfahrung hier erstaunlich zu kurz . . . Unbestritten ist die Handauflegung, die das Gebet für den Empfänger als Gestus ergänzt, das Zeichen der Nähe Gottes, die im Sakrament dem Kranken zugesprochen wird. Doch erlebe ich in der Praxis die seltsamsten Formen: Beim Vergessen (?) und Weglassen fängt es an; dann gibt es ‚Handauflegungen‘ mit 30 cm Abstand oder auch als flüchtiges Antippen mit den Fingerspitzen. Daß die Hand oder beide Hände fest aufgelegt werden, ist, von Krankenhauspfarrern abgesehen, nicht die Regel. Da können die Spender noch von der Praxis Jesu lernen, wie er Kranke berührt und angefaßt hat.“³

¹ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Krankenpastoral. 20. 11. 1978. Bonn 1978 (Die Deutschen Bischöfe 19), 5f.

² Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae. Editio typica. Vaticano 1972 (im folgenden: O.UnctInf); Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den kath. Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln [u. a.] 1976 (im folgenden: F.Krankensakramente).

³ B. Grandthyll, Homiletisches Stichwort: Krankensalbung, in: . . . Miterben Christi, da wir mit ihm leiden. Die Feiern der Krankensakramente = Weizenkorn. Elemente zur Feier der Gemeindeliturgie [S 6]. Hg. von H. Ritt u. a. Stuttgart 1986, 132–134, hier 133.

Es ließe sich füglich streiten, was die Regel, was die Ausnahme – immer noch oder schon wieder – ist. Keiner ist wohl in der Lage, mit glaubwürdigen Statistiken eigene Erfahrungen zu verallgemeinern. Doch wenn die Mahnungen der Deutschen Bischofskonferenz von 1978 nicht unbegründet waren, ist es durchaus möglich, daß es – mehr als ein Jahrzehnt später – immer noch solche Erfahrungen gibt.

Wir wollen auf unser Thema hin einige vor- und nachkonziliare Quellen durchsehen (1), dann einige Autoren befragen, was sie zum Thema beitragen – oder auch nicht beitragen (2), bevor wir anregen, warum (3) was (4) geschehen sollte zur Aufwertung der Handauflegung bei der Krankensalbung.

1. Was die Quellen angeht, beschränken wir uns zunächst auf unser Jahrhundert.

1.1 Das vorkonziliare *Rituale Romanum* und die Diözesanritualien, die sich im 20. Jh. vom römischen *Rituale* abhängig gemacht haben bzw. von ihm abhängig gemacht wurden⁴, kennen zu Beginn des Jahrhunderts eine der/den Salbung(en) vorausgehende Handauflegung nicht. Nach Tit. V, cap. 2,7 des *Rituale Romanum* soll der Pfarrer die Anwesenden zum Gebet für den Kranken anregen; er selbst betet unter Anrufung des dreifaltigen Gottes ein exorzistisches Gebet, in dem er u. a. von seiner Handauflegung spricht, die er aber nicht zu vollziehen hat:

„Mox dicat: In nomine Patris +, et Filii +, et Spiritus + Sancti, exstinguatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum, et per invocationem omnium sanctorum Angelorum . . . atque omnium simul Sanctorum. Amen.“⁵

Bei der Revision, der Neuauflage des *Rituale Romanum* vom 10. 6. 1925 ist in die Rubrik die Anweisung eingeschoben worden, hier habe der Spender seine rechte Hand über das Haupt des Empfängers auszustrecken:

„Mox, extensa manu dextera super caput infirmi, dicit: In nomine Patris . . .“⁶

Primär der Text des Gebetes – „per impositionem manuum nostrarum“

⁴ Vgl. Balth. Fischer, *Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Diözesanritualien*, in: *Ekklesia*. FS M. Wehr. Hg. von der Theologischen Fakultät Trier. Trier 1962 (TThSt 15) 235–257, hier 241–246.

⁵ So z. B. in *Rituale Romanum* . . . a Benedicto XIV. auctum et castigatum . . . Editio sexta post typicam. Ratisbonae . . . 1898, 86f.

⁶ So z. B. in: *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque auctoritate Pii XI ad normam Codicis Juris Canonici accommodatum* . . . Editio Taurinensis tertia. Taurinae-Romae 1949.

– war das auslösende Moment⁷, hier wenigstens andeutungsweise die alte Handauflegung zurückzugewinnen.⁸

1.2 Dessen hat man sich in der Reform nach dem Vaticanum II. erinnert.⁹ Das Exorzismusgebet ist weggefallen; doch aus der Handausstreckung von 1925 ist wieder eine Handauflegung geworden:

„Dann legt der Priester dem Kranken schweigend die Hände auf“
(. . . manus imponit super caput infirmi . . . : F.Krankensakramente / O.UncInf n. 74).

Was hier für die Grundform gesagt ist, gilt ebenso für den sog. Zusammengefaßten Ritus, die Krankensalbung beim Versehgang (n. 125), wie für die sog. Gemeinsame Feier der Krankensalbung (n. 82b; n. 90). Welche Bedeutung die nachkonziliare Ordnung der Handauflegung beimißt, wird bei der Mitfeier mehrerer Priester deutlich: Bei der Spendung an einen Kranken¹⁰ legen die Priester nacheinander die Hände auf (n. 19). „Wenn [bei der Gemeinsamen Feier] mehrere Priester zugegen sind, legt jeder von ihnen einer Mehrzahl von Kranken die Hände auf . . .“ (n. 90). – Die Handauflegung entfällt nur dann, wenn in Todesgefahr unmittelbar vor der Krankensalbung auch noch die Firmung zu spenden ist.¹¹

Diese Satzungen werden in der Pastoralen Einführung zum Ordo so begründet:

„Die Feier des Sakraments besteht hauptsächlich darin, daß die Priester der Kirche den Kranken die Hände auflegen und dann das Gebet aus der Kraft des Glaubens gesprochen wird und die Kranken mit Öl, auf das der Segen Gottes herabgerufen worden ist, gesalbt werden: In dieser Zeichenhandlung wird die Gnade des Sakraments angezeigt und zugleich zugewendet.“¹²

Zur Interpretation dieses Textes sei hier zunächst nur soviel gesagt: Selbstverständlich widerstreiten diese Sätze nicht im mindesten der zen-

⁷ Vgl. P. Battestini, *De nova Ritualis Romani editione Vaticana*, in: EL 39. 1925, 246–249. 287–291. 308–314. 341–347. 378–390; hier 308 (P. B. beruft sich für diese Änderung auf den Kommentar des J. Catalano zum Rituale und auf ein früher erschienenenes Ordensrituale der Minoriten).

⁸ Zur Geschichte dieser Handauflegung s. u. S. 114.

⁹ Vgl. J. Stefański, *Von der Letzten Ölung zur Krankensalbung. Schwerpunkte bei der Redaktion der neuen Ordnung für die Krankensakramente*, in: *Liturgia opera divina e umana*. FS A. Bugnini. A cura di P. Journel – R. Kaczynski – G. Pasqualetti. Roma 1982 (BEL. S 26), 429–452, hier 431 (u. a.). – Auch A. Bugnini, *La Riforma liturgica (1948–1975)*. Roma 1983 (BEL. S 30), 637 (dt.: *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Freiburg/Br. 1988, 726f.) erwähnt dieses Detail der Reform.

¹⁰ Das wird in Kommunitäten von (Ordens-)Priestern wohl nicht so selten der Fall sein.

¹¹ O.UncInf n. 117; dazu sind zum Schluß einige Bemerkungen zu machen.

¹² *Quae celebratio sacramenti in eo praesertim consistit, ut, manu impositione ab Ecclesiae presbyteris praehabita, fidei oratio proferatur et oleo, Dei benedictione sanctificato, liniantur infirmi: quo ritu significatur atque confertur gratia sacramenti* (O.UncInf/F.Krankensakramente n. 5). – Zur Übersetzung vgl. die (kritische) Anm. 40.

tralen Aussage der Apostolischen Konstitution P. Paul VI. *Sacramentum Infirmorum* (30. 11. 1972) über den wesentlichen Ritus über die Salbung, nach der das Sakrament für die Kranken benannt ist. Doch wird hier deutlich gezeigt, daß die Handauflegung gleichsam integraler Bestandteil des zentralen Bereichs (in eo praesertim consistit) der Krankensalbung ist.¹³

Dazu in bemerkenswerter Spannung steht freilich die Präsentation dieses integralen Bestandteils der Krankensalbung, eben der Handauflegung, im liturgischen Buch.

Der *Ritus ordinarius* des *Ordo Unctionis Infirmorum* ist durch eine Reihe von Zwischenüberschriften gegliedert – die Übertragung des *Ordo* in F. Krankensakramente folgt dem getreulich:

- *De praeparatione celebrationis* / Vorbereitung der Feier
- *Actus paenitentialis* / Schuldbekenntnis
- *Lectio Sacrae Scripturae* / Lesung aus der Heiligen Schrift
- *Litania* / Fürbitten
- *Benedictio Olei* / Weihe des Öles
- *Sacra Unctio* / Heilige Salbung
- *Conclusio ritus* / Abschluß.

Wer unbefangen die Aussage über den Stellenwert der Handauflegung in der Pastoralen Einführung (n. 5) auf diese Gliederung anzuwenden sucht, muß doch notwendig fragen: Wo ist denn die Handauflegung geblieben? Unter der Überschrift „*Litania* / Fürbitten“ (nn. 73 f.) findet sich schließlich auch die Rubrik zur Handauflegung:

n. 74: Dann legt der Priester dem Kranken schweigend die Hände auf.

2. Wird möglicherweise dieses ‚Veilchen im Verborgenen‘, die Handauflegung zur Krankensalbung, deswegen von manchen Autoren nicht zur Kenntnis genommen, weil bei der Gestaltung des Liturgiebuches (zu) viel zu dessen Bescheidenheit beigetragen wurde? Was liest man über die Handauflegung?

¹³ Die Terminologie zur Bewertung der Handauflegung erinnert an den Versuch, die Handauflegung zur Firmung, die mit dem Gebet ‚*Deus omnipotens*‘ verbunden ist, liturgietheologisch zu werten: *Impositio vero manuum, quae fit super confirmandos cum oratione Deus omnipotens, etsi ad validam sacramenti collationem non pertinet, magni tamen fiat ad integritatem ritus et plenioram sacramenti intelligentiam assequendam* (*Ordo Confirmationis*. Editio typica. Vaticano 1971, n. 9 = Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln u. a. 1973, Vorbemerkungen n. 4: Das Ausbreiten (sic!) der Hände über die Firmlinge während des Gebetes ‚Allmächtiger Gott‘ ist zur gültigen Spendung des Sakramentes nicht erforderlich, aber trotzdem von großer Bedeutung für die Integrität des Ritus und das vollere Verständnis des Sakramentes). – So könnte es auch von der Handauflegung zur Krankensalbung heißen: Von großer Bedeutung für die Integrität des Ritus und für das vollere Verständnis des Sakramentes!

2.1 Es gibt sicher nicht wenige Liturgiewissenschaftler, die der Handauflegung erhebliche Bedeutung zumessen. So liest man bei R. Kaczynski: „Die beiden biblischen Zeichen der Sorge um die Kranken, Handauflegung (Mk 16,18; Lk 4,40) und Salbung (Mk 6,13; Jak 5,14; vgl. auch Lk 10,34) haben Eingang gefunden in die sakramentale Feier. Die Handauflegung, die Urgebärde der Krankenfürsorge, hat man im Lauf dieses Jahrhunderts nur schrittweise in den Ritus der Krankensalbung wieder aufgenommen, nämlich zunächst 1925 als Ausstrecken der rechten Hand über den Kranken, obwohl der Begleittext deutlich vom Auflegen beider Hände sprach. Dies geschieht jetzt unter Schweigen zu Beginn der sakramentalen Feier.“¹⁴ Der emeritierte Mainzer Liturgiewissenschaftler A. Adam schreibt: „Nach dem Abschluß des Wortgottesdienstes beginnen die eigentlichen *Kernriten*, die in PE 5 ausdrücklich als solche aufgezählt werden. An erster Stelle steht die *Handauflegung*, die der Priester schweigend vollzieht. Diese in der Schrift oftmals bezeugte Geste symbolisiert u. a. das Überströmen von Kraft, Vollmacht, Gnade, Geist, Hilfe, Heilung und Vergebung. Die Handauflegung bei der Krankensalbung hat ihr Vorbild bei Jesus und den Aposteln, die sie schon als Heilungsgeste im jüdischen Volk vorgefunden haben. Ihre psychologische Zeichenkraft besteht darin, daß sie unmittelbar Ausdruck der Zusammengehörigkeit, des Angenommen- und Geborgenseins ist, eine Tröstung ohne Worte, eine ‚Urgebärde kirchlichen Heilungsdienstes‘ (B. Fischer), ein Zeichen, das von den Kranken leicht verstanden und angenommen wird. Weil eine solche Geste im Namen und nach dem Vorbild Jesu geschieht und der handauflegende Priester die Person Christi vertritt und Christus durch ihn handelt, vermag sie im Kranken zuversichtliches

¹⁴ R. Kaczynski, Die Feier der Krankensakramente. Für eine pastorale Praxis entsprechend der liturgischen Ordnung, in: IKaZ 12. 1983, 423–436. – Von R. K. ist in Kürze zu erwarten: Die Feier der Krankensalbung, in: Sakramentliche Feiern I,2. Teil = Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 7, 2. Regensburg 1991.

Vertrauen zu erwecken.¹⁵ Solchen Äußerungen ließen sich andere von Fachkollegen anreihen.¹⁶

Allerdings ist auch bemerkenswert, daß von nicht gerade wenigen Fachvertretern der Handauflegung wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Das mag mit dem Umfang, der Ausrichtung der Beiträge zusammenhängen, auch mit dem Zeitpunkt der Veröffentlichung: Bald nach Erscheinen des reformierten Ordo schienen andere Fragen vordringlich, z. B. die Änderungen bei der Salbung (Sakramentales Wort; zu salbende Körperstellen); das Dankgebet bzw. das Weihegebet über dem Öl unmittelbar vor der Salbung, die Gemeinsame Feier der Krankensalbung, die Ordnung des sog. Zusammengefaßten Ritus – einmal abgesehen von Fragen, die wenige Jahre zuvor das Konzilsplenium intensiv bewegt hatten, wie die nach der sachgerechten Benennung dieses Sakraments, nach dem rechten Zeitpunkt der Spendung, nach der Wiederholbarkeit der Krankensalbung.¹⁷ Daß auch die relative Verborgenheit der Handauflegung im Ordo selbst eine Rolle für manche Zurückhaltung gespielt hat, ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen.¹⁸

2.2 Stellvertretend für die Zunft der Dogmatiker, soweit sie sich vornehmlich der Sakramententheologie widmen, sei genannt Th. Schneider, bei dem man liest: „Im Anschluß an die Fürbitten legt der Priester dem Kranken schweigend die Hände auf. Das ist ein ganz eindrucksvoller

¹⁵ A. Adam, *Grundriß Liturgie*. Freiburg/Br. 1985, 179–189: Das Sakrament der Krankensalbung, hier 186f.

¹⁶ Wir nennen exemplarisch: M. Magrassi, *L'unzione degli infermi. Per un rito nuovo – una teologia e una pastorale rinnovate*. 2. ed. Noci 1973, bes. 38; W. von Arx, *Das Sakrament der Krankensalbung*. Freiburg/Schw. – Mödling 1976 (*Feiern des Glaubens* 3), bes. 31; F. Nikolasch, *Das Sakrament der Krankensalbung*, in: *ThPQ* 125. 1977, 144–157, bes. 156f.; A. Knauber, *Salbung und Gebet des Glaubens. Das apostolische Sakrament der Kranken. Liturgie – Pastoral – Spiritualität – Doktrin der Krankensalbung*. Leipzig 1978 (*Pastoralkatechetische Hefte* 60), bes. S. 18, auch S. 90 (Die hauptsächlichsten Teile . . . 2. die stille Handauflegung . . .); M. Ball, *Der Beitrag der erneuerten Liturgie zur Gemeindepastoral. Eine pastoralliturgische Auswertung der liturgischen Bücher für das deutsche Sprachgebiet*. Freiburg/Br. 1982 (*Diss. masch.*), bes. 399: „Der Bedeutung der Handauflegung . . . diametral entgegengesetzt wird dieser Gestus im Ritus nur ganz beiläufig erwähnt. . . . Dabei drückt die Handauflegung gerade Schwerkranken oder im Bewußtsein geschwächten Patienten gegenüber – auch von diesen spürbar und erfahrbar – Annahme, Schutz und Segensmitteilung aus“. – Vgl. auch E. Nagel, „Heilt die Kranken“ (Mt 10,8). *Nachbemerkungen zu einem Symposium über „Die Feier der Krankensakramente“ in Salzburg*, in: *Gd* 17. 1983, 1–3.

¹⁷ Auf eine Auflistung solcher sonst durchaus verdienstlicher Arbeiten kann hier verzichtet werden. – Es scheint bemerkenswert, daß in einer bald nach Erscheinen von *O.UnctInf* erstellten Bibliographie in den mehr als 60 Titeln die Handauflegung zur Krankensalbung nicht in Erscheinung tritt: J.-Ch. Didier, *L'onction des malades. Bibliographie sélective*, in: *MD* 113. 1973, 81–85.

¹⁸ Auf einen ausgesprochenen „Betriebsunfall“ macht A. Adam (Anm. 15) 187 aufmerksam – und führt ihn auch auf die Gestaltung des Liturgiebuches zurück.

Ritus für die Beteiligten, was jeder, der in irgendeiner Form schon einmal damit zu tun hatte, bestätigen wird.“¹⁹ Auch bei J. Feiner ist mehrfach von der Handauflegung die Rede, vor allem von deren biblischen „Vorlagen“.²⁰ Daß auch in dieser theologischen Sparte bei Behandlung der Krankensalbung die Handauflegung gelegentlich nur nebenbei oder gar nicht erwähnt wird, sollte natürlich auch nicht verwundern.

3. Für die Aufwertung der Handauflegung bei der Krankensalbung sprechen liturgietheologische und liturgiehistorische Argumente.

3.1 Alle Autoren, die die Wiedereinführung der Handauflegung begrüßen, verweisen auf das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften. Von Jesus wird berichtet, er habe Kranken die Hände aufgelegt und seinen Jüngern aufgetragen, so an den Kranken zu tun. Jesus hat fraglos die Jünger beauftragt, Kranke mit Öl zu salben (vgl. Mk 6,13); die klassische Bezeugung der Krankensalbung als eines Heilszeichens in der Jüngerschaft Jesu, Jak 5,14f., darf mit diesem evangelischen Zeugnis in Verbindung gebracht werden. Daß Jesus selbst Kranke gesalbt hätte, davon berichten die Schriften nichts. Wohl hat Jesus den Kranken, denen er begegnete, die man zu ihm brachte, zu denen er gerufen wurde, die Hände aufgelegt. Der Synagogenvorsteher Jairus fleht Jesus an: „Meine Tochter liegt im Sterben. Komm und leg ihr die Hände auf, damit sie wieder gesund wird und am Leben bleibt“ (Mk 5,23 = Mt 9,18). In seiner Heimatstadt legt Jesus einigen Kranken die Hände auf und heilt sie so (Mk 6,5). Die ‚Behandlung‘ des Taubstummen, den man zu Jesus bringt mit der Bitte, „er möge ihn berühren“, dem Jesus „die Finger in die Ohren legte“ und dem er „die Zunge mit Speichel berührte“ (Mk 7,32f.) ist dieser Gruppe von Heilshandlungen zuzurechnen; ähnlich auch die Heilung des Blinden bei Betsaida (Mk 8,22–25). Im Sammelbericht über Krankenheilungen zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu sagt Lukas (anders als in den synoptischen Parallelen Mk 1,32–34; Mt 8,16) ausdrücklich, daß Jesus den Kranken die Hände aufgelegt habe (Lk 4,40f.). Auch die Frau, deren Rücken verkrümmt war, der Jesus am Sabbat in der Synagoge begegnet, heilt er durch sein Wort und seine Handauflegung (Lk 13,13). Schließlich ist die Heilung des Aussätzigen zu nennen; auf seine Bitte hin „streckte Jesus die Hand aus, berührte ihn und sagte: Ich will es – werde rein“ (Lk 5,13 parr).

¹⁹ Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*. 4. Aufl. Mainz 1984, 234f.

²⁰ J. Feiner, *Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsgebetes*, in: *Mysterium Salutis V. Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*. Zürich 1976, 494–550, bes. 497–501; 523; 535.

Nach dem kanonischen Markus-Schluß hat Jesus die Apostel beauftragt, zu tun, wie er selbst getan hat; er hat ihnen und allen, die durch sie zum Glauben kommen, verheißen, daß „die Kranken, denen sie die Hände auflegen, gesund werden“ (Mk 16,18). So bezeugt es denn auch die Apostelgeschichte: Hananias legt in Damaskus dem erblindeten Saul die Hände auf (Apg 9,17; vgl. V. 12); Paulus wird nach dem Schiffbruch auf Malta zum erkrankten Vater des Gastgebers Publius gerufen, der „gerade mit Fieber und Ruhr im Bett lag. Paulus ging zu ihm hinein und betete; dann legte er ihm die Hände auf und heilte ihn“ (Apg 28,8).

Die Praxis Jesu – und in seinem Auftrag die seiner Jünger –, Kranken die Hände aufzulegen und über sie zu beten, und die Anweisung der Kirche in der geltenden Ordnung, zur Krankensalbung den Kranken die Hände aufzulegen, lassen sich durch nichts besser miteinander verknüpfen, als durch das Theologumenon, das wir dem Lehrer der Kirche, dem Bischof von Rom, Leo d. Gr. (440–461) verdanken: „Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist übergegangen in die Sakramente der Kirche“ (Sermo 74,2: PL 54,398).²¹ In der Handauflegung zur Krankensalbung erfahren die gläubigen Patienten leibhaftig die Nähe des Herrn, des Heilandes Jesus Christus.

3.2 Nicht erst unsere Zeit sieht diese Zusammenhänge wieder klar. Jahrhunderte hindurch war die Handauflegung eng mit der Krankensalbung verbunden gewesen. Die Arbeiten von A. M. Triacca haben gezeigt, daß seit der Spätantike in der mailändisch-ambrosianischen Liturgie das Sakrament für die Kranken nicht nach der Salbung, sondern nach der Handauflegung benannt war: *Impositio manuum super infirmum*.²² Nach den wichtigsten Zeugen aus dieser Liturgiefamilie geht die Handauflegung durch den ‚sacerdos‘ der Salbung unmittelbar voraus.²³ Ein großes Gebet begleitet – und interpretiert – diese Handauflegung.

²¹ Mit gutem Grund hat H. Brakmann im schon genannten Sammelband aus der Reihe ‚Weizenkorn‘ [S 6] (s. o. Anm. 3) in seiner Zusammenstellung ‚Zur Feier‘ (S. 67–96) dem Abschnitt ‚Feier der Krankensalbung‘ dieses Theologumenon als Motto vorausgeschickt (S. 87).

²² A. M. Triacca, *Le rite de l'„impositio manuum super infirmum“ dans l'ancienne liturgie ambrosienne*, in: *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXI^e Semaine d'études liturgiques*. Paris 1^{er}–4 juillet 1974. Roma 1975 (BEL. S 1), 339–360. Vgl. skizziert hier die später erschienene, umfangreichere Studie: *„Impositio manuum super infirmum.“ L'unzione degli ammalati nell' antica liturgia ambrosiana* (1973), in: *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser OSB*. Roma 1979 (StAns 68 = AnLit 1), 509–590. – Vgl. auch: E. J. Lengeling, *„Per istam sanctam unctionem . . . adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti“*. Der Heilige Geist und die Krankensalbung, in: *Lex orandi lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cypriano Vagaggini*. A cura di G. J. Békés e G. Farnedi. Roma 1980 (StAns 79 = Sacramentum 6), 235–294, bes. 280f.

²³ N. 12. *Deinde sacerdos qui prior est inter duodecim qui manus tenent super infirmum, dicat: . . .*: A. M. Triacca . . . 1979, 540.

Wenigstens dessen erste Sätze, aus denen die Bedeutung der Handauflegung ersichtlich wird, müssen hier zitiert werden:

„Sanctum ac venerabile nomen gloriae tuae invoco, excelse Deus, Pater omnipotens, qui fecisti coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt. Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, qui in altis habitas, et humilia respicis, respice super impositionem manuumstrarum, quam facimus super hunc famulum tuum ill.; quae manus spiritaliter operentur super eum. Da ei, Domine, sanitatem corporis, integritatem mentis, longanimitatem vitae, prosperitatem in valitudine [!]; et ab inquietudine inimici libera eum, qui liberasti filios Israel de terra Aegypti . . .“²⁴

Nach den wichtigsten Zeugen lateinischer, dann römischer Pontifikalliturgie des Früh- und Hochmittelalters ist Handauflegung zur Krankensalbung selbstverständlich. Gemäß dem Mainzer römisch-deutschen Pontifikale²⁵ aus der Mitte des 10. Jh. ist innerhalb einer Serie von Antiphonen und Orationen die Handauflegung – anscheinend durch mehrere Priester²⁶ – der Gestus, der der Salbung unmittelbar vorausgeht. Gegen Schluß dieser Mainzer ‚Ordo ad unguendum infirmum‘ ist ein Gebet überliefert, das nachdrücklich Handauflegung und Ölsalbung miteinander verquickt; es wird als ‚absolutio‘ eingeführt, betont auch die Sündenvergebung als Wirkung des sakramentlichen Geschehens schon recht einseitig, doch nicht so, daß die leibhafte Wirkung ganz in den Hintergrund träte.²⁷

Vom aus dem Mainzer Pontifikale entwickelten Römischen Pontifikale des 12. Jh. gibt es zwei Rezensionen. Die ältere, zu Beginn des 12. Jh. formulierte Rezension spricht im Krankensalbungsorto zunächst nicht von der Handauflegung²⁸; doch kennt sie im weiteren Verlauf der Feier

²⁴ N. 13: Ebd. – Das Handauflegungsgebet endet in einem Paradigmengebet, in dem an die Rettungstaten Gottes erinnert wird.

²⁵ Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. Ed. par C. Vogel en collaboration avec R. Elze. 2. Vaticano 1963 (StT 227), 258–270: CXLIII. Ordo ad unguendum infirmum.

²⁶ N. 7: Hic imponant manus super infirmum omnes sacerdotes et ministri eorum . . . Ed. 259.

²⁷ N. 44: Sequitur absolutio. Deus, qui peccatores et scelerum onere vulneratos sacerdotibus tuis se ostendere iussisti, Deus, qui discipulis tuis ut bene haberent manus super infirmos ponere precepisti, qui per apostolos infirmos sacro oleo ungere et pro eis orare docuisti, Deus, qui per impositionem sacerdotum manus, cum sancti nominis tui invocatione, peccata relaxare voluisti, exaudi orationes nostras et da huic famulo tuo N. infirmitatis noxa depresso, per hoc sacrum mysterium, quod nos indignos famulos tuos agere docuisti, remissionem omnium peccatorum, quatinus per hanc sacrati olei unctionem et per manus impositionem, cuncta facinora spiritus sancti gratia relaxentur, venia impetretur, sanitas corporis et animae restituatur . . . Ebd. 266 f.

²⁸ Pontificale Romanum XII saeculi. Ed. par M. Andrieu, Le Pontifical romain au moyen-âge. 1. Vaticano 1938 (StT 86), 266–270: XLIX A. Incipit ordo ad unguendum infirmum.

das aus Mailänder Tradition stammende große Gebet, *Sanctum ac venerabile nomen tuum invoco* . . .²⁹, in dem die Handauflegung nachdrücklich thematisiert wird. Die jüngere Rezension dieses *Pontificale Romanum XII saeculi* vom Ende des Jahrhunderts kennt in ihrem Krankensalbungs-ordo³⁰ wieder die Handauflegung und übernimmt auch wieder das umfangreiche Gebet des Mainzer Pontifikales, das nach Handauflegung und Salbung in immer neuen Wendungen von diesen beiden sakramentlichen Handlungen spricht.³¹

In den ersten Jahren des Pontifikates Innozenz' III. (1198–1216) entsteht in Rom das *Pontificale Romanae Curiae*, das wahrscheinlich um die Jahrhundertmitte, unter Innozenz IV. (1243–1254) eine erweiterte Neuauflage erlebt. Dieses Liturgiebuch³² in seinen Versionen ist gleichsam das letzte Brückenglied zur Praxis der Krankensalbung in der Neuzeit. Hier treffen wir erstmals auf die exorzistisch gefärbte Anrufung der Hl. Dreifaltigkeit, die im nachtridentinischen *Rituale Romanum* und in den Diözesan- bzw. Regionalritualien der Neuzeit zum unabdingbaren Bestand gehört hat, und in der ausdrücklich auf die Handauflegung – *per impositionem manuum nostrarum* – Bezug genommen wurde.³³ In der älteren Version des Kurienpontifikales ist diese Anrufung, *In nomine patris + . . . extingatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum . . .* die Begleitformel zur ersten Teilsalbung, zur Salbung des Hauptes. Insofern sind hier Handauflegung und Salbung am dichtesten miteinander verknüpft; die Handauflegung scheint wie von der Salbung aufgesogen.³⁴ Diese zu enge Verbindung hat man in der jüngeren Version wieder aufgegeben. Diese, die Rezension des kurialen Pontifikales, ordnet die Handauflegung und das Exorzismusgebet zueinander und läßt unmittelbar anschließend die Serie der Teilsalbungen mit der Salbung der Augen beginnen.³⁵

²⁹ N. 24. *Alia oratio*: Ebd. 269.

³⁰ L. *Ordo ad unguendum infirmum*: Ebd. 274–277.

³¹ N. 6: *Hic imponat sacerdos manum super infirmum, dicens hanc orationem* – folgt eine Oration, eine Antiphon, drei weitere Orationen; dann (n. 11) beginnt die Salbung, an die sich weitere Gebetstexte anschließen. u. a. die Oration (n. 21) *Deus, qui peccatores . . .* (s. o. Anm. 27).

³² *Pontificale Romanae Curiae*. Ed. par M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen-âge*. 2. Vaticano 1940 (StT 87), 490–492: XLIX. *Ordo (compendiosus et consequens) ad unguendum infirmum*.

³³ S. o. S. 108.

³⁴ N. 4: *Intincto namque pollice in oleo infirmorum, in egri corpore sacerdos signum crucis facit in septem vel in aliquantis locis, dicens, ad caput: n. 5. In nomine pa+tris . . .*

³⁵ N. 4: *Hic imponens sacerdos manus super caput infirmi dicit: n. 5. In nomine pa+tris . . .* n. 6: *Post hoc intincto pollice in oleo infirmorum, faciat de ipso in egri corpore signum crucis in septem vel aliquantis locis, dicens: n. 7: Ad oculos: Per istam sanctam unctionem . . .* (Die Salbung des Hauptes ist hier entfallen).

Auf dem weiteren Weg des Krankensalbungssordo³⁶, jetzt im Bereich der Ritualien, geht – wann genau? – die ausdrückliche Anweisung zur Handauflegung verloren. Nur noch die Erwähnung der Handauflegung im Exorzismusgebet erinnert an die mittelalterliche Praxis. Das ist der Befund schon in den italienisch/römischen Ritualien, die mittelbar³⁷ oder unmittelbar³⁸ der Erstausgabe des *Rituale Romanum*³⁹ vorausgehen. Die Wiederaufnahme des Gestus, 1925 zunächst nur als Handausstreckung über dem Haupt des Empfängers, seit 1972 wieder als regelrechte Handauflegung unmittelbar vor der Salbung, ist also im Bereich der Krankensalbung ein wichtiger Beitrag zur Erfüllung des Auftrags, den das Vaticanum II. hinsichtlich der Meßreform in SC 50 so formuliert hat: „Einiges dagegen, was durch die Ungunst der Zeit verlorengegangen ist, soll, soweit es angebracht oder nötig erscheint, nach der altehrwürdigen Norm der Väter wiederhergestellt werden.“ Die Möglichkeit, durch die Wiederbelebung der Handauflegung wieder ins Zeichen zu bringen, daß der heilende, heilspendende Herr Jesus Christus dem Kranken im Sakrament begegnet, ist fraglos Grund genug, so die Krankensalbung „nach der altehrwürdigen Norm der Väter“ zu erneuern.

4. Wie ließe sich – was an sich klar ist und in der Pastoralen Einführung deutlich genug gesagt ist, daß nämlich „die Priester der Kirche den Kranken die Hände auflegen und dann das Gebet des Glaubens gesprochen wird und die Kranken mit Öl, auf das der Segen Gottes herabgerufen ist, gesalbt werden“ (n. 5) – für die Praxis so deutlich darstellen, daß künftig auch im Vollzug die Handauflegung zur vollen Geltung kommt?

4.1 Sollte man die Handauflegung noch näher an die Salbung heranrücken, die nn. 74 und 75 des Ordo miteinander vertauschen? Dann würden die Zwischenüberschriften so aufeinander folgen:

- Litania / Fürbitten (n. 73)
- Benedictio Olei / Weihe des Öles (jetzt n. 75)
- Impositio manuum / Handauflegung (jetzt n. 74)
- Sacra Unctio / Heilige Salbung (n. 76).

Dagegen spricht allerdings, daß die Benedictio Olei und die Sacra Unctio enger zusammengehören als Handauflegung und Salbung. Die Benedictio Olei ist – noch vor dem Deutewort zur Salbung – „das Gebet des

³⁶ G. Durandus weist im Prolog seines Pontifikales (von 1295) die Krankensalbung als Aufgabe der Priester dem entsprechenden Liturgiebuch (*Obsequiale*, *Agenda*, *Rituale*) zu.

³⁷ A. Castellani, *Liber sacerdotalis*. Venetiis 1523, f 116^v (s. auch ff 118^{ff.}).

³⁸ *Rituale Sacramentorum Gregorii XIII. iussu editum, auctore J. A. Card. Sanctorio* [1584]. Romae 1602, p. 337.

³⁹ *Rituale Romanum Pauli V. iussu editum*. Romae, ex Typ. Rev. Camerae Apost. 1614, 60.

Glaubens“⁴⁰; in Verbindung mit der Salbung stellt primär dieses Gebet das Heilszeichen dar, das nach Jak 5,14f. den Kranken zugedacht ist: „... sie [die Ältesten] sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet [ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως; oratio fidei] wird den Kranken retten . . .“⁴¹ Da wäre es eher gerechtfertigt, die beiden Zwischenüberschriften (nn. 75/76) zusammenzuziehen:

– Benedictio Dei super oleum⁴² et Sacra Unctio /

Lobpreis Gottes über dem Öl und Heilige Salbung (nn. 75/76).

4.2 Die in französisch sprechenden Ländern geltende Ordnung zur Krankensalbung⁴³ bietet für die Mitte der Feier, für die ‚liturgie du sacrement‘ vier verschiedene Versionen an (nn. 103–140). Dabei ist besonders beachtet, ob und in welcher Form insbesondere der Empfänger der Salbung, aber auch sonstige Anwesende auf die Gebete der Kirche, also die Litanei und auf das Gebet, den Lobpreis über dem Öl, eingehen können – und ob gegebenenfalls das Wechselgebet, die Litanei, der Salbung erst folgt. Dementsprechend sind die Zwischenüberschriften variiert. Immer aber ist in der Zwischenüberschrift ausdrücklich auch von der Handauflegung die Rede. In den beiden ersten Versionen (nn. 108–114; 115–120) heißt es ‚litanie et imposition des mains‘. In der dritten Version, in der das Fürbittgebet breiter entfaltet ist und der Salbung erst folgt (nn. 121–125), lautet die Überschrift naturgemäß nur ‚imposition des mains‘. In der vierten Version (nn. 126–129 mit nn. 130–140) wird vorausgesetzt, daß allein der Spender der Betende ist, niemand sonst antworten kann (oder will); also lautet die Zwischenüberschrift hier ‚prière et imposition des mains‘. Jedenfalls ist es selbstverständlich, daß die so bedeutsame Handauflegung auch in den Überschriften – immer – zur

⁴⁰ O.UnctInf n. 5 ‚Quae celebratio sacramenti in eo praesertim consistit, ut manuum impositione ab Ecclesiae presbyteris prae habita, fidei oratio proferatur et oleo, Dei benedictione sanctificato, liniantur infirmi . . .‘ ist wohl in F.Krankensakramente noch nicht zutreffend übersetzt. Das universalkirchliche Modellbuch will doch wohl sagen, daß die benedictio Dei super oleum die oratio fidei ist. Es hieße also besser: ‚Die Feier des Sakraments besteht hauptsächlich aus folgenden Elementen: Die Priester der Kirche legen zunächst [den Kranken] die Hände auf. Dann wird das Gebet des Glaubens gesprochen und mit dem Öl, das durch die Preisung Gottes geheiligt worden ist, werden die Kranken gesalbt.‘

⁴¹ P. De Clerck, Theologische Leitlinien des neuen Krankenritus, in: ThG 17. 1974, 96–103 hat mit einigem Nachdruck auf die Dimension, die mit ‚oratio fidei‘ skizziert ist, hingewiesen; so ergebe sich wie selbstverständlich, daß zur Handauflegung still gebetet werde.

⁴² O.UnctInf n. 75 bis spricht von ‚oratio(nem) gratiarum actionis super ipsum oleum‘, was in F.Krankensakramente n. 75a unzureichend wiedergegeben ist mit ‚Dankgebet‘.

⁴³ Sacrements pour les malades. Pastorale et célébrations. [. . . l’adaptation pour les pays de langue française de l’Ordo unctionis infirmorum . . . publié à Rome le 7 décembre 1972] . . . approuvé par les évêques de la Commission Internationale Francophone, le 13 mars 1976 . . . Paris 1977.

Geltung kommt. Umgesetzt in die lateinisch-deutsche Version lauten im französischen Buch also die Zwischenüberschriften (prinzipiell):

- *Litania et impositio manuum* / Fürbitten und Handauflegung⁴⁴ (nn. 73/74)
- *Benedictio Olei* / Weihe des Öles (n. 75)
- *Sacra Unctio* / Heilige Salbung (n. 76).

Anders als F. Krankensakramente, wo O.UnctInf (nur) getreulich reproduziert wird – man hat gelegentlich von einer Studienausgabe in definitiver Fassung gesprochen –, hat man im Bereich französischer Sprache auf die vielfältigen Möglichkeiten in der Praxis einzugehen versucht: ausgesprochen ein Gewinn! Doch könnte man fragen, ob so die Ordnung nicht möglicherweise unübersichtlich wird.

Bemerkenswert ist jedenfalls, daß, wo immer ein Gebet, sei es in der gebundenen Form der *litania* (Fürbitten), sei es in freier Form, der Handauflegung vorausgeht, in der Zwischenüberschrift die beiden Größen ‚*litanie (prière) et imposition des mains*‘ aneinander gekoppelt werden.

Dabei wird man freilich anmerken müssen, daß diese beiden Elemente keineswegs enger zueinander gehören als irgendwelche anderen Stücke des Ritus. Doch ist diese Kombination im französischen Buch keine freie Erfindung; sie wurzelt letztlich in der Vorlage des O.UnctInf – die F. Krankensakramente wörtlich übernimmt: Die letzte Bitte der *litania*, eine Bitte für den Empfänger, soll auf die folgende Handauflegung aufmerksam machen, soll dazu überleiten:

„Schenke ihm (ihr), dem (der) wir in deinem Namen die Hände auflegen, Leben und Heil (Ut ei, cui in tuo nomine manus imponimus, vitam et salutem donare digneris).“

Ob das allerdings die Koppelung der beiden Größen ‚*Litanei (Fürbitten) und Handauflegung*‘ rechtfertigt, wird man fragen dürfen.

4.3 Eher möchte man empfehlen, auf diese Formulierung der letzten Fürbitte zu verzichten. Wenn schon auf die Handauflegung aufmerksam gemacht werden soll, eignete sich dazu eher eine weitere knappe Gebets-einladung, wie schon M. Probst vorgeschlagen hat:

„Wie Jesus oft Kranken die Hände aufgelegt hat, so lege ich jetzt meine Hand auf dich. Christus bewahre dich vor allem Unheil und stärke dich in deiner Krankheit.“⁴⁵

⁴⁴ So schon – also anders als in O.UnctInf/F.Krankensakramente – I. Jorissen – H. B. Meyer, *Pastorale Hilfen in Krankheit und Alter. Über Krankheit, Alter und das Sakrament der Krankensalbung*. Innsbruck 1974, 71.

⁴⁵ M. Probst, *Die Elemente und Zeichen in der Feier der Krankensalbung*, in: *Heilssorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments*. Hg. von M. Probst u. K. Richter. Freiburg/Br. – Einsiedeln 1975 (PLR-Gd), 93–102, hier 96.

Die Einladung könnte sich auch an die Mitfeiernden richten:

„In Stille beten wir für unseren Kranken. Jesus Christus hat den Kranken die Hände aufgelegt und über sie gebetet. Der Heiland ist N. im Zeichen der Handauflegung und der Heiligen Salbung jetzt ganz nahe.“

So würde vermieden, daß die Fürbitten katechetisch verfremdet werden – *principiis obsta!* –; die Handauflegung käme deutlicher als eigenständige Größe zur Geltung. Das würde bedeuten – um es in nun schon gewohnter Form darzustellen –, daß die Zwischenüberschriften lauten sollten:

- *Litania / Fürbitten* (n. 73)
- *Impositio manuum / Handauflegung* (n. 74)
- *Benedictio Dei super oleum et Sacra Unctio / Lobpreis Gottes über dem Öl und Heilige Salbung* (nn. 75/76).

Hier sei am Rande⁴⁶ auch noch zu überlegen gegeben, ob n. 117 des nachkonziliaren Ordo der Weisheit letzter Schluß ist. Es heißt im Kapitel über den Versehang zur Spendung der Firmung:

„Die Firmung in Todesgefahr und die Krankensalbung sollen möglichst nicht in einem zusammenhängenden Ritus gespendet werden, damit nicht die beiden Sakramente, von denen jedes eine Salbung enthält, verwechselt werden. Wenn es aber doch notwendig ist, beide Sakramente zu spenden, soll die Firmung unmittelbar der Weihe des Krankenöls vorausgehen. In diesem Fall unterbleibt die zum Ritus der Krankensalbung gehörende Handauflegung.“

Der Fall, daß die Firmung und Krankensalbung im Versehang nacheinander zu spenden sind, ist so selten, daß es sich nicht lohnt, die Rubrik zu sehr zu zerpfücken.⁴⁷ Wohl könnte man bemerken: Wenn der Handauflegung zur Krankensalbung eine knappe Gebetseinladung vorausgeht, wie oben vorgeschlagen, dann ist die Handauflegung zur Krankensalbung

⁴⁶ Noch mehr „am Rande“ sei angedeutet, daß Autoren vorschlagen, Familienangehörige an der Handauflegung zu beteiligen: so N. Sures, *Die Tugend vollendet sich in der Schwachheit*, in: *IKaZ* 12. 1983, 437–443, hier 440; B. Grandthyll, *Homiletisches Stichwort* (s. Anm. 3), 133. – Diese Praxis bedürfte gründlicher Erörterung, die hier nicht möglich ist. Daher sei nur bemerkt, daß solche Praxis der Ordnung der Krankensalbung nicht entspricht. Man könnte fragen, ob nicht dadurch ein wichtiger Aspekt – Die Krankensalbung setzt sakramentlich das heilende Wirken Jesu an den Kranken fort – erheblich verdunkelt wird.

⁴⁷ Wenn argumentiert wird, daß „jedes Sakrament eine Salbung enthält“ und deshalb die beiden Sakramente verwechselt werden könnten, dann müßte doch eher auf eine Salbung verzichtet werden – was natürlich erst recht nicht geht. Warum dann aber auf eine Handauflegung verzichten? – Daß in F. *Krankensakramente* n. 136 die *impositio manuum* zur Firmung wie auch sonst allenthalben in „Die Feier der Firmung“ zur Ausbreitung der Hände verflüchtigt ist – hier ist das wahrlich unbegreiflich –, steht noch einmal auf einem anderen Blatt.

wohl nur noch schwerlich zu verwechseln mit der Handauflegung, die integrales Element des Firmritus ist.

Gleichzeitig mit der Erklärung zur Krankenpastoral – am 20. 11. 1978 – hat die Deutsche Bischofskonferenz eine Erklärung veröffentlicht zum Thema: ‚Menschenwürdig sterben und christlich sterben‘. Darin sagen die Bischöfe zur Feier der Krankensalbung:

„Je deutlicher Wort, Gebärde und Zeichen bei der Spendung des Sakraments die Situation des Kranken berücksichtigten, um so zum Ausdruck zu bringen, daß der Kranke ganz angenommen ist, desto mehr verhelfen sie ihm, sein Schicksal in Hoffnung und Vertrauen zu tragen.“⁴⁸

Vorzüglich darum geht es, wenn für die Aufwertung der Handauflegung bei der Krankensalbung plädiert wird.

⁴⁸ Erklärung der deutschen Bischöfe vom 20. 11. 1978. Bonn 1978 (Die deutschen Bischöfe 17), hier 27.

Ist einer von euch krank?

Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich;

sie sollen Gebete über ihn sprechen

und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben.

Das gläubige Gebet wird den Kranken retten,

und der Herr wird ihn aufrichten;

wenn er Sünden begangen hat,

werden sie ihm vergeben.

Der Deutsche Katholikentag, der vom 23. bis 27. Mai 1990 in Berlin begangen wird, steht unter dem Thema: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden!“ Es ist zu hoffen, daß die Jugend stark vertreten sein wird. Eine starke Minderheit der Teilnehmer/innen werden wieder nichtkatholische Christen sein. Offiziell wird es keine eucharistische Gastfreundschaft geben. Dafür gibt es global aktuelle und regional heiße Themen in bedrängender Fülle:

- Gott will ein geglücktes Leben für alle Menschen von den Ungeborenen über die Behinderten bis zu den Alten;*
- Gott will den Frieden zwischen Völkern, Klassen, Religionen;*
- Gott will die Bewahrung seiner uns anvertrauten Schöpfung;*
- Gott will Gerechtigkeit in der Verteilung der irdischen Güter, weil alle dieselbe himmlische Berufung haben. Diskussionen und Konflikte, Akzentsetzungen und medienwirksame Formulierungen werden einige Sektoren unserer unübersichtlichen Gesellschaft für kurze Zeit beschäftigen. Individual – und sozial-ethische Fragen werden konkretisieren, was es bedeutet, Antworten und Praktiken zu suchen, in welchen wir alle vom Willen Gottes beansprucht werden – nicht nur jene, die in Berlin dabei sind. Denn: „wenn wir von Gottes großen Taten hören, zerschmilzt uns das Herz und stockt uns der Atem: Jahwe ist Gott droben im Himmel und hier unten auf der Erde“ (Jos 2,11). Das Ineinander von Bekenntnis und Weisung, von liturgischer Zelebration und sozialer Innovation, von dogmatischem Indikativ und ethischem Imperativ als Wille Gottes mit uns und durch uns steht auf dem Prüfstand.*

Sollten Katholikentage nicht nur Phänomene eines Kongreßtourismus en passant bleiben, braucht es eine breite, und spirituell beseelte Partizipation in den Gemeinden. Christliche Erwachsenenbildung, Gemeindekatechesen, schulischer Religionsunterricht, Verbandsarbeit, Jugendpastoral, politische Nahziele sind in diesem Vorgang einzubeziehen. Auch und besonders Verkündigung, Gemeindeliturgie und gottesdienstliche Feiern im Kreis der Familie bzw. Nachbarschaft sind angefragt. Gerade dazu sollen hier einige Anregungen geboten und Modelle vorgestellt werden für Phasen der Vorbereitung, Feier und Nacharbeit.

I. VERKÜNDIGUNG:

(Schlüsselthema der Perikopen)

1. Während der österlichen Bußzeit (Fastenzeit)

1.1 Homilien bei der sonntäglichen Meßfeier:

Erster Fastensonntag (4. März 1990):

1. Lesung (Gen 2,7–9; 3,1–7): Auflehnung gegen Gottes Willen bringt Unheil.

2. Lesung (Röm 5,12–19): Jesu Gehorsam gegen Gottes Willen leitet uns.

Evangelium (Mt 4,1–11): Entscheidung für den Dienst Gottes macht frei.

Zweiter Fastensonntag (11. März 1990):

1. Lesung (Gen 12,1–4a): Abraham geht auf Gottes Weisung ein.

2. Lesung (2 Tim 1,8b–10): Gott gibt Kraft, seinem Ruf zu folgen.

Evangelium (Mt 17,1–9) Gott will, daß wir auf seinen Sohn hören.

Dritter Fastensonntag (18. März 1990):

1. Lesung (Ex 17,3–7): Gott erfüllt den Willen seines Volkes.

2. Lesung (Röm 5,1–2.5–8): Gott bejaht uns, selbst wenn wir nein sagten.

Evangelium (Joh 4,5–42): Gott will in Geist und Wahrheit angebetet werden.

Vierter Fastensonntag (25. März 1990):

1. Lesung (1 Sam 16,1b.6–7.10–13b): Gott setzt seinen Willen durch, wenn er beruft.

2. Lesung (Eph 5,8–14): Wir prüfen im Licht Christi, was Gott gefällt.

Evangelium: (Joh 9,1–14): Gott erhört den, der seinen Willen tut.

Fünfter Fastensonntag (1. April 1990):

1. Lesung (Ez 37,12b–14): Weil Er ausführt, was Er will, erkennen wir den Herrn.

2. Lesung (Röm 8,8–11): Wenn wir uns vom Geist bestimmen lassen, handeln wir recht.

Evangelium (Joh 11,1–45): Tod und Leben legt er uns vor – wählen wir das Leben!

1.2 Fastenpredigten bei Andachten

(mit Perikopen aus der Osternachtfeier):

1. Lesung (Gen 1,1 – 2,2): Gott will, daß wir die Schöpfung bewahren.

2. Lesung (Gen 22,1–18): Gottes Wille – nicht Willkür, sondern Ruf zur Selbstüberbietung.

3. Lesung (Ex 14,15 – 15,1): der befreiende Gott ist stärker als der tyrannische Pharao.

4. Lesung (Jes 54,5–14): Gott will sich erbarmen, wenn wir heimkehren wollen.

5. Lesung (Jes 55,1–11): Gottes Wort wirkt, was Er will; führt aus, wozu Er es sendet.
 6. Lesung (Bar 3,9–15.32–4,4): Wer Gottes Gebot erfüllt, findet das Leben.
 7. Lesung (Ez 36,26–27a.18–28) Gott gibt uns Herz/Geist neu, darum können wir wollen, was Er will.
- Epistel (Röm 6,3–11): Gott will, daß wir in Christus für ihn leben.

2. An den Sonntagen der Osterzeit:

Zweiter Sonntag der Osterzeit (22. April 1990):

1. Lesung (Apg 2,42–47): Gott will, daß wir alles miteinander teilen.
 2. Lesung (1 Petr 1,3–9): In Taten wird sich unser Glaube bewähren.
- Evangelium (Joh 20,19–31): Gott mutet uns zu, daß wir glauben, ohne zu sehen.

Dritter Sonntag der Osterzeit (29. April 1990):

1. Lesung (Apg 2,14.22–33): Gott zeigt uns Wege des Lebens, daß wir sie gehen.
 2. Lesung (1 Petr 1,17–21): Sich von sinnloser, ererbter Lebensweise befreien lassen.
- Evangelium (Lk 24,13–35) Der Entschluß zu glauben öffnet uns die Augen des Herzens

Vierter Sonntag der Osterzeit (6. Mai 1990):

1. Lesung (Apg 2,14a.36–41) Unser Wille zur Bekehrung beantwortet Gottes Heilswillen.
 2. Lesung (1 Petr 2,20b–25) Um Christi Willen sollen wir – tot für die Sünde – gerecht werden.
- Evangelium (Joh 10,1–10): Gott will, daß wir durch Christus zur Fülle des Lebens kommen.

Fünfter Sonntag der Osterzeit (13. Mai 1990)

1. Lesung (Apg 6,1–7) Aus dem Protest der Frauen erkennen die Apostel Gottes Willen.
 2. Lesung (1 Petr 2,4–9): Unsere Berufung – Gottes große Taten durch unser Tun bezeugen.
- Evangelium (Joh 14,1–12): Gottes Weg zu uns – unser Weg zu Gott – in Jesus offenbar.

Sechster Sonntag der Osterzeit (20. Mai 1990):

1. Lesung (Apg 8,5–8.14–17): Gottes Wille setzt sich durch, wo sein Geist Freiheit stiftet.
2. Lesung (1 Petr 3,25–28): Wer Christus im Herzen heilig hält, hat ein gutes Gewissen.

Evangelium (Joh 14,15–21): Wer Gottes Gebote hat und hält, der liebt Ihn.

Christi Himmelfahrt (24. Mai 1990):

1. Lesung (Apg 1,1–11): Jesus gebietet uns, für unser Wirken seinen Geist zu erbitten.
2. Lesung (Eph 1,17–23): Gottes Macht erweist sich an uns durch seine wirksame Kraft.

Evangelium (Mt 28,16–20): Der Vater hat Christus alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben.

Siebter Sonntag der Osterzeit (27. Mai 1990):

1. Lesung (Apg 1,12–14): Jesus hat jene Zwölf erwählt, die er selbst wollte.
2. Lesung (1 Petr 4,13–16): Anteil am Leiden Christi nehmen – bejahen, es bringt Segen.

Evangelium (Joh 17,1–11a): Durch Christus sind wir in Gott und können sein Wort bewahren.

Pfingsten (3. Juni 1990):

(Auswertung der Ergebnisse des Katholikentages)

Am Vorabend:

1. Lesung (Gen 11,1–9): Gott will seine zerstreuten Kinder sammeln.
2. Lesung (Ex 19,3–8a.16–20): Freie Zustimmung zum Bundesangebot Gottes.
3. Lesung (Ez 37,1–14): Sein erweckendes Wort wirkt, was Gott will.
4. Lesung (Joël 3,1–5): Gottes Geist, ausgegossen über alle, schafft Kirche.
5. Lesung (Röm 8,22–27): Auf Erden geschieht Gottes Willen durch den Geist.

Evangelium (Joh 7,37–39): Seit Jesus verherrlicht ist, wird uns der Geist gegeben.

Am Tag:

1. Lesung (Apg 2,1–11): Christen bezeugen Gottes Wohlwollen vor allen Menschen.
2. Lesung (1 Kor 12,3b–7.12–13): Gnadengaben, Dienste, Kräfte bringen den Himmel auf die Erde.

Evangelium (Joh 20,19–23): Wohin der Geist Jesu kommt, dort entstehen Frieden und Heil.

1. Feier der Gemeindemesse:

126

1.1 Einladung zum Schuldbekenntnis:

Wenn Gott seinen Willen durchsetzt, dann blüht die Schöpfung auf. Im Himmel und auf Erden ist sein Reich denen geschenkt, die seinen Willen erfüllen. Fragen wir uns, wann und wie haben wir uns gegen Gottes heiligen Willen gestellt, und bitten wir ihn um Vergebung.

oder:

Gott hat alles gut geschaffen und gesegnet. Er sagt JA zu uns Menschen und allen Geschöpfen. Prüfen wir uns, ob wir Gottes Wohlwollen unser NEIN entgegengesetzt und gesündigt haben. Erbitten wir sein Erbarmen.

oder:

Gott will, daß unser Leben glückt. Er selber will sich uns mitteilen in Jesus, dem Wort, und in der Gabe des Geistes. Besinnen wir uns und bekennen wir, daß wir uns auf manche Weise seiner Freigebigkeit verschlossen haben und schuldig geworden sind.

1.2 Kyrie – Litanei:

Herr Jesus Christus, deine Speise war es, den Willen des Vaters zu tun und sein Werk zu vollbringen: Herr, erbarme dich unser.

Du hast uns gelehrt, um die Fähigkeit zu bitten, daß wir Gottes Willen tun wollen und können: Christus, erbarme dich unser.

Du schenkst uns deinen Geist, daß wir im Tun des Willens Gottes zur Freiheit der Kinder Gottes kommen: Herr, erbarme dich unser.

oder:

Herr Jesus Christus, du hast dich gehorsam bis zum äußersten dem Willen des Vaters überlassen: Herr, erbarme dich unser.

Du offenbarst uns den Willen Gottes, der die Verlorenen liebt und denen vergibt, die zu ihm heimkehren: Christus, erbarme dich unser.

Du bist unser Anwalt bei Gott, der uns in dem Maß vergeben wird, wie wir unsren Schuldigern verzeihen. Herr, erbarme dich unser.

1.3 Tagesgebete (von Meß-Formularen für Sonntage), in denen die dritte Vaterunserbitte thematisiert ist:

Tagesgebete vom:

Erster Adventsonntag (MB II S. 1);

Zweiter Adventsonntag (MB II S. 10);

Gebet nach der 3. Lesung der Feier der Osternacht (MB I S. [88]);
 Fünfter Sonntag der Osterzeit (MB II S. 170);
 Zweiter Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 211; II² S. 209);
 Dritter Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 212; II² S. 210);
 Sechster Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 216; II² S. 214);
 Achter Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 218; II² S. 216);
 Zehnter Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 220; II² S. 218);
 Elfter Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 221; II² S. 219);
 15. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 225; II² S. 224);
 16. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 226; II² S. 225);
 17. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 227; II² S. 227);
 20. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 231; II² S. 231);
 21. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 232; II² S. 232);
 24. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 236; II² S. 236);
 25. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 237; II² S. 237);
 28. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 241; II² S. 241);
 29. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 242; II² S. 242);
 30. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 243; II² S. 243);
 31. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 244; II² S. 244);
 32. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 246; II² S. 246);
 33. Sonntag im Jahreskreis (MB II S. 247; II² S. 247).

Z. B. vom dritten Sonntag im Jahreskreis:

Allmächtiger ewiger Gott,
 lenke unser Tun nach deinem Willen
 und gib,
 daß wir im Namen deines geliebten Sohnes
 reich werden an guten Werken.
 Darum bitten wir durch ihn, Jesus Christus.

Oder vom 16. Sonntag im Jahreskreis:

Herr, unser Gott, sieh gnädig auf alle,
 die du in deinen Dienst gerufen hast.
 Mach uns stark im Glauben,
 in der Hoffnung und in der Liebe,
 damit wir immer wachsam sind
 und auf dem Weg deiner Gebote bleiben.
 Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Oder vom 29. Sonntag im Jahreskreis:

Allmächtiger Gott,
 du bist unser Herr und Gebieter.

Mach unseren Willen bereit,
deinen Weisungen zu folgen,
und gib uns ein Herz, das dir aufrichtig dient.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.

1.4 Antwortpsalmen aus dem „Gotteslob“ (GL):

Psalm 1, GL Nr. 70;	Psalm 67, GL Nr. 732;
Psalm 15, GL Nr. 626,3;	Psalm 77, GL Nr. 734;
Psalm 18, GL Nr. 712;	Psalm 112, GL Nr. 630;
Psalm 19b, GL Nr. 714;	Psalm 119a, GL Nr. 750;
Psalm 32, GL Nr. 721;	Psalm 119b, GL Nr. 751;
Psalm 40, GL Nr. 725;	Psalm 147, GL Nr. 760;
Psalm 51, GL Nr. 190;	Psalm 19, GL Nr. 686.

1.5 Bitten und Fürbitten:

Gott, du willst, daß alle Menschen Christus als ihren Retter erkennen und zum Heil gelangen. Wir bitten dich:

- Rühre unsere Herzen an, daß wir deiner Nähe gewiß werden.
 - Laß uns in Jesu Wort und Wirken dein Wohlwollen erkennen.
 - Erleuchte unser Gewissen, daß uns dein Wille offenbar werde.
 - Bewege unseren Willen, daß wir nach deiner Weisung handeln.
- Vater, nicht unser Wille soll geschehen, sondern der deine, denn du bist weise und getreu, gerecht und barmherzig. In deine guten Hände geben wir uns durch Christus, unseren Herrn.

Oder:

Den Vater des Erbarmens, den Gott allen Trostes, laßt uns anrufen für die Menschheit, für die Christenheit in aller Welt, für die Gemeinden der Kirche an allen Orten:

- Für jene, die in Kirche und Gesellschaft Verantwortung tragen, daß sie die ihnen Anvertrauten ermutigen.
- Für jene, deren Freude es ist, den Willen Gottes zu tun.
- Für unsere Brüder und Schwestern, die an Gott und ihren Mitmenschen schuldig geworden sind.
- Für alle, die aus irrendem Gewissen gegen Weisungen handeln, in denen wir Gottes Willen erkennen.
- Für uns selbst, die wir seine Gebote kennen, aber oft zu schwach sind, sie zu erfüllen.
- Für die Gescheiterten und Straffälligen, daß wir sie in ihrer Verlorenheit nicht allein lassen, sondern aufnehmen.

Gott, es ist dein Wille, daß wir einer des anderen Last tragen und so das Gesetz Christi erfüllen. Wende du dich uns zu, damit wir uns zu dir

bekehren und so im Himmel und auf Erden dein Wille geschehe in der Nachfolge Christi, unseres Herrn.

1.6 Bezugnahme auf das Thema „Gottes Wille“ im Eucharistischen Hochgebet:

Gottes Wille, sein Plan und Ratschluß mit den Menschen und der ganzen Schöpfung kommen zum Ausdruck in den Danksagungs- und Lobpreis-motiven der Präfation. „Im Namen des ganzen heiligen Volkes preist der Priester den Vater und dankt ihm für das gesamte Werk der Erlösung . . . oder für ein bestimmtes Geheimnis seines Heilswerkes“ (AEM 54). Sie bedürfen einer mystagogisch-homiletischen Erschließung (vgl. Liturgie-konstitution: „Sacrosanctum Concilium“ Nr. 48).

– Gottes Wille kommt zum Ausdruck im „Post-Sanctus“ des Vierten Hochgebetes:

„Wir preisen dich, heiliger Vater, denn groß bist du, und alle deine Werke künden deine Weisheit und Liebe . . . Um deinen Ratschluß zu erfüllen, hat er sich dem Tod überliefert, durch seine Auferstehung den Tod bezwungen und das Leben neu geschaffen.“ (MB I S. 194; MB II S. 504)

– Worin Gottes Wille besteht, deuten Einschubtexte des „Dritten Hochgebetes für Meßfeiern mit Kindern“:

„Denn du hast uns erschaffen, damit wir für dich leben und füreinander da sind. Wir können miteinander sprechen, zusammen arbeiten und feiern.“

Oder:

„Denn wunderbar sind deine Werke. Die ganze Welt hast du erschaffen: Die Sonne gibt uns Licht und Wärme . . . Wir können vieles erfinden, was uns das Leben leichter macht.“

Oder:

„Du willst das Leben, nicht den Tod. Du hast uns zum Leben gerufen . . . Das gleiche hast du auch uns versprochen: Leben ohne Ende, ohne Not und Leid.“

Oder:

„Denn du bist unser barmherziger Vater. Du meinst es gut mit uns, auch wenn wir schuldig werden . . . und reichst uns als erster die Hand zur Versöhnung.“
(Fünf Hochgebete, Herder 1988, S. 42–43)

1.7 Lobpreis des göttlichen Willens in ähnlichen Hochgebeten:

– *In der Anaphora der Limaliturgie (1982):*

„Durch dein lebendiges Wort hast du alles erschaffen und für gut befunden. Du hast die Menschen nach deinem Bild geschaffen, daß sie an deinem Leben teilhaben und deine Herrlichkeit widerspiegeln. Als die Zeit erfüllt war, gabst du uns Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben.“

– *„Ja, Vater, so hat es dir gefallen“*

Jesu Lobpreis des göttlichen Willens bei Mt 11,25–27

bzw. Lk 10,21–24:

Heiliger Vater, du Herr des Himmels und der Erde, erfüllt vom Geist Jesu preisen wir dich. All deine großen Taten deiner Schöpfung, unserer Rettung und der Vollendung der Welt hast du den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber hast du sie geoffenbart. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Alles hast du deinem Sohn anvertraut. Er weiß, wer du bist, und hat uns dich als unseren Vater geoffenbart. In ihm, deinem Ebenbild und Wort, sehen und hören wir dich, auf daß in allem dein Wille geschehe.

Wir danken dir, daß unsere Namen im Himmel verzeichnet sind, und lobsingend dir als dein Volk:

– *Gottes Wille mit seiner Welt verkündet der Apostel Paulus in Lystra (Apg 14,16f.) und in Athen (Apg 17,24–31):*

Es ist würdig und recht, dir, allmächtiger Gott, Dank zu sagen. Du bezeugst dich als Vater aller Menschen, weil du uns Gutes tust. Du gibst uns vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten auf Erden. Du erfüllst unsere Herzen mit Nahrung und mit Freude. Du gibst allen Wesen Leben und Atem. Du erschufst uns, damit wir die ganze Erde bewohnen. Du bist uns nahe und läßt dich von uns finden. Denn in dir leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Wir preisen dich, weil du alles aufrichten wirst durch deinen Messias Jesus. Darum verkünden wir dein Lob und singen:

– *Lobpreis an Gott nach Röm 8,2–17:*

Herr und Gott, wir danken dir, daß du uns zu Menschen deines Wohlgefallen gemacht hast. Durch das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus hast du uns frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes. Du sandtest dein Wort in der Gestalt des Fleisches, damit unser Sinnen und Trachten vom Geist Jesu bestimmt werde. Wir dürfen dich anrufen als unseren Vater, weil du uns aus Sklaven der Furcht zu Kindern deiner

Liebe umgestaltet hast. Du willst, daß dein Geist für uns eintritt, wenn wir voll Freude singen:

2. *Lieder aus dem „Gotteslob“ (GL)*

zum Thema: „Dein Wille geschehe . . .“:

- GL Nr. 160: Der Sohn des Höchsten . . .
- GL Nr. 165: Sag ja zu mir . . .
- GL Nr. 170: Lehre uns deinen Willen . . .
- GL Nr. 174: Jesus Christus ist der Herr . . .
- GL Nr. 183: Wer leben will, wie Gott . . .
- GL Nr. 227: Danket Gott, denn er ist gut . . .
- GL Nr. 269: Nun saget Dank . . .
- GL Nr. 273: Singet dem Herrn . . .
- GL Nr. 275: König ist der Herr . . .
- GL Nr. 289: Herr deine Güte . . .
- GL Nr. 294: Was Gott tut . . .
- GL Nr. 295: Wer nur den lieben Gott läßt walten . . .
- GL Nr. 296: (ö) Wer nur den lieben Gott läßt walten . . .
- GL Nr. 297: Gott liebt diese Welt . . .
- GL Nr. 299: Manchmal kennen wir Gottes Willen . . .
- GL Nr. 300: Solang es Menschen gibt . . .
- GL Nr. 307: O ew'ger Gott. Wir bitten dich . . .
- GL Nr. 308: Gott, mein Gott, warum . . .
- GL Nr. 521: Herr, gib uns Mut zum Hören . . .
- GL Nr. 552: Alles Leben ist dunkel . . .
- GL Nr. 567: Der Herr bricht ein um Mitternacht . . .
- GL Nr. 614: Wohl denen, die da wandeln . . .
- GL Nr. 616: „Mir nach“, spricht Christus . . .
- GL Nr. 618: Brich dem Hungrigen dein Brot . . .
- GL Nr. 619: Was ihr dem Geringsten tut . . .
- GL Nr. 620: Das Weizenkorn muß sterben . . .
- GL Nr. 621: Ich steh vor dir mit leeren Händen . . .
- GL Nr. 623: Worauf sollen wir hören . . .
- GL Nr. 624: Auf dein Wort, Herr, laß uns vertrauen . . .
- GL Nr. 631: Die acht Seligkeiten.
- GL Nr. 655: Wir sind mitten im Leben . . .
- GL Nr. 660: Nun lässest du, o Herr . . .
- GL Nr. 851 (Österreich-Anhang): Herr, ich bin dein Eigentum . . .

3. *Texte aus dem „Gotteslob“*

für Wortgottesdienste / Andachten / Gebet:

- GL Nr. 5 (S. 26–28): Hingabe.

- GL Nr. 8 (S. 34–35): Bitte und Vertrauen.
- GL Nr. 9 (S. 36–37): In Not und Dunkel.
- GL Nr. 10 (S. 38–39): In Krankheit.
- GL Nr. 11 (S. 39–41): Im Alter.
- GL Nr. 12 (S. 41–42): Im Angesicht des Todes.
- GL Nr. 56: Buß-Gottesdienst.
- GL Nr. 57: Buß-Gottesdienst.
- GL Nr. 763: Namen-Gottes-Litanei.
- GL Nr. 774: Andacht für die Fastenzeit.
- GL Nr. 776: Die sieben Worte Jesu am Kreuz.
- GL Nr. 777,5: Wandelt im neuen Leben.
- GL Nr. 778,5: Der Geist der Freiheit.
- GL Nr. 781,9: Nachfolge Christi.
- GL Nr. 782,3: Dritte Vaterunserbitte.
- GL Nr. 783,3: Maria – Jungfrau.
- GL Nr. 785,7: Heilige des Alltags.
- GL Nr. 789: Bittandacht.
- GL Nr. 791: Andacht zum Totengedenken.

III. FEIERN IM KREIS DER FAMILIE bzw. NACHBARSCHAFT:

1. Mögliche Formen dieser Feiern sind das gemeinsame Beten der Familie am Samstagabend oder am Sonntagmorgen; der Besuch von (bei) Verwandten; Feiern am Namens-, Geburts- und Hochzeitstag; Bibelrunde oder Glaubensgespräch einer Familien-(Ehepaar-)Gruppe in den Häusern; Wallfahrten; Einkehrtag / Rüstzeit zum Wochenende.

Als Struktur empfiehlt sich folgende Abfolge:

Sammlung / Stille – Bibeltext – Besinnung – Lied / Psalm – Schweigen – Rundgespräch – gemeinsames Beten – Lied – Agape.

2. Elemente für die Feier entnehme man den bisher genannten biblischen und liturgischen Texten, Psalmen, Liedern, Gebeten / Andachten des „Gotteslob“.

3. Gesellschaftliche Bezüge zum Thema finden sich in den vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz hrsg. Druckschriften (Hirtenschreiben, römische Verlautbarungen, Weltkirche, Arbeitshilfen) bzw. den Presseorganen der Katholischen Verbände und des Vorbereitungskomitees des Katholikentages Berlin.

Hauskirchen und Wegkapellen sind im Eigentlichen Orte des Gebetes, die in einer ganz besonderen Weise aus dem Glauben von Laien entstanden sind und von diesem Glauben auch heute leben, leben sollten. In diesen Kirchen und Kapellen verwirklicht sich das, was in der Heiligen Schrift vielfach als die „Hauskirche“ beschrieben wird, also Kirche in ihrer Urform, in ihrer kleinsten und doch zugleich so wichtigen Ausdrucksart. – In diesen Hauskirchen und Wegkapellen vermag sich das Leben des Glaubens in Gebet und Eucharistie immer wieder zu erneuern, um von da dann ins Alltagsleben auszustrahlen.

Soweit die kurze „Wesensumschreibung“ dieser heiligen Stätten. Es stellt sich nun die Frage, inwieweit diese Sicht, Wertung, Übung bei Seelsorgern und Laien heute allgemein verbreitet ist, um darauf wirkliches liturgisches Leben wachsen und sich entfalten zu lassen.

Zunächst erscheint hier folgende Beobachtung von Bedeutung zu sein: Im Zuge einer allgemein steigenden Wertschätzung alter Bauten mit Geschichte und Kultur, sicher bewußt gefördert von den zuständigen Denkmalämtern, stellte sich auch die Aufmerksamkeit für Hauskapellen und kleine Andachtsstätten „am Wege“ weithin ein. – Es ist nur die Frage, ob diese Weckung von Aufmerksamkeit aus der „kunstgeschichtlichen Ecke“ vorab kommt, oder ob Glauben, Glaubenskultur von seiten der Laien und der zuständigen Priester hier an erster Stelle „Pate“ gestanden haben. – Ohne jetzt unbedingt schwarzweißmalen zu wollen, möchte ich doch meinen, daß in vielen Beispielen das Denkmalamt es war, das hier so oder so „eingegriffen“ hat, die Besitzer solcher Heiligtümer darauf aufmerksam machte, daß es hier „etwas“ zu beachten und zu erhalten gäbe. – Wenn also hier nun „der Kunsthistoriker“ gleichsam den „Vorreiter“ macht und Priester und Laien sich dadurch „wachmachen“ lassen und dann sehr bewußt aus dem Glauben und dem Kirchenjahr heraus „aufbauen“ und lebendig-interessiert „weitermachen“, dann kann man darüber durchaus froh sein, dann ist dagegen bei Gott nichts einzuwenden.

Wenn es aber so ist, daß es beim „Kunsthistoriker“ „bleibt“ und die Laien und Priester sich darauf folgenden „Reim“ machen: „Da handelt es sich um etwas Kostbares. Vorsicht, daß ja kein Dieb drankommt. Am besten alles abschließen“, dann hat wieder einmal jener nur scheinbar kulturell-religiöse Geist „gesiegt“, der alles „sichert“ und den man am besten als den Geist der „Konservierung“ bezeichnen könnte. – Ein solcher Geist der Konservierung und „bloßen Erhaltung für kommende Generationen“ meint zwar auf seine Art und Weise das Beste, hat aber im Hinblick auf Hauskirchen und Wegkapellen als Stätten des Gebetes nicht die Antenne, die hier zu wünschen wäre, wenngleich es auch da Ausnahmen geben soll.

Angesichts dieser Situationsbeschreibung ist der zuständige Ortspfarrer

rer oder Seelsorger in einer besonderen Weise gerufen, diese Orte, bei aller Bedeutung für Geschichte und Kunst, nicht einfach diesen „Bereichen“ zu überlassen – geschweige denn die Einstellung, die besagt: „Gott sei Dank kümmern sich andere darum – ich habe sowieso schon genug diesbezüglich am Hals“, „zu heben und zu pflegen“. *Der Priester ist hier zuallererst um sein echt religiöses Interesse an solchen Stätten gefragt.* – Er muß sich „hüten“ vor dem „Pfarrkirchenegoismus“, der immer wieder „unter der Decke“ oder „offen“ zu erkennen gibt: Die Kirche am Ort ist die Pfarrkirche – und alles andere an Hauskirchen oder Wegkapellen ist mehr oder weniger „Privatsache“. – Natürlich ist die Pfarrkirche bzw. die eigentliche Seelsorgskirche der Ort der Versammlung der Gemeinde zu Eucharistie und Gebet schlechthin und ist von daher selbstverständlich zuerst einmal „interessant“. Aber es gilt andererseits auch: Die gleichsam „rund um die Mittelpunktskirche“ liegenden anderen Kirchen und Kapellen nehmen auch teil an Gebet und Eucharistie der Gläubigen des betreffenden Ortes. Wie dies nun geschehen soll, ist eine zweite Frage. – *Die erste Frage ist die des grundsätzlichen Interesses des Priesters, der grundsätzlichen „Annahme“, „Mithereinnahme“ solcher Orte in das Gebetsleben. Alles diesbezügliche „Konkurrenzdenken“ ist der lebendigen Existenz solcher Orte als Gebetsstätten ausgesprochen abträglich. – Freude und Dankbarkeit über das Vorhandensein solcher kleiner Gotteshäuser müßten die Einstellung immer mehr und selbstverständlich prägen.*

Ist diese Grundeinstellung einmal gelegt und lebendig gefestigt bzw. am Wachsen, dann wird der Seelsorger dann und wann den Weg in solche Kirchen und Kapellen zu privatem und liturgischem Gebet finden. Es wird sich im Laufe der Zeit eine gewisse Vertrautheit ergeben – und diese wiederum ist die natürliche Voraussetzung dafür, daß an bestimmten Tagen hier Gottesdienst gefeiert wird bzw. die Gläubigen unter Leitung ihres Priesters beten. – Den Priester, der solche Stätten aus einem ganz persönlichen „Glaubensumgang“ lieb gewonnen hat, der sie in Wahrheit schätzt, wird es immer wieder auf den Gedanken bringen, hier Eucharistie zu feiern, kontinuierlich an ganz bestimmten Tagen des Jahres und darüber hinaus auch „ad hoc“, wenn sich besondere Anlässe einstellen. – Ein solcher Seelsorger wird sich nicht jede Messe hier „abbetteln“ lassen, er wird im Gegenteil immer auch selbst zum Anreger werden, hier das heilige Opfer mit glaubenden Menschen darzubringen. – *Eine solche Haltung ist der beste Ansporn für die Laien, vor allem für die Besitzer oder Pfleger solcher Stätten, ihr Herz mit diesen Orten zu verbinden und nun ihrerseits alles zu tun, was der lebendigen Erhaltung aus dem Glauben dienlich erscheint.* – Es wird dann auch so kommen, daß Laien, ohne direkten „Anstoß“ durch den Seelsorger – der indirekte ist ja ständig da durch das vorhin beschriebene Interesse – hier sich zusammenfinden, um

zu beten, ganz persönlich, oder in Gemeinschaft – etwa in der Form des Stundengebetes oder des Rosenkranzes. – Wenn dies geschieht, dann verwirklicht sich „Hauskirche“ in einer ganz besonderen Art und Weise. – Das Intime, Herzliche, Persönliche, das solchen Hauskirchen oft anhaftet, wird eine solche Verwirklichung nur fördern, erleichtern, ja geradezu herbeisehnen lassen.

Zum Schluß sei noch im Hinblick auf solche Anregungen auf einen möglichen Vorwurf eingegangen, der sich angesichts der Förderung eines solchen Gebetslebens „etwas abseits“, etwas privat“, „etwas isoliert“ erheben könnte. Es ist dies der Vorwurf des religiösen Privatisierens, eines übertriebenen Individualismus, ja vielleicht sogar eines Gruppen- oder Personen- bzw. Standesegoismus.

Es sei gleich zugestanden, daß es zu solchen Entgleisungen an solchen Orten kommen kann. – Es sei auch hinzugefügt, daß Hauskapellen geradezu zum Anlaß werden können einer „Abspaltung“ von der Ortsgemeinde in Gebet und heiliger Messe.

Aber es gilt auf solche Befürchtungen Folgendes zu bedenken: An erster Stelle hängt es am betreffenden Seelsorger, ob Hauskapellen zu „Brutstätten“ von Egoismus dieser oder jener Art werden. – Das heißt: Wo der Priester in einem guten, persönlichen Kontakt zu solchen Orten steht, wo er sich selbst immer wieder einfindet – oder zumindest in Gedanken und Wünschen dort weilt, da kann sich eine solche Negativform von Glauben schon gar nicht „einnisten“ und „breitmachen“. – Der Priester, der die Hauskapellen und andere Orte des Gebetes in seinem Pfarrbezirk liebt, der bewahrt diese davor, zu kleinen, komischen Konkurrenten des kirchlichen Mittelpunktes am Ort zu werden. Seine Liebe und Sympathie, sein Verständnis und seine Aufgeschlossenheit werden vielmehr dazu führen, daß Menschen in wahrer Dankbarkeit für die Wertschätzung durch die Priester nun ihrerseits in ihrem Denken, Tun und Beten eine Verbindung herstellen werden unter diesen vielfältigen Orten des Gebetes, sodaß, im Bilde gesprochen, so etwas wie ein ganz feines, friedliches „Netz“ von Gebetsstätten in einem Dorf oder in einer Stadt zu entstehen vermag. – Die Vielheit wird hier zu einem Reichtum, zu einer Abwechslung, zu einer Vielfarbigkeit, die Menschen begeistern kann, die nur irgend ein Sensorium dafür haben. – Natürlich: Priester, die von ihrer Natur her schon ein schönes Gespür besitzen für Vielfalt und Abwechslung im kirchlichen Leben, in den Glaubensäußerungen überhaupt, die werden sich, zur „Erleichterung“ aller, besonders „leicht“ damit tun, zusammen mit der Pfarrkirche noch manche andere Kirchen und Kapellen am Glaubensleben der Gemeinde teilnehmen zu lassen und die „Buntheit“, die sich auf dem Boden solcher Veranlagungen erhalten und entfalten kann, wird immer wieder Freude bringen, die das Öde auch des „kirchlichen Alltags“ zu überwinden imstande ist. – *Priester, die*

Hauskirchen und Wegkapellen nicht „links liegen lassen“, sondern beachten und lieben, sie tun der religiösen Volksseele besonders viel Gutes, jener Volksseele, die ja an sich von der Vielfalt und der Buntheit der Glaubensform lebt – und eigentlich nur davon lebt, zu allen Zeiten. – In unseren Hauskirchen und Wegkapellen lebt viel Volksfrömmigkeit – und wenn manche dieser Kirchen und Kapellen in Schlössern stehen und dann und wann zu Gebet und Messe ihre Pforte öffnen, dann sind es nicht selten gerade auch die „einfachen Leute“, die herbeieilen und eintreten wollen, weil sie sich so geborgen und „verstanden“ fühlen von diesen kleinen, intimen Räumen des Gebetes und der Gottesverehrung. – Und schließlich: Priester, die Hauskirchen und Wegkapellen so oder so offenhalten und hegen und pflegen, erhalten Stätten lebendig, die nicht selten zu Gebetsstätten gerade der Armen, Notleidenden, Mißverstandenen, irgendwie „Gesträndeten“, heimlich Ringenden oder gar Verzweifelnden werden. Priester, die solche Stätten „hochhalten“, erweisen Menschen, die vom Leben arg „in die Zange genommen werden“, einen unschätzbaren Dienst, sie eröffnen ihnen ein winziges, aber gerade deshalb umso kostbareres Stückchen Zufluchtsort, ja vielleicht sogar Heimat, wenn auch nur für eine ganz kurze Zeit, für wenige Minuten unter Umständen. Solche Hauskirchen und Wegkapellen sind daher im Grunde keine „Leckerbissen“ von Kunst und Heimatpflege, so schön und lieblich sie auch sein mögen. – Sie sind Orte des Glaubenslebens, für hoch und niedrig, für reich und arm – oft für die Ärmsten, die die Lieblinge Jesu Christi und seiner gebenedeiten Mutter Maria sind.

Allmächtiger Gott,

durch deinen Sohn rufst du die Menschen in die Gemeinschaft deiner Kirche. In ihr schenkst du ihnen neues Leben, nährst sie durch dein Wort und die Sakramente und führst sie auf dem Weg zum himmlischen Jerusalem.

Höre auf die Bitten deiner Gemeinde, die sich hier versammelt hat, und segne diese Kapelle. Laß die Gläubigen hier deine Nähe spüren und seine Liebe erfahren. Mach sie eines Herzens und hilf ihnen, hier an diesem Ort dich dankbar zu preisen und sich voll Vertrauen an dich zu wenden. Steh ihnen bei in jeder Not und laß sie sicher ans Ziel ihres Lebens gelangen. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die vom Vaticanum II angestrebte Liturgiereform mußte den Landesbedürfnissen entsprechend durch die Bischofskonferenz durchgeführt werden. Nach einer Periode von über 20 Jahren ist man berechtigt zu fragen, wieweit die Polnische Bischofskonferenz und deren Organ, die Liturgiekommission, die Reform verwirklicht haben. Vorweg sollte vermerkt werden, daß eine klare, eindeutige Antwort nicht zu erwarten ist, da die Liturgieerneuerung in Polen andauert. Dazu kommt die Tatsache, daß bisher eine systematische Abhandlung über die durchgeführte Reform noch aussteht. Dieser Beitrag will deshalb nur fragmentarisch über die Ergebnisse der Reform informieren und die schwierigste Zeit schildern, die Bischof Franciszek Jop, Oppeln, der Vorsitzende der Liturgiekommission, während seiner Amtszeit zu bewältigen hatte.¹

Um ein objektives Bild zu erstellen ist es notwendig, sowohl den Personenkreis der Reformgestalter, deren Abhängigkeit von der Bischofskonferenz, wie auch die Aktivität der Liturgiekommission darzustellen.

I. Die Personalstruktur der Liturgischen Kommission

Infolge der Wiedervereinigung Polens nach dem Ersten Weltkrieg, erschien es unerläßlich eine Liturgiekommission mit der besonderen Aufgabe der Unifizierung der liturgischen Riten im neuen Polen zu konstituieren. Eine ähnliche Situation ergab sich nach dem Zweiten Weltkrieg und erforderte die Einberufung einer Liturgiekommission schon im Jahre 1945. Das wichtigste Ergebnis ihrer Arbeit war ein neues Rituale, sowie ein Proprium Sanctorum für das Missale und das Stundengebet.

Die Liturgiekonstitution hat den Landesliturgiekommissionen eine sehr wichtige Bedeutung beigemessen (SC 22). Ihre Aufgaben umreißt die Instruktion „Inter oecumenici“ (Nr. 4). Durch die Bestimmungen der Polnischen Bischofskonferenz wurde die Amtszeit der Mitglieder der Liturgiekommission auf fünf Jahre festgelegt. Sie zählte anfangs sechs Mitglieder (zwei Bischöfe, zwei Welt- und zwei Ordenspriester), im Jahre 1975 waren es zwölf, gegenwärtig sind es sechzehn Mitglieder. Angesichts der enormen Aufgaben beantragte Bischof Jop die Erweiterung der Liturgiekommission nach der Anweisung des römischen „Consilium ad exequendam Constitutionem de s. Liturgia“. Die Übersetzungen der liturgischen Texte sollten in fünf Universitätszentren durchgeführt werden; den größten Beitrag erwartete man vom Pastoralen Institut der Katholischen Universität Lublin.²

¹ Vgl. H. H. Sobeczko, il processo d' introduzione della riforma liturgica in Polonia nei primi anni dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II con particolare riferimento all' attività liturgica del vescovo Francesco Jop (1897–1976), Roma 1980.

² Schreiben vom 4. 7. 1974 und vom 22. 11. 1972: Archiv der Liturgiekommission Bd. VIII.

Da die Tätigkeit der Liturgiekommission durch die Persönlichkeit ihrer Mitglieder mitbestimmt war, sollten sie kurz vorgestellt werden:

- a) Der Vorsitzende der Liturgiekommission Bischof Franciszek Jop, Oppeln (1897–1975).

Während der Studienzeit an der Gregoriana nahm er 1920/21 an einem Liturgischen Kurs teil. Im Bischöflichen Priesterseminar Sandomierz hatte er 1922–1925 den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft inne. Ab 1951 fungierte er als Mitglied der Liturgiekommission und war ab 1962 ihr Vorsitzender. Zu den Aufgaben des Vorsitzenden gehören:

- Mitgliedschaft des Römischen Consilium ad exequendam Constitutionem de s. Liturgia
- Sprecher der Polnischen Bischofskonferenz im Römischen Consilium
- Ständige Information der Polnischen Bischofskonferenz über die Entwicklung der liturgischen Erneuerung in Polen
- Vorbereitung der liturgischen Dokumente
- Vorsitz in den Kommissionen und Koordination der Gremien
- Einberufung der Arbeitsgruppen zu ihren Sitzungen zweimal im Jahr.

- b) Der Sekretär der Liturgiekommission

P. Franciszek Malaczynski OSB bekleidete dieses Amt seit Bestehen der Liturgiekommission. 1962 übergab der Vorsitzende Bischof Jop den Großteil seiner Kompetenzen an den Sekretär, insbesondere für die Übersetzungen liturgischer Texte.³

- c) Die Mitglieder der Liturgiekommission

Als Mitglieder wurden Professoren der Liturgiewissenschaft aus den Priesterseminaren berufen.

1. Bischof Andzej Wronka (1897–1974)
2. Bischof Juliusz Bienniek (1895–1978)
3. Bischof Stanislaw Jakiel (1910–1983)
4. Prof. Jan Adamski (1895–1972)
5. Prof. Wacław Schenk (1913–1982)

Weitere Mitglieder: Bischof T. Szwagrzyk, Prof. B. Kosecki, Prof. E. Szymanek, Bischof P. Golebiowski, Abt. P. Galinski OSB, Prof. J. Zalewski, Prof. L. Balter.

Bedingt durch die sehr bescheidenen Möglichkeiten und Mittel gingen die Arbeiten der polnischen Liturgiekommission leider sehr zögernd voran. Finanzielle Schwierigkeiten wirkten sich hemmend aus. Die Liturgiekommission besaß keinen Fond. Es gab keine Mittel zur Einrichtung

³ Schreiben vom 2. 12. 1974 und 28. 1. 1975: Archiv der Liturgiekommission Bd. VIa.

eines Sekretariats. Die Kosten der Übersetzungen und der Vervielfältigung bestritt das Ordinariat Oppeln. Selbst der Sekretär der Liturgiekommission wurde durch das Ordinariat Oppeln besoldet. Drei im Ordinariat angestellte Klosterschwestern waren ständig als Typistinnen für die Belange der Liturgiekommission tätig.⁴ Ihr Vorsitzender schrieb damals an Primas Wyszynski: „Ich meine, daß die Übersetzung des Stundengebetes eine sehr schwierige Angelegenheit ist, die sich zwangsläufig in die Länge ziehen wird. Es wären mehrere Mitarbeiter erforderlich, andernfalls bleibt die Übersetzung eine Aufgabe für Jahrzehnte.“ Gleichzeitig bat er, die Katholische Universität Lublin und das Liturgische Institut Krakau zur Mitarbeit heranzuziehen.⁵

Die für alle Mitglieder obligatorischen, ganztägigen Sitzungen fanden zweimal im Jahr statt. Alle Entscheidungen, besonders in strittigen Fragen der liturgischen Texte, traf man durch Stimmenmehrheit. In dringenden Fällen wurde in außerordentlichen Sitzungen beraten und den übrigen Mitgliedern schriftlich Nachricht gegeben.

II. Die Position der Polnischen Bischofskonferenz zur liturgischen Erneuerung

Die Aktivität der Liturgischen Kommission, als Organ der Bischofskonferenz, war bestimmt durch die Einstellung der Bischöfe zur Liturgiereform. Die Position der Bischofskonferenz spiegelt sich wider in ihren Enuntiationen und Dokumenten. Grundsätzlich begegnen wir keinem Widerspruch zur Liturgiereform. In Frage gestellt wurde lediglich der Modus der Durchführung. So schrieb Primas Wyszynski an die Ritenkongregation: „Ich möchte ganz offen die Bedenken einiger polnischer Bischöfe um die weitere gesunde Reform der Liturgie zum Ausdruck bringen. Die Liturgie ist das heilige Erbe der gesamten Kirche, zu der auch wir gehören, deshalb teilen wir auch die Sorge um dieses heilige Erbe.“⁶ In demselben Schreiben bringt der polnische Primas das Unbehagen zum Ausdruck, daß man mancherorts bei den Neueinführungen den sozialen, psychologischen, didaktischen und pastoralen Bezug zu den liturgischen Rechtsnormen mißachtete. Diese Fehlhaltung führte in der Konsequenz zu einem Relativismus und zur Geringschätzung der liturgischen Vorschriften überhaupt. Eine willkürliche Handhabung der liturgischen Normen ist gegen den Geist der Liturgie gerichtet. Weiter bekundet Primas Wyszynski, daß die polnischen Bischöfe ihre Gläubigen vor

⁴ Brief an Bischof P. Bednarczyk vom 2. 2. 1973: Archiv Bd. VIa.

⁵ Protokoll vom 6. 9. 1972: Archiv Bd. VIIa.

⁶ Schreiben vom 29. 11. 1968: Responsum ad adnexium litteris die 15. 6. 1967 scriptis additum, continens summarium declarationum Conf. Episc. Poloniae, N. 3424/68/P. n. 7.; Archiv Bd. IV a.

einer Verwirrung, wie sie sich leider derzeit in manchen Ländern feststellen läßt, bewahren möchten. Deshalb „haben wir uns entschieden, besonnen zu handeln und unseren Plan der Liturgiereform ohne jegliche Hektik folgendermaßen durchzuführen:

1. Die Gläubigen sollten durch eine vertiefte Einführung in die dogmatische Kirchenkonstitution auf die liturgische Erneuerung vorbereitet werden. Wir sind überzeugt, daß ohne Kenntnis der Grundidee dieses Dokumentes die Reform nur äußerliche Veränderungen erreichen kann und nicht sinnvoll verstanden werden kann.
2. Angesichts der Übersetzungs- und Druckschwierigkeiten kann die Reform nur ganz langsam voranschreiten.
3. Eine Verzögerung der Einführung der liturgischen Neuerungen ist durch die Notwendigkeit der Fortbildung der Priester verursacht. Die Liturgen können erst dann dem christlichen Volk die erneuerte Liturgie fruchtbar vermitteln, wenn sie selbst die angestrebte Reform mit vollem Verständnis angenommen haben.
4. Wir haben auch deshalb den langsameren Weg gewählt, um unsere Gläubigen zur bewußten Annahme der Reform zu erziehen.⁷

Die Erklärung der Polnischen Bischofskonferenz wurde 4 Jahre nach der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution als Antwort auf eine Umfrage der Ritenkongregation über die Durchführung der Liturgiereform verfaßt. Sie entstand in der Zeit einer heftigen Kritik in der westlichen Welt, die man am „rigorosen Konservatismus“ in Polen übte. Nach 20 Jahren darf man wohl mit Genugtuung feststellen, daß dieses Vorgehen klug war. Durch das Verbot jeglicher Experimente bei der Durchführung der Liturgiereform, konnte man tatsächlich die Gläubigen in Polen vor Fehlentwicklungen und Verwirrung bewahren, vor Fehlschritten, die in vielen Ländern beachtlichen seelsorglichen Schaden anrichteten. Der polnische Klerus war diszipliniert. Grundsätzlich gab es kein Handeln gegen die Bestimmungen der Bischöfe.

Die Polnische Bischofskonferenz übernahm die Kontrolle über die Durchführung der Liturgiereform und bestimmte auch im einzelnen die Tätigkeit der Liturgiekommission. Die Kommission war sich ihrer beschränkten Kompetenzen bewußt und versuchte nicht im geringsten gegen die Bestimmungen der Bischofskonferenz zu handeln. Ihr Vorsitzender schrieb damals: „Ich selber trage den Bischöfen alle Vorschläge auf der Plenarkonferenz vor, eigenständig bestimmte ich gar nichts, ich tue nur, was die Bischofskonferenz anordnet und bestimmt.“⁸

Sogar die Frist der Einführung der liturgischen Dokumente und

⁷ Archiv der Liturgiekommission Bd. IV a 3,2 u. 4.

⁸ Archiv der Liturgiekommission Bd. Vb: Brief vom 1. 11. 1973 und die Antwort an Prof. W. Schenk vom 5. 5. 1965.

Bücher, die sogenannte „vacatio legis“, wurde von der Bischofskonferenz festgelegt. So hat z. B. die Bischofskonferenz ein römisches Dokument über die Erneuerung des Stundengebets in Polen drei Jahre aufgeschoben. Zwar hatte Bischof Jop dieses Dokument unverzüglich nach dem Erscheinen übersetzt, vervielfältigt und den polnischen Bischöfen ausgehändigt. Da die Bischofskonferenz aber anders bestimmte, empfahl sie dem Vorsitzenden die ausgehändigten Übersetzungen wieder einzuholen. Primas Wyszynski benachrichtigte später die Römische Kurie über diesen Vorgang.⁹

III. Schwerpunkte der Aktivität der Liturgiekommission

Die Tätigkeit der Liturgiekommission war auf drei Schwerpunkte konzentriert, denen man in den Plenar- und außerordentlichen Sitzungen besondere Aufmerksamkeit schenkte.

a) Die Liturgiekonstitution, Instruktionen und andere Dokumente.

Als vorrangiges Anliegen erwies sich die Übersetzung der Liturgiekonstitution, der Instruktionen und anderer Dokumente, die man möglichst bald den Diözesen zukommen lassen wollte.

P. Franciszek Malaczynski übersetzte die Liturgiekonstitution ins Polnische in zwei Monaten. Im Juni 1964 war sie druckreif. Nach der Bestätigung durch die Polnische Bischofskonferenz konnte man am 18. 6. 1964 den Ortsbischöfen die ersten Exemplare aushändigen. Ebenso schnell ist man mit den drei Instruktionen verfahren. Die Instruktion „Inter Oecumenici“ übersetzte Prof. J. Adamski aus Wloclawek; die Instruktion „Tres ab hinc annos“ und „Liturgicae Restaurationis“ Bischof Fr. Jop. Danach übersetzte und veröffentlichte die Liturgiekommission andere Dokumente insgesamt ca. 250 Seiten im DIN-A-5-Format.

In den Plenarsitzungen der Bischofskonferenz berichtete der Vorsitzende über den Inhalt, daraufhin verabschiedete man diese Dokumente. Nicht alle nahm man vorbehaltlos an, so z. B. ergab sich eine heftige Diskussion gegen die römischen Bestimmungen aufgrund der eingebürgerten Tradition der Aussetzung des Allerheiligsten während der hl. Messe. Es dauerte einige Monate, bis man sich auf die Annahme der neuen Praxis einigte.¹⁰

b) Hirtenbriefe und Erlasse der Polnischen Bischofskonferenz

Ein zweiter Schwerpunkt der Tätigkeit der Liturgiekommission war die Erstellung liturgischer Erlasse der Bischofskonferenz, die

⁹ Protokoll der Liturgiekommission Nr. 128 vom 2./3. 12. 1971.

¹⁰ Erklärung der Polnischen Bischöfe zur Instruktion Eucharisticum Mysterium vom 11. 9. 1967.

gewöhnlich die Konkretisierung der römischen Bestimmungen ausmachen.

Gewöhnlich hat ein Mitglied der Liturgiekommission die Dokumente vorbereitet. In der Vollversammlung wurden sie erörtert und zur Veröffentlichung fertiggestellt. Besonders wichtig waren die ersten Hirtenbriefe (1964–1965); zwei waren an den Klerus, die weiteren an die Gläubigen gerichtet. Im Hirtenbrief vom 27. 1. 1965 wurde sehr nachdrücklich betont, daß die liturgische Erneuerung einer sorgfältigen Vorbereitung bedarf. Sie sollte ja das christliche Leben erneuern, Quelle und Gipfel des ganzen Handelns sein und nicht nur auf Einführung neuer Formen zielen. Die Einführung der Priester in die liturgische Erneuerung sollte an den Priestertagen und in Fortbildungskursen erfolgen. Außerdem wollte man Liturgische Institute einrichten.¹¹

Zu den wichtigsten Hirtenbriefen zählen folgende:

Über die neue Bußpraxis (1966), über das lateinisch-polnische Meßbuch (1968), Über den Kult der Heiligen im neuen Kalender (1969), Über die Kindertaufe (1972). An den Klerus waren folgende Schreiben gerichtet: Erläuterung zur 2. Instruktion der Liturgiekonstitution (1967), Über die Landessprache in der Liturgie (1966), Über die Hochgebete (1969) und über die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch (1970).

Das vordringliche Problem der Fortbildung der Priester und der Gläubigen erforderte Handhabungen und Materialien zur Durchführung dieses Vorhabens. Das Programm der Fortbildungsarbeit wollte Bischof Jop nicht generell für ganz Polen festlegen. Er fand es für vorteilhafter die Liturgiekommission auf Diözesanebene zu etablieren, die die Methoden und das Programm der Fortbildung erschließen sollten. Um eine einheitliche Linie zu verfolgen, hat man ein Statut für alle Diözesankommissionen erstellt. Bischof Jop lud alle Diözesanvorsitzende ins Priesterseminar nach Neiße ein, um ein Arbeitspapier zu erstellen, das zur Einsicht und Besprechung an die Diözesankommissionen und an die Mitglieder der Bischofskonferenz versandt wurde. Als neubearbeitetes Statut wurde es auf der Plenarkonferenz am 24. 1. 1968 bestätigt und an die Ortsbischöfe verteilt.

Die neun Punkte des Status bestimmen folgendes:¹²

1. Den Charakter der Liturgiekommission
2. Die Mitgliederzahl
3. Die Vorstandschaft

¹¹ Hirtenbrief an den polnischen Klerus vom 27. 1. 1965 und an die Gläubigen vom 27. 1. 1965.

¹² Protokoll der Liturgiekommission vom 30. 3. 1967.

4. Die Amtsperiode
5. Erlasse der Liturgiekommission
6. Pflichten und Aufgaben der Liturgiekommission
7. Häufigkeit der Zusammenkünfte
8. Arbeitsbereiche und -methoden
9. Liturgiereferenten in den Dekanaten

Erhebungsbogen der Umfrage über die liturgische Erneuerung in den Diözesen bestätigen die Rezeption des Status. Ehrlicher Weise muß man jedoch betonen, daß eine Bindung der Diözesankommissionen an die Dachkommission fast nicht zustande kam. Insofern handelten die Diözesankommissionen auf eigene Verantwortung. War die Zusammenarbeit beim Erstellen des Liturgischen Kalenders noch befriedigend, so schwankte sie doch völlig beim *Proprium Sanctorum* des Meßbuches und des Breviers.

Die Liturgiekommission überwachte auch die Orthodoxie der liturgischen Dokumente der Bischofskonferenz. Ein Beispiel dafür bieten die Weisungen der Bischofskonferenz vom 30. 9. 1972 über die Andachten. Das erste Dokument war nicht akzeptabel. Auf Hinweise der Liturgiekommission mußte es umgearbeitet werden.¹³ Ein anderes Problem waren die sogenannten „dubia“ in liturgischen Bereichen. Zweifelsfälle dieser Art wurden in der Liturgiekommission erörtert und beraten; um eine Entscheidung wandte man sich nachher an Rom.¹⁴

c) Übersetzungen und Editionen der liturgischen Bücher

Ein dritter Schwerpunkt war die Veröffentlichung liturgischer Bücher. Da der Plan der Erweiterung der Liturgiekommission nach dem Beispiel des Römischen Consilium scheiterte, brachte Bischof Jop auf der Plenarsitzung der Bischofskonferenz am 23. 10. 1969 den neuen Vorschlag der Einrichtung Liturgischer Zentren in fünf Universitätsstädten: in Warschau, Krakau, Posen, Lublin und Breslau mit Philologen, Polonisten, Theologen, Biblikern und Liturgikern als Mitglieder. Den Vorsitz sollte jeweils ein Mitglied der Liturgiekommission übernehmen. Ein Liturgisches Zentrum solle die erste Übersetzung fertigen; ein anderes Zentrum die Korrektur durchführen. Die letzte Revision der Texte wurde nach der Bestätigung der Bischofskonferenz an die Kultuskongregation weitergeleitet. Die

¹³ Dieses Dokument wurde im Amtsblatt der Diözese Oppeln 28: 1973, 165–172 veröffentlicht.

¹⁴ Im Archiv der Liturgiekommission befinden sich 247 verschiedene Antworten: 65 an Bischöfe, 104 an Priester, 24 an Diözesankommissionen, 47 an Laien, 7 an christliche Zeitschriften.

Überwachung und Arbeitseinteilung oblag dem Vorsitzenden und dem Sekretär der Liturgiekommission.

Mit großer Mühe hat man dieses Programm realisiert, obwohl es nicht gelungen ist, Posen und Breslau zur Mitarbeit zu gewinnen.¹⁵ In dem behandelten Zeitabschnitt konnte man 18 liturgische Bücher veröffentlichen, einige blieben allerdings nur Manuskripte, z. B. das Pontifikale. Die Arbeit der Polnischen Liturgiekommission war durch Improvisation gekennzeichnet. Die Übersetzer hatten keine klaren Richtlinien, waren oft keine renommierten Fachleute, zudem überfordert, beauftragt mit vielen anderen Aufgaben. Die Übersetzungen dauerten deshalb lange und waren nicht immer von bester Qualität. Die letzte Korrektur oblag gewöhnlich dem Sekretär der Liturgiekommission. P. Malaczynski ist sicher ein sehr begabter und fleißiger Mann, aber diese Aufgabe überforderte Kräfte eines Menschen.

Die liturgischen Texte wurden leider nur wortgetreu aus der typischen Ausgabe übersetzt. Das Adaptionsprinzip wurde nicht angewendet. Eine Ausnahme bildet der Traungsritus und die Totenliturgie. In der noch andauernden Übersetzung weiterer Texte läßt sich ein leichter Fortschritt feststellen.

Äußere, von der Liturgiekommission unabhängige Gründe, verursachten eine Verzögerung in der Edition liturgischer Bücher. Man darf hier wohl berechtigt von einer „felix culpa“ reden, weil dadurch mehr Zeit zur Vorbereitung auf die Einführung der Riten verblieb.

Ein eigenes Problem war die Landessprache in der Liturgie. Wenngleich die polnischen Bischöfe beim Vaticanum II für die Beibehaltung der lateinischen Sprache votierten, wollten sie doch keine extreme Haltung einnehmen. Einen Beweis dafür bietet das Indult aus dem Jahre 1981, das die polnische Sprache für einige Teile des Ordo Missae gestattete. Im Hirtenbrief 1965 empfahlen die polnischen Bischöfe die polnische Sprache stufenweise in die Liturgie einzuführen. Man nahm eine zögernde Haltung ein. Es dauerte acht Jahre bis zur vollständigen Einführung der polnischen Sprache in der Liturgie. Der Vorsitzende mußte die übrigen Mitglieder der Bischofskonferenz über die Notwendigkeit der Muttersprache in der Liturgie erst überzeugen. Die Gläubigen identifizierten sich mit der Haltung der Bischöfe.

Schlußfolgerungen

1. Die skizzenhafte Darstellung der Aktivität der Liturgiekommission weist auf ihre sehr rege Tätigkeit hin.

¹⁵ Briefwechsel mit Erzbischof Baraniak aus Posen; Protokoll der Liturgiekommission vom 20. 1. 1970: Archiv Bd. II, 7.

2. Es ist der Kommission hoch anzurechnen, daß es ihr gelungen ist, trotz vieler Schwierigkeiten alle Bücher und Dokumente zu veröffentlichen.
3. Obwohl man anfangs alle liturgischen Bücher und Texte mit größter Sorgfalt übersetzt und veröffentlicht hat, bleiben später doch einige unveröffentlicht, z. B. die Instruktion „Immenseae caritatis“ wurde gar nicht veröffentlicht, weshalb die polnischen Gläubigen auf die Annahme des Kanon 917, der den Kommunionempfang in jeder Eucharistiefeier gestattet, gar nicht vorbereitet waren.
4. Bücher, die im Druck erschienen sind, gleichen den Editionen anderer Länder. Derzeit sind Neuauflagen liturgischer Bücher notwendig. Diese Gelegenheit bietet eine Chance zur Revision und zur Beseitigung anstehender Mängel.

Damit das christliche Volk in der heiligen Liturgie die Fülle der Gnaden mit größerer Sicherheit erlange, ist es der Wunsch der heiligen Mutter Kirche, eine allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten. Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeit ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder wenn sie sich als weniger geeignet herausgestellt haben.

Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann.

Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie Nr. 21

Obwohl ich keine Entdeckungen über die beiden im Titel genannten Gegebenheiten bieten kann, werde ich dennoch einiges aus der Fülle des Stoffes mitzuteilen versuchen.

Unsere Vorfahren waren schon im 7./8. Jahrhundert in einem gewissen Prozentsatz Christen, wie es auch Papst Johannes Paul II. in seinem neuesten Schreiben an die ukrainischen Katholiken festgestellt hat. Aus diesen Jahrhunderten stammen auch Aufzeichnungen einiger Namen slawischer Pilger, die in die Missionierungszentren Salzburg und Aquileia oder Cividale gekommen sind.

Die ältesten Zeugnisse über die Pilgerfreudigkeit unseres Volkes sind das Verbrüderungsbuch des Stiftes St. Peter in Salzburg und das Evangelarium von Cividale, beide aus dem 9./10. Jahrhundert. Aufzeichnungen ähnlicher Art stammen auch aus den nächsten Jahrhunderten.

Zahlreicher sind die Daten von den späteren Pilgerfahrten der Slowenen in die Rheinländer. Aus dem westlichen Teil Ungarns, wo noch heute Slowenen leben, sind im 14. Jahrhundert regelmäßige Pilgerzüge urkundlich erwiesen. Im 15. Jahrhundert gesellten sich zu ihnen auch Pilger aus anderen Ländern des heutigen Sloweniens. Ihre Ziele waren Aachen, Köln und Trier, wo man die Heiligen Drei Könige verehrte, und wo die Christus-Tunika jedes achte Jahr öffentlich gezeigt wurde. Noch aus dem 19. Jahrhundert sind Schilderungen von Pilgern bekannt, die zu Fuß von Maribor über Klagenfurt, Villach, Innsbruck oder Salzburg nach Augsburg gezogen sind; weitere Haltestationen waren Landshut, Eichstätt, Worms, Frankfurt, Mainz und Koblenz. Manche sind mit Schiffen weitergepilgert, die meisten jedoch zu Fuß. So eine Pilgerreise dauerte zwei Monate, im Herbst oder im Frühling.

Im Aachener Dom haben die Stadträte von Ljubljana und Kranj ein Benefizium mit einem Altar und einem Priester gestiftet – seiner Obsorge waren die „wendischen“ (=slowenischen) Pilger anvertraut. Der Altar wurde den vier Kirchenvätern (darunter hl. Hieronymus, im slawischen Süden sehr verehrt, da er als Erfinder der glagolitischen Schrift gegolten hat), später aber den hll. Cyrillus und Methodius geweiht.

Die Pilgerfreudigkeit war so intensiv, daß sie Primus Trubar, der spätere protestantische Reformator in seinen Predigten noch als katholischer Priester und Dombherr in Ljubljana, nachher auch in seinen Schriften heftig angegriffen hat, wie zum Beispiel in einem Satz im Jahr 1562 in einer deutschen Vorrede zum slowenischen Buch: „sie wallfarten gar oft gen Rom, gehn Loreto, gehn Otting, gehn sanct Wolffgang ins Beyerland, vnd allweg über sibem Jar biss gehn Aach ins Niderlandt.“

Die alteingewurzelte Begeisterung der Slowenen für das Wallfahren benutzte der katholische Bischof von Ljubljana Thomas Hren als Mittel zur Wiederbelebung und Erneuerung des katholischen Glaubens: er trug Sorge dafür, daß die während der Reformation fast vergessenen sloweni-

schen Rechte bei der Pfründe in Aachen erneuert wurden und auf diese Weise die slowenische Wallfahrt an den Rhein einen neuen Antrieb erhielt.¹

Das Pilgern nach den anderen Orten, Compostella, Loretto, Rom, sind in den historischen Quellen nicht so gründlich belegt und erforscht, aber die Pilgerreise nach Rom hat sogar das slowenische Wort für das Pilgern geprägt: *romanje*, *romati* (= nach Rom gehen).

Auch in Slowenien haben sich schon sehr früh einige Kirchen als Wallfahrtsorte entwickelt, sehr beliebt z. B. waren solche auf den Berggipfeln und Hügeln gelegene Kirchen. Marienkirche in Maria Saal (= Gosposveta) in Kärnten ist schon um 760 entstanden, vor dem Jahr 1000 die Heiligen Berge (= Svete gore) an der östlichen slowenischen Grenze, dann Log bei Vipava, die Kirche auf der Insel im Laak Bled. In das 14. Jahrhundert reicht die Wallfahrt auf den Luschariberg (= Svete Višarje) an der Dreiländerecke des germanischen, slawischen und romanischen Volkes. Schon in dieser alten Zeit waren die Slowenen aus Krain auch nach Gurk (= Krka) in Kärnten gepilgert, wo die hl. Emma das Kloster stiftete, und dorthin machte der Heilige Vater Papst Johannes Paul II. mit den Vertretern der drei oben genannten Nationen seine Pilgerfahrt.

Nach dem Konzil von Trient im 17. Jahrhundert vermehrten sich die Marienwallfahrten – zu den alten kamen dazu Monte santo bei Görz (= Sveta gora pri Gorici), Neustift (Nova Štifta) bei Gornjigrad und bei Ribnica.

Auch einige Heilige wurden sehr verehrt, ihnen zu Ehren Kirchen errichtet und zu ihnen gepilgert. Ich nenne nur hl. Jodocus (= Jošt) bei Kranj, Valentin und Peregrin (= Limbarska gora), Jakobus, Achazius, Primus (= Primož), Kosmas und Damian, Rochus, Peter, Nikolaus, Luzia, die die bekanntesten sind.

Einst sehr bekannt war auch die Wallfahrt nach Villach zum Hl. Blut, auf den Oelberg (= Gora Oljka) am Rande der Savinjska dolina und auf den Kreuzberg (= Križna gora) bei Lož im südlichen Slowenien: sie haben noch heute ihre Geltung, wenngleich nicht in so großem Umfang wie die Muttergotteswallfahrtsorte.

Mit den Wallfahrten hat das Volk auch einige Volksfrömmigkeitsformen verbunden, zum Beispiel die kleinen Andachtsbildchen, die den Bekannten und Verwandten von der Pilgerreise gebracht wurden, die aber auch den Pilgern als Andenken an die schönen Erlebnisse geblieben sind, nach ihrem Tode aber mancherorts auch in den Sarg für die letzte

¹ Vgl. Jože Stabej, Die alten Wallfahrten der Slowenen an den Rhein, Aachen 1967 – Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereines, Bd. 78, 115.

Reise mitgegeben wurden. Größere Andachtsbilder wurden in den Häusern und Kirchen aufgestellt, oft als Hinterglasmalerei ausgeführt. Ex-voto-Bilder mit Inschriften bezeugen noch heute die Wohltaten, die auf einer Wallfahrt erlebt wurden.

Mit den Wallfahrtsorten sind auch verschiedene Volkslieder verbunden, die teils unterwegs, teils am Ziel oder zu Hause gesungen wurden. Ausdrücke der Volksfrömmigkeit sind auch religiöse Volkslieder und Kirchenlieder, die noch heute gesungen werden, nur die mittelalterlichen Marienleise sind heutzutage durch neuere Lieder, überwiegend aus dem 19. Jahrhundert, ersetzt worden.

In der Zeit Kaiser Josephs II. am Ende des 18. Jahrhunderts, war das Wallfahren staatlich verboten, aber im 19. Jahrhundert blühte es wieder auf. Ähnliches haben wir während des Krieges und in der revolutionären Nachkriegszeit erlebt. Trotz unzähligen Schwierigkeiten und Hindernissen haben unsere Leute ununterbrochen wenigstens die näheren Wallfahrtskirchen besucht und dort um die Hilfe Gottes gefleht.

Hier in Brezje, dem Ziel einer verhältnismäßig jungen Wallfahrt, muß auch die Rolle dieser Kirche während des letzten Krieges erwähnt werden. Während der deutschen Besetzung und im Partisanenkrieg sind die geplagten Leute ununterbrochen hierher gekommen und haben bei der Mutter Gottes um Gottes Gaben gebetet. Das Gnadenbild wurde zwar schon im April/Mai 1941 nach Ljubljana gebracht und in der Domkirche am Seitenaltar aufgestellt, um auch dort in der italienischen Besatzungszone als eine Filiale von Brezje, an der anderen Seite der Grenze mit Stacheldraht und Minen, dienen zu können.

Nach dem Jahr 1945 mußten unsere Pilger verschiedene ausgeklügelte Hindernisse überwinden, wenn sie nach Brezje fahren wollten. Heute ist dieser Ort zu einer zentralen Wallfahrt für ganz Slowenien, auch außerhalb Jugoslawiens Grenzen, geworden. Selbst neuere Formen des Pilgertums sind hier in den letzten Jahren entstanden, z. B. das jährliche nationale Treffen der Alten und Kranken, der Ausgewanderten u. a. m.

Zu den schon erwähnten Formen der Volksfrömmigkeit möchte ich noch einige hinzufügen, z. B. die „*Maiandacht*“. Diese in den anderen Teilen Europas schon einigermaßen bekannte Art der Frömmigkeit hat man vor 140 Jahren nach Slowenien gebracht und zuerst in Ljubljana eingeführt. Zusammen mit anderen Andachten ist sie sehr beliebt geworden, jedes Jahr erscheinen neue Bücher mit Lesungen für die 31 Maitage und werden in den Kirchen und Heimen oder anderswo gelesen. Dazu singt man die Kirchenlieder als Volksgesang oder für Chöre, Gebete werden dazugefügt, darunter vor allem die Lauretanische Litanei.

Die *Litaneien* sind eine besonders beliebte Gebetsart. Oft singt man sie auch (natürlich mehrstimmig), mit kurzen Liedern nach drei oder sechs Invokationen, was vielleicht ein slowenisches Eigengut zu sein scheint.

Der *Rosenkranz* wird noch immer gern gebetet, obwohl das abendliche Familienleben mit dem Fernsehen ungünstig auf das gemeinsame Gebet wirkt. Mancherorts betet man den Rosenkranz vor oder nach der Messe, besonders im Oktober. Auch den Rosenkranz wissen wir mit den zwischen den Dekaden eingeschalteten Liedstrophen zu bereichern und lebendiger zu machen.

Das *dreimalige Angelusläuten* ist überall bekannt; dieses Gebet wurde in der letzten Zeit neulich von den Bischöfen empfohlen.

Der *Kreuzweg* ist mancherorts nicht nur als bloßes Gebet in der Kirche, sondern auch als öffentliches Gebet im Freien an den Kreuzwegstationen erhalten worden. Viele Kirchen waren als die letzte Station gebaut, so z. B. in Štepanja vas am Rande von Ljubljana, wo heute die Kapuziner die neue Pfarrei betreuen. Das Beten beim Kreuzweg wird gewöhnlich auch mit gesungenen Strophen unterbrochen.

Auch waren verschiedene *Prozessionen* in früheren Zeiten viel häufiger als heute, doch kann man in ländlichen Pfarreien noch immer die Flurprozessionen an den Tagen vor Christi Himmelfahrt sehen. Die Fronleichnamsprozession wird bei uns nach dem mitteleuropäischen Muster mit vier Stationen, Evangelienlesung und Fürbitten und viermaligem gesungenen Segen mit der Monstranz geordnet. Es gibt Pfarreien, wo solche Prozessionen auch an einzelnen Sonntagen im Sommer stattfinden. Als eine Besonderheit muß aber die Osterprozession mit dem Allerheiligsten und Osterliedern erwähnt werden, da sie als der letzte Rest der einst sehr dramatischen Osterbräuche überall noch sehr geschätzt wird und auch von der neuen Ostervigil nicht verdrängt wurde. Mancherorts wird die Prozession als Einführung in die frühe Messe am Ostermorgen gehalten, es gibt aber auch Pfarreien, die diese mit der Vigil verknüpfen – einige am Abend als Lichterprozession, andere wieder am frühen Morgen, wenn die Vigil im Dunkel des Ostertages beginnt und am Ostermorgen ihren Abschluß findet.

Es gibt noch andere Formen der Volksandachten, aber das würde diesen Rahmen sprengen. Da bei uns schon vor dem Konzil das Singen in der Volkssprache während der Messe (ähnlich dem Deutschen Hochamt) die Bedeutung der lateinischen Liturgie sehr vermindert hat, und weil schon im Jahr 1934 mit dem übersetzten *Rituale Romanum* alle Sakramente offiziell in der slowenischen Sprache erteilt wurden, hat man die nachkonziliären Erneuerungsschwierigkeiten nicht so stark empfunden wie in einigen anderen katholischen Ländern. Auch eine zu große Kluft zwischen der Liturgie und den Volksandachten ist nicht vorhanden. In der erneuerten Liturgie wird noch immer gern gesungen, das gemeinsame slowenische Beten in der Liturgie wurde als etwas Normales empfunden. Die volksliturgischen Gebete werden oft als Einführung in die Messe (z. B. Rosenkranz) oder nach der Messe (verschiedene Litaneien) ange-

knüpft. Auch mit Hilfe von Volksandachten konnte man die Liturgie zur Volksliturgie entfalten, was auch dem Wesen der Liturgie entspricht.

Hymnologische Quellen in Augsburg

Der Universität Augsburg ist es gelungen, nach der Gesangbuchsammlung von Walter Blankenburg auch die hymnologische Forschungsbibliothek von Konrad Ameln zu erwerben, die nicht nur der Hymnologie, sondern auch der Theologie, der Musik- und der Literaturwissenschaft wertvolle Dienste leisten kann. Auch seine umfangreiche Gesangbuchsammlung hat Konrad Ameln der Universität Augsburg übertragen. Mit den beiden Gesangbuchsammlungen und der Forschungsbibliothek, die sich in der Universitätsbibliothek befinden, verfügt die Universität Augsburg nunmehr über einen einmaligen Quellenfundus, der zur Grundlage für einen hymnologischen Forschungsschwerpunkt werden soll.

Anschrift: Universitätsbibliothek Augsburg
Universitätsstraße 22
D-8900 Augsburg
Tel.: 0821/598-5300

Laarmann Heriburg, WIR FEIERN ERSTKOMMUNION. Gottesdienstmodelle. 80 Seiten, kart., DM 10,80, Herder, Freiburg (4789).

Wie schon in ihren früheren Modellen für Familiengottesdienste gelingt es Schwester Heriburg Laarmann in acht Vorschlägen für den Erstkommuniongottesdienst, wie auch in fünf Modellen für eine Dankandacht und in einer Maianacht, eine gelungene Hilfe für die richtige Feier dieses für ein Kind so einschneidenden Festes vorzulegen. Verschiedene Zeichen (Brot, Weinberg, Regenbogen, . . .) zeigen Themen auf, die für das tiefere Verständnis der Erstkommunion von großer Bedeutung sind. Die in der Praxis erprobten Modelle sind von der Begrüßung bis zum Abschluß der Feier (auch in Verbindungsworten) ausgeführt und erleichtern damit die Vorbereitung in der Gemeinde. Predigtgedanken aus der Sprachwelt der Kinder werden auch Erwachsene ansprechen.

Ganz gewiß bringt dieses kleine Buch zahlreiche Anregungen, die in Pfarren und Schulen von den Zuständigen für die Kinderliturgie weiterentwickelt und konkretisiert werden können.

August Aichhorn, Linz

Elmar Nübold, ENTSTEHUNG UND BEWERTUNG DER NEUEN PERIKOPENORDNUNG DES RÖMISCHEN RITUS FÜR DIE MESSFEIER AN SONN- UND FEIERTAGEN. 451 S., kart., DM 58,-. Paderborn: Bonifatius 1986.

20 Jahre sind seit der Herausgabe des neuen Ordo lectionum Missae im Jahr 1969 (2. Auflage 1981) verstrichen. 20 Jahre, in denen dem Gottesvolk der „reichlicher“ gedeckte „Tisch des Gotteswortes“ (Sacrosanctum Concilium Art. 51, vgl. Allgemeine Einführung ins Römische Meßbuch Nr. 34) gleichsam zum „täglichen Brot“ geworden ist. Ohne Zweifel stellt die neue Perikopenordnung einen Meilenstein in der nachkonziliaren Aufarbeitung der Liturgiereform dar, dessen Vorzüge man nicht mehr missen möchte. Aber 20 Jahre der praktischen Erprobung haben auch manche Schwächen aufgezeigt. Und welcher mit der Verkündigung des Gotteswortes Beauftragte kennt sie nicht, die Ratlosigkeit angesichts des ihm „vorgesetzten“ und von ihm „aufzubereitenden“ „Tisch des Wortes“, die verzweifelte Suche nach Anhaltspunkten, die für eine bestimmte Perikopenauswahl ausschlaggebend gewesen sein könnte?

Nun, wer es genau wissen möchte, wie es um die neue Perikopenordnung bestellt ist, was ihre Hintergründe, ihre Stärken und Schwächen sind, welche Motive für die Auswahl, Abgrenzung, Kürzung und Zusammenstellung bestimmter Bibeltexte für den sonn- und feiertäglichen Wortgottesdienst maßgeblich waren, kann sich in der hier anzuzeigenden Publikation einschlägige Informationen besorgen. Die 1984/85 in Paderborn eingereichte Dissertation Arbeit stellt in der Tat ein umfassendes Kompendium dar, das durch Sach-, Personen-, Bibelstellenregister und – dies ist vor allem für den nach Beurteilungskriterien und Verständnishilfen zu einzelnen Sonn- und Feiertagen Ausschau haltenden Benutzer von Belang – auch ein Register zum liturgischen Jahr gut aufgeschlüsselt ist. Der 1. Hauptteil beleuchtet die schon im Zuge der biblischen, homiletischen und liturgischen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts einsetzenden Vorarbeiten und Diskussionen um die Perikopenreform. Die Fülle der ausgewer-

teten Dokumente, Stellungnahmen, unveröffentlichten Manuskripte belegt eindrucksvoll, daß man es sich mit der Abkehr von der alteingeführten Perikopenordnung nicht leicht gemacht hat. Der umfangreichere 2. Hauptteil stellt zunächst die in der nachkonziliaren Reform zum Tragen gekommenen Prinzipien vor, um sich dann gemäß den in der Reform selbst grundgelegten Schwerpunkten der Evangelienperikope als Höhepunkt des Wortgottesdienstes (mit Ruf vor dem Evangelium), der alttestamentlichen Lesung (mit Antwortpsalm) und der neutestamentlichen Lesung aus den apostolischen Schriften und der Apg zu widmen.

Als Ergebnis der mit bestechender Akribie durchgeführten Untersuchung kann festgehalten werden, daß die neue Perikopenordnung und das Zusammenspiel der ausgewählten Perikopen so schlecht nicht ist, wie es immer wieder hingestellt wird, daß die vor allem unter ökumenischem Gesichtspunkt viel bedauerte Preisgabe der gemeinsamen alten Tradition nicht wirklich einen „totalen Bruch“ bedeutet, sondern „Kontinuität in wichtigen Punkten“ (S. 188, vgl. S. 386) gewahrt ist. Freilich bleiben wichtige Desiderate auf dem Weg zu einer „Editio tertia“: Ein vierjähriger Lesezyklus würde einen günstigeren Rahmen für die Verlesung aller wichtigen Evangelienperikopen abgeben als der Dreijahres-Zyklus. Die für die Sonntage im Jahreskreis vorgesehene Bahnlesung der apostolischen Schriften verträgt sich nicht mit dem Grundsatz der Zuordnung und Abstimmung. Die Verkündigungseinheit zwischen 1. Lesung und Evangelium wird empfindlich gestört. „An den Sonntagen der Osterzeit, an denen z. T. auch eine Verkündigungseinheit zwischen Apg-Text und Evangelium fehlt, laufen bei einer lectio semicontinua der Epistelreihe oft drei thematisch unverbundene Texte nebeneinander her. Das hat sich unter pastoralliturgischen Gesichtspunkten als großer Nachteil herausgestellt“ (S. 389). Wegen des beweglichen Osterfestkreises kann die jeweils am 9. Sonntag im Jahreskreis einsetzende Textreihe aus dem Römerbrief (Lesejahr A) und dem Galaterbrief (Lesejahr C) selten zusammenhängend zur Verlesung kommen. Dem 5.–8. Sonntag im Jahreskreis des Lesejahres C sind vier Texte aus 1 Kor 15 zugeordnet, die, wenn sie unmittelbar vor dem Aschermittwoch fallen, das Thema „Auferweckung Jesu und Auferweckung der Christen“ vor Beginn des Osterfestkreises vorwegnehmen (vgl. 368)! Was für die 80 Apostellesungen der geprägten Zeiten ganz selbstverständlich gilt, nämlich, daß sie auch unabhängig von einer Bahnlesung als Einzelperikope verkündigungswürdig sind, kann auch für die meisten der ausgewählten Apostellesungen der Sonntage im Jahreskreis in Anspruch genommen werden (vgl. 363). Die vom Aufbau des Wortgottesdienstes gegebene Hinordnung zum Evangelium und pastorale Überlegungen sprechen für die Zurückstellung der Bahnlesung zugunsten einer Abstimmung der Epistel mit dem Evangelium. Die Quantität der dargebotenen Texte allein garantiert noch nicht den von der Liturgiereform intendierten besseren Zugang zur „Schatzkammer der Bibel“. Über eine Reform des reformierten Ordo lectionum Missae darf und sollte also in Hinblick auf die Verwirklichung eines konzentrierter eindringenden Umgangs mit der Hl. Schrift weiter nachgedacht werden. Die Arbeit von Nübold enthält eine Fülle von Anregungen für ein solches Nachdenken.

Mag. P. Gottfried Glaßner OSB, Melk

Erwin Keller, EUCHARISTIE UND PARUSIE. Liturgie- und theologischgeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit, Theol. Diss., (Studia Friburgensia, NF Bd. 70), Freiburg/Schweiz 1989. Universitätsverlag. XV, 260 Seiten, brosch., Fr. 48,- (4843).

Wie der Autor in seiner *Einleitung* vermerkt, „gibt es zuhauf Werke über die Eucharistie einerseits und über die Eschatologie anderseits, aber die gegenseitige Zuordnung von Eucharistie und Eschatologie wird oft nur am Rande verhandelt“ (2). Die vorliegende Dissertation nun stellt den Zusammenhang Eucharistie – Parusie in die Mitte der Ausführungen.

Das *erste Kapitel* ist mit „Christologische Mitte neutestamentlicher Eschatologie“ (7–19) überschrieben. Diese Mitte ist Jesus Christus, der gekommen ist und der wiederkommt. Ziel dieses Abschnittes ist es, die Eucharistie als Brennpunkt parusialen Geschehens aufzuweisen, worin die vergangenheitliche (anamnetische) und zukünftige Dimension der Eschatologie zusammenfließen.

Dieser theologischen Grundlegung folgt der eigentliche Untersuchungsteil der Arbeit, der in drei Kapiteln angelegt ist. Es wird jeweils „Die eschatologische Dimension der Eucharistie“ untersucht.

im *zweiten Kapitel* (21–74) „in Zeugnissen des Neuen Testaments (sc. Abendmahlsberichte, Hebräerbrief, Apokalypse) und der Didache (sc. Maranatha- und Hosannaruf)“;

im *dritten Kapitel* (75–147) „in drei Bereichen frühkirchlicher Gottesdienstpraxis (sc. Sonntag, Osterfeier, Ostung des Gebetes)“;

im *vierten Kapitel* (149–224) „in zwei Eucharistieerklärungen der Patristik (sc. Homilien Theodors von Mopsuestia über die Eucharistie, Mystagogie des Maximus Confessor)“.

Ein abschließendes Kapitel „... *bis du kommst in Herrlichkeit*“ (225–232) blickt auf die Studie zurück. Zusammenfassend kann mit den Worten des Autors formuliert werden – und das ist zugleich das durchgehende Motiv des ganzen Buches: „Die Eucharistie ist nicht nur die Verheißung und Erwartung seiner Parusie aufgrund der Anamnese seines ersten Kommens, sondern auch schon erste Erfüllung und Erfahrung seiner Wiederkunft“ (227). Die *Bibliographie* unterscheidet „Quellen“ (233–234) und „Literatur“ (234–251). Ein *Registerteil* (Bibelstellen, Antike und mittelalterliche Autoren, Moderne Autoren) bildet den Schluß der Dissertationsschrift.

Der Verfasser hat sich mit seiner Dissertation an ein gleichermaßen schwieriges wie lohnendes Thema herangearbeitet. Schwierig deswegen, weil die frühchristlichen Äußerungen zum lancierten Thema überaus vielfältig sind; lohnend deswegen, weil eine manchmal verschüttet geglaubte Dimension der Eucharistie wieder freigelegt wird. Sich dieser Aufgabe verschrieben zu haben, ist ein dankenswertes Verdienst des Autors und des Buches.

Dennoch, und nicht um das obige Urteil zu schmälern, seien hier einige – m. E. bedenkenswerte – Bemerkungen angeführt.

Die beiden Leitbegriffe „Parusie“ und „Eschatologie“ werden in ihrer Bestimmung zueinander nicht festgelegt. Diese Unschärfe ist in den einzelnen Kapiteln dann auch spürbar, wenn – wie bereits in Titel und Untertitel des Buches – die Begriffe nebeneinander verwendet werden.

Es ist gänzlich klar, daß der darzustellende Stoff sorgsam ausgewählt werden mußte. Die Auswahl der Themen wird im Einleitungskapitel auch vorgestellt, die Begründung der Auswahl hingegen wird nicht gegeben. So kann der Rezensent keinen durchgehenden organischen Aufbau in der Abfolge der Kapitel erkennen, so erscheinen die Untersuchungen als Einzeluntersuchungen, als diverse Sondierungen auf einem zeitlich wie örtlich weiten Feld. Es ist zutreffend, wenn der Autor in seinem Vorwort schreibt, daß „einige Bausteine für eine größere Synthese und Zusammenschau von Eucharistie und Parusie (in der Väterzeit) bereitgestellt“ (VII) werden.

Im Hinblick auf das dritte Kapitel (Sonntag, Osterfeier, Gebetsostung) stellt der Autor selbst fest, daß diese Bereiche „streng genommen, nicht zur eucharistischen Thematik“ (5) gehören. Durch eine Weiterfassung des Titels könnten diese Bereiche besser und organischer in die Arbeit integriert werden. Zugleich deutet die Bezugnahme auf jene Inhalte an, daß die parusiale Dimension der Eucharistie nicht nur aus der Eucharistie selbst erhoben werden kann. Im Sinne einer „größeren Synthese“ sind etwa die Äußerungen der darstellenden Kunst (z. B. die Bildwerke, die Architektur, . . .), der Hymnik, des Kalenders, . . . auf die parusialen Sinngehalte hin systematisch zu befragen.

Es ist schmerzhaft zu sehen, daß die ökumenische Relevanz des Themas nicht aufgezeigt wurde, daß diese Perspektive hier gar nicht eröffnet wurde.

In einer Dissertation, die wie hier weitgehend eine Untersuchung am Text ist, muß es vertretbar bleiben, daß einige wesentliche Passagen neben der Übertragung ins Deutsche lateinisch oder griechisch angeführt werden. Vor allem hinsichtlich des für dieses Buch zu erwartenden Leserpublikums hätte das wohl auch zumutbar sein können.

KELLER vermag trotz des schwierigen und komplexen Themas eine gefällige und gut lesbare Formulierung zu finden, deren Konstruktion nur ausnahmsweise zu einem Hundertwortesatz (14) führt – und selbst hier noch verstehbar bleibt. Zuweilen wird aber doch ein nicht ganz zutreffender oder richtiger Ausdruck verwendet: die jeweiligen kirchlichen „Wiederholungsfeiern“ (21, 22); die Adjektivbildung „didachisch“ (61, 63); die umgangssprachlichen Wendungen „sowieso“ (177), „aber halt (179) immer“, „braucht“ (179) für „gebraucht“; Seite 39 „unseres Erachtens“ – Seite 40 „meines Erachtens“.

Am Schluß meiner Ausführungen möchte ich dem Autor für die Auseinandersetzung danken und zusammenfassen: „Ich habe das Buch mit Gewinn gelesen.“

Univ.-Ass. Mag. Erich Renhart, Graz

Anton Bauer / Werner Groß (Hg.), DAS GEHEIMNIS DER EUCHARISTIE BEDENKEN UND VEREHREN. Gebetszeiten am Tag der Anbetung. 172 Seiten mit 10 eingesteckten Farbbildern und 10 Schwarzweißabbildungen, 172 Seiten, kart., DM 19,80, Verlag Rel. Bildungsarbeit, Stuttgart 1984 (4582).

„Der erste und ursprüngliche Zweck der Aufbewahrung der Eucharistie außerhalb der Messe ist die Spendung der Wegzehrung; die Aufbewahrung dient in zweiter Linie der Kommunionsspendung außerhalb der Messe und der Anbetung unseres Herrn Jesus Christus, der im Sakrament gegenwärtig ist.“ Mit diesen Sätzen wird in der Allgemeinen Einführung zur Studienausgabe ‚Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe‘ (Nr. 5) der Stellenwert der eucharistischen Anbetung umschrieben. Deutlich ist sie der eigentlichen Kommunion nachgestellt, was die Instruktion ‚Eucharisticum mysterium‘ 1967 noch prägnanter so faßte: „Es ist darauf zu achten, daß bei solchen Aussetzungen die Verehrung des heiligsten Sakramentes in ihrer Beziehung zur Messe in Zeichen deutlich wird.“ (Nr. 60) Dem Maßstab, der damit auch für pastoralliturgische Handbücher gesetzt wird, entspricht das Buch ‚Das Geheimnis der Eucharistie bedenken und verehren‘ vollkommen. Es wird wiederholt unterstrichen, daß die eucharistische Verehrung wie jede gottesdienstliche Feier aus der Messe hervorgeht und zu ihr hinführt. Die Herausgeber, Anton Bauer und Walter Groß, haben in einem ersten Kapitel Hilfen zu einer geistlichen Besinnung zusammengestellt, die die „theologischen Grundlagen (der Eucharistischen Anbetung) und ihre geschichtli-

che Entwicklung in den Blick bekommen“ wollen (5). Ein zweites Kapitel enthält dann Materialien für die Gestaltung von Anbetungsstunden, so für Gebetszeiten nach dem Stundenbuch und nach dem Gotteslob, für Betstunden mit Kindern und Jugendlichen sowie für Bildbetrachtungen. Positiv zu würdigen ist, daß man dabei „nicht nur an Priester, Diakone und andere hauptberufliche Mitarbeiter gedacht (hat), sondern auch an die ehrenamtlich tätigen Männer und Frauen, die mehr und mehr liturgische Dienste übernehmen“ (5). Das Buch darf also von seiner Gesamtkonzeption und Gewichtung her als sehr gelungen bezeichnet werden. Das schließt kritische Fragen nicht aus. So werden in einem ersten Beitrag Stimmen und Erfahrungen der Anbetung zusammengestellt. Gewiß ist es interessant, Texte vom Neuen Testament bis in die Gegenwart hin lesen zu können, die Zeugnisse der Anbetung sind. Doch ist man überrascht, daß zu Beginn des Buches der Eindruck erweckt wird, als gebe es zwischen der Anbetung als „Ur-element des Religiösen“ (11) und der Anbetung der Eucharistie keinen Unterschied. Müßte man nicht zwischen der Anbetung als existentieller Haltung des Christen und der Eucharistischen Anbetung strikter differenzieren? – Besondere Beachtung im Buch verdient ein (neu aufgelegter) Aufsatz von Karl Rahner, der damit einen Beitrag zur Begründung der eucharistischen Verehrung leisten will. Die Anbetung sei nicht der Höhepunkt des Sakraments Eucharistie, aber legitime Konsequenz des Glaubens an die Gegenwart des Herrn im Sakrament. Rahner, der kritische Anmerkungen zur vielerorts verlorenen Ehrfurcht vor der Eucharistie festhält, sieht es als ein Ziel an, das Alte der eucharistischen Frömmigkeitsgeschichte als Möglichkeit und Aufgabe der Zukunft zu sehen. Dabei dürfe diese Frömmigkeit nie als ein totes ‚Museumsstück‘ verstanden werden. Dazu darf man liturgiegeschichtlich anmerken, daß es natürlich auch in der Eucharistiefrömmigkeit immer wieder Formen gegeben hat, die im Laufe der Jahre gänzlich verschwunden sind. Dies nicht zum Nachteil eucharistischer Frömmigkeit, sondern, um wieder mit Rahner zu sprechen, im Sinne einer „Frömmigkeit, mit der die Stiftung Jesu im Abendmahl immer neu gefeiert werden muß“ (23f.).

Die Beispiele und Materialien für die Anbetungsstunden sind meistens gelungen. Auch hier ist die Rückbindung an die Eucharistie immer gewährleistet. Besonders schön wird das im Modell ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘ deutlich, bei dem es in den Wechselrufen immer wieder heißt ‚Herr, du rufst uns zu deinem Mahl‘. Die Texte überzeugen theologisch und sprachlich. Die Autoren bemühen sich um einen sachgerechten Einbezug von Zeichenhandlungen, die z. T. breit beschrieben werden (vgl. 138–141), und scheuen dabei auch nicht vor Ungewohntem zurück, etwa einer Weihrauchspende für Kinder (vgl. 128). Es fällt auf, daß wiederholt in den Texten von Brot und Wein gesprochen wird. Wie geht das mit der Anbetung nur des eucharistischen Brotes zusammen? Fraglich ist, ob man ausgerechnet im Kontext der Eucharistieverehrung die Einheit der Christen thematisieren sollte (vgl. 118). Gerade an diesem Punkt römisch-katholischer Frömmigkeitspraxis scheiden sich die Geister doch wohl erheblich! Sicherlich ist es wünschenswert, Gebetsstunden mit Kindern zu gestalten. Der zitierte Beschluß ‚Gottesdienst‘ der Gemeinsamen Synode (vgl. 123) untermauert das, wenngleich er hier nicht auf die Eucharistische Anbetung eingeht. Aber es müssen doch erhebliche Bedenken angemeldet werden, ob eine Anbetungsstunde wirklich geeignet ist, „jungen Menschen einen ganzheitlichen Zugang zu dem Geheimnis der Eucharistie zu ermöglichen“ (123). Würden sich hier nicht andere liturgische Formen eher anbieten?

Ansprechend fallen die Bildbetrachtungen aus, für die kleine Gebetszettel beigefügt sind. Die Texte und Bilder sind sicherlich geeignet, die Gläubigen mit der

tieferen Bedeutung der Eucharistie vertraut zu machen. Allerdings sollte man überlegen, ob zusätzlich zur Anbetung (und das heißt dann ja wohl: zur Aussetzung) noch Bilder betrachtet werden müssen.

Ziehen wir ein Schlußresümee: Das vorliegende Buch entspricht insgesamt ohne Abstriche dem, was die nachkonziliare Liturgie für die Eucharistieverehrung für sinnvoll hält und fordert. An einzelne Darstellungen und Texte sind aber auch kritische Fragen zu stellen. Sie sollen nicht verdecken, daß das Werkbuch für eine insgesamt oft schwierige Frömmigkeitsform manch gangbaren Weg weist.

Dr. Benedikt Kranemann, Münster

Josef Seuffert, KOMMT, WIR BETEN IHN AN. Aussetzung und Segen-Fronleichnam – Eucharistische Gebetsstunden. 152 Seiten, Pp., DM 19,80. Verlag Herder Freiburg i. Br., Basel, Wien (4615).

„Kommt, wir beten ihn an!“ Dieses Buch möchte ermuntern und helfen zur Anbetung Jesu Christi im heiligsten Sakrament; es orientiert sich ganz an der Instruktion Papst Paul VI. über „Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie“ (1965). Es zeichnet eine klare Linie: Die Eucharistieverehrung soll von der Eucharistiefeyer herkommen und zu ihr hinführen. Mit Recht wird gefordert, daß mit der Aussetzung immer Akte der Anbetung, des Lobpreises und der Fürbitte verbunden sein sollen. Die sehr konkreten, praktischen Hinweise zum Ritus der Aussetzung sind besonders für jene wichtig und hilfreich, die nicht mehr in der lebendigen und vertrauten Tradition dieser Gottesdienst- und Andachtsformen stehen, z. B. junge Priester, Diakone, Pastoralassistenten.

Aus der Geschichte der Fronleichnamsprozession (23–25) werden die Begründung, die Wegweisung und die konkreten Anregungen für erneuerte Formen der Feier vorgelegt, daß nämlich heute die sakramentale Prozession aus einer gemeinsamen Eucharistiefeyer aller Teilnehmer hervowachsen muß. Man spürt in den vielfältigen Hinweisen, daß dem Autor ein reiches Erfahrungswissen zur Verfügung steht (z. B. von der rechten Prozessionsordnung bis zur Kostenfrage). Wertvoll ist auch der Hinweis auf die Krankenkommunion am Fronleichnamstag.

Besonders gerne werden wohl auch die Vorschläge für themenbezogene Gebetsstunden aufgegriffen werden; wie an „Anbetungstagen“, bei „Nachtgebeten“ und ähnlichen Anlässen altbewährte Formen, überlieferter und neuer Gebets- und Liedschatz für Menschen heute zugänglich und fruchtbar gemacht werden können. Auf die vielfältigen und oft ungenutzten Möglichkeiten, die das „Gotteslob“ dafür anbietet wird hingewiesen; der Weg zu einer klaren Ordnung und einer wohlthuenden Vielfalt wird aufgezeigt.

„Wer zum Glauben kommt, kommt auch zur Anbetung. Denn diese ist nicht nur eine Folge des Glaubens, sondern Bestandteil des Glaubens“ (7). Ein gangbarer Weg, wie das erfahren, vermittelt und gefördert werden kann wird in diesem Werkbuch aufgezeigt.

Prof. Dr. Alois Hörmer, St. Pölten

Josef Seuffert, IN GOTTES HAND GEGEBEN. Zur Taufe unseres Kindes. 48 S. mit 2 Farbtafeln und zahlreichen Schwarzweißabbildungen, kt., 7,80 DM (Mengenpreise ab 10 Ex.), Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1987 (4761).

Als eine Hilfe zur Bejahung dessen, was in der Taufe geschieht, möchte Josef Seuffert sein Buch verstanden wissen, mit dem er sich an Eltern und Paten wen-

det. Neben Gedanken und Geschichten, die dem Verständnis des Taufereignisses dienen sollen, bietet er den Lesern eine Erläuterung der Taufliturgie sowie Anregungen, wie man dem Neugetauften ein Hineinwachsen in den Glauben ermöglichen könne. – Geschickt wird der Leser anhand des Gespräches Jesu mit Nikodemus (Joh 3,1–12) und der Schilderung einer Erwachseneninitiation vor siebzehn Jahrhunderten mit der Frage nach der Bedeutung der eigenen Taufe und dem Problem, warum man ein Kind taufen lassen solle, konfrontiert. Die Tatsache, daß Seuffert diese Fragen anschnidet, und die eher behutsame Art, mit der er sie zu beantworten versucht, sprechen für sich. Probleme heutiger Christen grenzt dieses Bändchen nicht aus, sondern will sie in die theologischen Überlegungen eingliedern. – Das macht auch der dritte Teil des Buches deutlich, der unter dem Vorzeichen der ‚Christwerdung‘ steht, was meint, „daß es nicht genügt, getauft zu sein“ (40). Oder anders gefragt: „Wie hilft man einem Kleinkind, Christ zu werden?“ (40) Seuffert zeigt auf, wie vielfältig die Möglichkeiten des Alltags zu einer gelingenden ‚Initiation‘ sind. Er gibt Hinweise, wie jeder mit ein wenig Phantasie dem getauften Kind den Weg zu einem lebenswerten Glauben bahnen kann. – Dieses wird theologisch in besonderer Weise mit der Feier der Taufe verbunden, die der Verfasser als „ein Stück jeder christlichen Lebensgeschichte“ (24) versteht. Die verschiedenen Elemente und Zeichen der Taufliturgie werden (zum Teil sehr knapp) erläutert, so daß eine Mitfeier möglich wird. Liturgietheologisch sinnvoll wird der Interpretation der Taufwasserweihe Raum zugestanden, der Text des ersten Formulars ist abgedruckt. Durch diese und andere Erläuterungen wird signalisiert, daß die Feier der Taufe das ganze liturgische Geschehen umfaßt und nicht etwa auf den Moment der Taufformel beschränkt werden darf. Da wäre es allerdings sinnvoll gewesen, auf den Großdruck der Taufworte, den das liturgische Buch ‚Feier der Kindertaufe‘ nicht kennt, zu verzichten. Man hätte sich auch etwa die Beschreibung der Bedeutung des Wortgottesdienstes etwas ausführlicher gewünscht.

Diese kleineren Anfragen können den Wert des Buches aber nicht schmälern. In Darstellung und Sprache ist es geeignet, einige wesentliche Informationen zur Bedeutung der Taufe und ihrer Liturgie zu vermitteln.

Dr. Benedikt Kranemann, Münster

Jürgen Lenssen, MARIA ZU EHREN – Predigten – Hinführungen – Andachten. 104 S., brosch., DM 19,80, S 154,40, Echter-Verlag, Würzburg 1987 (4736).

Was hat Maria Menschen von heute zu sagen? Das Konzil hat im VIII. Kapitel der Kirchenkonstitution über „die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche“ eine für unseren Glauben grundlegende Antwort gegeben. Und am 2. Februar 1974 hat Papst Paul VI. in einem apostolischen Schreiben über „Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung“ auf dem Fundament der Konzilsaussage die Liturgie als „goldene Norm“ der Marienverehrung dargelegt.

Diesen Dokumenten, ihrem Inhalt und ihren Zielsetzungen weiß sich das vorliegende Buch verpflichtet. Nach einer theologischen Grundlegung „Marienverehrung und Liturgie“ (11–26) werden zum Kranz der Marienfesten im Kirchenjahr Einführungen, Fürbitten und Liedvorschläge angeboten (31–50). Im Anschluß an das Rundschreiben „Marialis cultus“ werden die „Hinweise auf zwei religiöse Übungen: Der Engel des Herrn und das Rosenkranzgebet“ erläutert und zu

Modellandachten ausgeformt (51–65). Schließlich wird noch das „Magnifikat“ in zwölf „Maiandachten“ erschlossen (70–104).

Was hier ein Seelsorger als Frucht seines eigenen Bemühens um rechte „Pflege“ und „Entfaltung der Marienverehrung“ vorlegt, sollte Ermutigung und Hilfe für viele Nachahmer werden. Als Ergänzung und Weiterführung sollten dabei aber auch das Rundschreiben Johannes Paul II. zum Marianischen Jahr 1987/88 „Redemptoris Mater“ und die neue Kollektion der „Marienmessen“ herangezogen werden.

Prof. Dr. Alois Hörmer, St. Pölten

Anneliese Hück, EIN DIENST, DER UNS FROH MACHT. Kleines Handbuch für Ministranten. Unter Mitarbeit von Josef Seuffert. Mit 8 Schwarzweißfotos und zahlreichen Zeichnungen. Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1986 (4707).

In vielen Gemeinden ist der Dienst der Ministrant/inn/en in eine Krise geraten. Waren vor dem Konzil die Aufgaben sehr klar (Dienst am Altar u.v.a. die Stellvertretung des Volkes für die in fremder Sprache gesprochenen Gebete . . .), so ist durch die Liturgiereform vieles weggefallen bzw. anderen Christen zugeordnet. In einfacher, kindlicher Sprache wird dies erklärt und dann aber doch die Schönheit des Ministrantendienstes herausgestellt. Ein einziges Mal nur wird erwähnt, daß der Ministrantendienst an sich auch von Erwachsenen verrichtet werden soll. Die Gefahr der Verniedlichung und der Einschränkung des Ministrantendienstes auf das Kindesalter ist etwas gegeben.

Lobenswert scheint mir v. a. die Klarheit der Gliederung, die dem/der einzelnen eine gediegene Einführung in die Dienste in der Liturgie vermittelt. Unter der Überschrift „Was Ministranten alles erleben“ werden Erfahrungen aus Fest- und Alltag eines Ministranten aufgezeigt. So wird das Buch für Kinder, die den Ministrantendienst beginnen, eine große Bereicherung sein. Selbst Ministrantenbegleiter werden wichtige Anregungen für die Arbeit mit den Ministrant/inn/en finden. Es bleibt zu wünschen, daß der Ministrantendienst über das Kindesalter hinausgesehen wird, denn es gibt für eine Gemeinde ein sehr schönes, glaubhaftes Zeugnis, wenn auch Erwachsene sich für diesen Dienst entscheiden.

August Aichhorn, Linz

Werner Eizinger, SCHÜLERGOTTESDIENSTE IM KIRCHENJAHR, 36 Modelle mit Spielszenen, Reihe: Konkrete Liturgie. 125 Seiten, kart., DM 16,80. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1987 (4766).

Die in diesem Band zusammengestellten Schülergottesdienste kommen aus der Erfahrung der Arbeit mit „Liturgieteams“; Schüler im Alter von 13–17 Jahren haben für Schüler im Alter von 8–12 Jahren Gottesdienste (aus dem Verlauf des Kirchenjahres) vorbereitet. Einfache Ideen, keine Überladungen, ohne Liedvorschlag, mit bewußtem Bezug auf die Texte des Meßbuches bzw. des Lesejahres, . . . all das scheinen mir Momente zu sein, die eine Hinführung zum kirchlichen Leben einer Gemeinde führen. Es wird auch die Empfehlung ausgesprochen, in den Gottesdiensten bewußt auch Lieder aus dem Gotteslob zu verwenden, damit die jungen Menschen, die später oft Abstand nehmen von diesem Liedgut, doch vertraut sind mit dem, was in einer Gemeinde gesungen wird. Wo immer in einer Gemeinde in großer Regelmäßigkeit Schülergottesdienste gefeiert werden, wird

dieses Buch eine gute Quelle sein können, die Anstoß gibt; Anregungen daraus werden im österreichischen Raum auch Wege finden, damit wir in unserer „Schulsprache“ die Schüler ansprechen können. Wo beim regelmäßigen Schülergottesdienst die sonst vertraute Wochentagsgottesdienstgemeinde mitfeiert, wird die Anlehnung an die Texte des Kirchenjahres von großem Nutzen sein.

Eine gute Unterlage als Basis für die eigene Vorbereitung der Schülergottesdienste – zu empfehlen für: alle, die in Kinder- und Jugendpastoral tätig sind; für Religionslehrer, Katecheten, Pfarrseelsorger, Jugendleiter und Pastoralassistent(inn)en aber sicher auch für die Mitarbeiter im Fachausschuß Kinderliturgie.

August Aichhorn, Linz

Michael Bartmann / Ingetraud Vrsovsky, LICHT, VON DEM WIR LEBEN. Ökumenische Schulgottesdienste. München: Don Bosco Verlag. 108 Seiten, kart., DM 17,80.

Das Buch enthält gute Anregungen und Themen, die recht brauchbar aufbereitet sind; sehr konkrete, praktische Tips, die auch atmosphärisch viel hergeben und dadurch die Gewähr geben, gut angenommen zu werden. Das Material ist auch für rein katholische oder rein evangelische Gottesdienste geeignet. Es wird jeweils die Ausgangssituation bedacht, es wird eine breite Auswahl im Materialangebot gemacht und sichtlich viel Erfahrung mit Gottesdiensten spürbar; Schüler werden in die Vorbereitung und Gestaltung einbezogen.

Eine Angabe der jeweiligen Schulstufe (Alter) wäre günstig. Die Bilder und Materialien, von denen die Rede ist, sollten (wenigstens in schwarzweiß) abgedruckt sein oder eine Angabe, wo sie erhältlich sind, sollte gegeben sein. Ob nicht manche Gottesdienste in dem Buch eine relativ aufwendige Vorbereitung und Arbeit brauchen? Auch das spricht anderseits für das Buch!

Rupert Reindl, Ökumene-Referent, Salzburg

Karl Heinrich Bieritz / Michael Ulrich. GOTTESDIENSTGESTALTUNG. Ein ökumenisches Werkbuch. Graz-Wien-Köln: Styria Verlag, 326 Seiten, gebunden. öS 270,-, DM 38,-.

Dieses Werkbuch bietet eine Fülle, fast Überfülle von Materialien in einer großen Breite des Angebotes, wobei ein Grundraster des Gottesdienstaufbaues in der Abfolge der Kapitel eingehalten ist. Die Einleitung könnte noch besser strukturiert sein.

Es fällt auf, daß sehr stark der evangelisch-katholische Traditionsstrang der Liturgie unter Einbeziehung des evangelisch-hochkirchlichen Bereichs (etwa auch der Spiritualität der ev. Michaelsbruderschaft) aufgenommen ist mit Stunden- und Tagzeitengebet, aber der orthodoxen Tradition kaum Raum gegeben wird.

Die Angaben über die Autoren geschehen nur teilweise, wäre wohl überall wünschenswert. In der Überfülle dürfte es für den Praktiker, der etwas Konkretes sucht, eher sehr mühsam sein, das rechte zu finden; manche Modelle wirken überfrachtet. Im Bereich der Sendung und des Segens kann ich besonders viel Hilfreiches finden.

Rupert Reindl, Ökumene-Referent, Salzburg